

Introduzione

Salvatore Di Piazza

Università degli Studi di Palermo
salvatore.dipiazza@unipa.it

Alessandro Spena

Università degli Studi di Palermo
alessandro.spena@unipa.it

Statue abbattute o imbrattate, autori antichi messi al bando, testi classici riscritti o censurati, personaggi dello spettacolo oggetto di *shitstorm* sui social: la costellazione di azioni ed iniziative inquadrabili all'interno della cornice della *Cancel Culture* (CC) è oramai sempre più ampia ed attuale. Da tempo, del resto, questo fenomeno dai contorni estremamente frastagliati è al centro del dibattito pubblico con effetti divisivi e polarizzanti, dal momento che, oltre ad avere un profilo eminentemente culturale, esso presenta anche delle implicazioni *lato sensu* politiche che determinano la formazione di schieramenti *nemici* opposti, pronti a darsi battaglia senza esclusione di colpi.

Come spesso avviene in questi casi – quando un concetto si trasforma in luogo comune e quando le parti in gioco diventano *cieche* al punto di vista altrui – la nozione di CC viene non di rado banalizzata e trivializzata. Impiegando questa espressione per indicare qualsiasi rimostranza pubblica contro ingiustizie, reali o percepite – soprattutto, ma non esclusivamente, a partire da posizioni progressiste –, si finisce per svilire un fenomeno complesso, senza tener conto dei presupposti che lo animano, del suo essere – almeno nelle intenzioni – una reazione alle forme di discriminazione storicamente radicate (soprattutto razziali e sessuali).

Per un altro verso è vero anche che le azioni rivendicate dai sostenitori della CC vengono da questi considerate – assai rigidamente – come una sorta di panacea miracolosa per curare i mali che derivano dalle ingiustizie del mondo, senza una visione critica e avvertita dei fatti e delle conseguenze di tali azioni.

Non si può negare, in effetti, che vi siano numerosi casi in cui la logica della CC viene applicata in modo evidentemente irragionevole o eccessivo rispetto a eventi che non giustificano una tale reazione sproporzionata, in cui una maggiore storicizzazione e messa in contesto dei fatti potrebbe determinare dei comportanti più lucidi ed efficaci.

Nel tentativo di tirare il fenomeno fuori dalla banalizzazione in cui, come detto, rischia di cadere, negli ultimi anni anche la letteratura scientifica ha iniziato ad occuparsi con sempre maggiore attenzione della CC e – trattandosi di un fenomeno che si compone di varie sfaccettature teoriche – lo ha fatto a partire da punti di osservazione molto diversi tra di loro. L'idea che sta all'origine di questo numero di RIFL è proprio quella di valorizzare questa varietà di punti di osservazione, presentando una prospettiva multidisciplinare che – seppur non esaustiva – faccia emergere temi, questioni, implicazioni, presupposti che si accompagnano al fenomeno della CC, senza indulgere in una perniciosa partigianeria ideologica.

I contributi ospitati, in effetti, provengono da studiosi con profili accademici e scientifici assai variegati che attingono a discipline quali la filosofia, la filosofia del diritto, la filosofia del linguaggio, il diritto penale, i *cultural studies*, l'arabistica, la filologia classica.

Pelillo ha costruito una genealogia della CC – intesa come fenomeno transculturale – nel contesto della mediatizzazione e della globalizzazione della comunicazione, mettendone in luce le ideologie culturali sottese; Pino ha effettuato una analitica anatomia della CC, interrogandone le ragioni e dando conto della sua complessità; Di Piazza e Spina si sono concentrati su un aspetto costitutivo della CC, ovvero la sua dimensione moralistica e moralizzatrice, sottolineandone ambiguità ed insidie; Introna ha messo in luce l'importanza della dimensione sociale delle parole e involontaria degli atti di parola nelle strategie di *politicamente corretto*, fenomeno strettamente connesso alla CC; Bettini e Spina hanno approcciato la questione a partire dal fenomeno del *Decolonizing Classics* – che è una delle forme che la CC assume – evidenziandone i rischi e la cecità di fondo; Botz-Bornstein ha messo in luce i paradossi del *wokeism* – che della CC è in qualche misura una delle ragioni fondanti – in un confronto tra mondo occidentale e non occidentale; Elsakaan ha analizzato la natura e le pratiche concrete di CC in un contesto nel quale solitamente non viene indagato, ovvero il mondo arabo.

Dal momento che il fenomeno in questione è ancora troppo attuale ed urticante, siamo consapevoli che ci vorrà del tempo per inquadrarlo e valutarlo meglio, astraendo ancor di più dalle questioni ideologiche che rischiano costantemente di oscurarne la natura, i limiti e le potenzialità. Ci auguriamo che questo fascicolo apporti un piccolo contributo in questa direzione.

La cancel culture come fenomeno transculturale: globalizzazione, mediatizzazione e guerre culturali

Giulia Pelillo

Diplomatische Akademie Wien
giulia.pelillo@da-vienna.ac.at

Abstract The article presents a genealogy of cancel culture in the context of the mediatization and globalization of the communication. It traces a historical trajectory of cancel culture as a transcultural phenomenon whose deepest roots originate from a celebrity culture that dates back to the 18th and 19th century. It then analyzes the practice of *cancelling*, which has recently known an extraordinary expansion with the development of digital technologies and the datafication of communication. In this more recent wave of mediatization, in which algorithms facilitate user engagement and the polarization of conflicts, cancel culture has become a field of negotiation of opposing visions of community. The article interrogates the cultural ideologies which sustain these conflicts and warns against the dangers of silencing dissent in a climate of culture wars.

Keywords: Cancel Culture, Culture Wars, Globalization, Politics of Memory, Celebrity Culture

Received 03 06 2024; accepted 15 06 2024.

0. Introduzione

Cancel culture è un termine opaco che in pochi anni ha finito per essere impiegato, nel discorso pubblico, in riferimento a pratiche molto diverse, che spaziano dal boicottaggio di prodotti e marchi alla cancellazione di conferenze, e si estendono alle proteste, nei media e nelle strade, per contrastare la celebrazione di personaggi o eventi del passato ritenuti discriminatori o immorali. Cancel culture è un termine fortemente politicizzato e polarizzante, che riduce l'eterogeneità e la complessità di pratiche assai diverse al semplice atto del cancellare. Inoltre, il riferimento a una *cultura* del cancellare contribuisce alla culturalizzazione del dissenso e sostiene un clima da guerra tra culture (Phelan 2023). Eppure, mentre ci sarebbero sufficienti ragioni per ricorrere a un lessico più differenziato, la diffusione rapidissima del termine in lingue e contesti diversi deve spingerci a interrogarci sulle ragioni di un tale uso e abuso, oltre che sui processi che ne sono all'origine.

Il presente contributo si propone dapprima di ricostruire una genealogia del *cancelling*¹ (parr. 1 e 2), le cui radici più profonde affondano nella formazione di una *società*

¹ Al fine di distinguere analiticamente il gesto o la pratica del cancellare dalla denominazione politicizzata *cancel culture* mi riferisco al primo come *cancelling*.

dello spettacolo e una cultura della celebrità a partire dal XVIII secolo (Lilti 2017), mentre la pratica digitale del *cancelling* si diffonde recentemente nel contesto della mediatizzazione profonda (*deep mediatization*, Hepp 2020) della comunicazione. Da qui si procederà a indagare i processi di politicizzazione e banalizzazione della cancel culture nel contesto di dinamiche postnazionali, postmigratorie e transnazionali, per metterne in risalto la natura *transculturale* (par. 3). Non è un caso che il termine venga utilizzato in inglese anche nei discorsi in altre lingue, come appunto l'italiano. Tale uso linguistico non è da interpretare come un semplice marchio di origine. Innestato in contesti non anglofoni, il termine assume una semantica *translingue*, ossia stabilisce un legame tra pratiche locali (ad esempio l'imbrattamento di una statua in una piazza) e movimenti transnazionali (ad esempio di attivismo digitale), prestandosi a forme diverse di politicizzazione. Nel contrasto tra la complessità dei processi sociali e culturali in gioco e la loro banalizzazione ridotta unicamente all'atto (semplice, seppur violento) del cancellare, vale la pena interrogarsi sulla politica di tale banalizzazione. È invero dalla comprensione di tali e simili contraddizioni, e dalla capacità di gestirle piuttosto che eliminarle, che dipenderà l'esito delle sfide culturali e politiche del nostro tempo.

Peppino Ortoleva si è soffermato sull'importanza di dedicarsi allo studio di ciò che a prima vista appare banale nel libro *Il secolo dei media*, in cui nota che «a forza di pensare alle innovazioni si perdono di vista gli elementi di continuità» (Ortoleva 2008: 3-8). Seguendo un percorso metodologico che chiama *antropologia della ridondanza*, Ortoleva, partendo da ciò che per sembrare banale sfugge all'analisi, si interroga sui processi che nel corso del Novecento hanno caratterizzato il rapporto tra sviluppo tecnologico e comunicazione, nonché le trasformazioni culturali che essi hanno avviato. Nel constatare che la storia della comunicazione nel Novecento ha avuto un andamento *a spirale*, ossia caratterizzato dal moltiplicarsi degli apparati tecnici e dei linguaggi, nonché dall'affermarsi dell'individualismo e del mercato come principio di organizzazione sociale, Ortoleva afferma:

[...] l'eredità che il Novecento ci ha lasciato si pone sotto il segno della ridondanza e dell'eccesso, della banalizzazione e della fungibilità, ovvero della piena sostituibilità tra media, tra atti verbali, tra luoghi e condizioni della fruizione. *Più* informazione di quanta siamo in grado di consumare, *più* media a disposizione in ogni momento di quanti effettivamente ci servono. Ne deriva tra l'altro un progressivo accumulo, e un sempre crescente *sovraccarico*, di stimoli che sembrano contendersi continuamente la nostra attenzione. Possiamo parlare di una sorta di «effetto valanga», poderoso e inarrestabile nella sua portata anche se tutto sommato prevedibile nella sua dinamica, che proprio come una valanga ha *travolto alcune regole* [enfasi mia] che apparivano in precedenza intangibili. Tra le eredità più ingombranti che il Novecento ci lascia c'è, proprio nell'«era dell'informazione», una banalizzazione di fatto di molte delle attività e dei valori simbolici connessi alla comunicazione (Ortoleva 2008: 7-8).

Seguendo questa linea di pensiero, l'analisi qui proposta considera la cancel culture come un filo d'Arianna per mettere in relazione ciò che altrimenti sembrerebbe sconnesso. Non è forse anche la cancel culture il risultato di una spirale della ridondanza? Quali regole vengono travolte o comunque rinegoziate nel *cancelling* e nei discorsi sulla cancel culture? E infine, come contrastare le *guerre culturali* scatenate dalla polarizzazione dei conflitti in merito alla cancel culture? Nel paragrafo conclusivo si cercheranno delle risposte, sia pur parziali ma ragionate, a tali domande (par. 4).

1. Le radici della cancel culture nella società dello spettacolo

Per comprendere la genealogia della cancel culture è utile seguire, a ritroso, diverse traiettorie. Il gesto del *cancellare* come espressione di ritiro del supporto va inquadrato nel contesto della comunicazione digitale, e in particolare dei social media, in cui pratiche come il *following* o la marcatura di *likes* conferiscono a chi le riceve un capitale comunicativo traducibile in potere economico e politico. Chi ha molti followers, ha il potere di influenzare le opinioni pubbliche – si parla appunto di *influencer* – e può offrire, per esempio, tale potere a marchi e imprese in cambio di denaro. Il ritiro collettivo del supporto da parte dei followers può produrre un danno di immagine, ma anche economico, ed esprime una ribellione nei confronti di un potere che viene all'improvviso percepito come abusivo o immorale. Questa relazione tra *followers* e *influencers*, caratteristica della comunicazione digitale, affonda le sue radici più profonde in una *cultura della celebrità* che si sviluppa a partire dall'età moderna. In questo periodo storico, a causa di una serie di trasformazioni economiche, sociali e culturali, il riconoscimento pubblico acquisisce un valore sociale e politico (Lilti 2017: 1-13). Per spiegare i caratteri specifici della celebrità come prodotto storico-culturale dell'età moderna, Antoine Lilti la presenta come una forma di notorietà distinta sia dalla gloria che dalla reputazione: mentre della gloria godono solo pochi personaggi, onorati pubblicamente per atti o opere ritenute degne di essere celebrate dai posteri, la reputazione pertiene a chiunque faccia parte di un gruppo, e consiste essenzialmente nelle opinioni che all'interno del gruppo circolano su quella persona (*ibidem*). La celebrità non rappresenta semplicemente uno stadio intermedio tra la gloria e la reputazione, ma si distingue da entrambe, almeno concettualmente, anche in termini qualitativi: la celebrità richiede la *formazione di un pubblico* (audience) che sviluppa curiosità nei confronti di un personaggio noto anche al di fuori dell'ambito (professionale, artistico, sportivo ecc.) in cui si è distinto (*ibidem*). Alla persona celebre non è richiesto di essere necessariamente un modello di moralità. Più importante è la sua capacità di mantenere alto il livello di interesse da parte del pubblico (*ibidem*). Ma quando e come si sviluppa tale curiosità? Lilti ripercorre le trasformazioni che nel passaggio dalla società dell'ancien régime all'Illuminismo hanno condotto alla «società dello spettacolo» e alla commercializzazione dell'intrattenimento: la corte cessa di essere il luogo egemonico per le arti e gli spettacoli, che si spostano nei grandi teatri delle città rapidamente in crescita. Se in precedenza la distribuzione del lavoro e dei proventi all'interno delle compagnie di teatro era collettiva, in questo periodo i ruoli cominciano a differenziarsi, dando luogo a gerarchie anche di natura salariale. Le grandi «star» sono quelle che riescono ad attrarre un forte interesse da parte del pubblico, a riempire i grandi teatri cittadini, e ad assicurare ingenti proventi agli intermediari: gli agenti, i direttori di teatro e gli investitori che intravedono nella costruzione di grandi infrastrutture cittadine, come nella diffusione dei giornali e della pubblicità, delle nuove opportunità di ricchezza (Lilti 2017: 26-32). L'interesse del pubblico diventa in questo contesto un motore economico che viene alimentato da un intero apparato di pratiche e istituzioni, all'interno di un sistema che commercializza non solo lo spettacolo in senso stretto, ma tutto ciò che *fa spettacolo*. Il gossip riempie le pagine dei giornali; la vita privata delle celebrità è argomento di conversazione, e offre materia per negoziare, in pubblico, l'accettabilità e i limiti di comportamenti ritenuti devianti rispetto a quanto considerato «normale». Lilti documenta una serie di scandali, tra cui quelli legati al successo, a Londra, dei cantanti d'opera Farinelli e Tenducci, entrambi castrati, la cui vita privata e intima sollecitò l'interesse del pubblico, e stimolò nel corso del Settecento accese discussioni nella stampa di quei paesi in cui la castrazione, considerata «barbarica», era stata abolita per legge (Lilti 2008: 32-36). È utile a riguardo ricordare le considerazioni di Pierre Bourdieu (1982) riguardo la centralità dei processi di standardizzazione delle forme culturali e

delle istituzioni sociali e giuridiche nel contesto della formazione dello stato nazionale. L'unificazione dello stato va di pari passo con la standardizzazione del diritto, della lingua e dei comportamenti. Nell'ideologia che sosteneva l'ascesa della borghesia come classe emergente, tale processo avrebbe dovuto garantire l'uguaglianza dei cittadini e permettere l'ascesa sociale anche a chi non apparteneva all'aristocrazia. Considerati da questa prospettiva, anche lo scandalo e il gossip contribuivano alla formazione delle opinioni e delle norme sociali borghesi, così come i dizionari, le grammatiche e i codici del diritto standardizzavano altri aspetti della vita sociale e politica.

Dalle trasformazioni sociali, economiche e culturali fin qui schizzate emergono elementi di continuità rispetto al *cancelling* contemporaneo:

1. La società dello spettacolo nasce in seguito alla formazione di una sfera pubblica e di un pubblico di massa. In questo contesto, il giudizio e l'attenzione del pubblico acquisiscono un valore economico da cui dipende a sua volta l'esistenza dell'intera industria dell'intrattenimento e della comunicazione di massa. La perdita del supporto del pubblico comporta una perdita di potere economico e politico per la persona celebre.

2. Nella società dello spettacolo la sfera privata degli individui diventa argomento di discussione pubblica su cui si calibrano e si negoziano valori simbolici e norme, nonché limiti rispetto a quanto è ritenuto accettabile socialmente. Le rivelazioni pubbliche riguardo la vita privata delle persone famose contribuiscono ad alimentare, anche economicamente, la società dello spettacolo, perché mantengono alto l'interesse di un ampio pubblico nei confronti delle celebrità. Se da un lato generi come il gossip o le lettere dei fans contribuiscono ad alimentare l'interesse del pubblico, dall'altro la violazione di norme morali può provocare una sanzione, che si esprime nel ritiro del supporto, per esempio sotto forma di boicottaggio.

3. La persona celebre è in una posizione ambigua: da un lato gode di un'autorità che le permette di influenzare le opinioni e i comportamenti di un pubblico di massa; dall'altra il suo successo, la sua autorità e a volte perfino la sua sussistenza dipendono dal giudizio e dall'attenzione del pubblico, il cui gradimento può declinare anche molto rapidamente e imprevedibilmente.

4. L'ascesa della società dello spettacolo e della celebrità è parte di un processo di transnazionalizzazione della sfera pubblica e del mercato artistico-culturale. In questo contesto, chi gode di celebrità detiene sempre un certo potere politico. D'altro canto, le crisi e la politica internazionale possono interferire con il successo in modi non sempre controllabili da chi ne gode. Proprio la mobilità e le relazioni transnazionali che hanno contribuito a consacrare il mito della celebrità, possono all'improvviso sancirne il declino. Un esempio celebre nel contesto settecentesco è rappresentato dall'attore francese François Joseph Talma, che in fasi diverse della sua lunga carriera fu trascinato nel conflitto tra Francia e Inghilterra e a fatica riuscì a mantenere un'identità transnazionale (Lilti 2017: 39-43). Nel periodo successivo alla Restaurazione, l'aver espresso pubblicamente il suo apprezzamento per il teatro inglese gli costò l'accusa di anti-patriottismo e una campagna di boicottaggio (ibidem).

5. La società dello spettacolo si appropria dello spazio pubblico. Il funerale di Talma fu un evento di massa paragonabile agli eventi mediatici dei nostri giorni. L'evento di massa, allora come oggi, contribuisce a consolidare le identità sociali e a conferire loro visibilità politica. Il rituale del funerale pubblico è espressione di una memoria e di un

patrimonio collettivo che si iscrivono nello spazio pubblico, e nel quale la celebrità si avvicina alla gloria, poiché viene celebrata come imperitura, al pari del modello degli eroi e dei santi. Nel corso dell'Ottocento, l'ibridazione tra gloria e celebrità riguarderà anche rivoluzionari come Giuseppe Garibaldi (Lilti 2017: 245-253). In tempi recenti, l'erezione di una statua dell'attore Bruce Lee nella città di Mostar, ha rappresentato un tentativo (fallito) di depoliticizzare la memoria pubblica in una città lacerata dalla guerra civile, nel tentativo di riavvicinare, anche spazialmente, la parte croato-bosniaca, bosniaco-musulmana e serbo-croata della popolazione (Bolton/Muzurović 2010). Come emerge da questi pochi esempi, le espressioni e le funzioni della memoria pubblica e del patrimonio culturale cambiano nel corso del tempo sotto la spinta di processi politici, sociali e culturali di ampio raggio (cf. Assmann 1999, García Canclini 1989: 149-190).

Concludendo, la transnazionalizzazione della comunicazione, del mercato culturale e artistico, e dei media in generale è un processo che *accompagna* la formazione di una sfera pubblica e di un patrimonio culturale nazionale. In tale prospettiva di *longue durée* si comprende che le dinamiche transculturali non irrompono all'improvviso con la globalizzazione per distruggere la memoria e il patrimonio nazionale, ma erano presenti già nelle prime fasi della formazione di un pubblico borghese e dello stato moderno.

2. Il cancelling come pratica post-digitale

Dopo aver evidenziato gli aspetti salienti e le radici storiche della cultura della celebrità, mi soffermo ora sul *cancelling* nel contesto della mediatizzazione della comunicazione.

L'atto del cancellare consiste, come si è detto, nel ritiro del supporto nei confronti di un *cancel target* (Ng 2022: 5), che può essere un personaggio pubblico, un'impresa, un prodotto o altro. Da questo punto di vista il *cancelling* rassomiglia al boicottaggio. Al pari del boicottaggio, il *cancelling* nasce come una pratica *dal basso*, ossia è manifestazione di un potere non coercitivo, a differenza della censura; un potere che può ambire a cambiare la realtà solo se esercitato *collettivamente*. Il *cancelling* si è diffuso nei gruppi *fandom* sui social media già prima della proliferazione del termine *cancel culture* (ivi: 13-30), al fine di contestare rappresentazioni politicamente scorrette circolanti nei media, oppure per prendere le distanze da comportamenti di personaggi celebri ritenuti politicamente o moralmente indegni.

Nel tentativo di ricostruire una cronologia, Eve Ng (2022) segnala diverse fasi nell'uso della parola *cancel* negli hashtags, per ripercorrere l'evoluzione di una consapevolezza collettiva del *cancelling* come pratica di contestazione: Ng segnala #CancelColbert come prima attestazione di *cancel* in un hashtag che prendeva di mira il celebre show satirico di Stephen Colbert, per via di affermazioni di quest'ultimo ritenute da molti spettatori razziste nei confronti degli asioamericani. Nel 2016, #Cancel100 contesta la rappresentazione stereotipata e tragica della comunità LGBTQI+ nella serie televisiva *The 100*. Target delle proteste sono fino a questo momento i prodotti mediatici, mentre a partire dalla diffusione del #MeToo la critica diventa più personale, prendendo di mira singoli personaggi dello spettacolo (ivi: 22-30). Va sottolineato che il *cancelling* è caratterizzato da una contraddizione terminologica: se da un lato l'attivismo social contesta l'autorità di personaggi o messaggi nello spazio pubblico, e mira pertanto a ridurre il potere, dall'altro la diffusione delle stesse campagne, piuttosto che cancellare, incrementa la visibilità di chi viene preso di mira.

Per comprendere quanto la questione della visibilità sia al centro delle pratiche di *cancelling* è utile esaminarne un'altra radice, ossia quella del *black twitter*. Il black twitter comprende una serie di pratiche comunicative che si sono diffuse in gruppi twitter per commentare criticamente, e spesso sarcasticamente, stereotipi razzisti diffusi nella

società statunitense, o per discutere in generale su questioni di *race* (Ng 2022: 39-47). In origine il black twitter circolava tra gruppi che avevano già legami personali. Solo a partire dal 2009, con l'introduzione della funzione *trending topics* sulla piattaforma, questo tipo di comunicazione ha acquisito visibilità anche al di fuori degli stessi gruppi (ivi: 52). A partire dal 2013, dopo che una serie di razzismo furono denunciati in rete, il black twitter è diventato un fenomeno mainstream (ivi: 54-65). Al pari del contesto fandom, anche nel black twitter la pratica del *cancelling* serve a rendere visibili episodi di violenza quotidiana perlopiù invisibili a chi quella violenza non la subisce.

Il *cancelling* non è un fenomeno arginabile alla comunicazione dei social, seppure da questi trae origine come pratica digitale. L'ibridazione tra le pratiche online e offline (come ad esempio le manifestazioni di strada), on-screen e off-screen, ne fanno un fenomeno *post-digitale*, nel senso che le pratiche e i significati delle culture digitali intersecano trasformazioni più ampie che attraversano le società contemporanee. Il post-digitale non è una fase successiva, o potenziata, del digitale, ma va compreso come un cambio di paradigma che trasforma la vita reale e i processi culturali in termini di compenetrazione. Al pari di altre pratiche digitali, il *cancelling* è diventato uno strumento per ri-pensare e ri-costruire collettivamente lo spazio pubblico. Se esistono delle continuità storico-culturali tra il boicottaggio di Telma nella società della Restaurazione, e le azioni transnazionali di *cancelling* nei confronti di artisti russi dopo lo scoppio della guerra russo-ucraina (es. Cancel Russia), d'altro canto le pratiche digitali non si sono semplicemente aggiunte al boicottaggio.

Per comprendere gli elementi di continuità e di rottura è utile considerare le diverse fasi di mediatizzazione che si sono succedute dalla nascita della società dello spettacolo e della cultura della celebrità, alle culture post-digitali contemporanee. La prima, la meccanizzazione, si estende dall'invenzione della stampa fino all'invenzione della fotografia e delle macchine da scrivere (Hepp 2020: 3-7). La seconda, l'elettrificazione, comprende lo sviluppo dei media elettronici nel ventesimo secolo, come il telegrafo, la radio e la televisione (ibidem). Con la terza ondata di mediatizzazione, definita da Hepp mediatizzazione profonda (*deep mediatization*), le tecnologie digitali, oltre a creare nuovi spazi e strumenti comunicativi, generano a loro volta dati (ibidem). Tutte le fasi della mediatizzazione sono state accompagnate da profondi cambiamenti (sociali, economici, culturali etc.), ma al tempo stesso anche da processi di ri-mediazione, in cui i vecchi media sono stati adattati alle nuove tecnologie e adeguati ai nuovi contesti (ibidem): gli scandali delle celebrità, che occupavano le pagine delle gazzette nel Settecento e nell'Ottocento, oggi vengono commentati in molteplici piattaforme digitali; mentre i proto-fans scrivevano lettere per tentare di stabilire un contatto diretto con i loro idoli, gli attuali followers partecipano alla felicità e ai drammi degli influencers con un ampio repertorio iconico e multimediale. La digitalizzazione ha però enormemente accresciuto il valore economico dell'attenzione non solo dei fans, ma di chiunque si serva di strumenti digitali. Qualsiasi attività che lasci tracce digitali può potenzialmente generare profitto per chi si serve di tali dati per personalizzare l'offerta di qualsiasi tipo di merce e di pubblicità (ivi: 21). Gli investimenti delle piattaforme digitali per mantenere alto il livello di coinvolgimento degli utenti sono molteplici e ingenti. Zizi Paparichissi (2014: 22-23) ha parlato a riguardo di una «economia dell'affettività» (*affect economy*). Mentre il gesto di *unfollowing* riduce effettivamente il coinvolgimento degli utenti, e di conseguenza i profitti delle piattaforme, la polarizzazione dei conflitti, fino agli eccessi della violenza verbale, produce ricchezza e viene facilitata dagli algoritmi.

Gli effetti della datificazione sulla diffusione del *cancelling* sono stati contrastanti: se l'introduzione dei *trending topics* ha contribuito a generare sinergie tra diverse forme di attivismo e a diffondere a livello globale movimenti per i diritti come #MeToo e #BlackLivesMatter, d'altro canto ciò si è verificato nel contesto di una crescente

polarizzazione e politicizzazione del dissenso, in contesti nazionali, come inter- e transnazionali. *Cancel culture* è diventato in questo contesto un termine «fluttuante» (*floating signifier*, Phelan 2003: 6) e fortemente politicizzato, il cui uso indiscriminato e spesso banalizzante rende opache le complesse istanze sociali e politiche di cui la cancel culture è sintomatica. Il prossimo paragrafo si concentra sulla politicizzazione di questo termine *fluttuante* e sugli antagonismi da esso stimolati.

3. La politica della memoria nel contesto della globalizzazione e delle società post-migratorie

Se non si può ridurre la diversità dei fenomeni di cancel culture ad un'unica definizione, si può però affermare che, aldilà delle differenze, si tratta di un fenomeno transculturale e transnazionale.

L'uso del termine inglese anche in contesti non anglofoni sembra enfatizzare che si tratta di un fenomeno globale (per alcuni semplicemente straniero). D'altro canto, l'ampia diffusione della pratica del *cancelling* ha conferito anche al verbo italiano *cancellare* questo nuovo significato. In tedesco, la radice dell'inglese *cancel* è stata adattata morfologicamente alla flessione verbale tedesca. Inoltre la semantica del termine è *transculturale* e *translingue* anche laddove il termine venga tradotto, perché adatta a un contesto locale codici e significati che circolano globalmente.

L'attivismo di #BlackLivesMatter (BLM), accusato dai critici di propagare la cancel culture, ne è una dimostrazione. L'hashtag #BlackLivesMatter è nato negli Stati Uniti nel 2013 per contestare la violenza sistematica a cui sono esposti quotidianamente gli afroamericani, e per denunciare l'impunità per i crimini commessi da agenti di polizia nei loro riguardi (BlackLivesMatter 2024). Dopo l'assassinio di George Floyd nel maggio 2020 e la circolazione globale nei social media del video che testimonia l'omicidio commesso dal poliziotto Derek Chauvin, BLM è diventato un movimento globale. La circolazione transnazionale dei linguaggi e messaggi di BLM non ha comportato una semplice espansione quantitativa, quanto piuttosto un'appropriazione, a livello locale, di pratiche e simboli che sono stati ri-significati e ri-contestualizzati, per tematizzare problemi di razzismo strutturale in contesti diversi da quello statunitense (Pelillo 2024). Come è stato dimostrato, la globalizzazione non ha prodotto e non produrrà, nel bene e nel male, il paventato villaggio globale, ma genera piuttosto forme di transculturazione che agiscono a molteplici livelli, da quello individuale a quello istituzionale e delle grandi organizzazioni (Hepp 2014).

In Italia, l'episodio che probabilmente ha avuto maggiore risonanza sull'ondata delle proteste del 2020 è stato quello legato all'imbrattamento della statua di Indro Montanelli a Milano, sulla cui base due attivisti appartenenti ai collettivi studenteschi Rete Studenti Milano e Laboratorio Universitario Metropolitano (LuMe) hanno scritto con spray rosso le parole «razzista stupratore» (La Stampa 2020). Il gesto attirava l'attenzione pubblica su un episodio specifico della vita di Montanelli, ossia la relazione coloniale di «madamato» che questi aveva intrattenuto con una giovane eritrea di soli 12 anni durante la guerra d'Etiopia, e che Montanelli aveva ripetutamente bagattellizzato pubblicamente definendolo «normale» in Africa (L'ora della verità 1969, Questo secolo 1982). Se a prima vista l'imbrattamento e le discussioni che ne seguirono potevano apparire di interesse strettamente locale o nazionale, d'altro canto la performance del gesto richiamava esplicitamente codici e linguaggi di BLM, come ad esempio la musica che faceva da sottofondo al video della protesta: il brano musicale «The revolution will not be televised» di Gil Scott-Heron, che aveva fatto da sottofondo alle proteste di BLM

negli Stati Uniti (Pelillo 2024²). Inoltre, con la circolazione transnazionale di questo e di altri video che testimoniavano delle proteste antirazziste in molti altri paesi, i significati locali si moltiplicavano, e venivano re-inseriti e ri-contestualizzati intersecando linguaggi e messaggi di altri movimenti decoloniali in Europa (ibidem).

Ho scelto di soffermarmi su questo episodio perché, malgrado sia stato spesso considerato come un esempio tipico di cancel culture, rivela ad un'analisi più attenta dei processi storico-culturali ben più complessi del semplice atto del cancellare. La globalizzazione, se da un lato favorisce processi di ibridazione e transculturalizzazione, dall'altro accesi conflitti. La transnazionalizzazione della sfera pubblica e delle industrie mediatiche e culturali ha sì contribuito alla formazione di identità transculturali e forme di solidarietà che superano i confini nazionali. Tuttavia, l'*impressione* di prossimità generata dalla globalizzazione (Tomlinson 1999: 3) non è andata di pari passo con la diffusione di una generalizzata competenza interculturale. Inoltre, la complessa connettività tipica della globalizzazione è contrassegnata da profonde disuguaglianze. L'accresciuta visibilità della *superdiversità* (Vertovec 2006³) nelle società postmigratorie, ha visto crescere la conflittualità tra modi diversi di concepire l'identità e le appartenenze, nonché la concezione stessa di democrazia. La memoria pubblica e il patrimonio culturale sono diventati un campo di battaglia privilegiato in cui ogni simbolo, da quelli materiali come le statue a quelli immateriali come il linguaggio, può esprimere o negare il diritto a occupare lo spazio pubblico, a essere inclusi nella storia, a essere soggetti od oggetti di potere. Nel momento in cui i movimenti decoloniali transnazionali e le seconde (o terze) generazioni migratorie hanno iniziato a impegnarsi per promuovere una maggiore consapevolezza rispetto all'eredità coloniale, e hanno messo in discussione forme di cittadinanza basate sullo *ius sanguinis*, tali istanze sono state respinte dai critici come tentativi di *cancellare* la storia e il patrimonio nazionale condiviso. In un clima di generale polarizzazione, l'etichetta *cancel culture* favorisce un clima da guerra tra culture (Phelan 2023), oltre a disconoscere la questione centrale sollevata dall'attivismo decoloniale, ossia quella della *visibilità*: che si approvi o meno il gesto specifico dell'imbrattamento, l'intera performance e la circolazione del video non cancellano, semmai *aggiungono* alla memoria parti di una storia che non sono state raccontate, nel tentativo di *dare visibilità* a chi da tale memoria è stato escluso, o più spesso esclusa (Pelillo 2024).

Chi si oppone radicalmente a tali istanze difendendo una visione statica della memoria e del patrimonio culturale, utilizza il termine *cancel culture* per presentarle come distruttive dell'identità nazionale, e in quanto tali divisive e anti-patriottiche. In realtà queste stesse critiche hanno carattere transnazionale e transculturale. L'ideologia *anti-politica* (di per sé iper-politica) si basa sull'idea di un illusorio centro non politico che comprenderebbe tutti, e rispetto al quale la *cancel culture* agirebbe in modo divisivo (Phelan 2023: 12).

4. Sinossi e riflessioni conclusive

L'analisi qui proposta si è soffermata dapprima sulle radici della *cancel culture* nel contesto della mediatizzazione, considerata come processo storico-culturale di *longue durée*. Sono state così tracciate delle linee evolutive che, dalla nascita della società dello

² Rimando a Pelillo (2024) per un'analisi più dettagliata del caso in questione oltre che della transculturalizzazione di BLM nel contesto europeo.

³ Steven Vertovec (2006: 1) definisce la *superdiversità* come: A differentiation in immigration statuses and their concomitant entitlements and restriction of rights, labour market experiences, gender and age profiles, spatial factors, and local area responses by service providers and residents [...] The interplay of these factors is what is meant here, in summary fashion, by the notion of *super-diversity*.

spettacolo e della cultura della celebrità, giungono fino alla digitalizzazione e alla datificazione della comunicazione. È in questa fase più recente di mediatizzazione che il cancelling si è diffuso come pratica post-digitale, trovando espressione in linguaggi e pratiche della comunicazione dei social media, ma diffondendosi anche al di fuori della comunicazione online. Nell'osservare la cancel culture come fenomeno post-digitale si è voluto proporre un'analisi delle dinamiche che, attraverso la cancel culture, consentono di mettere a fuoco conflitti e antagonismi che caratterizzano le società contemporanee. Le culture post-digitali e *l'economia dell'attenzione* che le contraddistinguono hanno moltiplicato gli spazi comunicativi e trasformato la sfera pubblica. Non solo il privato è diventato onnipresente, ma ha subito una politicizzazione che, seppur presente fin dalle prime fasi della mediatizzazione, si è intensificata con la digitalizzazione: i gusti e lo stile di vita dei candidati hanno un peso considerevole nelle campagne elettorali e ne influenzano i risultati; i messaggi politici sono rivolti all'individuo più che alla comunità; gli stili comunicativi nel linguaggio pubblico simulano una relazione di intimità (si pensi, tra gli innumerevoli esempi, all'invito dell'attuale premier Giorgia Meloni agli elettori a votare per lei alle elezioni del parlamento europeo indicando sulle schede elettorali solo il nome di battesimo). La politicizzazione del privato non soltanto pervade lo spazio pubblico, ma influenza i flussi comunicativi, sistematicamente adeguati agli interessi e ai gusti individuali di un pubblico di consumatori. La differenza tra *cittadini* e *consumatori* è diventata meno netta (García Canclini 1995), al punto che il consenso si misura in termini quantitativi di followers e di likes, e il dissenso trova espressione nelle campagne di *cancelling*.

Analizzando la cancel culture in una prospettiva storico-culturale si osserva una «spirale della ridondanza» (Ortoleva 2008: 7-8) che ha dato luogo a trasformazioni quantitative e qualitative. Sul piano quantitativo, assistiamo a una crescente polarizzazione delle posizioni e alla diffusione della violenza verbale in pubblico, che contribuiscono a creare un clima sociale e politico da guerre culturali (Phelan 2023). Nelle sue forme più estreme la cancel culture si avvicina al *public shaming*: non esercita cioè una pressione finalizzata ad ottenere un cambiamento (dunque con possibilità di redenzione da parte del *cancel target*), tipica del *cancelling* originario, ma diventa ludibrio fine a se stesso. Sul piano qualitativo, dietro la semantica «fluttuante» della cancel culture si sono andate cristallizzando istanze sociali e politiche antagonistiche, che vanno inquadrate nel contesto di *superdiversità* (Vertovec 2006) caratteristico delle società globalizzate e post-migratorie. Considerando che anche le disuguaglianze e i conflitti hanno assunto una dimensione «ridondante», vale la pena interrogarsi su cosa sia davvero di interesse pubblico nella cancel culture. Se gli scandali e i gossip riportati nelle gazzette hanno contribuito a ri-negoziare i valori su cui si fondava l'emergente società borghese, quali norme vengono ri-negoziate attraverso la cancel culture? I conflitti incentrati sui simboli e le funzioni della memoria pubblica e del patrimonio culturale intervengono in un processo, storicamente ben radicato, di spettacolo e negoziazione del potere nello spazio pubblico. Diverse forme di attivismo, da quello decoloniale a quello femminista, pongono la questione dell'*invisibilità* e mancata *valorizzazione* delle diversità nella rappresentazione pubblica della memoria e del patrimonio considerato «comune». Chi si rifiuta di riconoscere tali istanze, accusandole di essere anti-patriottiche per il fatto di voler *cancellare* la memoria e il patrimonio, difende una visione statica del patrimonio e dell'appartenenza culturale.

Sul terreno della cancel culture si disputano dunque visioni diverse di *comunità*. Non sta tuttavia nella diversità delle visioni il problema più grave posto dalla cancel culture, quanto nella loro polarizzazione. I processi di transculturalizzazione sono sempre stati accompagnati da conflitti. Tuttavia è nel clima da guerra culturale che si perde di vista il

valore del dissenso nella democrazia, e lo si accusa di essere divisorio. E' dunque anche sul terreno della cancel culture che si gioca la possibilità di costruire una società plurale post-nazionale.

Bibliografia

Assmann, Aleida (2018), *Erinnerungsräume: Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, C.H. Beck, München (*Ricordare. Forme e mutamenti della memoria culturale*, trad. da S. Paparelli, Il Mulino, Bologna 2002).

BlackLivesMatter, from <https://blacklivesmatter.com/about/>, consultato 1/6/2024.

Bolton, Grace / Muzurović, Nerina (2010), *Globalizing Memory in a Divided City: Bruce Lee in Mostar* in Assmann, Aleida / Conrad Sebastian (2010), *Memory in a Global Age. Discourses, Practices, and Trajectories*, Palgrave MacMillan, Basingstoke, 181-198.

Bourdieu, Pierre (1982). *Ce que parler veut dire: l'économie des échanges linguistiques*. Paris: Fayard (*La parola e il potere*, Guida, Napoli 1988).

García Canclini, Néstor (1989), *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo, Ciudad de México (*Culture ibride. Strategie per entrare e uscire dalla modernità*, trad. a cura di A. Giglia, Guerini, Milano 2000).

García Canclini, N. (1995), *Consumidores y ciudadanos*, Grijalbo, Ciudad de México.

Hepp, Andreas (2014), *Mediatization. A Panorama of Media and Communication Research*. In Androutsopoulos, Jannis (2014), *Mediatization and Sociolinguistic Change*, De Gruyter, Boston/Berlin, 49-66.

Hepp, Andreas (2020), *Deep Mediatization*. Routledge, Abingdon / New York.

La Stampa (2020), «Montanelli, così è stata imbrattata la sua statua a Milano: la rivendicazione dei collettivi universitari», *La Stampa*, 14/05/2020 from https://www.lastampa.it/milano/2020/06/14/video/montanelli_cosi_e_stata_imbrattata_la_sua_statua_a_milano_la_rivendicazione_dei_collettivi_universitari-377304/ consultato 08/12/2023.

L'ora della verità (1969), *YouTube* 15/06/2020, from <https://youtu.be/PYgSwluzYxs?si=6qgB4RUj8vz3xJTL>, consultato 08/12/2023.

Lilti, Antoine (2015), *Figure publiques. L'invention de la célébrité 1750-1850*, (*The invention of celebrity. 1750-1850*, trad. da L. Jeffress, Polity, Cambridge 2017).

Ng, Eve (2022), *Cancel Culture. A critical analysis*, Palgrave Macmillan, Cham.

Ortoleva, Peppino (2008), *Il secolo dei media riti, abitudini, mitologie*, Il saggiatore, Milano.

Paparichissi, Zizi (2014), *Affective Publics: Sentiment, technology, and politics*. Oxford University Press, New York.

Pelillo, Giulia (2024), «Re-placing race in the public space: Borders, translation and globalization», *Culture Unbound*, advance access, doi: 10.3384/cu.4429.

Phelan, Sean (2023), «Seven theses about the so-called culture war(s) (or some fragmentary notes on ‘cancel culture’», *Cultural Studies*, pre-print, 1-26, doi:10.1080/09502386.2023.2199309.

Questo secolo (1982), *YouTube* (16/06/2020), from <https://youtu.be/zV16E0MK9bA?si=1ZFw-BDOX00ff-BA>, consultato 08/12/2023.

Tomlinson, John (1999), *Globalization and Culture*, Polity Press, Cambridge.

Vertovec, Steven (2006), «The emergence of super-diversity in Britain», *ESRC Centre on Migration, Policy and Society Working Paper* n. 25, University of Oxford, from [https://www.compas.ox.ac.uk/wp-content/uploads/WP-2006-025-Vertovec Super-Diversity Britain.pdf](https://www.compas.ox.ac.uk/wp-content/uploads/WP-2006-025-Vertovec_Super-Diversity_Britain.pdf), consultato 01/06/2024.

La strada dell'inferno è lastricata di buone intenzioni. Luci e ombre della cancel culture

Giorgio Pino

Università degli Studi Roma Tre
giorgio.pino@uniroma3.it

Abstract Cancel culture is a composite and heterogeneous phenomenon. In order to give an overall assessment of it, it is necessary, first and foremost, to understand what it consists of, and what its motivations are. Only in this way can one attempt to provide a balanced assessment of it, highlighting its lights and shadows.

Keywords: Cancel culture, politically correctness, censorship, moralism

Received 20 06 2024; accepted 22 06 2024.

0. Se mi offendo ti cancello

Trigger warning: di cancel culture si parla ormai da un bel po', e per lo più in termini apertamente critici. Di fatto, io condivido la gran parte degli argomenti in cui mi sono imbattuto nella ormai molto ricca letteratura ostile alla cancel culture. (Se solo potessimo eliminarla dal nostro panorama sociale...)

Dunque, chi avrà la pazienza di leggere le pagine che seguono non troverà riflessioni particolarmente originali rispetto a ciò che il mercato delle idee già offre su questo argomento. La mia principale, e forse unica, giustificazione per occupare queste pagine consiste nel desiderio di provare a tirare un po' le fila del discorso, in pieno stile "nottola di Minerva": proviamo un po' a vedere a che punto è la notte.

È vero infatti che il fenomeno designato dall'espressione "cancel culture" si è, nel tempo, evoluto, e che l'espressione stessa, a sua volta, è stata via via riferita a molte cose anche abbastanza diverse tra loro¹. Ed è vero anche che le critiche mosse alla cancel culture non sono affatto omogenee tra loro, né nella sostanza né nella loro ispirazione politica (la cancel culture sembra capace di attirare critiche sia "da destra" sia "da sinistra"). E chissà, magari nel corso di questa ricognizione potrebbe anche affiorare qualcosa di positivo, un grano di verità di cui la cancel culture potrebbe essere portatrice e di cui fare, nonostante tutto, tesoro.

Quanto all'opportunità di provare a mettere un po' d'ordine nel discorso, si fa presto a mostrare che la cancel culture è una pratica radicalmente controversa, tra l'altro nel senso che è controversa sotto diversi aspetti contemporaneamente. È controverso se la cancel culture sia una pratica moralmente e politicamente ammissibile: secondo alcuni è una legittima forma di lotta politica e di riequilibrio di rapporti di forza sociali, secondo altri è nel migliore dei casi una forma di censura, e nel peggiore semplicemente una

¹ Tanto che già tre anni fa si parlava di una "seconda ondata" nella cancel culture (Romano 2021).

barbarie. È controverso in che cosa la cancel culture esattamente consista, in quali atti o richieste essa esattamente si manifesti. Ed è controverso, infine, se la cancel culture esista davvero.

Ora, da un punto di vista analitico il modo più ordinato di procedere sarebbe di introdurre innanzitutto una definizione di cancel culture, per poi affrontare le questioni empiriche (esiste, di fatto, una cosa simile?) e quelle normative (indipendentemente dal fatto che il fenomeno designato dall'espressione cancel culture esista o meno – e a maggior ragione se esso effettivamente esista – è tale fenomeno moralmente e politicamente commendevole?). Tuttavia, invertendo provvisoriamente l'ordine dei fattori, inizierò il mio discorso con alcune sommarie e sporadiche osservazioni su come sembrano stare le cose qui e ora (§ 1). Passerò poi a cercare di individuare le pratiche che possono essere identificate con la cancel culture, e le motivazioni che le stanno dietro (§ 2). Infine, tratterò un sintetico bilancio degli effetti della cancel culture, specialmente dal punto di vista dei valori liberal-democratici associati alla libertà di espressione (§ 3).

1. L'aria che tira

Dunque, proverò per prima cosa a mettere in fila alcune considerazioni rapsodiche, che pur se abbastanza pacifiche mi sembrano comunque utili a delineare lo stato attuale della questione.

Assumerò, senza dilungarmi in una sfilza di esempi (molti dei quali ormai molto noti²), che ciò che viene comunemente chiamato “cancel culture” sia un fenomeno effettivamente esistente. Si può ovviamente discutere sull'effettiva ampiezza e diffusione del fenomeno – e, come noterò tra breve, di sicuro la cancel culture non si è manifestata ovunque con la stessa virulenza. Tuttavia, non credo che la si possa liquidare semplicemente come uno specchietto per le allodole, uno spauracchio agitato ad arte per fini politici abietti. È ovvio che comportamenti strategici di questo tipo (ad esempio, personaggi politici che si atteggiavano a vittime di un soffocante conformismo progressista, nonostante godano in realtà di un potere comunicativo pressoché illimitato) possono ben essersi verificati³; ma ciò non equivale a dire che il fenomeno che in questi casi è stato cavalcato – eventualmente esagerandolo – non esistesse affatto⁴.

Ora, la cancel culture un fenomeno che è nato e si è ampiamente diffuso negli Stati Uniti, e ben presto è emigrato con successo anche in Gran Bretagna e poi in altre parti del mondo. Tuttavia, se ce ne occupiamo anche da queste parti non è (solo?) per una passiva ricezione delle mode culturali anglofone: al netto del modo in cui la cancel culture è stata modellata dalle specificità della storia degli Stati Uniti e della Gran Bretagna (razzismo, schiavismo, imperialismo, colonialismo...), la cancel culture è un atteggiamento riscontrabile anche in Europa e perfino sul suolo italico. È ragionevole

² Tra le rassegne più recenti, all'interno di un campionario in perenne evoluzione, si possono consultare Rizzacasa d'Orsogna 2022 e Piacenza 2023.

³ Paradigmatico in tal senso il caso di Donald Trump: miliardario e già Presidente degli Stati Uniti, molto sostenuto dalla Fox News (circostanze, queste, che potrebbero forse insinuare qualche dubbio su quanto la sua libertà di parola fosse effettivamente conculcata), Trump ha brandito per anni lo spauracchio della cancel culture. Come è noto, a seguito delle vicende associate alla sua mancata rielezione nel 2021, Trump è stato effettivamente “cancellato” (per meglio dire sospeso) dalle piattaforme Twitter e Meta, venendo poi riammesso nella prima nel 2022, e nella seconda nel 2023. Nel frattempo, ad ogni buon conto, Trump aveva pensato bene di fondare un proprio social network, Truth Social.

⁴ Un'argomentazione affine a quella criticata nel testo (la cancel culture non esiste, ma è usata come pretesto per giustificare scelte politiche abiette) è sviluppata, in maniera tutt'altro che rozza, in Cannito, Mercuri, Tomatis 2022, che mettono in correlazione la costruzione mediatica della cancel culture con le strategie politico-comunicative che hanno portato all'affossamento del DDL Zan.

osservare che in Italia non siano stati raggiunti gli eccessi persecutori che abbiamo visto verificarsi nei paesi d'origine di questo fenomeno⁵, e tuttavia non credo si possa dire che la cancel culture sia un fenomeno al quale siamo rimasti del tutto immuni da questa parte dell'oceano⁶. In fin dei conti, come cercherò di mostrare più avanti, la cancel culture è una sorta di riflesso pavloviano della comunicazione postmoderna. E d'altronde sarebbe ben strano il contrario, vista la dimensione globale delle piattaforme di comunicazione su cui essa viaggia.

Allo stesso tempo, però, che il fenomeno “cancel culture” esista e sia anche abbastanza diffuso (anche se non ovunque allo stesso modo e con la stessa virulenza, come ho appena suggerito), non significa automaticamente che rappresenti un paradigma dominante e soffocante, e che abbia ragione chi dice che “non si può più dire niente”. Di fatto, ad osservare le dinamiche attuali della comunicazione politica, giornalistica, massmediatica e socialmediatica⁷, soprattutto in Italia, sembra che un certo successo arrida a chi la spara più grossa, a chi “dice quello che pensa” senza lasciarsi ingabbiare dalle ipocrisie linguistiche del mainstream conformista appannaggio “di una certa sinistra”.

Ad ogni buon conto, anche nel contesto sociale e culturale che ha generato e alimentato il fenomeno di cui ci stiamo occupando, e cioè negli Stati Uniti, di recente sembrano emergere sempre più numerosi segni di insofferenza e di reazione agli eccessi della cancel culture. Se, all'incirca, nei primi due decenni del XXI secolo istituzioni universitarie, corpi politici, corporations multinazionali, editori e produttori cinematografici, hanno trovato del tutto naturale, quasi un nuovo indefettibile imperativo morale, assecondare – o addirittura anticipare – le richieste di “cancellazione” provenienti da soggetti che si sentivano offesi da qualcosa (da una statua, da un'opera d'arte, da una parola, ecc.), da qualche anno a questa parte si moltiplicano i segnali – confortanti, dal mio punto di vista – che questo nuovo senso comune stia già scricchiolando⁸.

Questo non vuol dire che la cancel culture possa già essere trattata come una moda superata, e nessuno può prevedere se sarà presto definitivamente archiviata come un *first*

⁵ Paradigmatiche al riguardo le vicende di Woody Allen e di Blake Bailey. L'autobiografia di Woody Allen, *Apropos of Nothing* (2020), è stata rifiutata da numerosi editori statunitensi, inclusa la Hachette con cui Allen aveva già firmato il contratto per la pubblicazione, approdando infine alla Arcade Publishing (una sussidiaria di Skyhorse, un piccolo gruppo editoriale indipendente). La biografia di Philip Roth scritta da Blake Bailey (*Philip Roth: The Biography*, 2021) è stata ritirata dal commercio dall'editore W. W. Norton & Company, a seguito della diffusione di accuse di molestie sessuali a carico di Bailey (anche questo libro è stato poi recuperato da Skyhorse). Ebbene, ignorando deliberatamente e platealmente le polemiche d'oltreoceano, sia il libro di Woody Allen sia quello di Blake Bailey sono stati immediatamente pubblicati in Italia (il primo da La nave di Teseo, il secondo da Einaudi).

⁶ Tra gli episodi più grotteschi e maldestri è senz'altro da ricordare la cancellazione di un ciclo di lezioni pubbliche su Dostoevskij, che lo scrittore Paolo Nori avrebbe dovuto tenere nel 2022 presso l'Università Milano Bicocca: questo perché, a quanto è dato capire, all'indomani dello scoppio della guerra della Russia contro l'Ucraina, parlare di uno scrittore russo avrebbe potuto urtare la sensibilità di qualcuno nel pubblico, o forse essere percepita come una manifestazione di russiafilia.

⁷ (Chiedo scusa alla mia professoressa di Italiano del liceo.)

⁸ Tra gli esempi più cospicui che si possono indicare al riguardo: la lettera sottoscritta da più di 150 scrittori, giornalisti, accademici e attivisti pubblicata su *Harper's Magazine* il 7 luglio 2020 (*A Letter on Justice and Open Debate*), per denunciare gli eccessi e la sterilità della cancel culture; la serie *The Chair*, trasmessa da Netflix (2021); il romanzo *Erasure (Cancellazione)* di Percival Everett (2001), adesso trasposto nel film *American Fiction* (2023); il successo mediatico dello psicologo (e feroce critico del politically correct) Jordan Peterson; gli show comici *The Closer*, di D. Chappelle (2021), e *Armageddon* di R. Gervais (2023) (a questo riguardo la cosa notevole non è tanto che dei comici abbiano preso di mira la cancel culture, che è cosa abbastanza ovvia; la cosa notevole è che una piattaforma di streaming come Netflix abbia scommesso sul loro successo). L'antesignano di tutto questo è probabilmente il romanzo (e poi film) *La macchia umana* di Philip Roth (2000).

world problem di inizio millennio oppure no. Ma di sicuro non la si può considerare come una pratica incontrastata e che sta plasmando dogmaticamente il discorso pubblico, meno che mai da questa parte dell’oceano.

2. Arcipelago cancel

Una volta attestato il fatto (invero abbastanza pacifico, ma non si sa mai) che la cancel culture è un fenomeno reale, anche se non nelle dimensioni di una dittatura pervasiva e soffocante; che è un tratto visibile della comunicazione contemporanea, una reazione che ci si può facilmente aspettare a qualunque cosa possa suscitare in qualcuno un moto di indignazione; una volta attestato tutto questo, proverò adesso a tracciare una specie di identikit della cancel culture. In primo luogo, proverò ad identificare le *pratiche* riconducibili alla cancel culture. In secondo luogo, evidenzierò le *ragioni* che sono di solito addotte, o che possono ragionevolmente essere addotte, da chi promuove pratiche riconducibili alla cancel culture.

2.1. Le pratiche

Cominciamo dunque dal provare ad individuare un po’ più da vicino (finalmente) il fenomeno di cui ci stiamo occupando.

Ovviamente non esiste una definizione ampiamente condivisa di cancel culture, ma – al pari della pornografia nelle immortali parole di un famoso giudice della Corte Suprema statunitense – quando la vediamo la riconosciamo tutti immediatamente. Ora, per evitare di ingabbiare in una rigida griglia analitica quello che è un fenomeno culturale complesso e anche un po’ contraddittorio, mi sembra utile ricorrere ad una definizione per così dire “a grappolo”: indicare, per un verso, l’idea-guida, necessariamente un po’ vaga, che (secondo la mia ricostruzione) sta alla base del fenomeno della cancel culture; e rintracciare, per altro verso, le principali pratiche che sono o possono essere associate alla cancel culture.

Dunque: l’idea-guida, il filo conduttore, ciò che è sempre riconoscibile dietro le diverse pratiche di cancel culture, è la volontà di far sparire “qualcosa” dalla dimensione pubblica, dallo “spazio pubblico”, da tutto ciò che è pubblicamente visibile e che accade in pubblico: la comunicazione rivolta a tutti, la presenza di quel “qualcosa” nei mass media o nei social media, la sua visibilità in una piazza o in un museo o nel mondo dello spettacolo o in una conferenza, perfino la sua presenza in un luogo di lavoro privato.

Ora, questa idea-guida può incarnarsi in una serie di pratiche specifiche che, per comodità, suddividerò sulla base del modo in cui viene individuato il “qualcosa” oggetto della cancellazione. Così, la richiesta di cancellazione può consistere in:

1. interventi su *simboli*: viene chiesto, o disposto, l’abbattimento o la rimozione di statue, o di altri monumenti, in quanto percepiti come evocativi, o ancora peggio celebrativi, di personaggi o di vicende storiche che, secondo chi propone la cancellazione, non meritano affatto di essere celebrate⁹;
2. interventi su *specifiche parole*: alcune parole non devono più essere pronunciate, e laddove siano già state pronunciate (ad esempio in un libro, o in un film) devono essere rimosse, perché sono percepite come espressive di un’ingiustizia sociale, o perché ricordano un passato di oppressione, violenza e discriminazione, o perché il ripeterle reitera e consolida performativamente un certo tipo di

⁹ Gli esempi che vengono in mente sono, ovviamente, la richiesta di rimozione (o, a seconda dei casi, l’avvenuto imbrattamento) di statue di generali dell’esercito sudista negli Stati Uniti. In Italia, ha fatto discutere l’imbrattamento, e poi la richiesta di rimozione, della statua di Indro Montanelli a Milano.

- ingiustizia sociale, di oppressione di una minoranza, di stigmatizzazione di un'identità ecc.¹⁰;
3. interventi su *testi letterari* (o altre *opere d'arte*), o sulla rappresentazione di *interciviltà*: qui, a differenza dall'ipotesi precedente, la questione non riguarda il disvalore associato a singole parole, ma piuttosto il contenuto di qualche opera, e il presunto messaggio che essa trasmette; ad esempio, opere che parlano di schiavitù, o di violenza sessuale, o che raffigurano un certo gruppo sociale come privilegiato rispetto ad altri¹¹; al limite, lo studio di un'intera civiltà può essere oggetto di proposte di rimozione, perché considerato offensivo o comunque dannoso, ad esempio nel caso di una civiltà caratterizzata (anche) da ingiustizie e discriminazioni, e nel caso in cui l'eredità culturale di quella civiltà sia associata ad imperialismo, colonialismo, supremazia bianca ecc.¹²;
 4. interventi su *persone*: qui, si chiede che una persona (vivente) sia privata di una qualche visibilità, in conseguenza di qualcosa che ha detto o fatto. Rientrano in questa casistica il “no platforming” (il negare a qualcuno la possibilità di parlare ad un evento pubblico, ad esempio in contesti universitari, in ragione delle posizioni politiche o morali da costui espresse), richieste di licenziamento, sollecitare comportamenti persecutori nei confronti del bersaglio fino alla minaccia fisica¹³.

Accanto a queste pratiche paradigmaticamente associate alla cancel culture, poi, si possono collocare ulteriori fenomeni che – pur non implicando necessariamente una “cancellazione” – presentano rispetto ad esse notevoli somiglianze di famiglia. Da questo punto di vista, le pratiche in cui si manifesta la cancel culture sono solidali – fino a risultarne, talvolta, indistinguibili – con una serie di altre pratiche quali:

5. il “calling out” (additare pubblicamente qualcuno in quanto autore di discorsi o di comportamenti razzisti, sessisti, omofobici ecc.¹⁴);

¹⁰ Come è noto, specialmente negli Stati Uniti la parola “nigger” è ormai stabilmente sostituita dall'eufemismo “n-word”. Ciò (oltre a innescare lo sviluppo narrativo del film *American Fiction*, *supra* nt. 8, dove la parola in questione è pronunciata da un docente di colore) ha causato controversie ad esempio per la presenza della parola nelle *Avventure di Huckleberry Finn* di Mark Twain (un romanzo peraltro apertamente anti-schiavista), in cui ricorre più di 200 volte. Il risultato è stato l'apparizione in commercio di versioni “purgate” di quest'opera. In maniera ancora più intensiva, molti libri dello scrittore Roald Dahl sono stati emendati, talvolta anche in maniera poco comprensibile, al fine di sopprimere espressioni che alcuni lettori avrebbero potuto percepire come offensive.

¹¹ In alcune università degli Stati Uniti sono diventate oggetto di controversia – e di richieste, talvolta accolte, di eliminazione dai syllabus – opere di Shakespeare in cui emergono stereotipi antisemiti e misogini, e classici della letteratura greca e romana in cui sono rappresentati in maniera cospicua la schiavitù ed episodi di violenza sessuale (soprattutto, sotto questo secondo aspetto, le *Metamorfosi* di Ovidio).

¹² La tesi che l'accesso agli studi classici, negli Stati Uniti, sia stato storicamente, così come è tuttora, appannaggio di una élite bianca, e che una certa immagine retorica associata alla classicità greca e soprattutto romana sia stata utilizzata come una legittimazione culturale del colonialismo, dell'imperialismo e dello schiavismo, è oggetto di un nutrito dibattito negli Stati Uniti. Per una ricostruzione, Borgna 2022, Lentano 2022, Bettini 2023.

¹³ Oltre agli esempi di Woody Allen e di Blake Bailey (menzionati *supra*, nt. 5), si può ricordare qui il caso di J.K. Rowling, messa in stato d'accusa per dichiarazioni interpretate come transfobiche (con successiva pubblicazione sui social media del suo indirizzo di casa). Un mix delle ipotesi 3 e 5 è rappresentato, poi, da Philip Roth, destinatario di accuse di misoginia sia a livello personale, sia con riferimento alle sue opere.

¹⁴ Un esempio che si è manifestato in ambito accademico, anche in Italia, è l'additare all'indignazione dei social media le iniziative convegnistiche con relatori in maggioranza o esclusivamente di sesso maschile (gli ormai famigerati “manel”).

6. la creazione di “safe spaces” (l’individuazione di spazi fisici o comunque di contesti – anche qui, nuovamente, soprattutto in ambito universitario – in cui individui che si riconoscono in qualche identità minoritaria e vulnerabile possono esprimersi liberamente, al riparo da micro-aggressioni o anche solo dal giudizio altrui, a cui putativamente sarebbero esposti negli spazi aperti a tutti);
7. l’apposizione di “trigger (o content) warning” (l’avvertenza, collocata in apertura di un testo letterario, o di un manuale universitario, o di un film, o prima di toccare un certo argomento durante una lezione scolastica o universitaria, o all’ingresso di una mostra, ecc., che il contenuto può risultare disturbante, offensivo, o comunque problematico per alcuni utenti¹⁵);
8. il reclutamento di “sensitivity readers” nelle case editrici (lettori specializzati nell’individuare, nei testi in corso di pubblicazione o eventualmente anche in testi già pubblicati, passaggi o terminologia potenzialmente problematici per alcuni tipi di lettori, suggerendo anche le conseguenti modifiche all’autore);
9. la denuncia delle “cultural appropriations” (l’utilizzazione, da parte dei membri di un gruppo socialmente dominante o prevalente, di elementi caratteristici della cultura di un gruppo minoritario)¹⁶.

(La sfilza di anglicismi rivela chiaramente l’origine delle pratiche di cui ai numeri 5-9; in Italia sono, fortunatamente, fenomeni pressoché sconosciuti.)

Ho detto poco sopra che al fondo della cancel culture vi è una “volontà” di far sparire ecc.; questo perché la cancel culture si manifesta già semplicemente con la *richiesta*, da parte di qualcuno, che “qualcosa” sparisca dallo spazio pubblico. L’obiettivo delle pratiche di cancel culture è di non far (più) vedere o sentire qualcosa o qualcuno: quella parola non dovrà più risuonare, quella persona non dovrà più apparire nello spazio pubblico o in un certo ruolo pubblico, o dovrà perfino essere allontanata dal suo luogo di lavoro.

Ora, simili richieste di cancellazione possono o meno avere successo (possono o meno raggiungere l’obiettivo che si prefiggono). La cosa interessante da notare, però, è che la cultura della cancellazione tende a ramificarsi ben al di là dei gruppi più o meno spontanei che si incaricano di dare voce a qualche forma di indignazione (una protesta studentesca, una campagna sui social media, una shitstorm). Infatti è accaduto sempre più spesso che, una volta annusata l’aria che tira, la cancellazione sia stata spontaneamente attuata “dall’alto”, con una decisione autonoma e proattiva ad es. da parte di un editore, di un rettore, di un datore di lavoro ecc.: accade così che, nell’ansia di evitare cattiva pubblicità, o per il desiderio di promuoversi come portatori di valori buoni e giusti, le istituzioni culturali, gli attori dell’industria culturale, o gli algoritmi delle piattaforme dei social media, procedano *autonomamente* a correggere o sopprimere la fonte di possibili indignazioni e offese alla sensibilità del pubblico pagante¹⁷. E ovviamente, oltre alla cancellazione chiesta “dal basso” (ed eventualmente ottenuta), e alla cancellazione disposta d’ufficio “dall’alto”, c’è anche l’ulteriore possibilità, assai concreta, della cancellazione che opera direttamente “alla fonte”: l’autocensura, il

¹⁵ Per un resoconto di come, in un contesto universitario, tutto ciò possa anche essere fatto in maniera intelligente, e senza cedere alle opposte sirene della censura e della deriva formalistico-burocratica, Gloyd 2013.

¹⁶ Si vedano le polemiche che hanno colpito la scrittrice statunitense Jeanine Cummins, autrice del libro *Il sale della terra*, che narra una storia dal punto di vista di una famiglia di immigrati messicani.

¹⁷ Questo è esattamente ciò che è accaduto con i libri di Roald Dahl, cui si è accennato *supra*, nt. 10.

cancellarsi da una piattaforma social¹⁸, il ritiro o la modifica di una propria opera effettuati direttamente dell'autore, la rinuncia a partecipare ad un dibattito pubblico... Per concludere su questo punto, credo che una esplorazione, pur se in forma provvisoria ed esemplificativa, delle pratiche in cui si può manifestare la cancel culture porti alla luce un dato piuttosto importante: la cancel culture si incarna in una serie estremamente eterogenea di richieste, di pratiche ecc., ed è inopportuno valutarle in blocco, come se la cancel culture fosse un fenomeno unitario nelle sue manifestazioni (e, come vedremo tra poco, nelle sue motivazioni). Intanto, vi è l'ovvia differenza tra le richieste di cancellazione che sono semplicemente formulate e quelle che sono effettivamente messe in atto; e poi, tanto per restare nell'ovvio, una cosa è una richiesta di attenzione all'uso di certe parole, o l'apposizione di un trigger warning; altra cosa è la censura su opere letterarie o artistiche, o l'ostracizzazione di un autore; altra cosa ancora, infine, è l'auspicio o l'invito alla violenza fisica verso il bersaglio della cancellazione. Questa necessaria differenziazione interna tornerà utile al momento di valutare i pro e i contro della cultura della cancellazione (§ 3).

2.2. Le ragioni

La cancel culture è solitamente rappresentata come un fenomeno tipicamente postmoderno, uno degli ultimi cascami del politicamente corretto, l'ultima scellerata moda di importazione da oltreoceano. Tuttavia, l'idea-guida che sta alla base della cancel culture è vecchia come il mondo, e le pratiche in cui si manifesta riecheggiano la *damnatio memoriae* dei romani, l'inquisizione medievale, le "correzioni" di Daniele da Volterra¹⁹ sugli affreschi di Michelangelo, e i roghi nazisti dei libri degenerati. (E in fin dei conti, questo non sarebbe nemmeno l'unico caso in cui il postmoderno si rivolta nel premoderno.)

Cosa c'è di nuovo, dunque, *se c'è qualcosa di nuovo?*

In prima battuta si può notare che, nel corso della storia, richieste di cancellazione sono state associate o alla conservazione dell'ordine costituito e alla difesa dei valori tradizionali (le più classiche forme di censura esercitate dal potere nei confronti dei dissidenti e delle forme di espressione pericolose); o, tutt'al contrario, sono comparse in funzione rivoluzionaria e palinogenetica (l'abbattimento delle statue e dei simboli di un dittatore all'indomani della sua caduta). Chiaramente la cancel culture odierna si colloca interamente su questo secondo versante – sul versante del cambiamento sociale in una funzione quasi igienica. L'obiettivo ultimo dei nuovi cancellatori è sanificare il panorama sociale da sgradevoli, quando non nocive, incrostazioni di modi di pensare e di agire ereditati dal vecchio ordine patriarcale, sessista, razzista, omofobico ecc. E ovviamente in tali interventi di "sanificazione" linguistica e simbolica dello spazio pubblico è spesso presente una componente apertamente punitiva, anche sul piano personale (richieste di licenziamento o di sanzioni di vario tipo, intimidazione fisica, ecc.), verso chi non manifesta la sensibilità e l'atteggiamento rispettoso richiesti dal nuovo ordine.

Siamo così arrivati al tratto originale²⁰ della cancel culture: chi la invoca sembra sentirsi investito di una missione, e di istanze di giustizia sociale. Qui però le cose si complicano un po' (come ho già notato, la cancel culture è un fenomeno composito, eterogeneo). Infatti alla radice della cancel culture sembrano esserci almeno due spinte: sotto certi aspetti intrecciate, ma non necessariamente coerenti.

¹⁸ Tra i molti esempi, la commentatrice culturale Lindsay Ellis: nel 2021 Ellis ha deciso di cancellarsi da YouTube, a seguito di polemiche che la hanno investita per alcune sue affermazioni percepite da alcuni come razziste nei confronti degli asiatici.

¹⁹ (Detto "il Braghetton").

²⁰ Ma in realtà dalla superficie postmoderna di questi tratti "originali" trasudano ancora atteggiamenti premoderni.

Per un verso, dietro la cancel culture c'è una aspirazione autenticamente "sociale", o politica: contribuire a disegnare una società più giusta (quantomeno dal punto di vista dei promotori di queste pratiche), fondata sul rispetto, sull'inclusione, sul riconoscimento delle diversità e sul superamento delle discriminazioni. (Ovviamente, non sto sostenendo che queste richieste siano, a loro volta, coerenti e sensate – in particolare, non sto sostenendo che le richieste associate alla cancel culture, ove fossero effettivamente realizzate, sarebbero *davvero* in grado di creare una società più giusta e rispettosa ecc. Sto solo dicendo che questa è l'aspirazione che c'è dietro.)

Per altro verso, dietro la cancel culture c'è una esigenza spiccatamente identitaria, ed è la richiesta che *una certa specifica identità* (assunta come minoritaria, vulnerabile, vittima di discriminazioni, ecc.) sia tutelata rimuovendo tutto ciò che con essa è incompatibile. Poiché certe affermazioni sono (percepite come) incompatibili con il riconoscimento di una certa identità (con l'attribuzione a quella identità di un grado di rispetto, di visibilità, di pari dignità sociale, ecc.), e a maggior ragione poiché quelle affermazioni sono lesive di una certa identità, allora si chiede che quelle affermazioni, ed eventualmente chi le pronuncia, spariscano dallo spazio pubblico. Da questo secondo punto di vista, quando metto in atto (alcune) pratiche di cancellazione non sto perseguendo tanto l'ideale di una società più giusta *in generale*, più giusta *per tutti*, quanto piuttosto l'ideale di una società che riconosca la *mia* identità.

Nelle proiezioni più estreme, poi, la versione identitaria della cancel culture può spingersi fino ad assumere una torsione prettamente individualistica: si chiede la cancellazione di qualcosa non perché è irrispettosa della mia "identità", ma perché urta con la mia storia personale, con la mia sensibilità individuale, ad esempio perché rievoca un mio trauma e una mia specifica vulnerabilità (in quanto vittima di abusi sessuali, di atti discriminatori, di reati d'odio, ecc.)²¹. Questo aspetto "individualistico" del discorso postmoderno è ovviamente un individualismo ben diverso da quello caratteristico del discorso liberale: mentre quest'ultimo è centrato sulla celebrazione della razionalità e dell'autonomia (idealmente comuni a tutti gli esseri umani), il primo è centrato sull'identità, sull'emotività, sul vissuto individuale, e soprattutto sul paradigma vittimario. L'individuo che reclama attenzioni (pardon: cancellazioni) nel discorso postmoderno esibisce sulla scena un vissuto fatto di traumi e di abusi, siano essi individuali o storici o sistemici; e la vittima ha ragione a prescindere, la sua voce deve essere ascoltata e le sue richieste accolte, se no saremmo tutti colpevoli di infliggerle nuovamente il trauma che ne ha tragicamente segnato l'identità.

3. (Not So) Brave New World

Allora, che valutazione si può dare di questo fenomeno, da un punto di vista etico-politico? La cancel culture è una forma di progresso morale, nella direzione di una società più giusta, rispettosa e inclusiva? O è una pratica da condannare in quanto incompatibile con i valori di una società liberale, rispettosa dell'autonomia individuale, della presunzione di innocenza e della proporzionalità tra offesa e sanzione?

Certo, a prima vista la cancel culture ha qualcosa di inquietante, nella misura in cui si incarna paradigmaticamente nell'idea che il dissenso (o l'indignazione, o l'offesa alla

²¹ Mi rendo conto che la distinzione tra quelle che nel testo ho chiamato dimensione identitaria e dimensione individuale possa essere, talvolta, evanescente. In effetti, l'identità di ciascuno si fonda in ultima analisi sul vissuto, sulla propria storia personale. Ciò che intendo dire, banalmente, è che nel primo caso (dimensione identitaria) le rivendicazioni hanno comunque una proiezione "collettiva", di gruppo, il riferimento ad un "noi" (a tutti coloro che condividono i tratti identitari in questione); questa dimensione rimane invece in secondo piano, se non del tutto assente, nel caso della dimensione individuale, in cui ciò che conta è solo la mia personale esperienza, la mia personale sensibilità e vulnerabilità, il mio trauma.

sensibilità ecc.) non debba generare critiche, contro-argomenti, “counter-speech” o “more speech”, ma piuttosto, idealmente, la scomparsa dell’oggetto del dissenso.

Tuttavia, occorre ribadire ancora una volta che la cancel culture si manifesta in pratiche molto eterogenee, e dunque qui non è utile scagliare giudizi di plauso o di condanna in blocco. Perfino da un punto di vista liberale, se la maggior parte delle pratiche della cancel culture risultano esecrabili, alcune potrebbero essere considerate ammissibili o addirittura necessarie²². Credo dunque che una valutazione complessiva del fenomeno non possa fare a meno di proiettare luci e ombre.

Le ombre sono sotto gli occhi di tutti. La cancel culture mira a silenziare le voci sgradite, anziché provocare un vero dibattito. Può suscitare reazioni sproporzionate, producendo sulle sue vittime effetti potenzialmente devastanti sul piano personale, professionale, sociale e psicologico. Riduce i suoi bersagli ad una singola affermazione o presa di posizione, spesso semplificandola e decontestualizzandola. Illude le persone che sia non solo possibile ma anche desiderabile vivere in un mondo in cui nulla possa urtare la propria suscettibilità, in cui tutto è in accordo con l’idea che ciascuno ha di sé stesso. E illude anche che cambiando il linguaggio cambi anche la realtà – che le ingiustizie sociali o sistemiche possano essere rimosse con interventi cosmetici sulle parole. Decontestualizza le parole avvertite come offensive, ignorando che spesso possono essere usate proprio in chiave di critica sociale, o anche solo a fini di studio, di insegnamento, di creazione artistica²³. Assegna all’arte una impropria funzione pedagogica e moralizzatrice: l’arte non deve rappresentare eventi sgradevoli, non deve ricordarci le brutture della storia, non deve offendere i sentimenti di nessuno, ma contribuire performativamente a cambiare il mondo). E conseguentemente (si fa per dire) assume che solo “persone buone” possano produrre vera arte, mentre l’indegnità morale dell’artista si trasmette inevitabilmente alla sua opera.

In sintesi la cancel culture, nella misura in cui è solidale con quella che all’ingrosso si può chiamare politica delle identità, è un fenomeno sostanzialmente regressivo, che spinge la società verso una forma di tribalismo – la società come ammasso di identità che si frammentano all’infinito, e ciascuna di esse reclama per sé uno spazio di riconoscimento a spese delle altre. E infatti, al pari di molte tendenze che si muovono nell’alveo *soi-disant* progressista della identity politics, anche la cancel culture si è abbondantemente prestata al gioco del fuoco amico, venendo brandita da diverse fazioni del campo progressista le une contro le altre armate²⁴.

Da questo punto di vista, è ironico che la cancel culture sia solitamente considerata un fenomeno “di sinistra”, progressista. Certamente c’è del vero in questo, se non altro da un punto di vista empirico e fenomenologico: la cancel culture è uno degli ultimi frutti avvelenati del fatuo progressismo del “politicamente corretto”. Ma l’accostamento tra cancel culture e valori “di sinistra” continua a sembrarmi superficiale e fuorviante: sia perché la censura e l’oscurantismo sono sempre stati, tradizionalmente, strumenti di

²² Ad esempio, Simpson e Srinivasan 2018 argomentano che, nel contesto universitario (e in considerazione della funzione precipua delle istituzioni universitarie in una democrazia liberale), il “no platforming” di alcuni oratori sarebbe pienamente giustificato anche per un liberale.

²³ Come nel caso delle *Avventure di Huckleberry Finn* ricordato sopra, nt. 10.

²⁴ Paradigmatica al riguardo la vicenda, peraltro non isolata, dell’autrice femminista Germaine Greer, la cui partecipazione come relatrice in alcuni eventi accademici in Inghilterra è stata contestata da parte di gruppi studenteschi, sulla base dell’accusa di transfobia. Anche in risposta ad eventi di questo tipo, percepiti comunque come eccessi “di sinistra”, il governo Tory di Rishi Sunak ha approvato lo Higher Education (Freedom of Speech) Act (2023), con il fine dichiarato di assicurare la più ampia libertà di espressione e di opinione all’interno delle istituzioni universitarie. Per una discussione delle principali questioni associate a questo intervento legislativo, e delle vicende che lo hanno provocato (Srinivasan 2023).

controllo sociale impiegati delle maggioranze conservatrici e oscurantiste²⁵; sia perché la cancel culture non sposta di una virgola le peggiori disuguaglianze sociali, le forme di sfruttamento economico e di disagio sociale in danno dei ceti più svantaggiati all'interno di una economia capitalistica. Ci sarebbe dunque molto da riflettere su quanto effettivamente “di sinistra” siano molte delle rivendicazioni associate alla cancel culture²⁶: non a caso, atteggiamenti di questo tipo sono allegramente e massicciamente adottati dalle grandi corporations multinazionali – il virtue signaling (il passare per buoni e rispettosi delle identità) è *à la page*, costa molto poco, aiuta le vendite, e non richiede alcun miglioramento nelle condizioni di lavoro dei dipendenti²⁷. (D'altronde, anche l'ingrediente fondamentale della cancel culture, e cioè l'enfasi sull'identità, e in particolare su una concezione parcellizzata dell'identità, sulle “piccole patrie”, è un elemento “di destra”, importato a sinistra, in chiave anti-imperialistica, dal dibattito sul multiculturalismo).

E allora c'è qualcosa da salvare nella cancel culture? Quali luci può proiettare un fenomeno con così tante ombre? A dispetto del quadro desolante tratteggiato poco sopra (e che, ad ogni buon conto, sottoscrivo) credo che sì, anche da un punto di vista liberale le rivendicazioni associate alla cancel culture possano offrire delle utili lezioni. Ad esempio, la polemica sullo studio dei classici in ambito statunitense²⁸ ci mette davanti alla tendenza (spesso presente nel mondo occidentale, anche se solo in maniera tacita) a considerare i classici come modelli di vita da venerare e imitare, anziché come opere e civiltà da studiare e da collocare criticamente nel loro tempo. E la polemica sulle statue può essere utile a farci ricordare le complessità di certi passaggi o di certe figure storiche, complessità che spesso sbiadiscono di fronte al fatto che quella statua “è (sempre stata) lì” e non sappiamo più bene chi e cosa rappresenti.

Non sto dicendo che in questi casi qualche forma di cancellazione sia la migliore risposta da dare – non lo penso affatto. Ciò che sto dicendo è che quantomeno alcune delle rivendicazioni recentemente associate alla cancel culture ci costringono a dare una seconda occhiata a cose che per molto tempo sono apparse come ovvie e accettate acriticamente. Da un punto di vista liberale, niente dovrebbe essere trattato come un dogma: e se, come società, alla fine decidiamo di tenerci una statua di Montanelli, o di far studiare a scuola *Le Metamorfosi* di Ovidio o *Il mercante di Venezia* di Shakespeare, dovremmo comunque avere le idee chiare sul perché lo facciamo, anziché accontentarci del principio “perché c'era già, perché si è sempre fatto così”.

²⁵ Venendo a tempi più recenti, alcune pratiche tipiche della cancel culture, come ad esempio la shitstorm o la rimozione dai palinsesti di voci non gradite, sono allegramente praticate anche e soprattutto “a destra”, dagli stessi politici che non esitano a denunciare le ipocrisie “della sinistra”. E guardando a un paio di decenni addietro, uno dei più riusciti episodi di cancel culture che io ricordi è stata la rimozione di Enzo Biagi, Daniele Luzzati e Michele Santoro dai palinsesti della Rai – e di fatto, per molto tempo, da qualunque altro palinsesto televisivo – per ordine esplicito dell'allora Presidente del Consiglio, un autoproclamato difensore dei valori liberali.

²⁶ Utili riflessioni su questo punto si possono trovare in Cuter 2022 e Riello 2022.

²⁷ Su questi ultimi aspetti, Rhodes 2023.

²⁸ *Supra*, nt. 11 e testo corrispondente.

Bibliografia

- Bettini, Maurizio (2023), *Chi ha paura dei Greci e dei Romani?*, Torino, Einaudi.
- Borgna, Alice (2022), *Tutte storie di maschi bianchi morti...*, Roma-Bari, Laterza.
- Cannito, Maddalena; Mercuri, Eugenia; Tomatis, Francesca (2022), *Cancel culture e ideologia gender. Fenomenologia di un dibattito pubblico*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- Cuter, Elisa (2022), *Qualcosa di sinistra. Una critica marxista alla wokeness*, in AAVV, *Non si può più dire niente? 14 punti di vista su politicamente corretto e cancel culture*, Utet, Torino.
- Gloyn, Elizabeth (2013), «Reading Rape in Ovid's *Metamorphoses*: A Test-Case Lesson», in *Classical World*, vol. 106, n. 4, pp. 676-681.
- Lentano, Mario (2022), *Classici alla gogna. I romani, il razzismo e la cancel culture*, Salerno editrice, Roma.
- Piacenza, Davide (2023), *La correzione del mondo. Cancel culture, politicamente corretto e i nuovi fantasmi della società frammentata*, Einaudi, Torino.
- Rhodes, Carl (2023), *Capitalismo woke. Come la moralità aziendale minaccia la democrazia*, Fazi, Roma.
- Rielli, Daniele (2022), *Il re woke. Il politically correct come tribalismo morale*, in AAVV, *Non si può più dire niente? 14 punti di vista su politicamente corretto e cancel culture*, Utet, Torino.
- Rizzacasa d'Orsogna, Costanza (2022), *Scorrettissimi. La cancel culture nella cultura americana*, Laterza, Roma-Bari.
- Romano, Aja (2021), «The second wave of “cancel culture”», in *Vox*, 5 maggio 2021, <https://www.vox.com/22384308/cancel-culture-free-speech-accountability-debate>
- Simpson, Mark e Srinivasan, Amia (2018), *No Platforming*, in Lackey, Jennifer (a cura di), *Academic Freedom*, Oxford University Press, Oxford.
- Srinivasan, Amia (2023), «Canceled», in *London Review of Books*, vol. 45, n. 13.

La *Cancel Culture* e l'oblio come strumento di moralizzazione

Salvatore Di Piazza

Università degli Studi di Palermo
salvatore.dipiazza@unipa.it

Alessandro Spena

Università degli Studi di Palermo
alessandro.spena@unipa.it.

Abstract The expression “Cancel Culture” refers to a variety of collective actions and behaviours aimed at blaming and boycotting public figures or works hitherto endowed with social prestige. The article does not intend to make value judgements on this controversial and culturally relevant phenomenon, but tries to provide a non-ideologised philosophical analysis of it. In order to do this, it addresses the issue of Cancel Culture by focusing on one of its most characteristic and pervasive features: its moralistic nature and the moralisation of public space and collective memory to which it aspires.

Keywords: Cancel Culture, Moralisation, Oblivion, Identity, Justice

Received 11 06 2024; accepted 28 06 2024.

0. Introduzione

Stando al vocabolario Treccani, l'espressione “Cancel Culture” (d'ora in poi, CC) indica un «[a]tteggiamento di colpevolizzazione, di solito espresso tramite i social media, nei confronti di personaggi pubblici o aziende che avrebbero detto o fatto qualche cosa di offensivo o politicamente scorretto e ai quali vengono pertanto tolti sostegno e gradimento»¹. Che si tratti di far ritirare dalle sale il film di un regista o di invocare il licenziamento di un manager, ai quali si attribuiscono atteggiamenti razzisti o misogini, di ostracizzare nella sua carriera un atleta che, per protesta, abbia “mancato di rispetto” all'inno nazionale inginocchiandosi durante la sua esecuzione, o che si tratti di ritirare dalla lista delle letture scolastiche un romanzo, perché vi ricorre un linguaggio che si ritiene discriminatorio e “politicamente scorretto”, o una *graphic novel* sull'Olocausto, perché vi si ritrovano bestemmie e scene di nudo, o che, ancora, si chiedi la reintestazione di una scuola o di altra istituzione pubblica intitolata a un generale sudista o si proceda direttamente ad abbattere la statua di un filantropo in patria arricchitosi, all'estero, col commercio di schiavi: cambiano gli attori (attivisti sinistrorsi, politici di destra, ecc.), cambiano le forme (boicottaggio, ostracismo *social* e *defollowing*, abbattimento, ridenominazione, ritiro dal commercio, ritiro dalle biblioteche, licenziamento, ecc.),

¹ [https://www.treccani.it/vocabolario/cancel-culture_\(Neologismi\)/](https://www.treccani.it/vocabolario/cancel-culture_(Neologismi)/)

cambiano le ragioni (*wokeness*, bigottismo conservatore, ecc.), ma lo schema di fondo rimane, nelle sue linee strutturali essenziali, sempre quello di una azione politica collettiva, soprattutto online, caratterizzata dalla aspirazione ad escludere dallo spazio pubblico una persona o un'opera giudicate immeritevoli di credito sociale in ragione di una loro (supposta) immoralità.

Sorretta da un atteggiamento colpevolizzante, la CC si pone dunque come *enforcement* (sanzione, attuazione impositiva, non negoziata) – di carattere collettivo, diffuso, attivistico, proveniente dal basso – di standard morali. Il contenuto possibile di questi standard, come ancora vedremo (§ 4), è piuttosto vario. In tutti i casi, però, quali che siano le ragioni di etica normativa che volta per volta lo sorreggono, l'atto di cancellazione serve a soddisfare uno scopo moralistico, che, a seconda che lo si declini in termini individualmente ritorsivi (come pena retributiva) o socialmente profilattici (come strumento di igiene culturale), si può condensare nei seguenti due principi. Primo, che il vizio non paghi: che non goda di successo, innanzitutto in termini di pubblica visibilità, chi o ciò che, per la sua immoralità, non lo merita. Secondo, che la coscienza sociale e, in prospettiva diacronica, la memoria collettiva² non vengano corrotte dalla traccia, dal ricordo dell'immoralità: che il ricordo condiviso del passato e di ciò che è destinato a divenirlo, ossia ciò che Aleida Assmann chiama «memoria funzionale»³, si formi esclusivamente come ricordo di quanto merita anche moralmente di essere ricordato: che l'integrazione e la coesione sociali assicurate dal discorso pubblico e dalla memoria comune avvengano intorno a entità – persone, opere, figure storiche – moralmente adatte a svolgere questo ruolo. La cancellazione⁴, dunque, come processo di moralizzazione pubblica, strumento che, producendo l'oblio di ciò che è immorale, facendo morire simbolicamente una seconda volta coloro il cui nome è cancellato dagli annali della storia e i cui monumenti marmorei sono abbattuti (Assmann 2016, trad. it.: 73), contribuisca a costruire un discorso pubblico, una memoria⁵ e un'identità comuni moralizzati⁶.

Con questo non intendiamo affatto negare che dentro il calderone della CC finiscano cose anche molto diverse fra loro, né intendiamo proporre una valutazione del fenomeno piattamente uniforme: siamo ben consapevoli di quanto spesso questa categoria venga impiegata come accusa strumentale per svilire rivendicazioni di giustizia sociale e

² Il concetto di «memoria collettiva» origina, come noto, dai lavori di Maurice Halbwachs (1925; 1968). Senza impegnarci in un uso di tale concetto che tenga conto di tutte le sue implicazioni teoriche (ad es., la distinzione fra Memoria e Storia) o della mole di riflessioni e rifiniture che esso ha suscitato, ci limitiamo qui a riprenderlo come espressione di una concezione “sociocostruttivista” del passato, inteso come «una costruzione sociale la cui composizione risulta dal bisogno di senso e dai quadri di riferimento del presente»: così Assmann 1992, trad. it.: 22, ove – alle pp. 25 ss. – si veda anche la distinzione tra due forme che la memoria collettiva assumerebbe: la «memoria comunicativa» (che «comprende i ricordi che si riferiscono al passato recente. [...] Ricordi [...] che un essere umano condivide con i suoi contemporanei: il caso tipico è la memoria generazionale») e la «memoria culturale» (che, invece, «a differenza di quella comunicativa, è un fatto di mnemotecnica istituzionalizzata»).

³ «Propongo di chiamare “memoria funzionale” la memoria vivente. Le sue caratteristiche peculiari sono: l'essere inerente al gruppo, la selettività, l'eticità e l'orientamento verso il futuro» (Assmann 1999, trad. it.: 149). A questa, l'autrice contrappone ciò che chiama «memoria-archivio» e che definisce come «una sorta di memoria delle memorie, che include tutto quanto abbia già perduto una relazione vitale con il presente» (*ibidem*).

⁴ Cancellazione che Aleida Assmann, includendola tra le possibili tecniche del dimenticare, definisce come «il modo più radicale per spezzare definitivamente il legame tra presente e passato» (Assmann 2016, trad. it.: 23-4).

⁵ «[L]a memoria non si oppone per niente all'oblio. I due termini in opposizione sono la *cancellazione* (oblio) e la *conservazione*; la memoria è, sempre e necessariamente, un'interazione dei due. [...] [L]a memoria è per forza una selezione» (Todorov 1995, trad. it.: 30-1).

⁶ È ancora Aleida Assmann a coniare la bella metafora dell'oblio «individuale e di quello collettivo» che «come una matita per il trucco [...] conferiscono i contorni all'immagine del sé e ne conformano la biografia» (Assmann 2016, trad. it.: 34).

discorsiva degne della massima considerazione (sul punto, ad es., Romano 2021 e, con particolare riferimento al dibattito in Italia, Giglietto 2022: 55 ss.). La nostra aspirazione in questo contributo è assai più analizzare filosoficamente un fenomeno di grande rilievo culturale che formulare giudizi globali e perentori su di esso. In questo spirito, ci pare che, pur nella varietà degli elementi rilevanti e delle somiglianze di famiglia che apparentano e distinguono le diverse possibili istanze del concetto, quando si parla di CC – raramente, per rivendicarla a sé o, più spesso, per rimproverarla agli altri – si faccia sempre riferimento a vicende che presentano quella medesima struttura essenziale: la cancellazione come reazione di una moltitudine che, dal basso, si attiva per rimediare alla pubblica visibilità di una persona o di un’opera ritenute immorali.

Tra i diversi profili che, anche a partire da una definizione così minimale, si potrebbero dipanare, ragioni di spazio ci inducono a concentrarci su uno soltanto: il moralismo, o – come taluno preferisce dire – il puritanesimo (es., Applebaum 2021), della CC. Ogni sanzione sfavorevole è reazione a un illecito, a un comportamento (che si giudica) ingiusto, contrario a giustizia, e, in questo senso ampio, immorale: in quanto meccanismo colpevolizzante e sanzionatorio, la CC è permeata di normatività, esprime un rimprovero morale, un’imputazione di responsabilità per qualcosa che avrebbe dovuto non essere. Ma, qualificando la CC moralistica, vogliamo soprattutto cogliere altri due aspetti, più sostanziali. In primo luogo, l’assoluta pervasività della dimensione morale, la quale, nella logica cancellatoria, è a tal punto predominante da soverchiare il rilievo di qualsiasi altra considerazione competenziale (estetica, culturale, tecnico-professionale, ecc.) concernente la persona designata e la sua opera. In secondo luogo, la rigidità della concezione morale che la CC presuppone e l’intransigenza della sua applicazione, che non lascia spazio a contestualizzazione o compassione di sorta, senza *epieikeia*, senza *philanthropia*: la cancellazione come atto di giustizia almeno – nelle intenzioni – «assoluto e irreversibile» (Assmann 2016, trad. it.: 24), anempatico, astratto, scarsamente informato al senso di umanità, poco interessato a tener conto, nel giudizio, anche delle possibili fragilità del “reo”, unilaterale dunque nel suo focalizzarsi esclusivamente sulla debolezza delle vittime dell’immoralità da cancellare, esse stesse, peraltro, spesso concepite come entità astratte, uniformi, disincarnate.

Questa vocazione moralistica è un aspetto centrale della CC, che, pur venendo con molta frequenza messo in luce (molto interessanti, ad es., le pur rapide considerazioni di Dei 2021: part. 506 s.), ancora abbisogna – così almeno ci pare – di una adeguata analisi filosofico-concettuale. Non essendo così poveri di umiltà da credere che le poche pagine che seguiranno possano sopperire a tale carenza, ci poniamo il più realistico obiettivo di gettare alcune basi per una ulteriore e più esaustiva discussione.

1. L’immoralità come *exclusionary reason*

Quando definiamo la CC moralistica, intendiamo innanzitutto riferirci, come si è appena detto, alla rilevanza onnipervasiva e conclusiva che in essa assume la valutazione morale della persona, del suo comportamento, delle sue idee o della sua opera, «the disposition to cast judgments of a moral kind on what is unsuitable to be so judged [...] the tedious tendency of moralists to view everything in moral terms» (Margalit 2002: 13). Delle varie accezioni che il vago termine “moralismo” ammette, è qui all’opera quel che C.A.J. Coady chiama «moralism of scope», consistente in «seeing things as moral issues that aren’t, and thereby overmoralizing the universe» (Coady 2005: 125; 2008: 17; v. anche Driver 2005: 138; Ivison 2005: 171).

Nella logica della CC, l’ammissione o la permanenza di una persona o della sua opera nello spazio pubblico sono condizionate in maniera decisiva da una valutazione di idee, atteggiamenti e comportamenti della persona stessa (non importa se correnti o molto

risalenti) o della forma (linguaggio) e dei contenuti della sua opera alla luce di standard morali. La conformità a questi standard viene posta quale primo e più fondamentale requisito perché la persona o la sua opera possano legittimamente ottenere pubblico riconoscimento, prestigio sociale, rivestire con merito posizioni, svolgere ruoli o compiere attività (di carattere artistico, letterario, culturale in senso lato, professionale) che comunemente suscitano ammirazione in ampi settori della collettività e dalle quali dunque si suppone che derivino credito generalizzato e pubblica autorevolezza.

In questa visione, non esistono spazi di credito sociale che si pongano fuori dall'ambito della morale: il credito sociale dipende, in ogni sua manifestazione, dal valore morale. Come nel *morality system* di Bernard Williams, «moral obligation is inescapable», «it allows no emigration» (Williams 1985: 177 e ss.). Non solo su qualunque fenomeno di pubblica rilevanza si possono esprimere giudizi morali, il che è ovvio; ma a questo giudizio morale viene attribuito rilievo conclusivo, finale, esso viene chiamato a determinare in modo decisivo il destino pubblico della persona o della sua opera, la loro presenza/permanenza nello spazio pubblico o la loro cancellazione. Proprio di ogni manifestazione della CC è l'attribuire alla ragione morale – ossia, alla ragione consistente nella deviazione di un comportamento, di un'opera, di una persona da certi standard morali – il ruolo di ragione escludente (*exclusionary reason*)⁷ dal valore assoluto e insindacabile: l'immoralità è assunta come ragione che ineluttabilmente conduce alla cancellazione della persona o della sua opera, dunque alla loro esclusione dallo spazio pubblico, precludendo in radice che ragioni competenziali (estetiche, tecnico-professionali, ecc.) di segno contrario, eventualmente sussistenti, possano avere l'effetto di impedire quell'esito.

2. Moralismo esterno (conflitto) vs. moralismo interno (contaminazione)

Tecnicamente, l'effetto *exclusionary* del moralismo della CC può operare in due modi diversi: ragioni e implicazioni cambiano, ma l'effetto rimane identico, ossia, appunto, la cancellazione moralistica, della persona o dell'opera, l'esclusione moralistica dell'una o dell'altra da un certo spazio sociale (licenziare la persona o costringerla a dimettersi da suo lavoro, impedirle di parlare in pubblico, boicottare i prodotti dell'azienda che non la licenzia, non comprare l'opera o le opere della persona in questione, ritirarle dal commercio, boicottare le sue pubbliche esibizioni, come concerti, readings, ecc.). La differenza fra questi due modi attiene al rapporto fra valore della persona o dell'opera, secondo gli standard competenziali dello spazio sociale di riferimento, e giudizio morale su di essi; la si può sintetizzare nel seguente interrogativo: che qualcuno sia un bravo pittore, musicista, regista, giornalista o presentatore televisivo, che un quadro, un libro o un disco siano belli o che una trasmissione televisiva sia ben condotta – sono giudizi che dipendono solo da criteri competenziali (a seconda dei casi, estetici, tecnico-professionali, ecc.) o hanno sempre, quale presupposto o quale implicazione, anche una valutazione morale della persona o dell'opera? Il moralismo della CC, a ben vedere, ammette tanto una risposta positiva quanto una negativa a questa domanda.

Nel primo caso, l'immoralità della persona o della sua opera non tolgono che la persona o l'opera possano avere valore secondo gli standard competenziali propri dello spazio sociale di riferimento. Tuttavia, il riconoscimento pubblico, il prestigio sociale vengono concepiti come premi che vanno anche moralmente meritati; per questo l'immoralità

⁷ Il filosofo del diritto Joseph Raz spiega il concetto di ragione escludente in base alla distinzione fra ragioni per agire di primo grado e ragioni di secondo grado: le ragioni di primo grado sono ragioni che direttamente depongono a favore o contro l'agire in un certo modo; ragioni di secondo grado sono invece ragioni concernenti ragioni di primo grado: una «*second-order reason*», dice Raz, «is any reason to act for a reason or to refrain from acting for a reason. An *exclusionary reason*», a sua volta, «is a second-order reason to refrain from acting for some reason» (Raz 1990: 39).

giustifica, anzi richiede, la cancellazione. In tal caso, il moralismo opera dall'esterno rispetto alle qualità competenziali della persona o dell'opera, e la cancellazione si impone nonostante il loro valore estetico, tecnico-professionale, ecc. L'immagine sociale dell'autore o dell'opera, la memoria collettiva/culturale che li ha ad oggetto, non può formarsi o permanere solo in funzione del loro valore competenziale, disgiunta da un giudizio morale su di essi: il valore competenziale non deve ridondare a beneficio del prestigio di una persona o di un'opera che moralmente non lo meritano. Punto di vista morale e punto di vista competenziale sono qui in conflitto, ma è al primo che viene riconosciuta maggiore autorità. Per dirla con Craig Taylor, «the potential for morality to overween in our lives exists wherever the moral point of view is *necessarily* taken to be the point of view *from which* to resolve the conflict between moral and other values» (Taylor 2012: 75).

Nel secondo caso, invece il moralismo opera in maniera pervasiva: in tale accezione, non si dà propriamente alcun conflitto possibile tra giudizio morale e giudizio competenziale; il giudizio morale sostanzia il giudizio competenziale, perché è lo stesso piano competenziale a venire investito di compiti di edificazione morale, di pedagogia pubblica, se non direttamente politici (si pensi – per intendere il senso del discorso – all'arte di stato, all'arte in funzione politico-propagandistica o pedagogica). In questa logica, il disvalore morale svaluta dall'interno il valore competenziale, gli fa perdere di consistenza; non si concepisce un valore competenziale fine a sé stesso, come vuoto estetismo o tecnicismo, sganciato dalla capacità di rappresentare i valori – morali – dell'umanità o di questa o quella tradizione culturale. L'esigenza di cancellazione si genera, in tal caso, come effetto di contaminazione: il disvalore morale della persona o dell'opera contamina il valore estetico, culturale, tecnico-professionale dell'opera, dell'attività, del prodotto, inficiandoli⁸.

3. Moralismo e spietatezza

L'onnipervasività (*inescapability*) e la pozzorità conferita al giudizio morale non sono le uniche caratteristiche dalle quali dipende che la si possa definire moralistica. A tale scopo, ha rilevanza fondamentale anche un ulteriore tratto della CC: la sua rigidità, la sua spietatezza nella formulazione e nell'applicazione dei giudizi morali⁹. Per questo suo tratto, essa appare moralistica anche in altre due accezioni, ossia: come «absolute moralism» (Coady 2008: 42 ss.; «moral absolutism» per Driver 2005: 143 ss.), che si caratterizza per la «inflexibility or rigorism in the application of moral categories» (Coady 2008: 43), oltre che per la «reluctance to face the necessity for adapting moral rules to the exigencies of compromise» (*Ivi*: 44); e come «moralism of abstraction» («undue

⁸ Una posizione intermedia fra queste due, specificamente riferita all'ambito artistico, è l'*ethicism* di Berys Gaut, secondo il quale il valore etico di un'opera d'arte è parte integrante di un più complessivo giudizio sul suo «aesthetic value» (inteso, quest'ultimo, in senso ampio, ossia non semplicemente come insieme di proprietà – quali bellezza, eleganza, grazia – capaci di dare piacere sensoriale o contemplativo, ma come «the value of an object *qua* work of art», che lo rende esteticamente ammirevole, ad es., «for its cognitive insight [...], its articulated expression of joy, the fact that it is deeply moving, and so on»). Secondo Gaut, il valore etico è una (ma solo una) delle ragioni *pro tanto* dal cui bilanciamento discende il valore estetico complessivo dell'opera d'arte: «So, for instance, a work of art may be judged to be aesthetically good *insofar as* it is beautiful, is formally unified and strongly expressive, but aesthetically bad *insofar as* it trivializes the issues with which it deals and manifests ethically reprehensible attitudes. We then need to make an *all-things-considered* judgment, balancing these aesthetic merits and demerits one against another to determine whether the work is, all things considered, good» (Gaut 1998: 183).

⁹ Su moralismo e mancanza di pietà nell'applicazione di giudizi morali, v. Taylor 2012. Altrove lo stesso autore definisce la debolezza propria del moralismo come «an inability to see or acknowledge those one seeks to judge as real, morally accountable, human beings» (Taylor 2005: 154).

abstraction» per Ivison 2005: 171), che si caratterizza «for operating with morality at a level too abstract, or lofty, to achieve realistic engagement with the world of action» (Coady 2008: 39).

Non solo la CC usa il metro morale per decidere del titolo che una persona o un'opera hanno per stare nello spazio pubblico, anche quando il ruolo rivestito dalla persona o dall'opera nello spazio pubblico non abbia, almeno in prima battuta, nulla a che fare con le loro qualità morali. La CC, inoltre, forgia i propri giudizi in maniera sempre estremamente netta, categorica: non lascia margini di dubbio o di flessibilità. Non distingue mai caso da caso, non contestualizza, non storicizza: concepisce la moralità in senso esclusivamente giudicativo, mai equitativo, compassionevole, non conosce simpatia (nel senso di Smith 1759: 81 ss.) verso chi sbaglia, verso chi devia dallo standard. La sua moralità è un insieme di principi astratti, disincarnati, astorici, che si applicano ogni volta come macigni, in forma tutto-o-niente, senza mediazioni o bilanciamenti, senza ricevere significativo condizionamento dalle caratteristiche del caso concreto, dalle sue circostanze di tempo e di luogo, e soprattutto senza riconoscere alcun rilevante impatto alle condizioni personali del “reo”, alla sua vulnerabilità di essere umano.

Questa *astoricità* della CC, il suo non tener conto del contesto, della specificità dei tempi confligge in maniera insanabile con la *storicità* della morale. Concordiamo in pieno con Bettini quando sostiene che «[c]hi [...]intenda giudicare il passato con il metro della morale e non con gli strumenti della storia [...] dovrebbe essere consapevole almeno del fatto che anche il *suo* presente, la *sua* morale, ritenuta *adesso* così autoevidente [...] potrà subire una rilettura che ne metterà in evidenza aspetti discutibili [...] per ragioni che, al momento presente, non sono neppure immaginabili» (Bettini 2023: 143).

Un processo di moralizzazione radicale ed intransigente, che non si interroghi sulle ragioni dei comportamenti, che non provi ad essere *caritatevole* nella comprensione del senso delle azioni, rischia di risultare contemporaneamente *naïf* e populista. Questa rappresentazione astratta ed ingenua dei fatti del mondo, infatti, ne restituisce un'immagine ipersemplificata, senza sfumature, senza eccezioni; non ci si fa carico di leggere, faticosamente, tra le pieghe della complessità, di immaginarsi soluzioni articolate seppur rischiose, ma se ne preferiscono di *tranchant* e sbrigative (la cancellazione, appunto) – ma spesso controproducenti – per raddrizzare le storture della società.

Evidentemente la considerazione che sta dietro questa furia moralizzatrice ansiosa di riparare i mali del mondo è che la *questione morale* è così urgente e decisiva per la salute della comunità, per il superamento delle iniquità, per la ricomposizione della giustizia che non c'è spazio alcuno per qualsivoglia forma di accondiscendenza.

È significativo, in quest'ottica, che spesso neppure la cornice comica all'interno della quale si trovano alcuni gesti o discorsi¹⁰ serve come salvacondotto o attenuante per evitare le accuse di immoralità e la conseguente cancellazione: non si *deve* ridere dei deboli, delle minoranze, degli esclusi, indipendentemente dalle intenzioni più o meno bonarie che possono stare dietro. Il furore moralizzatore, infatti, in particolare quando viene da posizioni progressiste, è per definizione privo di una dimensione ironica e auto-ironica, di uno sguardo *leggero* sul mondo. Come scriveva opportunamente Hirschman già agli inizi degli anni '90 «progressives have remained mired in earnestness. Most of them have been long on moral indignation and short on irony» (Hirschman 1991: 165). Per ragioni di spazio non possiamo sviluppare ulteriormente questo punto, ma crediamo che proprio l'incapacità di immettere dosi di ironia e di auto-ironia nella lettura dei fatti del mondo costituisca un forte elemento di polarizzazione e di esacerbazione delle posizioni in campo (per quanto vada anche riconosciuto che le pratiche ironiche e auto-ironiche sono

¹⁰ Pensiamo, giusto per fare un esempio, ai casi di *stand up comedy*.

estremamente complesse e rischiose da maneggiare, sempre al confine tra esiti salvifici ed esiti violenti).

La moralità dei cancellatori, dunque, non ammette errori, leggerezze, motti di spirito, atti automatici, parole dette senza pensare: l'uomo come soggetto morale è rappresentato dalla CC come un superuomo sempre pienamente presente a sé stesso, sempre nell'atto di agire in piena volontà e perfetta consapevolezza dei molteplici significati dei propri atti e dei molteplici piani sui quali si possono riverberare le loro conseguenze. Si tratta di un modello antropologico più prescrittivo che descrittivo, allo stesso tempo povero, idealizzato ed iper-responsabilizzante. L'«uomo della CC» è, infatti, un uomo monodimensionale, del tutto coincidente con il suo profilo razionale, privato della linfa emotivo-passionale, perfettamente trasparente a sé stesso e costantemente in controllo delle proprie azioni. È un modello povero e idealizzato, che non tiene conto della ricchezza e complessità della mente umana che la lezione freudiana già dalla fine dell'800 aveva plasticamente e definitivamente messo in luce. Ed è un modello iper-responsabilizzante dal momento che carica di un peso – spesso soffocante ed insostenibile – l'individuo che a quel modello dovrebbe adeguarsi, rendendolo al tempo stesso impossibilitato ad abbassare la guardia del controllo critico ed obbligato a ponderare continuamente non soltanto le conseguenze delle proprie azioni e delle proprie parole, ma anche i presupposti – spesso opachi, se non del tutto invisibili¹¹ – che tali azioni e tali parole potrebbero avere agli occhi altrui.

Essendo il livello delle pretese così elevato e l'attitudine così radicale e intransigente, è quasi inevitabile che, come accade con ogni forma di moralismo assolutista e come vedremo meglio successivamente (§ 8), l'esito sia la demonizzazione del proprio bersaglio, «the casting of some individual or group in the role of a purely malevolent agent» (Coady 2008: 42). Da qui, appunto, la conclusione che non ci sia via più adeguata per rimediare alla sua immorale presenza nello spazio pubblico se non quella, «assoluta e irreversibile», della cancellazione.

4. CC di sinistra e CC di destra: morale, natura, identità

Gli standard di moralità dei quali la cancellazione si fa *enforcement* sono assai variabili, in relazione alla notevole varietà di contenuti che la CC è venuta assumendo nel corso del tempo: l'espressione possiede ormai un riferimento decisamente più ampio e comprensivo di quello che aveva in origine, quando intorno al 2014 iniziò a circolare per designare pratiche di «online activism and community formation, particularly in the digital space often known as “Black Twitter”», concretizzanti in campagne di stigmatizzazione, ostracizzazione e boicottaggio *social* contro figure pubbliche accusate di razzismo o sessismo (Ng 2022: 39 ss.; Piacenza 2023). Sebbene si continui a riferirla principalmente a condotte «addressing gender, sexuality, race, and intersecting inequalities» (Ng 2022: 40 e *passim*; così ad es. anche Dei 2021: 498), e dunque a una galassia valoriale definibile in senso lato «di sinistra», capita sempre più di frequente che la si usi anche per designare campagne di cancellazione promosse da gruppi neoconservatori, e dunque provenienti da un orizzonte culturale che si può ben dire «di destra» (es.: Parfitt 2020; Rizzacasa d'Orsogna 2022: 137 ss.; Huppke 2023; Piacenza 2023: 192 ss.; Guardian staff 2024). È qui all'opera quel che potremmo chiamare un meccanismo di riappropriazione semantica ritorsiva: originariamente rivendicata da chi «da sinistra» la praticava, l'idea della

¹¹ In effetti, ciò che rende spesso questi processi di moralizzazione viepiù inammissibili ed inaccettabili da parte di chi li dovrebbe subire è il loro essere percepiti, non di rado, come radicati su basi profondamente anti-intuitive. Pensiamo, per esempio, alla presupposizione che determinati usi linguistici o determinati gesti nascondano comunque intenzioni escludenti e discriminatorie spesso del tutto oscure all'autore di essi.

cancellazione è stata ben presto sottratta a quest'uso rivendicativo per mano di chi, «da destra», ha iniziato a impiegarla con connotazione spregiativa, per stigmatizzarla come manifestazione dell'estremismo a cui la cosiddetta ideologia del politicamente corretto ineluttabilmente condurrebbe (Romano 2021 parla evocativamente di «weaponization of cancel culture by the right»); oggi, la riappropriazione dell'espressione, ormai saldamente dotata di valore negativo, avviene in direzione inversa, per connotare certi atteggiamenti censori del moralismo «di destra», talora additati come «the real cancel culture» (così, esplicitamente, i già citati Parfitt 2020; Huppke 2023; Jon Stewart in Guardian staff 2024). Seguendo quest'uso, e procedendo per estrema semplificazione, possiamo dunque distinguere una CC di sinistra e una CC di destra, nella cui contrapposizione trova oggi il suo estremo sbocco quel che già una trentina di anni fa Robert Hughes apostrofava come la «sterile confrontation between the two PCs – the politically and the patriotically correct» (Hughes 1993: 83). La prima, come accennato, attinge i propri standard morali dall'area, pur solo approssimativamente identificabile, del *politically correct*, o di quella sua più recente manifestazione che va sotto il nome corrente di *wokeness*, e si segnala per una estrema sensibilità a tematiche concernenti gli squilibri di potere sociale che emergono nelle relazioni intersoggettive: la CC di sinistra rivendica essenzialmente il valore dell'eguale rispetto e indica la forma paradigmatica dell'immoralità nella discriminazione contro gruppi (e individui appartenenti a gruppi) storicamente e socialmente oppressi. In quest'ottica, la CC si autorappresenta come una sorta di micro-resistenza diffusa contro le innumerevoli manifestazioni di discriminazione che, contro gruppi socialmente minoritari o vulnerabili, sarebbe dato riscontrare, a livello sistemico, nelle strutture più intime e nelle pratiche sociali più pervasive delle nostre società (dal linguaggio ai costumi quotidiani alle regole, più o meno formalizzate, per decidere l'accesso a ruoli di prestigio, ecc.). La CC di destra attinge invece il proprio immaginario etico-politico da valori collettivi identitari, come quelli derivati da un approccio piuttosto rigido e conservatore alla religione cattolica, il rispetto delle tradizioni in fatto di famiglia, sessualità, educazione dei minori, la fedeltà alla patria e più in generale l'adesione acritica alla concezione diffusa dei contenuti della civiltà occidentale assunta come fattore identitario (il *patriotically correct*). CC di sinistra e CC di destra si fronteggiano, così, come entità contenutisticamente speculari: l'obiettivo ultimo della cancellazione propugnata dall'una è, in definitiva, il sistema dei valori in nome dei quali opera l'altra. Quel che per i cancellatori di destra è genuinità tradizionale e identitaria, e dunque *natura*, per quelli di sinistra è *hate speech* e discriminazione oppressiva della *diversa natura* di ciascuno. Viceversa, ciò che per i cancellatori di sinistra è apertura al diverso e attenzione al debole per quelli di destra è estremismo ipocrita e dittatura delle minoranze. Ciascuna delle due può, dunque, presentarsi come reazione difensiva all'imporsi – aggressivo, invasivo e irrispettoso – di un sistema di (dis)valori, quello propugnato dall'altra, sempre dipinto come tirannico, oppressivo del vero bene, della vera libertà, nel quale l'aggettivo “vero” sottende una diversa concezione di “naturale” (su questo dovremo ancora tornare più avanti: § 5). Entrambe le forme di CC propugnano, in ultima analisi, un moralismo a base identitaria (*identity based*) (v. ancora § 9). Tuttavia, nel caso della CC di destra, l'identità da difendere è quella maggioritaria e tradizionale, che trova la propria giustezza nel fatto stesso di costituire un modello inveterato, tramandato, nel quale la natura delle cose – e dunque la giustezza come adeguazione alla natura delle cose – si manifesta in termini di originarietà e continuità, e che però rischia di diventare minoritaria sotto i colpi di nuove ondate culturali. La CC di sinistra pretende, invece, di difendere identità minoritarie, oppresse dalla tradizione e dalla cultura dominante: queste, imponendosi come sistemi di potere, avrebbero finito per reprimere, per tenere in stato di oppressione, tutta una serie di nature, di identità naturali, che proprio attraverso la cancellazione cercano ora di trovare finalmente il loro spazio. Il criterio della giustezza è, in questo caso, l'eguale rispetto delle

differenze, che si assumono diffusamente, strutturalmente represses dalle manifestazioni quotidiane della cultura dominante.

5. **Moralizzazione conservatrice vs. moralizzazione rivoluzionaria**

Tutte le manifestazioni della CC sono, dunque, accomunate dall'aspirazione a moralizzare lo spazio pubblico attraverso la cancellazione dell'immoralità emergente da un sistema di valori antagonista. Tuttavia, a seconda della sua connotazione etico-politica, quest'opera di moralizzazione muove in direzioni opposte. Mentre la CC di destra propone una moralizzazione conservatrice dello *status quo*¹², difensiva cioè del sistema di valori che si è venuto tradizionalmente consolidando nelle culture occidentali, sul presupposto che questo sia intrinsecamente giusto, proprio in ragione del suo essere radicato in una certa tradizione culturale, alla quale viene attribuito valore di naturalità, espressivo della saggezza del tempo e della natura delle cose come sono sempre state, la CC di sinistra mira invece a una moralizzazione rivoluzionaria, sovvertitrice di quello stesso *status quo*, sul presupposto, contrario al precedente, che esso sia intrinsecamente ingiusto, che in esso, nelle sue strutture fondamentali, nel suo stesso funzionamento ordinario, quotidiano, si sia nel tempo innervata un'infinita trama innaturale di rapporti di potere e di ingiustizie, grandi e piccole, rese generalmente invisibili dall'assuefazione, che bisogna invece denunciare come tali, così da renderne finalmente visibile l'immoralità, e poi cancellarle; la cultura potrà così rispecchiare, attraverso le dovute correzioni, la naturale – nel senso di pre-tradizionale, pre-culturale – eguaglianza di tutte le persone.

Quel che per gli uni è il solido terreno sul quale la società e gli individui trovano il loro più saldo fondamento, per gli altri rappresenta invece una coltre oppressiva che impedisce di emergere e trovare riconoscimento; specularmente, quel che per questi è un salutare rimescolamento di un terreno, che, facendo emergere istanze prima sepolte, lo ravviva e lo rende fertile, per quelli è movimento tellurico dagli effetti potenzialmente distruttivi.

In gioco vi è dunque, in ultima analisi, la complessa dinamica dei rapporti di forza e delle relazioni di potere che si cerca ora di sovvertire o indebolire, ora di rinsaldare o ripristinare, anche attraverso pratiche simboliche¹³. Queste ultime rivestono un ruolo centrale perché non si limitano ad agire in superficie, ma penetrano in profondità, influenzando le percezioni, le credenze e i comportamenti degli individui. La retroazione di queste pratiche simboliche sui rapporti di forza è cruciale. Non solo tali pratiche sono influenzate dalle dinamiche di potere esistenti, ma esse stesse contribuiscono a plasmare tali dinamiche. Un cambiamento nelle pratiche simboliche può innescare una trasformazione nei comportamenti e nelle azioni degli individui, che a loro volta possono alterare le relazioni di potere. Ad esempio, come in parte già visto, un movimento dal basso che utilizza simboli e linguaggi nuovi può sfidare il potere dominante e portare a una ristrutturazione delle gerarchie sociali. In questo contesto, le pratiche simboliche diventano un campo di battaglia su cui si giocano le sorti del potere. Del resto,

¹² Il moralismo della CC di destra costituisce insomma una forma di «mere moral conservatism», il quale «amounts to the proposition that the preservation from change of any existent rule of social morality, whatever its content, is a value and justifies its [...] enforcement» (Hart 1963: 72): nella parte soppressa della citazione Hart limita il proprio riferimento al caso del «legal enforcement» della moralità, ma, ai nostri fini, questa limitazione è innecessaria.

¹³ È interessante notare che la CC sfida – o quantomeno ridisegna – l'idea per cui sarebbe «connaturato con la gerarchia il fatto che il biasimo morale possa essere esercitato solo in una direzione, dall'alto verso il basso» (Mazzone 2023: 247). Il punto è ridefinire cosa sia «alto» e cosa sia «basso», cosa sia «autorità» e cosa «subordinazione». Proprio perché in gioco c'è una relazione di potere, un rapporto di forza che si vuole modificare, sovvertire, l'autorità non si configura, quindi, come la condizione di possibilità del biasimo morale, ma in un certo senso ne diventa uno degli obiettivi da colpire e di cui appropriarsi.

[l]e statue, gli obelischi, i nomi delle strade, delle piazze, degli edifici pubblici non sono *tracce* della storia ma segni intenzionali con cui il potere presente afferma il proprio diritto di definire il significato del tempo storico e dello spazio pubblico. Non servono a ricordare che certe persone sono esistite ma a celebrarle e proporle come modelli normativi, ideali a cui ispirarsi [...]. Un monumento esiste perché qualcuno l'ha eretto, e l'ha eretto in qualche momento e con qualche intenzione: è un messaggio, un segno di quelle intenzioni (Portelli 2020: 109 e ss.).

Per questo motivo tali pratiche non sono mai neutrali; sono sempre cariche di intenzioni e significati che possono favorire o danneggiare determinati gruppi sociali. La loro efficacia dipende dalla capacità di risuonare con le esperienze e le convinzioni delle persone, trasformando così il modo in cui esse vedono il mondo e agiscono in esso.

6. Cancellazione occultante vs. cancellazione riconfigurante

Il senso delle due CC è perciò opposto: le cancellazioni di destra sono *occultanti*, cancellano emersioni da un mondo infero che avrebbero l'effetto di disordinare e destabilizzare la società (la cosiddetta ideologia gender, la *Critical race theory*, la piattezza uniformante del politicamente corretto); qui la cancellazione serve a ripulire una superficie che si desidera conservare immacolata, integra nelle sue condizioni originarie (sull'assunto che i contenuti di una cultura dominante siano stabili, rigidi, immutabili, che non si siano venuti costruendo nel tempo, in forza di continui rimescolamenti). Le cancellazioni di sinistra, all'opposto, sono *riconfiguranti*, poiché, sul presupposto che disordine e destabilizzazione identitarie siano effetti di potere iscritti nel volto tradizionale e consolidato delle nostre società, aspirano invece a cambiare i connotati di quel volto, a renderlo più inclusivo, tollerante, aperto alle differenze (sebbene non a tutte le differenze, ma soltanto a quelle che si inscrivano nello stesso orizzonte morale di inclusività e tolleranza, con esclusione, dunque, della differenza radicale, profonda, inconciliabile)¹⁴.

Non è forse un caso che solo le cancellazioni sinistrorse, non quelle destrorse, assumano talora la forma, propriamente riconfigurante, risignificante, dell'imbrattamento, della sovrascrittura o della riscrittura¹⁵.

¹⁴ Si ripropone in fondo, nel caso della CC di sinistra, una variante del paradosso della tolleranza formulato da Popper (1945): per un verso, proprio perché essa guarda con apertura alle fasce minoritarie e represses, si presenta come inclusiva e tollerante; per un altro verso, però, essa mostra un'attitudine decisamente escludente ed intollerante nei confronti di coloro che non si uniformano a questa inclusività e che non condividono questa tolleranza. Dal punto di vista della CC di sinistra, sono costoro i *veri* intolleranti, che mettono a rischio il conseguimento di una società aperta: da questo punto di vista, l'intolleranza nei loro confronti è più che giustificata, doverosa.

¹⁵ Due casi esemplari sono (1) l'aggiunta della frase di Hannah Arendt «Nessuno ha il diritto di obbedire» al bassorilievo con Mussolini a cavallo e la scritta «CREDERE, OBBEDIRE, COMBATTERE» sulla facciata del Tribunale di Bolzano (v. Parola 2022: 127), (2) l'imbrattamento – a più riprese – della statua di Indro Montanelli a Milano, a ricordare la relazione di madamato che il noto giornalista aveva avuto con una dodicenne durante la guerra d'Etiopia (relazione tra l'altro da lui sempre minimizzata se non, addirittura, giustificata). In quest'ultimo caso, il gesto di CC sembra richiamare l'apposizione della lettera scarlatta del celebre romanzo di Nathaniel Hawthorne (Norris 2021: 148): come lì il marchio doveva rendere *visibile* l'adulterio, determinare perpetua ignominia sulla peccatrice e fungere da monito per le altre donne, anche qui la condanna non è – come tipicamente nella CC – alla *invisibilità* del soggetto peccatore o dell'opera a lui riconducibile, non si tratta di una cancellazione *tout court* dallo spazio della memoria pubblica, ma di un processo di risignificazione che vuole cancellare l'aura positiva che accompagna il bersaglio, *sporcarla* indicandone icasticamente l'immoralità.

a. CC di sinistra e marxismo

Quanto detto sollecita un parallelismo – che qui manterremo nei termini di una rapida digressione – fra CC di sinistra e comunismo marxista: entrambi appaiono animati da uno spirito inquieto e socialmente impegnato; entrambi espressione di istanze egualitaristiche a beneficio di individui e masse sulle cui spalle grava il peso di una storia di marginalizzazione, discriminazione, subordinazione; entrambi motivati dalla «credenza», un po' ingenua, «che sia possibile sopprimere ogni dominio di fatto e ogni subordinazione ideologica nella società» (Dumont 1977: 213)¹⁶; entrambi dunque rivoluzionari, almeno nelle aspirazioni, forieri di trasformazioni radicali, epocali, nelle quali prenda forma il superamento di condizioni storicamente incancrenite di ingiustizia sociale e squilibrio di potere.

Ciò detto, va aggiunto che tra i due fenomeni, dal punto di vista delle loro caratteristiche intrinseche, sussistono anche differenze insormontabili. Troppo diverse le questioni rispettivamente poste; diversi, prima ancora, i piani sui quali essi si muovono: l'uno vuole innescare la sua rivoluzione sul piano strutturale, dei rapporti sociali, concreti, in specie economici e produttivi; l'altra agisce invece su un piano eminentemente sovrastrutturale, propugna una rivoluzione intellettuale, calata «dal cielo sulla terra» (direbbero gli stessi Marx e Engels) (1932: 13), che cambi le idee, e le parole che si usano per esprimerle, come grimaldello per sollecitare, a valle, corrispondenti cambiamenti nei rapporti sociali sottesi. Quale delle due sia più utopistica, è questione sulla quale non abbiamo qui spazio per intrattenerci.

b. CC di destra e la moralità come *seamless web*

La CC di destra, dal canto suo, e la connessa tendenza di molta cultura destrorsa a vedere CC in qualsiasi richiesta giunga da sinistra verso una maggiore inclusività dello spazio pubblico e un maggiore riequilibrio di potere sociale, sottendono una visione della cultura e dell'ordine morale (diremmo, più precisamente, della «moralità positiva»¹⁷) di una società come entità statiche e intangibili, che si diano una volta per tutte, cosicché qualsiasi intervento intenzionale che si provi a modificarle non possa mai valere come parte di un processo di fisiologica ridefinizione dei loro contenuti e dei loro confini, ma sempre soltanto come una loro distruzione, radicale cancellazione (da qui, ad esempio, il gioco di parole per cui la cultura della cancellazione si risolverebbe sempre e tout-court in una cancellazione della cultura). Questa visione ricorda quella che H.L.A. Hart rinfacciava a Lord Patrick Devlin:

that all morality – sexual morality together with the morality that forbids acts injurious to others such as killing, stealing, and dishonesty – forms a single, seamless web, so that those who deviate from any part are likely or perhaps bound to deviate from the whole (Hart 1963: 50-51).

Cedere su una parola o su un monumento apparirà allora il primo passo perché la nostra civiltà cada per intero nel dimenticatoio; come se, volendola dire con altra metafora, cultura e morale fossero bolle di sapone: basterebbe pungerle, in un punto qualsiasi, con uno spillo e svanirebbero in uno scoppio. In tal modo si dimentica che morale e cultura sono intimamente e costitutivamente dinamiche, rispondenti al mutare delle condizioni storiche, che esse vengono e vanno continuamente, quotidianamente rinegoziate,

¹⁶ Così L. Dumont ragionando dell'*Ideologia tedesca* di Marx ed Engels.

¹⁷ Il concetto – definito da John Austin come l'insieme delle «rule[s] generally observed by the citizens or subjects» (Austin 1832: 35) di un certo stato, e poi ampiamente elaborato soprattutto nel corso della Lecture V di *The province of jurisprudence determined* – è stato successivamente ripreso da H.L.A. Hart, che lo ha così notoriamente canonizzato: «the morality actually accepted and shared by a given social group» (1963: 20).

rimodellate: anzi, proprio in questo risiede la loro importanza, nel fatto di rendere possibile e portare a espressione il continuo evolversi delle interazioni umane (per un'utile sintesi, v. Aime 2013).

7. CC, moralismo e danno

Quale che sia la sua connotazione etico-politica, ad ogni modo, la CC non si presenta mai come meramente moralistica. Seguendo una propensione che ha caratterizzato il moralismo – nella forma specifica del moralismo politico-criminale – già a partire dagli anni '60 del secolo scorso (Harcourt 1999), sia la CC di destra che quella di sinistra tendono a non presentare le proprie battaglie come volte alla pura e semplice imposizione di valori morali disincarnati né i propri bersagli critici come *harmless wrongdoings* o *free-floating evils* (per usare la terminologia di Feinberg 1988). Quelle battaglie sono sempre fraseggiate nel linguaggio del danno e del pericolo: nessuna cancellazione è propugnata in nome esclusivo di una moralità astratta ed evanescente; la ragione soggiacente per la quale questa o quella persona od opera immorali andrebbero cancellate viene semmai indicata in un qualche tipo di danno che discenderebbe dal tollerarne la presenza nello spazio pubblico. Andando anche qui per grandi semplificazioni, la CC di destra sembra in generale sottendere l'adesione a quella che H.L.A. Hart, ancora una volta in polemica con Patrick Devlin, chiama *the disintegration thesis*: un approccio nel quale

morality is valued as the cement of society, the bond, or one of the bonds, without which men would not cohere in society. [...] It is not the quality of the morality but its cohesive power which matters. [...] The case for the enforcement of morality on this view is that its maintenance is necessary to prevent the disintegration of society (Hart 1967: 1).

Se, insomma, la società non imponesse una compiuta conformità agli standard morali sui quali si fonda la sua cultura consolidata, tradizionale, essa sarebbe ineluttabilmente votata alla disgregazione e al crollo. I danni ai quali allude la CC di destra sono dunque innanzitutto danni alla società nel suo complesso, destinati ad accadere nel medio-lungo periodo; non danni che individui specifici subirebbero nell'immediato (a meno di non concepire come un tale danno la violazione del preteso diritto della maggioranza a vedere le proprie convinzioni morali non poste in discussione, e il disappunto che potrebbe conseguirne). Unica parziale deviazione da questo modello è l'idea che la cancellazione di certi contenuti immorali si giustifichi anche al fine evitare danni psicopedagogici ai minori, sull'assunto che questi rischiano di venire corrotti nella loro purezza e turbati nella loro serenità dall'esposizione a contenuti che deviano dai precetti della morale tradizionale.

I danni ai quali allude la CC di sinistra sono, invece, quelli – in larga parte messi in luce da approcci teorico-militanti come femminismo e *Critical race theory* – della discriminazione, della disuguaglianza di trattamento, dell'emarginazione, dell'esclusione da un'equa distribuzione di risorse sociali ed economiche, da ruoli di prestigio, dal riconoscimento pubblico della propria identità e del proprio valore e, connessi a questi, anche i conseguenti danni psicologici e psicosomatici.

8. Tirannia dei valori e neo-giacobinismo

In quanto, nell'una o nell'altra delle sue possibili connotazioni etico-politiche, essa mira a moralizzare lo spazio pubblico cancellando l'immoralità rappresentata dall'opposto sistema di valori, la CC rappresenta una manifestazione paradigmatica di quella *tirannia dei valori*, circa la quale ammoniva Carl Schmitt già una sessantina di anni addietro,

riprendendo una fortunata espressione di Nicolai Hartmann. Mettendo a fuoco in maniera provocatoria l'ossessione della società moderna per i valori ed il loro uso nel contesto politico, il giurista tedesco ne criticava l'elevazione a principi supremi, assoluti e indiscutibili, indipendenti dal contesto e dalla situazione concreta. Quando, infatti, il ruolo attribuito ai valori diventa preponderante e di essi si fa un uso ideologico, in quel momento emergono, per reazione, altre posizioni valoriali in conflitto con le prime; piuttosto che unire e sanare i conflitti, dunque, i valori contribuiscono «a fomentare la battaglia e a tener viva l'ostilità» (Schmitt 1960: 51).

L'analisi di Schmitt è in realtà ancor più radicale: il valore ha una fisiologica vocazione alla pervasività e, non appena fa la sua comparsa, induce inevitabilmente l'essere umano a pensare *per valori* e, di conseguenza, a cercare di porli e imporli. I valori hanno, in sintesi, la tendenza a dominare la scena: in una parola, a *tiranneggiare*. Questa attitudine alla tirannia produce quella esacerbazione del conflitto di cui abbiamo detto prima; proprio perché ogni valore si presenta con un *Angriffspunkt* (punto di attacco) e vuole essere l'unico signore della scena, a discapito di altri valori concorrenti, la morale che su quel valore si costruisce risulta intollerante nei confronti di altre morali che su altri valori si fondano.

La CC, proprio perché è profondamente innervata di riferimenti a valori (ora da sovvertire, ora da ripristinare), mette in scena esemplarmente una tirannia di questo tipo: una morale che cerca di prendersi tutto lo spazio pubblico (perfino quello appartenente al passato) e che prova ad imporsi in maniera radicale, senza fare sconti.

Come negli scenari immaginati da Schmitt – l'abbiamo visto – l'esito di questi tentativi impositivi della CC non possono che essere il conflitto, l'imposizione, la polarizzazione: di fronte a coloro che non riconosce *morali* secondo il suo sistema di valori, la CC esercita con vigore la sua forza costrittiva, non lascia spazio a repliche di sorta, punisce ed impone stili di vita e comportamenti – pubblici e perfino privati.

In questo modo la CC sembra realizzare, seppur in forma edulcorata e sublimata, quello slogan caro al giacobinismo – ideologia puritana e austera che voleva sanare le fratture della società civile (Bongiovanni 2004: 388)¹⁸ – secondo cui la virtù deve dominare, se necessario anche con il terrore¹⁹. È interessante approfondire questo aspetto, dal momento che non si tratta dell'unico elemento che avvicina la CC al giacobinismo²⁰.

In un discorso tenuto dinanzi ai membri della Convenzione il 5 febbraio 1794, Robespierre, uno dei capi del movimento giacobino, cristallizzava in maniera solenne la relazione tra virtù e terrore: «la forza del governo popolare in tempo di Rivoluzione è a un tempo la virtù e il terrore. La virtù, senza la quale il terrore è cosa funesta; il terrore, senza il quale la virtù è impotente. Il terrore non è altro che la giustizia pronta, severa, inflessibile. Esso è dunque una emanazione della virtù» (Robespierre in Cerroni 1984: 166). Ciò che giustifica, secondo Robespierre, la compresenza inestricabile e inscindibile di virtù e terrore – due principi che per Montesquieu, per esempio, caratterizzavano invece oppositivamente la repubblica e il dispotismo – è che ci si trovi “in tempo di Rivoluzione”: se c'è, dunque, una rivoluzione da compiere, se c'è l'urgenza di una palingenesi etica e sociale, di un sovvertimento sostanziale dello *status quo*, non ci può essere virtù senza terrore e non ci può essere terrore senza virtù.

Ebbene, non di rado accade che la CC si serva anche di metodi e comportamenti *terrorizzanti* (abbattimento di statue, imbrattamenti e altri gesti estremi), intendendoli in

¹⁸ V. anche Klosko 2003: 97.

¹⁹ Non è un caso che, seppur fugacemente, nel suo testo Schmitt faccia due riferimenti proprio a questo slogan (Schmitt 1960: 39 e 40).

²⁰ È appena il caso di precisarlo: il parallelo che qui intendiamo istituire non è con le caratteristiche storiche e storico-sociali del Giacobinismo quale movimento politico operante nel periodo della Rivoluzione francese, ma con certi aspetti caratterizzanti l'atteggiamento che lo sorreggeva. Parlando di “giacobinismo” (con la “g” minuscola) ci riferiamo dunque all'uso esteso che di esso si fa nel linguaggio politico diffuso.

senso robespierriano quali strumenti di una «giustizia pronta, severa, inflessibile». Questo vale soprattutto per la CC di sinistra, data la sua vocazione rivoluzionaria, sovvertitrice dell'ordine pregresso e consolidato (v. § 5). Un terrore giacobino fatto di prontezza, severità e inflessibilità, tuttavia, emerge anche nella CC di destra (quanto è terrorizzante, ad es., un rogo di libri?). È vero che questa, piuttosto che rivoluzionaria, è decisamente restauratrice e conservatrice. È anche vero, però, che, in tempo di rivoluzione, anche la restaurazione tende a configurarsi come una controrivoluzione nel tentativo di rispondere adeguatamente alle spinte sovversive, finendo così per appropriarsi di quelle caratteristiche impetuose e talora violente che caratterizzano la rivoluzione. Anche per mantenere lo *status quo* o per ripristinarlo nella sua integrità minacciata da ideologie rivoluzionarie corrotte e corruttive, si ricorre ad azioni irruente, radicali e prive di compromessi.

Che si atteggi a rivoluzione sovvertitrice o a controrivoluzione restauratrice, insomma, per la CC la giustizia e la moralità vanno *imposte*; il che dà un senso al fatto che spesso (ma spesso a sproposito) si parli di “dittatura della CC”²¹, con implicito e forse inconsapevole richiamo a quel “dispotismo della virtù” di stampo giacobino di cui abbiamo detto. Per imporre virtù e giustizia contro le immoralità e gli immoralisti di oggi (che, se visti da sinistra, prendono la forma dei perpetuatori di modelli inegualitari e, se visti da destra, dei fanatici del politicamente corretto e della *wokeness*) diviene lecito, e perfino giusto, usare la metaforica ghigliottina della cancellazione, strumento bensì dispotico e terrorizzante nei modi, che però, tagliando *d'embrée* le teste dell'immoralità, ripulisce lo spazio pubblico e moralizza la memoria collettiva.

Del resto, se si vuole moralizzare il mondo non ci possono essere mezze misure, vale piuttosto il motto *fiat iustitia, pereat mundus*²², che Kant rendeva con: «[r]egni la giustizia, dovessero anche per essa perire tutti assieme gli scellerati che esistono nel mondo» (Kant 1795: 149). E pazienza se fanatismo, astrattezza e dogmatismo portano con sé quel rischio di degenerazione ed eccesso che già gli avversari della Rivoluzione rimproveravano al Giacobinismo storico (Cappiello 1978: XV) e che, in ultima analisi, possono determinare effetti controproducenti, se non addirittura il fallimento stesso delle intenzioni originarie²³.

9. CC e *identity-based moralism*

Laddove è in gioco una identità collettiva, per di più sostanziata da principi morali, è sempre alto il rischio di una radicalizzazione di posizioni e di effetti di contro-posizionamento ideologico. Se è vero che ogni processo di costruzione e riconoscimento identitari implica sempre un'azione inclusiva e compattante nei confronti di coloro i quali

²¹ A dire il vero l'espressione è usata principalmente da destra nei confronti della CC di sinistra. Crediamo, però, che all'origine di ciò vi sia soprattutto un'abile mossa retorica ormai standardizzata nello spazio pubblico che rende difficile ribaltare e ritorcere contro gli accusatori la stessa espressione. Non abbiamo qui spazio per approfondire il modo in cui le accuse di CC spesso vengano inserite in strategie retorico-persuasive; in aggiunta a quanto detto segnaliamo soltanto che da sinistra, invece, la CC di destra viene più spesso associata ai termini “fascismo” (esso stesso, del resto, una dittatura) o “censura” (emblema di dispotismo), variamente articolati a seconda dei contesti discorsivi. In questo caso, però, il tentativo di ribaltamento dell'accusa viene fatto con più frequenza e disinvoltura, basti pensare – a titolo d'esempio – all'espressione «far-left fascism» usata da Trump nei confronti della CC di sinistra durante il discorso del Mount Rushmore il 4 luglio del 2020 (Guardian staff 2020).

²² Attribuito all'imperatore Ferdinando I d'Asburgo. Su questo punto v. anche Žižek 2007: XI.

²³ Scriveva a questo proposito Gramsci: «si chiamò «giacobino» l'uomo politico energico, risoluto e fanatico, perché fanaticamente persuaso delle virtù taumaturgiche delle sue idee, qualunque esse fossero: in questa definizione prevalsero gli elementi distruttivi derivati dall'odio contro gli avversari e i nemici, più che quelli costruttivi» (Gramsci 1975/1977: 2017).

si riconoscono e vengono riconosciuti come appartenenti a quel gruppo identitario, è anche vero che ciò determina sempre anche un'azione escludente uguale e contraria: quanto più compatto e coeso è un gruppo identitario, tanto più distante viene percepito colui che da quel modello si allontana e che perciò viene fatto oggetto di pratiche di espulsione/repulsione. Ogni rivendicazione identitaria appare allora, in una certa misura, radicale e intransigente, e rischia di condurre, quale esito ultimo, a derive violente. Sono l'unicità e l'univocità del modello identitario proposto che possono determinare tale deriva, «[t]he imposition of an allegedly unique identity is often a crucial component of the “martial art” of fomenting sectarian confrontation» (Sen 2006: XIII).

Ecco qui riemergere (v. *supra*, § 4) il moralismo della CC (sia essa di destra o di sinistra) come moralismo a base identitaria (*identity based*). Proprio il nesso inestricabile tra moralismo e dimensione identitaria, crediamo, funge da ulteriore propulsore per una intransigenza che può trasformarsi – in alcuni casi – in vera e propria violenza e “terrore”. Dove la moralità diviene fattore identitario, il suo *enforcement* diviene fattore di sopravvivenza: l'altrui immoralità mette a rischio l'integrità stessa del sé, individuale e comunitario. L'effetto finale complessivo è quello di una radicale polarizzazione delle posizioni in gioco: non si riesce a vedere le ragioni altrui, non si riesce a intavolare una discussione *laica*, non si riesce a vedere l'Altro – il diverso, l'immorale – se non come vettore di un rischio vitale, come nemico da combattere e in ultima analisi da cancellare.

Bibliografia

Aime, Marco (2013), *Cultura*, Milano, Bollati Boringhieri.

Applebaum, Anne (2021), «The New Puritans», in *The Atlantic*, 31.8.2021 (<https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2021/10/new-puritans-mob-justice-canceled/619818/>: ultimo accesso 12.6.2024).

Assmann, Aleida (1999), *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, Beck, München (*Ricordare. Forme e mutamenti della memoria culturale*, trad. it. di S. Paparelli, il Mulino, Bologna 2002).

Assmann, Aleida (2016), *Formen des Vergessens*, Wallstein, Göttingen (*Sette modi di dimenticare*, trad. it. di T. Cavallo, il Mulino, Bologna 2019).

Assmann, Jan (1992), *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, Beck, München (*La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, trad. it. di F. de Angelis, Einaudi, Torino 1997).

Austin, John (1832), *The province of jurisprudence determined* (1832), Cambridge University Press, Cambridge 1995.

Bettini, Maurizio (2023), *Chi ha paura dei Greci e dei Romani? Dialogo e cancel culture*, Einaudi, Torino.

Bongiovanni, Bruno (2004), *Giacobinismo*, in Bobbio, Norberto, Matteucci, Nicola, Pasquino, Gianfranco, a cura di, *Il Dizionario di Politica*, Utet, Torino, pp. 387-389.

Cappiello, Ida (1978), *I giacobini: l'utopia della città e le contraddizioni del potere*, in Cappiello, Ida, a cura di, *I giacobini*, La Nuova Italia, Firenze, pp. V-LXV.

Cerroni, Umberto (1984), a cura di, *La rivoluzione giacobina*, Editori Riuniti, Roma.

Coady, C.A.J. (2005), «The Moral Reality in Realism», in *Journal of Applied Philosophy*, vol. 22, n. 2, pp. 121-136.

Coady, C.A.J. (2008), *Messy Morality. The Challenge of Politics*, Clarendon Press, Oxford-New York.

Dei, Fabio (2021), «La cancel culture come subcultura politica», in *Psiche*, fasc. 2, pp. 493-509.

Driver, Julia (2005), «Moralism», in *Journal of Applied Philosophy*, vol. 22, n. 2, pp. 137-151.

Dumont, Louis (1977), *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Gallimard, Paris (*Homo aequalis. 1. Genesi e trionfo dell'ideologia economica*, trad. it. di G. Viale, Adelphi, Milano 1984).

Feinberg, Joel (1988), *The Moral Limits of the Criminal Law*, vol. 4: *Harmless Wrongdoing*, Oxford University Press, Oxford-New York.

Gaut, Berys (1998), *The ethical criticism of art*, in Levinson Jerrold, ed. by, *Aesthetics and ethics. Essays at the intersection*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 182-203.

Giglietto, Fabio (2022), «La cancel culture attraverso la manipolazione dei media», in *Pradoxa*, vol. XVI, n. 2, pp. 55-75.

Gramsci, Antonio (1975/1977), *Quaderni del carcere, vol. III, Quaderno 19 (X) 1934-1935 (Risorgimento italiano)*, Einaudi, Torino, pp. 1957-2078.

Guardian staff (2020), «US under siege from 'far-left fascism', says Trump in Mount Rushmore speech», in *The Guardian*, 4.7.2020 (<https://www.theguardian.com/us-news/2020/jul/04/us-under-siege-from-far-left-fascism-says-trump-in-mount-rushmore-speech>: ultimo accesso 27.6.2024).

Guardian staff (2024), «Jon Stewart: 'Trump is the real cancel culture – emphasis on cult'», in *The Guardian*, 21.5.2024 (<https://www.theguardian.com/culture/article/2024/may/21/jon-stewart-trump-cancel-culture>: ultimo accesso 12.6.2024).

Halbwachs, Maurice (1925) *Les cadres sociaux de la mémoire*, Félix Alcan, Paris (*I quadri sociali della memoria*, ed. it. a cura di T. Grande e L. Migliorati, Meltemi, Milano 2024).

Halbwachs, Maurice (1968), *La mémoire collective*, 2ª ed., Presses Universitaires de France, Paris.

Harcourt, Bernard (1999), «The Collapse of the Harm Principle», in *Journal of Criminal Law and Criminology*, vol. 90, n. 1, 109-194.

Hart, H.L.A. (1963), *Law, liberty, and morality*, Stanford University Press, Stanford (Cal.).

Hart, H.L.A. (1967), «Social Solidarity and the Enforcement of Morality», in *The University of Chicago Law Review*, vol. 35, n. 1, pp. 1-13.

Hartmann, Nicolai (1926), «Metaphysik der Sitten», in *Ethik*, Walter de Gruyter, Berlin («Metafisica dei costumi», in *Etica*, vol. 3, ed. it. a cura di V. Filippone Thaulero, Guida, Napoli 1972).

Hirschman, Albert O. (1991), *The Rhetoric of Reaction. Perversity, Futility, Jeopardy*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (MA).

Hughes, Robert (1993), *Culture of Complaint. The Framing of America*, Oxford University Press, New York-Oxford.

Huppke, Rex (2023), «The Republican Party has become the very cancel culture it pretends to rail against», in *USA TODAY*, 7.5.2023 (<https://eu.usatoday.com/story/opinion/columnist/2023/05/07/republican-hypocrisy-gop-party-cancel-culture/70188510007/>).

Iverson, Duncan (2005), «The Moralism of Multiculturalism», in *Journal of Applied Philosophy*, vol. 22, n. 2, pp. 171-184.

Kant, Immanuel (1795), *Zum ewigen Frieden: Ein philosophischer Entwurf*, Friedrich Nicolovius, Königsberg («Per la pace perpetua», in Faucci, D. (a cura di), *Scritti di filosofia politica*, La Nuova Italia, Firenze 1990, pp. 88-162).

Klosko, George (2003), *Jacobins and Utopians: The Political Theory of Fundamental Moral Reform*, Notre Dame University Press, Notre Dame.

Margalit, Avishai (2002), *The Ethics of Memory*, President and Fellows of Harvard College, Cambridge (MA).

Marx, Karl, Engels, Friedrich (1932), *Die deutsche Ideologie*, Institut Marx-Engels-Lenin, Moscow (*L'ideologia tedesca*, trad. it. di F. Codino, Editori Riuniti, Roma 1975).

Mazzone, Marco (2023), *Razionali fino in fondo. Dal pensiero ideologico al pensiero critico*, Quodlibet, Roma.

Ng, Eve (2022), *Cancel Culture. A Critical Analysis*, Palgrave MacMillan, Cham.

Norris, Pippa (2021), «Cancel Culture: Myth or Reality?», in *Political Studies*, 71(1), pp. 145-174.

Parola, Lisa (2022), *Giù i monumenti? Una questione aperta*, Einaudi, Torino.

Parfitt, Stephen (2020), «The real cancel culture», in *openDemocracy*, 20.9.2020 (<https://www.opendemocracy.net/en/transformation/real-cancel-culture/>: ultimo accesso 12.6.2024).

Piacenza, Davide (2023), *La correzione del mondo. Cancel culture, politicamente corretto e i nuovi fantasmi della società frammentata*, Einaudi, Torino.

Popper, Karl, R. (1945), *The Open Society and Its Enemies*, Routledge, London.

Portelli, Alessandro (2020), *Il ginocchio sul collo*, Donzelli, Roma.

Raz, Joseph (1990), *Practical Reason and Norms*, Oxford University Press, Oxford-New York.

Rizzacasa d'Orsogna, Costanza (2022), *Scorrettissimi. La cancel culture nella cultura americana*, Laterza, Roma-Bari.

Romano, Aja (2021), «The second wave of “cancel culture”. How the concept has evolved to mean different things to different people», in *Vox*, 5.5.2021 (<https://www.vox.com/22384308/cancel-culture-free-speech-accountability-debate>: ultimo accesso 13.6.2024).

Schmitt, Carl (1960), *Die Tyrannie der Werte*, Kohlhammer, Stuttgart (*La tirannia dei valori*, ed. it. a cura di G. Gurisatti, Adelphi., Milano 2008).

Sen, Amartya (2006), *Identity and violence: the illusion of destiny*, Norton and Company, New York.

Smith, Adam (1759), *A Theory of Moral Sentiments*, A. Millar, Edinburgh (*Teoria dei sentimenti morali*, ed. it. a cura di E. Lecaldano, Rizzoli, Milano 2001).

Taylor, Craig (2005), «Moralism and Morally Accountable Beings», in *Journal of Applied Philosophy*, vol. 22, n. 2, pp. 153-160.

Taylor, Craig (2012), *Moralism. A Study of a Vice*, Acumen, Durham.

Todorov, Tzvetan (1995), *Les abus de la mémoire*, Éditions du Seuil, Paris (*Gli abusi della memoria*, trad. it. di R. Revello, Meltemi, Milano 2018).

Williams, Bernard (1985), *Ethics and the Limits of Philosophy*, Routledge, London and New York 2006.

Žižek, Slavoj (2007), *Robespierre, or, the ‘Divine Violence’ of Terror*, Introduction to M. Robespierre, *Virtue and Terror*, Verso, London pp. vii–xxxix.

Ritualità sociale e dimensione implicita del linguaggio: ciò che il dibattito sulla *cancel culture* spesso ignora

Christian Introna

Università degli Studi di Bari “Aldo Moro”
christian.introna@uniba.it

Abstract Linguistically, cancel culture is intertwined with politically correct. By opponents, this combination is seen as a “linguistic dictatorship” that produces a suffocating stigmatisation of anyone who does not accept this linguistic vigilance. I will try to show that both supporters and opponents of cancel culture ignore the social dimension of words and the unintentional dimension of speech acts. By isolating the utterance of the individual speakers from the broader linguistic practices and social relations in which they are embedded, both arrive at an equal and opposite error. The opponents underestimate the problem of harmful linguistic uses by disregarding the most implicit cases, while the proponents equate all cases to a single level of blame and exasperate linguistic vigilance to the point of producing forms of self-censorship and ideological polarisation.

Keywords: blame, cancel culture, rituality, speech act, unintentional

Received 14 02 2024; accepted 20 05 2024.

0. Introduzione

Con l'espressione “*cancel culture*”¹ ci si riferisce ormai a un intreccio di temi e pratiche difficilmente districabili che rende impossibile la trattazione isolata del fenomeno. Norris definisce genericamente la CC come un insieme di tentativi di ostracizzare qualcuno per aver violato delle norme sociali (Norris 2021: 2). Una delle modalità in cui tale ostracismo si esercita è quella linguistica, da cui la stretta correlazione tra la CC e la diversa ma contigua nozione di *politicamente corretto*² (cfr. Cannito *et al.* 2023: 33), usata nelle discussioni sul tema degli usi dannosi del linguaggio e declinata nell'ottica di una cosiddetta “dittatura linguistica”. In proposito, la relazione tra CC e PC sembra configurarsi in modo che la prima funga da arma per boicottare chiunque non sottostia alla vigilanza linguistica propugnata dal secondo, binomio che, nella percezione di chi è contrario, produrrebbe l'idea secondo cui “non si può più dire niente”.

L'insofferenza verso l'attenzione agli usi del linguaggio, in effetti, si manifesta non tanto in riferimento a casi di violenza verbale esplicita, quanto a quelli di usi linguistici che appaiono in prima istanza scevri da ogni dannosità. Secondo alcune critiche, PC e CC ignorerebbero il fatto che è solo il modo in cui le parole sono usate nei singoli casi a

¹ Da qui in poi “CC”.

² Da qui in poi “PC”.

determinarne il carattere ingiurioso (O'Neill 2011), con ciò sottintendendo che i loro usi dannosi siano molti meno di quanto sostenuto. Preciso che parleremo di “danno” sempre in chiave sociale: enunciazioni o ideologie dannose saranno allora quelle che abilitano pratiche tipicamente svantaggiose per certi individui in ragione della loro appartenenza a un determinato gruppo sociale. Quando parleremo di “ingiurie”, “denigrazioni” e “discriminazioni” terremo dunque presente questo sfondo di danno sociale e sistemico così da distinguerle dalle offese. Nell'esempio di McGowan, se una persona viene ingiuriata perché ha le sopracciglia folte quell'ingiuria sarà offensiva ma non dannosa, se ingiuriata perché è donna sarà dannosa a causa della presenza di pratiche sessiste socialmente diffuse (McGowan 2019: 102).

Analizzando la questione nella sua qualità strettamente linguistica in riferimento a contesti politici dai risvolti sociali (escludendo quelli letterari, artistici e storici le cui specificità richiederebbero un'altra analisi), cercherò di mostrare sia come queste critiche risultino problematiche perché non tengono in dovuta considerazione la dimensione sociale e storica del linguaggio, sia come questa dimensione venga trascurata o travisata anche dalla CC. Emergerà che, condividendo le stesse acritiche premesse, tanto chi si oppone alla CC quanto chi la sostiene compie un errore uguale e contrario: nel primo caso ci si disinteressa dei casi linguistici impliciti sottostimando la pervasività degli usi dannosi del linguaggio, nel secondo, uniformando casi diversi a un solo grado di colpevolezza, si produce una stigmatizzazione spesso sproporzionata che alimenta forme di auto-censura.

1. La ritualità sociale degli usi linguistici

Analizzando l'idea di linguaggio sostenuta dal PC, O'Neill si chiede se epiteti oggi denigratori “nascono” come tali o se, invece, nei loro primi usi fossero privi di tali connotazioni (*Ivi*: 280). E quindi: un termine oggi ingiurioso è essenzialmente dannoso, o la sua dannosità dipende dal modo in cui viene oggi usato? La sua risposta è che spesso, stando all'etimologia, tali parole non vengono inizialmente usate in modo dannoso ma, nel tempo, acquisiscono questa connotazione in virtù degli usi aggressivi che di essi sono stati fatti. Nella sua ricostruzione, dunque, il PC si configura come un'infinita ricerca di eufemismi che sostituiscano i termini dannosi (*Ivi*: 281). Strategia a suo dire però altamente fallimentare, posto che tale ricerca sembra non volgere mai a termine: se ogni nuovo eufemismo comincia a venir utilizzato in modo dannoso, esso finisce infatti per essere abbandonato a sua volta in favore di un nuovo sostituto che verrà anch'esso risemantizzato ingiuriosamente, e così all'infinito. Per O'Neill, la spiegazione di questo circolo vizioso sta nel fatto che le parole “inventate” dal PC e la realtà che indicano non coincidono, e pertanto i nuovi termini neutri non possono neutralizzare le pratiche ingiuriose, che seguitano a contaminare anche le nuove parole (*Ivi*: 282). Così, l'utilità della strategia eufemistica si rivela piuttosto irrisoria, breve com'è il periodo in cui il nuovo termine riesce a conservare la sua neutralità prima di venir trascinato nel gorgo dell'ingiuria. Il PC, allora, per contrastare l'infelice esito della sua strategia adopera la pratica dello stigma sociale da riversare su chi decide di non usare il termine neutro e attinge alla scia di vecchi eufemismi ora investiti di significato denigratorio (*Ivi*: 284): pratica che oggi sapremmo definire come, appunto, CC.

Uno degli errori più gravi nell'argomentazione del PC, per O'Neill, è sostenere che qualsiasi uso di un termine tipicamente adoperato in modo dannoso è, a sua volta, dannoso solo perché la maggior parte degli usi di quel termine è denigratoria (*Ibidem*). Errore dato dal fatto che, nonostante l'intenzione del parlante emerga a suo dire in tre aspetti, ossia linguaggio scelto, contesto e tono, il PC, invece, si limiterebbe a considerare solo il primo elemento ignorando gli altri due. Concentrandosi troppo sulle parole, il PC immaginerebbe ingiurie ove invece non sussistono e, con ciò,

alimenterebbe un'ipersensibilità patologica responsabile di fraintendere deliberatamente le altrui intenzioni attribuendo un fine ingiurioso anche a chi non aveva affatto simili intenti (*Ibidem*). Relegare per sempre nel regno delle ingiurie innumerevoli termini: ecco l'esito di questa costante ritirata del PC dalle parole prima neutre poi denigratorie, adesso in totale controllo degli *hate speaker*.

Ora, il ragionamento di O'Neill sembra però essere limitato in due punti che – vedremo – sono connessi. Primo, la sua spiegazione del circolo vizioso eufemistico postula semplicisticamente che le parole abbandonate poiché usate in modo ingiurioso siano però inizialmente “neutre” (*Ivi*: 282). Secondo, proprio per quest'insistenza sul momento aurorale delle parole, sembra che il suo discorso possa applicarsi sì ai termini più recentemente adottati e perciò non ancora sovraccarichi di una tradizione di usi discriminatori, ma non a quelli storicamente usati in tal modo, che costituiscono poi la gran parte dei termini a oggi dannosi. Dalla narrazione soggiacente all'analisi di O'Neill emerge quasi l'idea che il parlante dei nostri giorni possa facilmente risignificare termini usati in modo denigratorio da secoli e che, se non lo fa, è solo perché preferisce battere in ritirata e inventare (con altrettanta facilità, sembra) nuove parole sostitutive.

Ciò che lega questi due aspetti problematici è la tesi della “neutralità” delle parole. O'Neill nella sua argomentazione fa spesso riferimento a termini di derivazione medica per corroborare la tesi della loro originaria neutralità, ossia l'assenza in esse di connotazioni sociali problematiche. Ma se una parola non è esplicitamente ingiuriosa, è perciò priva di ogni prospettiva o di ogni faziosità? Solo le ingiurie esplicite sono ideologiche? Per esempio, è possibile considerare la medicina come un campo assolutamente privo di stereotipi, pregiudizi, concetti e metodi eticamente controversi? Questione ancor più urgente se si sta parlando di un sapere medico particolarmente datato, come quello che ha originato la lontana etimologia dei termini richiamati da O'Neill. Anche la parola “isteria” è stata propria di un certo sapere medico, ma ciò la renderebbe del tutto neutra e neutrale, priva di connotazioni socialmente problematiche? Il punto è che le parole fanno sempre parte di una società calata in un periodo storico con la sua cultura, la sua educazione, il suo sistema di valori. Come scrive Rossi-Landi:

L'operazione tipicamente sociale del parlare non può non essere svolta da un individuo o da un gruppo storicamente determinati; non può non svolgersi in una data lingua, cioè in una struttura anch'essa determinata e dunque sempre in qualche misura ideologizzata come prodotto e ideologizzante come strumento (Rossi-Landi 1968: 247).

La nozione di *ideologia* in Rossi-Landi non è necessariamente peggiorativa posto che, a suo dire, ogni discorso è ideologico, anche quello che si oppone a ideologie dannose, almeno nella misura in cui anch'esso «svolge in maniera più o meno esplicita una qualche progettazione sociale o può esserle ricondotto» (Rossi-Landi 2005: 314). Condividono questa tesi sull'ideologia anche Beaver e Stanley, che la definiscono un artefatto culturale che sintonizza su certe pratiche, attitudini, emozioni e norme i membri della comunità cui appartiene (Beaver, Stanley 2023: 105). Le pratiche linguistiche, allora, germogliano all'interno di una comunità ineludibilmente condizionata da un'ideologia, ossia da una prospettiva sul mondo e da una sintonia rispetto a essa tra i suoi membri. Per questo Beaver e Stanley rifiutano l'idea della neutralità delle parole, fossero anche ordinarie e non ingiuriose, in quanto presuppongono la sintonizzazione ideologica e la prospettiva sociale dei membri che la praticano (*Ivi*: 309). Efficace la metafora con cui illustrano il condizionamento il peso delle ideologie sulle parole attraverso il paragone con un pezzo di legno imbevuto delle

acque in cui è caduto (*Ivi*: 116). Ciò li porta a sostenere che certe parole possiedono un potere intrinseco che eccede l'uso intenzionale del parlante, un potere associato alla pratica stessa in cui sono state ripetutamente usate ed ereditato dalla più ampia comunità linguistica in cui quella pratica è storicamente istanziata (*Ivi*: 404 e ss.).

Queste considerazioni riducono nettamente l'estensione dell'assunto di O'Neill e ridimensionano la portata del suo discorso. Il che, evidentemente, vale *a fortiori* se si volesse applicarlo a parole già da tempo imbevute di pratiche dalle risonanze ideologiche divisive quando non del tutto discriminatorie. Difatti, se il significato di una parola è avulso da ogni storia pratica e dipende solo dall'intenzione del singolo, il paradosso è che, a quel punto, ogni parlante potrebbe decidere di usare una parola anche in modo completamente contrario a come viene ripetutamente e convenzionalmente usata riuscendo a ottenere, ciononostante e non si sa bene come, gli effetti da lui previsti nonché la piena comprensione delle sue intenzioni.

In certa misura, è qui possibile riattualizzare la critica che Rossi-Landi muoveva alla nozione di uso linguistico: se questa rilevava giustamente il carattere pratico, esterno, pubblico del parlare, mancava però di compiere il passo dal pubblico al sociale, cioè di cogliere i processi e le relazioni sociali con cui quelle pratiche linguistiche sono intessute e in cui i parlanti sono calati (Rossi-Landi 1968: 55 ss.). Non tenendo conto del tessuto sociale e prospettico del linguaggio è facile ritenerlo neutro, privo di tracce e disponibile all'uso totalmente padrone da parte dei parlanti. Ma le parole eccedono il parlante poiché lo precedono e, perciò, già da sempre anche lo condizionano. Un singolo parlante non può, da solo e improvvisamente, modificare il significato di parole storicamente usate in modo denigratorio, perché quelle precedono il suo uso e lo predeterminano in modo che, se le usasse in modo diverso, la sua enunciazione singolare e isolata non avrebbe la forza necessaria a ribaltare un'intera storia convenzionale di usi dannosi.

In quest'ottica, la tesi di O'Neill rischia di sfociare in una dimensione astratta e idealizzata. È proprio di "idealizzazioni", di cui la filosofia del linguaggio si rivela spesso responsabile, che discutono anche Beaver e Stanley (2019). Una di quelle che individuano chiarisce quanto appena detto, cioè l'idealizzazione della "omogeneità": teorizzare parlanti e ascoltatori senza riferimento alla loro identità, ai loro ruoli sociali, alle relazioni di potere in cui sono calati, ecc. (*Ivi*: 532). Attraverso queste forzature è semplice sostenere che il significato delle parole nonché il tipo di atto che con esse si sta compiendo dipenda solo dal loro uso individuale, perché, infatti, così si disancora il parlante dal contesto pratico di enunciazione. In tal modo, il peso dell'azione è tutto raccolto nelle mani dell'individuo che, così astratto dal tessuto sociale in cui è invece costretto a operare, può agire in modo pressoché sovrano rispetto ai suoi enunciati.

Non si tratta di negare il fatto che il senso di un enunciato e dell'atto linguistico corrispondente possa modificarsi nel tempo, tutt'altro. Calando il linguaggio in una dimensione storica e sociale, evidentemente, non vogliamo escludere questa possibilità. E tuttavia non è così semplice come queste critiche suggeriscono. Si pensi alla riflessione, simile e insieme diversa da quella di O'Neill, condotta in merito da Judith Butler. Inserendosi nel dibattito sull'*hate speech*, Butler critica le letture tipiche del fenomeno perché a suo dire, interpretando gli enunciati afferenti alla categoria dei discorsi d'odio come atti linguistici illocutori, fanno coincidere pienamente atto e ingiuria al punto che sempre, inesorabilmente, questi *speech act* riuscirebbero a produrre il soggetto ingiuriato in una posizione sociale di subordinazione (Butler 1997, tr. it.: 27). La sua proposta, al contrario, è di allentare i due momenti e aprire il varco a una possibile ripetizione critica e sovversiva che riesca a disinnescare gli effetti marginalizzanti di quelle parole e a risignificarle così da affermare sulla scena pubblica quel gruppo cui erano rivolte in modo subordinante (*Ivi*: 21-22). Per Butler, ciò è reso

possibile dal fatto che, come per O'Neill, una parola funziona solo nelle sue infinite ripetizioni che al contempo offrono però, aprendo a usi imprevisti, anche sempre un'occasione per alterazioni e modifiche. Quello che Butler aggiunge, tuttavia, è che parlare consiste sempre in un'operazione *citazionale*:

Se un performativo ha provvisoriamente successo [...], non è perché un'intenzione governa felicemente l'azione delle parole, ma solo perché quell'azione riecheggia azioni precedenti e *accumula la forza dell'autorità attraverso la ripetizione o citazione di una serie di pratiche che vengono prima e sono dotate di autorità*. Non è semplicemente che l'atto linguistico ha luogo all'interno di una pratica, ma l'atto è esso stesso una pratica ritualizzata. [...] In questo senso, nessun termine o nessuna affermazione può funzionare in modo performativo senza la storicità della forza che accumula e dissimula (*Ivi*: 73).

Non c'è enunciazione né atto linguistico, dunque, che non sia parte di una *ritualità*, ossia di una "catena citazionale" che eccede il momento dell'enunciazione stessa e ne determina il senso e la forza. Così, se le parole possono cambiare significato in base a usi sovversivi e risemantizzanti, ciò non è però tanto semplice e immediato. Difatti, Butler cita l'esempio di "queer", parola effettivamente risignificata solo quando il suo riuso sovversivo è divenuto pratica dell'intero gruppo target arrivando poi, addirittura, a estendersi a tutta la comunità dei parlanti. Non si vuole sottostimare la rilevanza del momento individuale che solo può innescare una pratica di risignificazione, bensì evidenziare il fatto che in una comunità linguistica una pratica funziona perché riconoscibile dai suoi membri in virtù della citazione di procedure storicamente associate a quella pratica, indipendentemente dalle istanziazioni idiosincratiche di quella stessa pratica da parte del singolo parlante (cfr. Beaver, Stanley 2023: 100-101). Pertanto, il riuso individuale che adopera in senso contrario una parola tipicamente associata a una pratica dannosa per dar vita a una pratica inversa dovrà sempre scontrarsi con una certa difficoltà nel divenire prassi condivisa da un più ampio numero di parlanti, soprattutto se si tratta di parole strettamente intrecciate ad assunti ideologici divisivi.

È proprio Butler, nella prefazione alla nuova edizione di *Excitable Speech*, a rivedere in modo meno ottimistico la possibilità di successo di molti atti di risignificazione (Butler 2021: xxiii). In tal senso, pur avendo abbondantemente argomentato a favore delle strategie di riappropriazione, la sua impalcatura teorica consente a Butler di non scivolare nella semplicistica convinzione che tali strategie siano sempre e astrattamente applicabili. Rispetto a tali difficoltà applicative, è sufficiente ricordare che alcune riappropriazioni di epiteti dannosi riescono in certi casi solo parzialmente, mentre in altri funzionano solo per il gruppo target e non anche per gli out-group, si pensi alla *n-word* (cfr. Bianchi 2021: 167 e ss.).

2. La dimensione implicita del linguaggio: atti linguistici "inintenzionali"

Il passo nel sociale ci ha così permesso di vedere che «l'autonomia di parola, se esiste, è condizionata da una dipendenza originaria e radicale del linguaggio la cui storicità eccede da ogni parte la storia del soggetto che parla» (Butler 1997, tr. it.: 41). Affrancarsi da un approccio individualista per allargare lo spettro d'indagine a pratiche enunciative dalla qualità sociale, infatti, fa vedere che l'intenzione del parlante non controlla interamente le dinamiche linguistiche che vi avvengono, spesso neppure quelle da lui dipendenti, e deve piuttosto mediare tra diverse istanze capaci di determinare la comunicazione e l'economia degli effetti prodotti dalle sue enunciazioni (cfr. Tirrell 2012: 187).

In proposito si pensi ai *dogwhistle*, espressioni e parole che abilitano almeno due livelli di ricezione: a una parte di ascoltatori comunicano un messaggio neutro e innocuo, a

un'altra ne inviano uno che innesca associazioni dannose. Saul (2018) li ha analizzati attraverso la nozione di “perlocutorio”: nella *speech act theory*, com'è noto, essa indica le conseguenze extralinguistiche (psicologiche e comportamentali) provocate dall'enunciazione di un atto linguistico riuscito (Austin 1962). Saul, dunque, inquadra i *dogwhistle* come atti linguistici perlocutori sia codificati per rivolgersi a un sottoinsieme del pubblico generale, sia nascosti per non essere rilevati dalla sua maggioranza. Spesso sono anche impliciti, inviando informazioni che non devono essere riconosciute come messaggi nascosti neppure dal sottoinsieme. Saul fa l'esempio di “inner city”: apparentemente neutra, è un'espressione che, in virtù della storia dei suoi usi nel contesto politico statunitense, innesca *bias* razzisti in chi ha già palesato simili opinioni (Ivi: 367). Coi *dogwhistle*, dunque, non solo l'ascoltatore spesso non riconosce l'intenzione del parlante, ma il loro stesso uso non necessita dell'intenzione del parlante per innescare i *bias* degli ascoltatori, ciò che porta Saul a parlare appunto di *dogwhistle* “inintenzionali” (Ivi: 368). Come sottolinea Lewiński (2021: 6711), quest'aspetto rivela che Saul fa un uso *sui generis* della nozione di “atto linguistico” perché nel suo discorso svolge solo certe funzioni di un classico atto linguistico, quelle perlocutorie, senza però soddisfare la totalità delle sue dimensioni, come quella illocutoria. Una particolarità che rischia di dimenticare come spesso sia solo la riuscita illocutoria di uno *speech act* ad abilitarne anche le annesse conseguenze perlocutorie.

Quaranto (2022) riprende certi spunti di Saul ma ricalibrandoli su un approccio attento alla dimensione pratica. A suo dire, il funzionamento di un *dogwhistle* poggia sulla doppia e simultanea istanziazione di due pratiche linguistiche differenti: una palese e innocua, l'altra nascosta e dannosa. Che il parlante intenda o meno sfruttare la doppia pratica non è condizione necessaria né sufficiente affinché si producano gli effetti innescati dal *dogwhistle*. Infatti, se pure il parlante non facesse parte del gruppo cui è rivolto il messaggio nascosto di cui dunque sarebbe all'oscuro, nondimeno lo emetterebbe inconsapevolmente per il sottoinsieme capace di decodificarlo. Del resto, un'analisi incentrata sulle pratiche, sostiene Quaranto, evidenzia che la dinamica esemplificata dai *dogwhistle* non si limita a questa singola casistica: innumerevoli parole, anche non dannose o non politicamente marcate, nella misura in cui sono regolarmente usate in più pratiche possono istanziarne simultaneamente più di una e veicolare contenuti o produrre effetti di cui né il parlante né l'ascoltatore sono pienamente consapevoli.

Si evidenzia una volta di più quanto sia complicato sostenere che si possa contrastare il linguaggio dannoso semplicemente usandolo con intento non denigratorio. Come abbiamo detto prima ed esemplificato ora coi *dogwhistle*, non solo in molti casi parole apparentemente neutre sono incorporate in pratiche ideologiche di cui riproducono gli esiti, ma altrettanto spesso i parlanti che le usano non fanno neanche di comunicare contenuti con cui, se ne avessero contezza, potrebbero persino essere in disaccordo (Saul 2018: 378). Saul parla di portavoce inconsapevoli riferendosi ai parlanti che amplificano le retoriche di ideologie, con cui possono anche trovarsi in conflitto, attraverso l'inintenzionale ripetizione dei loro *dogwhistle*. Inoltre, questa prospettiva evidenzia che le analisi che attribuiscono una rilevanza dirimente sia all'intenzione del parlante sia al suo riconoscimento sembrano presupporre non solo la volontà del parlante di esplicitare sempre le sue intenzioni, ma anche quell'idealizzazione che Beaver e Stanley chiamano “trasparenza”: l'idea secondo cui il significato di un'enunciazione sarebbe sempre caratterizzato da un unico insieme di intenzioni consapevolmente e reciprocamente riconoscibili (Beaver, Stanley 2019: 532). Certo, ciò avviene spesso, ma non nei casi di *dogwhistle* nascosti o, in generale, di comunicazione manipolativa, che riesce proprio nella misura in cui non se ne riconosce l'intenzione. Inoltre, un approccio attento alle pratiche più che a singoli enunciati o parole a sé stanti comporta la presa d'atto di un certo pluralismo spesso presente in diversi contesti e che porta alla

sovrapposizione di più pratiche, di più ed eterogenei destinatari, nonché, perciò, di più messaggi ed effetti che s'accavallano rendendo insufficiente il riferimento all'intenzione come unico concetto con cui analizzare l'intera scena enunciativa.

Non si sta dunque negando la rilevanza dell'intenzione *tout court*, più semplicemente se ne sta delimitando l'efficacia esplicativa a casi di scene enunciative meno stratificate con pochi partecipanti, dunque con meno pratiche istanziate, e in cui vige il principio cooperativo per cui parlanti e ascoltatori cooperano in vista di obiettivi comuni. Infatti, com'è emerso, negli scenari più complessi e/o "subdoli" l'apporto intenzionale degli interlocutori o è presente ma non sempre così determinante, o è del tutto assente, né il suo riconoscimento ricorre in grandi quantità. Tuttavia, se l'intenzione non è sempre presente né sempre dirimente nell'*esecuzione* di un atto, lo diviene però nella sua *valutazione*, come meglio vedremo nel prossimo paragrafo.

Per un ultimo chiarimento su queste dinamiche "subdole" e sul modo in cui le pratiche linguistiche caricano le parole di un significato che va ben oltre quello semantico, è interessante uno spunto di Stanley (2015). Qui Stanley adopera la distinzione tra contenuto a-tema e contenuto non-a-tema: il primo «è quello al centro della discussione», il secondo «è materiale aggiuntivo che serve da commento rispetto al contenuto asserito» (*Ivi*, tr. it.: 153). I contenuti non-a-tema non vengono dunque avanzati come proposta esplicita nella conversazione, ma aggiunti direttamente alle informazioni condivise dai partecipanti non essendo oggetto esplicito di discussione, e, con ciò, funzionano in modo spesso impercettito e incontrastato. Leggendo con questo modello alcuni casi di strategie propagandistiche, Stanley arriva a questa conclusione:

quando gli organi di informazione associano ripetutamente fotografie di abitanti neri delle città alla parola "stato sociale", la parola "stato sociale" acquisisce il significato non-a-tema stando al quale i neri sono pigri. Ad un certo punto, le ripetute associazioni vengono a far parte del significato, del contenuto non-a-tema (Stanley 2015, tr. it.: 157).

Quest'eccedenza della storia pratica delle parole che, sul piano sociale, le fa operare dannosamente pur apparendo semanticamente neutre ricorda il funzionamento delle *microaggressioni*: ripetuti e cumulativi atti di aggressione non immediatamente identificabili né dalla "vittima" né dall'agente, che, perciò, potrebbe anche non aver agito con simili intenti (Pierce 1970). Una dinamica applicata anche da chi sostiene PC e CC e, conseguentemente, criticata da chi vi si oppone. Lukianoff e Haidt (2018) accusano i sostenitori della "dittatura linguistica" di instillare fragilità e insicurezza nelle nuove generazioni promuovendo l'ipersensibilità patologica che abbiamo già visto con O'Neill. Per loro, chi afferma di aver subito una microaggressione sostiene qualcosa di insensato: posto che è solo l'intenzione a rendere tale un'aggressione e che nelle microaggressioni, spesso, non c'è intenzione di causar danno, allora non sussiste né aggressione né, perciò, danno alcuno (*Ivi*: 43 ss.). Com'è evidente, la loro tesi si poggia sul concetto d'intenzionalità, tanto che, per loro, l'errore commesso dalle "vittime" consisterebbe nel fraintendere sistematicamente l'intento dell'aggressore.

Essendo questo l'assunto della loro analisi, vale perciò lo stesso appunto fatto a O'Neill: pur non avendone intenzione, chi commette una microaggressione lo fa perché sul piano sociale il suo atto riecheggia una storia di pratiche ch'esso non può che richiamare nel momento stesso in cui viene eseguito. Il danno causato da questi atti non intenzionali e apparentemente neutri, dunque, è dato dallo sfondo sistemico e strutturale riattualizzato in una specifica scena. Per questo, come non va isolata la singola enunciazione dalla più ampia e precedente pratica linguistica cui appartiene, così non va decontestualizzata la singola microaggressione dal più ampio schema formato

dall'innunerevole e cumulativa serie di atti subordinanti e dannosi cui quella microaggressione fa riferimento (cfr. Rini 2018: 335).

Tirando le fila del discorso, non solo non è così facile tracciare un netto confine tra effetti linguistici dannosi e innocui servendosi dell'intenzionalità come discriminare sempre affidabile, ma, per di più, tale distinzione rischia di occultare buona parte dei casi problematici oggi prodotti dal linguaggio. Infatti, come sostiene Stanley, nelle attuali democrazie liberali «il vero problema è rappresentato dalle parole che *funzionano* come gli epiteti denigratori senza esserlo esplicitamente» (Stanley 2015, tr. it.: 172). A oggi, cioè, gli usi linguistici dannosi sono molto meno evidenti e più sottili, subdoli e, perciò, apparentemente innocui.

3. La *cancel culture* e il paradigma intenzionalista: problematiche attribuzioni di colpa

Se alcune critiche a CC e PC non tengono conto della dimensione sociale e del funzionamento citazionale delle parole e dei loro effetti, però, non bisogna ritenere del tutto scevre da simili criticità anche i presupposti della stessa CC. Per vederlo partiamo da Norris (2023), secondo cui la percezione delle opinioni dei diversi gruppi influenza le comunicazioni interpersonali determinando la condotta del parlante rispetto al proprio punto di vista. In breve, se il parlante percepisse la sua opinione come un punto di vista eterodosso rispetto all'opinione della maggioranza, specialmente su questioni divisive e polarizzanti come quelle morali, potrebbe essere riluttante a esprimersi. Auto-silenziandosi, le opinioni di minoranza finiscono per mettersi a tacere da sé, stroncate dalla cosiddetta spirale del silenzio (*Ivi*: 146-147). Da ciò, poi, consegue un effetto analogo a quello della profezia che si autoavvera, in quanto meno viene espressa, più quell'opinione si indebolisce poiché perde di popolarità. Senza contare che, incontrando ancor meno dissensi, l'opinione di maggioranza dilaga nei dibattiti pubblici assumendo maggior forza e persuadendo anche chi è in disaccordo, convinto una volta di più dal silenzio di chi come lui nutre un'opinione eterodossa (*Ivi*: 152).

Se applichiamo questo modello per analizzare l'operare sempre più intollerante della CC è evidente quale possa essere il risultato: imporre uno stigma sociale su chiunque nutra un'opinione eterodossa accresce esponenzialmente gli effetti auto-censori evidenziati da Norris. Il rischio è sia quello di uniformare il mondo variegato e complesso delle opinioni eterodosse a un singolo modello caratterizzato da una dannosità sociale inaccettabile, sia, con ciò stesso, di inibire il dialogo tra prospettive distanti e, ciononostante, eventualmente non aggressive. Uno studio ha raccolto numerose opinioni di utenti di *social media* che hanno segnalato l'aggressività violenta e il tono incendiario delle polemiche rispetto ad argomenti delicati (Powers *et al.* 2019). Il clima creato da quest'intolleranza crescente determina la percezione di essere costantemente esposti a critiche feroci e stigmatizzanti a prescindere dal tipo di opinione espressa e dal modo in cui la si è espressa, percezione che finisce per generare forme di auto-censura (*Ivi*: 3634).

Se infatti, come abbiamo sostenuto, tracciare un confine troppo netto tra enunciazioni dannose ed enunciazioni "neutre" implica un'argomentazione basata su presupposti spesso acritici, ciò non deve però portare alla totale omogeneizzazione di tutti i casi problematici (cfr. Mazzone 2023: 270). Certo, gli usi linguistici dannosi non sono così rari né palesi come alcune critiche alla CC ritengono, visto il pervasivo funzionamento implicito e inintenzionale di molti di essi, e tuttavia, proprio in ragione di questo funzionamento impercettibile spesso anche da parte dell'agente, non possono essere trattati come casi di aggressione esplicita e rivendicata. Come anticipato, se in questi casi l'intenzione può essere irrilevante o persino assente nella produzione di un effetto, nella loro valutazione risulta invece decisiva fino a divenire il discriminare circa il grado di

responsabilità del parlante: che la dannosità dell'enunciazione sia pienamente presente all'intenzione del parlante o che non lo sia è qualcosa che deve rientrare nel giudizio sulle sue responsabilità. A tal proposito, la veemenza delle manifestazioni d'intolleranza della CC sembra funzionare attribuendo una colpevolezza piena al parlante, ciò che implica l'errato assunto secondo cui questi sia immancabilmente consapevole della dannosità del suo messaggio. L'idealizzazione dell'uso intenzionalistico pienamente consapevole e, coerentemente, l'esclusione della dimensione storico-sociale delle pratiche linguistiche, perciò, farebbero parte anche dell'approccio di chi sostiene la CC. In alternativa, si potrebbe pensare che la CC colpisca chiunque a prescindere dal grado d'intenzionalità proprio perché tiene conto della dimensione storico-sociale delle pratiche. In tal caso, l'errore della CC sarebbe proprio quello poc'anzi segnalato: dopo aver giustamente ridimensionato il peso dell'intenzionalità nell'analisi della produzione del danno in ragione dell'eccedenza storico-sociale delle pratiche, ne ha poi erroneamente trascurato il valore di discriminare nel giudizio sulla specifica occorrenza.

Queste complessità dipendono anche dal dover affiancare a una nozione individuale di responsabilità quella di una responsabilità collettiva. Preso atto del funzionamento citazionale delle pratiche linguistiche e perciò della loro densità storico-sociale, il parlante non può più essere considerato unico e solo autore delle sue parole e dei loro effetti: la responsabilità del parlante «è dunque legata alle parole come ripetizione, non come origine» (Butler 1997, tr. it.: 57). Si badi, non si tratta di negare la responsabilità individuale dell'uso di queste parole, ma, al contrario, di estenderla all'intera comunità dei parlanti. Identificando la fonte del fenomeno nel singolo *hate speaker* o nel singolo portavoce ignaro delle retoriche ideologiche che reitera, si manca di riconoscere l'estensione sociale del problema e, così, ci si priva della possibilità di contrastarlo efficacemente.

Anche Saul segnala le difficoltà di attribuire l'esclusiva responsabilità dei *dogwhistle* inintenzionali ai parlanti che li ripetono: proprio come un amplificatore non è autore del suono che propaga, così i portavoce inconsapevoli non sono univocamente responsabili di quelle retoriche che così riproducono (Saul 2018: 178). Trattare casi linguistici come questi o come quelli segnalati da Stanley alla stregua dei casi di aggressione verbale esplicita e rivendicata non è equo. Inoltre, un'intolleranza senza mezze misure è inefficace per operazioni di *debiasing* che sole potrebbero contrastare il funzionamento e la riproduzione di simili automatismi linguistici. Se lo spazio dialogico è infatti compromesso dalla stigmatizzazione e dalla conseguente auto-censura, non vi è modo di apportare un contributo affinché il parlante raggiunga una maggiore consapevolezza della portata problematica dei messaggi che enuncia.

Nel modello di Fricker (2016) la categoria di "colpa" viene intesa come tentativo di riallineamento morale dell'individuo incolpato. È quantomeno dubbio che le manifestazioni più intolleranti della CC si propongano questo fine. In effetti, non facendo distinzioni tra casi intenzionali e inintenzionali e non consentendo alcun dialogo capace di *debiasing*, la CC non può ambire ad alcuna funzione "rieducativa" rispetto a quelle pratiche linguistiche implicite. Come invece accadeva col precedente della *call-out culture*, la CC non s'interessa della presa di consapevolezza del "colpevole" o delle sue scuse. Per di più, ignorando la stratificata gradualità dei casi linguistici dannosi, la sua asfissiante stigmatizzazione non riesce a commisurare l'attribuzione della colpa alla complessità specifica del caso singolo, e, in questo modo, non solo crea un clima di auto-censura, ma rischia addirittura di rafforzare e diffondere le colpe che lamenta favorendo, talora, risentimento piuttosto che ravvedimento (*Ivi*: 169). Infatti, poiché non aiuta il parlante a raggiungere consapevolezza del messaggio espresso, la CC lo porta a ritenere insensata la stigmatizzazione subita e suscita in lui un contro-posizionamento ideologico.

4. Conclusione

Ho cercato di individuare le premesse problematiche delle critiche mosse alla CC e di evidenziare ciò che spesso trascurano. È emerso che alcune di esse finiscono per sostenere questi assunti: un individualismo miope rispetto alla dimensione storico-sociale delle pratiche linguistiche, un'intenzionalità capace di controllare ogni effetto delle sue enunciazioni, e la presunta neutralità delle parole svincolate dalla prospettiva sociale cui sono intrecciate. È così stato possibile riflettere sulla dimensione nascosta e inintenzionale di molte pratiche linguistiche. Discutendo dei *dogwhistle* è emerso come parole apparentemente neutre in contesti sociali inneschino *bias* dannosi anche se enunciate senza tale intenzione. Il funzionamento implicito delle parole sul piano politico è poi risultato capace di operare anche sedimentando e occultando messaggi dannosi nel loro contenuto non-a-tema. Si è così evidenziato che la tesi di chi si oppone a PC e CC asserendo che gli usi linguistici dannosi siano rari, facilmente riconoscibili e contrastabili è una tesi difficilmente sostenibile.

Ho poi cercato di mostrare che la stessa CC, individualizzando l'uso dannoso e isolandolo dalla più ampia pratica linguistica per identificare un chiaro colpevole cui attribuire la piena responsabilità, finisce per condividere i medesimi presupposti di chi le si oppone. Da qui è risultato che la stigmatizzazione con cui la CC cerca di contrastare le aggressioni linguistiche, non cercando alcun riallineamento morale dei suoi bersagli, è spesso inefficace se non controproducente poiché genera in essi un contro-posizionamento ideologico.

In conclusione, se non è corretto ritenere sporadici né così gestibili gli usi linguistici dannosi, non è neanche auspicabile una cieca caccia al colpevole che finisce per uniformare diversi gradi di responsabilità a una singola categoria di colpa. Se a oggi, nelle democrazie liberali, l'*hate speech* è combattuto più efficacemente, e se, allora, il danno provocato dal linguaggio è più spesso implicito, subdolo e inintenzionale, non è indicando il singolo parlante e scaricando su di esso l'intera colpa e l'intero risentimento da essa generato che il problema può essere affrontato. La questione va intesa nell'interrezza delle catene citazionali e delle pratiche ideologiche reiterate talora anche a scapito dei singoli agenti contestualmente coinvolti. Forse solo in questo modo, aprendo lo spazio al dialogo e a procedure di *debiasing*, diventa possibile prevenire e anticipare il problema piuttosto che intervenire a danno ormai compiuto.

Bibliografia

- Austin, John L. (1962), *How to Do Things with Words*, Oxford University Press, Oxford (*Come fare cose con le parole*, trad. di C. Villata, Marietti, Genova 1987).
- Beaver, David, Stanley, Jason (2019), «Toward a Non-Ideal Philosophy of Language», in *Graduate Faculty Philosophy Journal*, vol. 39, n. 2, pp. 501-545.
- Beaver, David, Stanley, Jason (2023), *The Politics of Language*, Princeton University Press, Princeton.

- Bianchi, Claudia (2021), *Hate speech. Il lato oscuro del linguaggio*, Laterza, Bari-Roma.
- Butler, Judith (1997), *Excitable Speech. A Politics of the Performative*, Routledge, New York (*Parole che provocano. Per una politica del performativo*, trad. di S. Adamo, Cortina, Milano 2010).
- Butler, Judith (2021), *Excitable Speech. A Politics of the Performative*, Routledge, New York.
- Cannito, Maddalena, Mercuri, Eugenia, Tomatis, Francesca (2023), «La creazione mediatica della paura: lo spettro della censura tra cancel culture e politicamente corretto», in *Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali*, vol. 13, n. 25, pp. 29-43, doi: 10.36253/cambio-14613.
- Fricker, Miranda (2016), «What's the Point of Blame? A Paradigm Based Explanation», in *Noûs*, vol. 50, n. 1, pp. 165-183.
- Lewiński, Marcin (2021), «Illocutionary Pluralism», in *Synthese*, n. 199, pp. 6687-6714.
- Lukianoff, Greg, Haidt, Jonathan (2018), *The Coddling of the American Mind: How Good Intentions and Bad Ideas Are Setting Up a Generation for Failure*, Penguin, Londra.
- Mazzone, Marco (2023), *Razionali fino in fondo. Dal pensiero ideologico al pensiero critico*, Quodlibet, Macerata.
- McGowan, Mary K. (2019), *Just Words. On Speech and Hidden Harm*, Oxford University Press, Oxford.
- Norris, Pippa (2021), «Closed Minds? Is a “Cancel Culture” Stifling Academic Freedom and Intellectual Debate in Political Science?», in *Harvard Kennedy University Working Paper*, 1, <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3671026>.
- Norris, Pippa (2023), «Cancel Culture: Myth or Reality?», in *Political Studies*, vol. 71, n. 1, pp. 145-174.
- O'Neill, Ben (2011), «A Critique of Politically Correct Language», in *The Independent Review*, vol. 16, n. 2, pp. 279-291.
- Pierce, Chester (1970), «Offensive Mechanisms», in Barbour, Floyd, a cura di, *The Black Seventies*, Porter Sargent, Boston, pp. 265-282.
- Powers, Elia, Koliska, Michael, Guha, Pallavi (2019), «“Shouting Matches and Echo Chambers”: Perceived Identity Threats and Political Self-Censorship on Social Media», in *International Journal of Communication*, n. 13, pp. 3630-3649.
- Quaranto, Anne (2022), «Dog Whistles, Covertly Coded Speech, and the Practices That Enable Them», in *Synthese*, n. 200, n. 330.
- Rini, Regina (2018), «How to Take Offense: Responding to Microaggression», in *Journal of the American Philosophical Association*, vol. 4, n. 3, pp. 332-351.
- Rossi-Landi, Ferruccio (1968), *Il linguaggio come lavoro e come mercato*, Bompiani, Milano.

Rossi-Landi, Ferruccio (2005), *Ideologia. Per l'interpretazione di un operare sociale e la ricostruzione di un concetto*, Meltemi, Roma.

Saul, Jennifer (2018), *Dogwhistles, Political Manipulation and Philosophy of Language*, in D. Fogal, e M. Ross, a cura di, *New Work on Speech Acts*, Oxford University Press, Oxford, pp. 360-383.

Stanley, Jason (2015), *How Propaganda Works*, Princeton University Press, Princeton (*La propaganda. Cos'è e come funziona*, trad. di T. Piazza, Mondadori Università, Milano 2020).

Tirrell, Lynne (2012), *Genocidal Language Games*, in I. Maitra e M. K. McGowan, a cura di, *Speech and Harm: Controversies Over Free Speech*, Oxford University Press, Oxford.

Decolonizing Classics (con una premessa)

Maurizio Bettini

Antropologia e Mondo Antico, Università di Siena
maurizio.bettini@unisi.it

Gigi Spina

Università di Napoli
luigi.spina@unina.it

Abstract Cancel Culture and Decolonizing Classics are the topics of a not always peaceful debate, which continues with different solutions in the Universities of the United States of America and Europe. In this dialogue the Authors try to analyze and to understand the different cultural contexts, in order to avoid ideological prejudices and to answer to the actual problems behind the debate.

Keywords: Classics, Greek Culture, Latin Culture, Anthropology, Censorship.

Received 22 12 2023; accepted 24 05 2024.

1. A mo' di premessa: cancellare anche il simpatico?¹

Sono passati due anni, mese più mese meno, dal dialogo che riproponiamo in queste pagine. Svolto in presenza, ad aprile 2022, per iniziativa del benemerito Club di Cultura Classica di Torino “Ezio Mancino”², fu puntualmente pubblicato nello stesso anno nel volume *Compagni di Classici IV. Ventotto studiosi per continuare a dialogare con la cultura classica*, a cura degli infaticabili Luca Mancino e Giulia Dalla Verde (pp. 35-47). Lo intitolammo, Maurizio Bettini e io, *Decolonizing Classics*, scegliendo poi per le rispettive parti: *Testi da rifiutare od occasioni per pensare?* e *Decolonizzare i classici. Ma da chi?* Segno del modo problematico e critico con cui volevamo affrontare il problema, evitando scandalismi o facili levate di scudi. Qualche mese dopo usciva il libro di Maurizio Bettini, *Chi ha paura dei Greci e dei Romani?*, Torino 2023, e la bibliografia si è arricchita intanto di altre importanti riflessioni sempre in campo antichistico, mentre ultimamente *L'indice dei libri del mese* (anno XL, 12 2023, pp. 14 e 15) ha dedicato al tema due interessantissime riflessioni di Mirko Canevaro e Alessandro Iannucci.

¹ Il presente articolo, senza il paragrafo 1 e con minime modifiche al 3, è stato pubblicato con il titolo “Decolonizing Classics” nel volume *Compagni di Classici IV. Ventotto studiosi per continuare a dialogare con la cultura classica*, a cura di Luca Mancino e Giulia Dalla Verde, Torino, 2022. Gigi Spina ha scritto i paragrafi 1 e 3, Maurizio Bettini il 2.

² Il dibattito del 6 aprile si può seguire qui: <https://www.facebook.com/ClubCulturaClassica/videos/678985533349376>

La discussione prosegue, naturalmente, ed è diventata forse più attenta alle differenze dei contesti politici e culturali nei quali emergono i fenomeni che si mettono frettolosamente sotto la stessa etichetta (*cancel culture*, *decolonizing* ecc.). Si pensi che la *cancel culture* è apparsa anche in una delle più longeve *soap* opera italiane, *Un posto al sole*, ambientata a Napoli, come tema di discussione di un giornalista radiofonico impegnato, Michele Saviani.

In Italia, in particolare, la questione del rapporto con la cultura dei Greci e dei Romani, che non si esaurisce solo nella presenza di un Liceo Classico abbastanza ridimensionato, è ancora presente nel dibattito culturale. Per questo la discussione continua guardando in avanti, si spera, in cerca di soluzioni che rispondano alle differenti emergenze messe in luce.

In questa breve premessa non intendo dunque aggiornare il nostro dialogo, che è già chiaro e definito, ma solo allargare il campo del rapporto con le pagine 'buie' del passato, soprattutto quando vengono rappresentate e riproposte da testi letterari.

Lo spunto nasce proprio dalla precisa e profonda analisi di Maurizio Bettini relativamente al teatro plautino, in particolare al *Persa*. Il pubblico del teatro plautino godeva e rideva della raffigurazione di una realtà cui partecipava, mentre la riproposizione moderna di un testo plautino, sia in una lezione universitaria che su una scena (come accadrà per la prima volta a Siracusa nel 2024) necessita di un filtro, di un riadattamento, se non altro di un'analisi critica in controtelaio col presente. Non a caso ho scherzato, nel titolo, con l'inchiostro simpatico, simpatico come una commedia, appunto, che riaffiora anche se al momento sembra invisibile. Così è per le profonde discontinuità della storia, le differenze antropologiche che si avvertono e che bisogna prendere in seria considerazione. Mi affido, dunque, a un esempio, a una situazione sperimentata in prima persona e che si ricollega alle profonde cesure della storia. Ho visto, fin da ragazzino, a teatro e in televisione, le commedie di Eduardo De Filippo, come del resto i film di Totò. Per i secondi, risulta evidente come alcune forme di comicità, come quelle, per esempio, che riguardano le donne, risultano nel tempo sempre meno condivisibili, pur all'interno di un contesto non certo monotematico e monocromatico. Si sorride, magari, oppure - e penso alle più recenti generazioni - non si comprendono più. Ma c'è una commedia di Eduardo De Filippo che contiene una scena che oggi definirei 'insopportabile'. Riproposta recentemente dalla compagnia del compianto Luca De Filippo, *Questi fantasmi* contiene un monologo del portiere del palazzo incriminato (Ugo D'Alessio nella sequenza disponibile in rete³, Raffaele, proprio come il portiere di *Un posto al sole*), che cerca di spiegare la 'scoccianteria', quella 'abbondanza di sazieta' che rovina il rapporto di coppia. Ma il portiere ha una sua ricetta, che rivela a Maria, la moglie di Pasquale Lojacono, il paziente protagonista. Quando la buon'anima della moglie stava troppo zitta, lui la 'stroppiava di mazzate'. Il ricordo di Raffaele è orripilante: la donna più veniva picchiata più si rifugiava fra le braccia del marito, mescolando lacrime e sangue. Ma non è finita: Raffaele non può fare a meno di ammonire Maria: Signora, voi dovrete abbuscare un poco, uscirebbe un po' di sangue pazzo, ma vi vorreste più bene di prima.

Quando, abbastanza recentemente, questo monologo è stato ripetuto nel teatro dov'ero, ho avvertito un momento di gelo, forse condiviso da gran parte del pubblico, se non dall'attore stesso che lo recitava. Le storie troppo attuali dei femminicidi, della violenza sulle donne non potevano non venire alla mente; non si può più ridere, direi, anche se

³ https://www.google.com/search?q=questi+fantasmi+il+portiere+e+la+moglie&rlz=1C5CHFA_enIT711IT711&oq=questi+fantasmi+il+portiere+e+la+moglie&aqs=chrome..69i57j0i546l3.10878j0j7&sourceid=chrome&ie=UTF-8#fpstate=ive&vld=cid:01a7c2c4,vid:I7YUGY5404o,st:0 (consultata a dicembre 2023).

non credo che la scena sarà mai tagliata o attenuata in futuro. Avrà solo una diversa forma di ascolto.

Solo da poco è uscito in Italia il premiatissimo film di Paola Cortellesi, *C'è ancora domani*, che tematizza in qualche modo la sopraffazione del marito manesco sulla moglie paziente (ma non rassegnata). Il contesto del film, azzarderei, rende 'soportabili' le scene, coerenti con l'ambientazione, anche se un precetto del suocero di Delia al figlio sembra riproporre la ricetta del portiere Raffaele: "Nun la menà sempre ... una volta ogni tanto un fracco di legnate, così se lo ricorda". A cinema si rideva, forse perché il cinema riesce ancora a creare un distacco con la realtà; forse perché il film era allo stesso tempo la denuncia di quella sopraffazione e quindi il pubblico solidarizzava spontaneamente con Delia e non con quelle figure drammaticamente patriarcali.

Fatto sta che due momenti artistici molto simili possono provocare, se ho visto giusto, reazioni diverse. Insomma, uno stesso testo può essere affrontato con modalità diverse di interpretazione e ricezione. Per questo, direi, il rapporto con i momenti inaccettabili del passato, soprattutto quando hanno ancora propaggini nel presente, deve essere valutato seriamente, con quella profondità critica che sembrerebbe essere l'obiettivo comune di un qualsiasi progetto educativo. È solo a partire da una valutazione critica che le diverse soluzioni e risposte possono avere una propria plausibilità.

2. Testi da rifiutare o occasioni per pensare?

Esiste una visione scolastico-accademica dei classici che fiorisce soprattutto in quelle scuole superiori italiane in cui greco e latino sono ancora insegnati, ma talora anche in ambito universitario. Si tratta di una visione che per tradizione non solo è poco interessata a mettere in luce le "differenze" che ci separano dagli antichi, ma semplicemente trascura quelle che (secondo le prospettive di "decolonizing classics") risultano oggi più stridenti rispetto alla nostra sensibilità. Non che esse siano taciute, o ignorate, come avviene nella memoria collettiva relativa ai Greci e ai Romani (rappresentata da coloro che accettano "l'eredità classica" solo nei suoi aspetti più nobili o di maggior valore estetico). Accade semplicemente che là dove queste "differenze" si manifestano, esse non vengono rilevate. In questa visione della classicità riferimenti alla schiavitù o alla discriminazione di donne e omosessuali tendevano (e spesso ancora tendono) ad essere intesi come ovvii "fatti di vita". O per meglio dire, sono visti alla stessa stregua di tutti gli altri elementi che concorrono a comporre i "testi" classici: i quali, come tali, richiedono al massimo un approfondimento linguistico, storico o filologico - ma non certo una riflessione umana o umanistica. Il fatto che nel mondo antico determinate cose 'andassero a quel modo' - che cioè la letteratura presentasse miti di violenza sulla donna o che la società fosse basata sulla schiavitù - va soggetto a una sorta di neutralizzazione o naturalizzazione dello sguardo. Le riflessioni suscitate dai testi classici - o meglio quelle che *ci si aspetta* che essi suscitino - secondo questa visione sono tradizionalmente altre: ai "testi" si chiede infatti di rispondere a domande di carattere linguistico, interpretativo, intertestuale, estetico, e così di seguito, non ad altro. È questo in sostanza lo strumentario tradizionale che veniva, e spesso ancora viene posto nelle mani dell'antichista durante la sua formazione accademica, e che filtra poi nell'insegnamento scolastico in forme ancor più semplificate. Ciò detto, vorremmo mostrare qualche esempio concreto di neutralizzazione dello sguardo, da parte di una certa tradizione scolastico-accademica, di fronte ad alcune componenti dei classici che potrebbero invece suscitare l'attenzione di "decolonizing" - e che, come vedremo, quasi a maggior ragione suscitano anche la nostra. Procedere per

esempi, ovvero per *exempla*, l'ho sempre trovato la cosa migliore da fare, oltre che la più interessante: del resto è questo che insegnava la retorica antica.

Orazio può essere considerato un maestro di saggezza? Ma sì, certo, probabilmente anche di virtù, a parte qualche peccatuccio epicureo, peraltro perdonabile. Il Venosino era sostanzialmente quel che si dice una brava persona, *Satire* ed *Epistole* non sono certo testi da cui si impara a mal fare. Proviamo però ad avvicinare l'obiettivo e osserviamo ad esempio che cosa accade quando a scuola si legge una delle *Satire* più famose, e anche più divertenti, la settima del secondo libro. Nella finzione del poeta uno dei suoi servi, Davo, approfitta della *libertas Decembris* - i Saturnali, quando cadevano le barriere fra schiavi e padroni - per fare una lunga predica filosofica a Orazio. Sei un incostante, dici che vuoi passare la serata a casa ma poi, se Mecenate ti chiama, esci di corsa; per quanto riguarda le donne poi ... e così via. Nei commenti dedicati a questo testo si dedica in genere ampio spazio alla sua originalità di invenzione, al contenuto delle riflessioni di Davo, alla loro matrice stoica, e così via. Non ci si sofferma però sul fatto che alla fine del componimento Orazio, spazientito, si libera di Davo con una minaccia: «se non sparisci subito da qui, finirai nel podere della Sabina come nono operaio!» (Orazio, *Saturae*, 7, 117 sg). Evidentemente in Sabina Orazio aveva già otto schiavi che lavoravano i campi per lui, Davo rischiava di diventare il nono. Potrebbe sembrare una battuta come un'altra, un buon modo, da parte di Orazio personaggio, per cavarsi da una situazione imbarazzante (Davo lo sta strigliando a dovere); mentre l'Orazio poeta coglie l'occasione per chiudere il componimento (si tratta dell'ultimo verso) con una brillante "pointe". Se però ci si sofferma un attimo a riflettere, ci si accorge che le cose stanno diversamente. Per un *servus* romano, infatti, essere destinato al lavoro nei campi costituiva una delle peggiori condanne che potessero capitargli. Basta ricordare come Varrone, nel suo trattato sull'agricoltura, presenta gli schiavi agricoltori nel capitolo in cui enuncia «ciò che si utilizza per coltivare i campi» (Varrone, *De re rustica*, 1, 17):

Ora dirò con quali mezzi si coltivino i campi. Questa materia alcuni la dividono ... in tre parti, ossia strumenti dotati di voce (*instrumenta vocalia*), strumenti semivocali e strumenti muti. La prima categoria è formata dagli schiavi, la seconda dai buoi, la terza dai carri.

Come si vede Varrone considerava lo schiavo di campagna come uno "strumento" alla pari di un carro o di un bue: salvo che, a differenza di questi, lo schiavo era dotato di voce articolata, mentre il bue riusciva al massimo a muggire e il carro era muto. Nell'ottica romana, dunque, questa sarebbe stata la condizione a cui sarebbe stato ridotto Davo se Orazio avesse dato seguito alla sua minaccia. Che dobbiamo fare, allora? Mettere un "trigger warning" davanti alla chiusa della *Satira*? Ma no, sarebbe molto meglio far figurare nei commenti le parole di Varrone, per far capire il reale valore delle parole indirizzate a Davo: ti mando nel podere della Sabina dove diventerai uno "strumento" come i carri e i buoi, seppure disponi della capacità di parlare. In altre parole a scuola si potrebbero utilizzare i versi di Orazio e la definizione di Varrone, prese *insieme*, per farne una *aphormé*, come altre volte abbiamo definito simili occasioni interpretative: ossia, secondo il significato della parola greca, nello stesso tempo "punto di partenza" e "risorsa" per sviluppare una riflessione sulla condizione dello schiavo nel mondo antico, sul tipo di cultura di cui Orazio è parte e sui rapporti sociali che facevano da fondamento alla stessa vita dell'autore, quotidiana e poetica. Sia il testo di Orazio, sia la conoscenza della cultura romana in generale, ne guadagnerebbero molto in profondità. Al contrario, che cosa possiamo trovare a piè di pagina in un commento oraziano corrente? Sostanzialmente una chiosa come questa: la battuta si basa sul contrasto convenzionale fra la vita facile dello

schiaivo di città e quella dura dello schiaivo di campagna. Come si vede di tratta di un'osservazione di carattere puramente letterario. Si mette in evidenza il fatto che in questo verso ricorrerebbe un *topos*, un "luogo comune" a carattere convenzionale. Questo commento a bassa intensità umana, se così possiamo definirlo, non deve però sorprendere, tantomeno intendiamo rimproverare la tradizione dei commenti oraziani per essersi limitati a questo. L'intento esegetico nei confronti dei testi classici infatti non è – tradizionalmente - di carattere antropologico, tantomeno umanistico, ma solo formale. Ci si occupa di testi, dei loro riferimenti interni ed esterni, non di uomini che ci vivono dentro.

Ed ecco un secondo esempio. Quali sono gli autori classici più divertenti? Petronio e Apuleio, sicuramente, per non dire di Luciano, ma è anche possibile che, in un pubblico concorso, la vittoria finirebbe per andare a Plauto. Il Sarsinate infatti è autore di commedie (come *Pseudolus* o *Miles gloriosus*) di straordinaria vivacità, non a caso riprese e imitate fino ai giorni nostri. Non mi meraviglierei perciò se qualche insegnante più avvertito, o più coraggioso, ne facesse leggere una (con profitto) ai propri alunni. Ciò che lo stesso insegnante, però, potrebbe non prevedere, è che anche attraverso testi del genere la cultura antica potesse rivelare alcuni dei suoi aspetti per noi, oggi, più sgradevoli e inquietanti. Prendiamo una delle commedie meno note (eppure più divertenti) del poeta di Sarsina: il *Persa*.

Subito nella prima scena (vv. 21-22) incontriamo due schiavi che dialogano fra loro, Toxilus e Sagaristio. Il primo chiede all'altro dov'è stato, perché è tanto che non lo vede:

Sa. Per Polluce, si è trattato di un affare (*negotium*) ... – To. Forse di ferro (*ferreum*)? Sa. Per più di un anno sono stato ben stretto con i ferri alla macina, come tribuno prendi-botte (*tribunus vapularis*).

Per spiegare la lunga assenza di Sagaristio il poeta gioca sul senso di *negotium* "un affare" ... che subito si muta in un "affare di ferro", con una allusione ai ferri che hanno incatenato lo schiaivo. Sagaristio sta sulla battuta: sì, sono stato "ben stretto coi ferri" (*praeferatus*) alla "macina del mulino" (*apud molas*). In effetti sappiamo che a Roma le macine venivano fatte girare appunto da schiavi o animali. Incatenato a quella mola Sagaristio ci è stato più di un anno in qualità di *tribunus vapularis*. Questa espressione, che è una invenzione linguistica di Plauto, allude a quella, ben più consueta, di *tribunus militaris*, che designa un alto grado dell'esercito romano. Solo che *vapulo* è il verbo che indica "essere battuti" "prendere botte" e il *tribunus vapularis* è dunque uno schiaivo "alto in grado" nel ricevere legnate. Questo scambio di battute fra i due personaggi è dunque costruito su un gioco metaforico che produce una *condensazione* fra gli "affari", il "ferro (delle catene)", l'essere incatenato alla mola, i gradi dell'esercito romano e il "prendere legnate". Attraverso un abile uso della lingua, Plauto riesce ad incrociare fra loro, nello spazio di poche parole, una pluralità di campi semantici diversi, appunto condensandoli in una brillante serie di "Witz".

Andiamo un poco più avanti nel testo (v. 29), allorché Toxilus manifesta intenzioni particolarmente ardite. Sagaristio commenta:

Sa. Sta attento, che le catapulte d'olmo (*ulmae catapultae*) non ti trapassino la schiena.

Le *catapultae* sono una tipica arma 'pesante' dell'esercito romano, in questo caso definite "di olmo": il legno da cui si ricavano le verghe per mettere insieme un *flagellum*, ossia una frusta. Quella che "trafiggerà" le "spalle" dello schiaivo, la parte del corpo sulla quale

normalmente si abbattevano le vergate. Anche qui siamo di fronte a un gioco metaforico che opera per condensazione, producendo una espressione a carattere iperbolico, la frusta / catapulta che, come tale, esprime tutta la violenza delle vergate che Toxilus rischia di prendersi.

Adesso è in scena il giovane schiavo Paegnium. Sagaristio gli chiede dov'è il suo padrone, ma il ragazzo non vuole rispondere (v. 278b).

Pa. Non lo so, tu razza di trita-olmi (*ulmitriba tu*)!

Secondo Paegnium lo schiavo Sagaristio prende abitualmente così tante frustate che “trita” “consuma” addirittura le verghe di olmo con cui lo percuotono. Di nuovo una metafora prodotta per condensazione (Plauto, *Persa*, vv. 21-22; 29; 278b).

Inutile dire che il resto della commedia contiene varie allusioni alla *crux*, sulla quale lo schiavo è destinato a salire, alla *furca*, che dovrà mettersi sulle spalle, alla consueta frusta, insomma tutto un armamentario di supplizi cui il *servus* viene sottoposto che, *se solo si allontana lo sguardo*, ci rivelano una faccia decisamente sgradevole della commedia. Si tratta di invenzioni metaforiche, linguistiche, incentrate sui supplizi destinati agli schiavi e che - cosa ancor più sconcertante, sempre se si tiene lontano lo sguardo - sono state create per suscitare il *riso* dello spettatore. In questo caso, insomma, le “differenze” rispetto alla cultura romana sono ancor più marcate e sgradevoli di quelle che avevamo riscontrato nella chiusa alla *Satira* di Orazio. Vediamo però: che cosa ‘chiederebbe’ una tradizionale lettura accademica a questi versi del *Persa*?

In primo luogo di mettere in evidenza la creatività linguistica di Plauto, del resto una delle caratteristiche più spiccate di questo poeta, allorché dà vita a espressioni come *negotium ferreum* (“affare di ferro”) e *tribunus vapularis* (“tribuno prendi-botte”); in particolare sottolineando come il composto *ulmitriba* sia un *hapax legomenon*, una creazione dell’attimo escogitata dal poeta; e ancora, sul piano più propriamente linguistico-grammaticale, si ricorderebbe che *vapulo* è l’unico verbo latino che pur avendo diatesi attiva ha significato passivo (“essere battuto”). Sostanzialmente, insomma, verrebbero analizzati più o meno dettagliatamente i procedimenti linguistici e testuali messi in opera dal poeta in questi passaggi. Non si chiederebbe però di spendere una parola sul fatto che si tratta, sempre e comunque, di invenzioni incentrate sui *supplizi* subiti dagli schiavi, ossia un tema sul quale oggi difficilmente saremmo disposti ad esercitare la creatività del linguaggio.

Una volta che si sia riconosciuta questa spiacevole “differenza” fra noi e Plauto, fra noi e i Romani, fra sensibilità moderna e cultura antica, che cosa si fa? Seguiamo la linea dura di “decolonizing classics” e smettiamo di leggere il *Persa* perché contiene battute di questo tipo? Oppure andiamo avanti come se niente fosse, continuando a commentare Plauto linguisticamente o filologicamente, aspettando che la tempesta sia passata - però consapevoli di essere un po’ ipocriti? In realtà ritengo che di fronte a noi si presentino sostanzialmente *due* vie per uscire da questo “predicament”, come direbbero gli stessi Americani: due vie che possono aiutarci a reagire in modo un po’ più consapevole di fronte al *tribunus vapularis*, all’*ulmitriba* o allo schiavo che si prende *ulmeae catapultae* sulla schiena. A patto però che, una volta imboccata la prima via, si imbocchi di seguito anche la seconda, altrimenti si resta comunque al palo.

La prima via da imboccare, che chiamerei *simpatetica*, consiste nel destare il “cuore” dalla “anestesia” che, secondo il celebre saggio di Bergson, *Le rire*, lo addormenta quando si è di fronte al *comico*. In altre parole, quando in una commedia di Plauto leggiamo battute come quelle che abbiamo riportato, non dobbiamo farci anestetizzare dal fatto che esse sono abilmente costruite (linguisticamente, metaforicamente) *per far ridere*, e oltre tutto ci

riescono: al contrario dobbiamo prestare attenzione (simpateticamente) anche al retrofondo drammatico, di ingiustizia, che queste invenzioni comiche presuppongono. Il sentimento della “differenza” deve restare vivo, non dobbiamo neutralizzarlo, naturalizzarlo. Occorre anzi destare il cuore da un’anestesia che non è solo comica, ma in generale è un’anestesia *accademica*, ovvero una forma di assuefazione dovuta in primo luogo al fatto che anche Plauto, come tanti altri autori classici, è stato tradizionalmente studiato come fonte di informazioni linguistiche, metriche, filologico-letterarie, storiche, o come modello di testo per il teatro: di conseguenza le sue commedie hanno finito per essere “congelate” in queste prospettive. Ecco perché di fronte allo schiavo *tribunus vapularis* si chiede solo di notare che *vapulo* è l’unico verbo latino con significato passivo e diatesi attiva: e non che questa battuta fa riferimento a un supplizio crudele, come appunto l’essere battuti con le verghe. In tema di anestesia, non dimentichiamo poi gli effetti prodotti dalla “ricezione” delle commedie plautine. Innumerevoli volte infatti le pièce del Sarsinate sono state riprese nel corso della storia, mentre singole scene o intrecci plautini hanno goduto di grande fortuna attraverso il teatro di tutti i tempi, fino al cinema comico italiano. In queste successive riproposizioni e variazioni il testo originale è stato spontaneamente “depurato” dai suoi aspetti più sgradevoli e violenti, contribuendo così, retrospettivamente, a metterli in ombra anche negli originali.

Una volta imboccata questa via che ho chiamato simpatetica – la quale presuppone il risveglio dalla anestesia comica e dalla anestesia accademica – occorre però imboccare anche la seconda via, quella che definirei storica e antropologica, che utilizza cioè le creazioni linguistiche di Plauto, così aliene dalla nostra moderna sensibilità, come altrettante *aphormai*: insieme “punti partenza” e “risorse” per interrogarci su Roma, o meglio (ancora una volta) sulle “differenze” che separano da “noi” la società antica. Come funziona una cultura che evidentemente ride, e vuole *far ridere*, utilizzando immagini (per noi) così crudeli? Vogliamo capirlo. Ciò che infatti deve sorgere alla nostra mente, leggendo un testo del genere, è appunto una *domanda* di carattere antropologico, una domanda sulle “differenze”, non una *condanna* di tipo moralistico. Di fronte a Sagaristio *tribunus vapularis* ovvero *ulmitriba* non dobbiamo chiudere il libro o scagliarlo dalla finestra ma, tutto al contrario, renderci conto che è proprio questo il momento in cui – avvalendoci della *aphormé* che Plauto mette nelle nostre mani – è necessario dare inizio alla riflessione: per *capire*, ricostruire il contesto culturale da cui testi di questo tipo sono potuti sorgere e in cui hanno potuto funzionare, e porci così altre domande: perché nella commedia romana viene proiettata proprio *questa* immagine dello schiavo? perché tanta insistenza sul suo corpo, sui supplizi che lo martirizzano? perché questo dovrebbe far ridere? forse perché Plauto, o i Romani, o tutti e due, erano dei sadici? forse perché questo genere di riferimenti libera gli spettatori da un senso di colpa – avviene anche sulla scena, ci si ride, dunque va bene? oppure perché, ritenendo esagerati i supplizi evocati nel corso della commedia, un’iperbole letteraria, gli spettatori si sentono rassicurati riguardo al fatto che, con i *loro* schiavi, in realtà non sono poi così cattivi? E ancora, qual era l’idea di “umanità” che a Roma era condivisa non tanto da filosofi e intellettuali, ma dalla gente che frequentava i teatri e viveva una vita comune? Le domande si moltiplicano, la piccola finestra plautina può diventare una porta attraverso cui entrare *dentro* una cultura che non è più la nostra, e che come tale dobbiamo cercar di capire attraverso una paziente ermeneutica “di campo”. Solo che questo processo è possibile attivarlo solo se si mettono in luce le “differenze” che si presentano alla nostra attenzione, con tutte le contraddizioni che esse implicano.

3. Decolonizzare i classici. Ma da chi?

Il dossier della *Cancel Culture* e del *Decolonizing Classics* è ormai una vera e propria bibliografia in progress (convegni compresi), per la maggior parte ricostruibile tramite una ricerca in rete, che consente di raggiungere i testi più vari e non tutti d'accordo col fenomeno: prese di posizione di singoli studiosi e di istituzioni universitarie, articoli di approfondimento, riflessioni apocalittiche sul destino degli studi classici, esempi di testi da condannare, anche cinematografici e letterari moderni.

Insomma, intervenire in questo dialogo con Maurizio Bettini, che ha già preso posizione pubblica sull'argomento, dovrebbe, a mio parere, offrire gli argomenti migliori per evitare le posizioni estreme – del tipo: solo dei barbari possono chiedere di cancellare il passato; oppure: l'Occidente è colpevole dei misfatti più tremendi, fra cui, fin dalle culture antiche, la costruzione di una letteratura che esalta il razzismo, il suprematismo bianco, l'omofobia, la violenza sulle donne ecc.

Si tratta invece di entrare nel dibattito con la consapevolezza che il tema non è banale e che si ripropone, in qualche modo, in condizioni e contesti mutati, una sorta di *querelle des anciens et des modernes*, in cui i moderni si dividono ancora sul peso da assegnare agli antichi nella loro formazione; solo che, per alcuni moderni, i tradizionali giganti antichi, sulle cui spalle i nani in ogni caso sono saliti per guardare più lontano e progredire, si sono rivelati mostri capaci di corrompere i poveri nani. Che a questo risultato abbiano contribuito alcuni devoti esaltatori di giganti, anche nel campo degli antichisti, è dato che riguarda forse più l'Europa che gli Stati Uniti o il mondo anglosassone, nel quale l'insofferenza verso il mondo classico sembra essersi sviluppata.

In questo senso, chi non condivide *cancel* e *decolonizing*, ha forse due compiti concorrenti: quello di ribattere criticamente e con argomenti seri e quello di prospettare un modo diverso di affrontare, in un'epoca di connessioni globali, lo studio e la trasmissione delle culture antiche.

La prima osservazione è che non pensavo di dover discutere di questo tema nella situazione in cui lo stesso viene sfiorato e usato dal capo di un grande stato (non da un grande capo di stato), la Russia, che ha invaso uno stato vicino molto più piccolo e confinante, l'Ucraina, e ha lamentato i tentativi di cancellazione, da parte dell'Occidente, della cultura del suo paese. Certo, anche in questo caso bisognerà discutere distinguendo ed evitando le posizioni estreme che suggeriscono o praticano subito cancellazioni e *dammationes* davvero antistoriche, come quelle dei grandi classici della letteratura russa. Le necessità di posizioni e schieramenti politici, anche se propensi alla pace, possono prevedere anche censure, ma solo se motivate, appunto, da un eventuale contesto politico o diplomatico.

Vorrei, cioè, usare il privilegio democratico di poter discutere liberamente non per fare proclami o cancellare a mia volta, ma per capire come si possono salvare le ragioni comuni della cultura e della discussione critica. Aggiungo una nota personale. Proprio in questa città, grazie all'interessamento e alla tenacia di Daniela Steila, storica della filosofia e slavista all'Università di Torino, ha trovato posto, nella Biblioteca del Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'educazione, la biblioteca personale di un grande Professore, Giovanni Mastroianni (1921-2016), pioniere degli studi sul pensiero russo-sovietico.

La seconda osservazione riguarda il tentativo di usare una lezione, anzi un metodo delle culture antiche, sia greca che romana, per suggerire il modo di affrontare un testo 'pericoloso', chiamiamolo così.

Nella formulazione platonica (*Cratilo* 432a) si intravede la possibilità di sottrarre, aggiungere o spostare di posto a una lettera di un nome per trasformarlo in un altro nome. Dunque, tre operazioni. Tale risorsa linguistica viene perfezionata da Quintiliano, il

maestro ispanico di retorica che, alla fine del I sec. d.C., nella *Institutio oratoria* (I, 5,34-41), definisce una *quadripertita ratio*, cioè la possibilità di applicare quattro operazioni al materiale linguistico per trasformarlo: aggiungere, sottrarre, cambiare di posto e sostituire. Vorrei, dunque, partire da questa formula per sottolineare come il cancellare, il sottrarre contiene sempre una scomparsa, la perdita di un dato che, paradossalmente, non consentirà più di vederne la pericolosità (per il futuro) o l'inconsistenza. Non ci sarà più la possibilità, sottraendo o cancellando pezzi di storia, di analizzarli criticamente, soprattutto per le generazioni future. Riuscire a mettere in piena luce le pericolosità, l'improponibilità di modelli antichi al mondo moderno; insomma, restituire la voce alle vittime per non farle scomparire, ripeto paradossalmente, insieme agli oppressori, mi sembra metodo migliore della cancellazione. In fondo, è il metodo che fu scelto per tentare di ricostruire la comunità sudafricana dopo la sconfitta dell'*apartheid*. La Commissione *Truth and Reconciliation*, con l'apporto intelligente e fermo di Nelson Mandela e di Desmond Tutu riuscì, in quella fase, non a cancellare la verità, ma a reinserirla, con i suoi drammi, nella costruzione del futuro.

Non ci si dovrebbe, allora, limitare a una delle quattro operazioni, la sottrazione, che fa venir meno, come del resto anche la sostituzione, per cui qualcosa comunque scompare e cede il posto; ma bisognerebbe con convinzione mantenere quello che c'è, cambiando, invece, il punto di vista (il posto), il che contiene in sé anche il principio dell'aggiungere: qualcosa si aggiunge, facendo magari perdere valore a qualcos'altro ma senza cancellarlo; lo spostamento, cioè, sul versante del punto di vista moderno, che 'giudica' in qualche modo il passato, pur volendone conservare una conoscenza critica, determinando quindi un arricchimento di conoscenza.

D'altra parte, le stesse culture nelle quali sembra oggi prevalere la volontà della cancellazione o decolonizzazione dei classici hanno praticato e continuano a praticare rapporti proficui con momenti delle culture antiche.

Parto dal presente; chi è appassionato/a di musica jazz sa che, in questo periodo, un famoso sassofonista, Wayne Shorter, e una giovane contrabbassista, Esperanza Spalding, hanno realizzato e presentato, a dicembre 2021, al Kennedy Center di Washington, l'opera *Ifigenia*, basata sulle tragedie di Euripide (Capua 2022: 24-25). Ora, immaginare che non ci sia orrore a pensare a una ragazza sacrificata per una guerra dal proprio padre condottiero di eserciti, con le conseguenze di assassini messe in scena nell'*Oresteia* di Eschilo, sarebbe negare l'evidenza. Eppure, l'orrore non ha impedito a due raffinati musicisti di riproporre, non di cancellare, la vicenda mitica, offrendo a un pubblico per il quale certamente *black lives matter* la possibilità di condividere le passioni di un dramma (magari con opportuna catarsi!).

L'intitolazione del Kennedy Center mi consente di offrire qualche altra testimonianza non lontana nel tempo – certo, parliamo del secolo scorso – di un rapporto con la cultura che oggi qualcuno vorrebbe cancellare: un rapporto non sempre di adesione, ma capace di distinguere contesti e tempi.

L'era dei Kennedy, anni che coincidono con la giovinezza impegnata dei due professori dialoganti, presenta almeno tre momenti da ricordare per questo dibattito.

Il primo è l'insediamento del neo eletto Presidente degli Stati Uniti, John Fitzgerald Kennedy, il 20 gennaio 1961. Per l'occasione, un famoso poeta quasi novantenne, Robert Frost (1874-1963), compose un poema, *Dedication*, nel quale risuonava il presagio della gloria di un'imminente età augustea, soprattutto per l'aspetto legato alla cultura e al ruolo degli intellettuali («the glory of a next Augustan age») (Spina 2012)⁴. L'impero romano

⁴ Scaricabile al link <http://luigigispina.altervista.org/wp-content/uploads/2017/06/spinaPaideia.pdf>

nascente sembrava un modello solido, anche se spesso lo stesso Kennedy avrebbe fatto riferimento, nei suoi discorsi, all'altro modello antico, l'Atene di Pericle. Paradossalmente, l'analogia con l'età augustea, a ridosso dell'assassinio di Giulio Cesare, avrebbe riproposto, impietosamente, l'assassino dello stesso presidente appena insediato. Ciò non toglie che il passato romano, e certo con accenti ben diversi dalla esaltazione dell'impero da parte del fascismo italiano, rimaneva un esempio da valutare ed, eventualmente, da seguire.

Un altro Kennedy, Robert (Bob) fu l'autore di una famosa citazione dall'*Agamennone* eschileo in un momento cruciale della storia statunitense (Spina 2011)⁵. Il momento non era certo festoso, ma drammatico: Kennedy si trovava in piena campagna elettorale, il 4 aprile 1968, a Minneapolis, quando giunse la notizia dell'assassinio di Martin Luther King. Bob Kennedy respinse i consigli di prudenza di chi avrebbe voluto che annullasse il comizio, si presentò di fronte a una folla prevalentemente di neri, cui doveva dire che il loro leader era stato assassinato. Ricordò l'assassinio di suo fratello, per mano di un bianco, e poi, in un momento di forte emozione, citò a memoria - il video è una fonte di puntuale commozione⁶ - un passo dell'*Agamennone* di Eschilo, mostrando non solo conoscenza esperta del mondo antico, ma volontà di usarlo come riferimento anche in momenti drammatici della storia contemporanea, mentre si svolgeva sotto i suoi occhi.

L'ultimo riferimento è proprio a Martin Luther King e prende spunto da una recensione di un antichista sempre molto convincente, Simon Goldhill⁷. A proposito di Richard Wagner, Goldhill scrive: «Wagner pronounced he would rather be a Greek in the theatre of Dionysus for a single day than live for ever». Questa affermazione mi ha ricordato, *e contrario*, un discorso di Martin Luther King, che avevo analizzato in Spina 2011. Martin Luther King conosceva il mondo greco e i suoi pensatori più importanti, ma guardava alla sua epoca come al mondo nel quale decidere volontariamente di vivere, se l'Onnipotente gli avesse offerto la possibilità di scegliere. Lo aveva detto il giorno prima della sua morte, e dunque del discorso di Bob Kennedy, il 3 aprile 1968, in un discorso a Memphis, che conteneva il racconto di uno straordinario viaggio nel tempo, dall'antico Egitto fino alle epoche più recenti, ma con un'unica risposta finale:

I would move on by Greece, and take my mind to Mount Olympus. And I would see Plato, Aristotle, Socrates, Euripides and Aristophanes assembled around the Parthenon. And I would watch them around the Parthenon as they discussed the great and eternal issues of reality. But I wouldn't stop here (Hellis- Drury Smith 2005: 77).

Non cancellazione, non rifiuto, ma scelta, perché, saggiamente, i classici vanno vissuti nel loro tempo. Cancellarli rende in qualche modo più poveri, anche quando sono "pericolosi".

Per concludere, ritengo che cancellare sia, oltre che segno di indignazione legittima, anche riflesso di paura e insicurezza, la paura di non poter controllare un potere opposto o il fatto di essere diversi. Per questo, anche per questo, la cancellazione rappresenta, a mio parere, come un ultimo atto di sottomissione a una cultura che si vorrebbe criticare a fondo. Lasciarla immutata senza la propria lettura critica potrebbe consentire a epoche future, a posteri inaffidabili, di fare a meno delle giuste critiche e di tornare a errori del passato.

Rimane quindi la domanda: decolonizzare da chi?

⁵ Scaricabile al link <http://luigigispina.altervista.org/wp-content/uploads/2017/06/SpinaTradurre.pdf>.

⁶ <https://www.youtube.com/watch?v=OLUzjZjdURo&t=5s> (consultato il 27 giugno 2022).

⁷ <https://bmcr.brynmawr.edu/2021/2021.02.45/>

Che intenderei nel senso di evitare la colonizzazione dei classici, l'ipoteca e il marchio di fabbrica sui classici, perché bisognerebbe cercare di rendere inoffensivi (non certo cancellare, ma polemizzare, criticare) quegli insegnamenti che fanno della conoscenza dei classici la sola possibilità per essere logici, umani, intelligenti, classe dirigente; polemizzare con chi usa l'analogia con i classici per far dire ai classici qualcosa sul mondo moderno e contemporaneo che mai si sarebbero sognati o avrebbero potuto dire.

Non avrebbero potuto né condannare né approvare, hanno agito nel loro tempo le persone in carne e ossa che pensavano e scrivevano.

Per fortuna o sfortuna dell'antico i loro testi sono stati letti e quindi impugnati in vario modo da chi è venuto dopo.

Una volta risultato meno difendibile il classicismo, inteso come forma perenne e fortemente esemplare del mondo antico, la patina classicista si è spostata sugli studiosi, che sono diventati interpreti intoccabili e indiscussi dei classici, mentre i temi dei classici si diffondevano nelle forme più varie nelle culture moderne, il che consentirebbe, appunto, una continua e fruttuosa comparazione antropologica.

Questa mi pare una delle risposte riflessive e moderate che si potrebbe opporre a una cultura della cancellazione o della decolonizzazione.

Perché «Omero non poteva non sapere» è formula nostra, della nostra cultura del sospetto e dell'accusa, non di quella degli antichi, innocenti, almeno da questo punto di vista.

Bibliografia

Bettini, M. (2023), *Chi ha paura dei Greci e dei Romani?*, Torino, Einaudi.

Capua, E. (2022), «Shorter & Spalding: *Iphigenia* è una realtà», in *Musica Jazz*, 77, 856, marzo: 24-25.

Hellis, C. & Drury Smith, S. eds. (2005), *Say it Plain. A Century of Great African American Speeches*, The New Press, New York – London.

Spinta, L. (2011), «Il traduttore alla tribuna», in Bettini, M., Fantasia, A.M., Milazzo, S., Ronchey, S., Spina, L., Vegetti, M., *Del tradurre*, Editrice Antenore, Padova, pp. 95-112.

Spina, L. (2012), «“The Glory of a Next Augustan Age”: fra Grecia e Roma nell'era dei Kennedy» in *Paideia*, 67, 2012: 295-316.

***Woke* contro *woke*?¹**

Thorsten Botz-Bornstein

Gulf University of Science & Technology
botz.t@gust.edu.kw

Abstract: The term ‘woke’, initially coined by African Americans in the 1930s as an injunction to stay mindful of racial inequalities, has over the last decade come to be used to signify an awareness about any sort of discrimination. Wokeism combats the proud White Male who has been colonizing the non-West for centuries. Critical Race Theory argues that the social and legal construction of race advances the interests of white people. Normally, all this should very much appeal to the non-West. However, one can also be colonized *by wokesim*. Paradoxically, wokeism can be defined as a new colonial policy. Against this background it is possible to determine non-Western anti-woke ideologies whose patterns seem to function in parallel Western wokeness.

Keywords: Woke; Critical Race Theory; Political Correctness; colonialism; deconstruction; anti-Americanism

Received 08 01 2024; accepted 30 05 2024.

1. Anatomia del *wokeness*

Il termine *woke*, inizialmente coniato dagli afroamericani negli anni '30 come un'esortazione a rimanere consapevoli delle disuguaglianze razziali, negli ultimi dieci anni è stato usato per indicare una consapevolezza riguardo a qualsiasi tipo di discriminazione. Il fenomeno si è manifestato più chiaramente in Nord America e, in misura minore, in Europa. Esiste in altre parti del mondo? Se sì, è stato importato in questi luoghi dall'America o può avere radici vernacolari anche al di fuori dell'“Occidente”?

La *wokeness* ha aiutato a portare avanti la causa della giustizia sociale in molti ambiti. Tuttavia, una ricerca superficiale su internet può dare l'impressione che il termine *woke* sia ormai utilizzato prevalentemente – in modo simile al *politically correct* – in senso negativo. Il *politically correct* (PC) è emerso negli anni '80 ed è stato inizialmente impiegato dai politici liberali e conservatori per riferirsi all'estremismo di alcune questioni di sinistra. Successivamente, i conservatori avrebbero utilizzato il termine per opporsi a certi metodi di insegnamento nelle università americane. Mentre il PC si riferisce generalmente a linguaggi o azioni che intendono evitare di offendere persone emarginate o svantaggiate, il termine *woke* è ampiamente usato per descrivere qualcuno che è consapevole di questioni sociali e politiche. Entrambi sono quindi diversi e in certi

¹ Il presente articolo è una traduzione riadattata della Introduzione a *Tracking Global Wokeism* (ed. T. Botz-Bornstein), in uscita nel 2025.

contesti può addirittura essere *woke* criticare il PC. Nonostante le differenze, il PC e il *wokeism* hanno in comune il fatto di essere preoccupati per questioni di giustizia sociale e uguaglianza, specialmente per quanto riguarda la razza e il genere. Talvolta il *wokeism* può apparire come una sorta di PC espanso. Il *wokeism* cerca l'ingiustizia di genere e razziale non solo nel linguaggio e nei metodi di insegnamento, ma in tutti i settori della società: politica, arte, storia, scienza...

“Essere *woke*” è tipicamente attribuito alla sinistra, il che è un altro elemento che condivide con il PC. Tuttavia, a differenza degli attacchi contro i “comunisti” negli anni '60, le incursioni contro il PC e il *woke* non sono meramente dirette contro posizioni ritenute troppo radicali a sinistra in termini economici e sociali. Le persone che sono PC o *woke* sono spesso criticate anche come ipocrite e ossessionate dalla purezza morale. La PC si è sviluppata in circostanze peculiari e queste circostanze influenzano anche la cultura *woke*. Negli anni '80, nuove costellazioni economiche e culturali avevano privato la sinistra di molti dei suoi valori tradizionali e creato un vuoto che avrebbe dovuto essere riempito. I sinistrorsi avrebbero parlato sempre più a nome non tanto delle masse povere, ma degli individui o di piccoli gruppi. Alla fine, la missione principale della sinistra progressista è diventata la lotta contro il razzismo, l'intolleranza e l'esclusione degli individui che erano diversi, deboli o svantaggiati.

Di conseguenza, la società, la politica, l'arte e la letteratura sarebbero state esaminate meno attraverso le lenti del marxismo o del consumismo, ma piuttosto attraverso quelle della razza (*Critical Race Theory*), del genere (*Gender Theory*) o del nuovo paradigma del multiculturalismo. Ovviamente, le nuove teorie erano costruite sulle strutture delle vecchie: il marxismo classico includeva il decolonialismo e il marxismo moderno include sia il decolonialismo sia il femminismo. La novità è che il PC si è allontanato dal contenuto tradizionalmente economico della critica di sinistra e ha evidenziato le questioni di identità e diversità. Ovviamente, i diritti dei transgender e degli LGBT non erano argomenti prominenti nelle agende del marxismo negli anni '70. La *wokeness* intensifica queste tendenze del PC. Gradualmente, all'interno del corpo della critica sociale, la politica dell'identità focalizzata su minoranze di genere e razziali avrebbe preso il posto precedentemente occupato dalle teorie socioeconomiche.

Mentre qualsiasi consapevolezza dell'ingiustizia sociale è utile e lodevole, i critici del *wokeism* avanzano principalmente due punti. Il primo è la concentrazione su questioni di diversità e identità che possono apparire sia eccessive sia restrittive. Secondo, ciò che inizialmente era solo una consapevolezza (essere *woke*) è stato trasformato in un'ideologia. La *wokeness* si è trasformata in *wokeism*. È possibile essere consapevoli dell'ingiustizia sociale (essere *woke*) senza essere un *wokeist*, proprio come Marx era consapevole dell'ingiustizia sociale senza essere un marxista. Questo fatto rivela un altro criterio che segna il passaggio dal PC al *woke*: esiste il *wokeism* ma non esiste il “PCism”. Alcuni trovano che il passaggio verso un'ideologia che manifesta una credenza incondizionata in alcune verità avvicini il *wokeism* a una religione. John McWhorter ha insistito maggiormente sul carattere religioso del *wokeism*: «I do not mean that these people's ideology is 'like' a religion. I seek no rhetorical snap in the comparison. I mean that it actually is a religion» (McWhorter 2022: 32). Christopher Mott in un articolo intitolato *Woke Imperium* parla di una nuova *civil religion* (Mott 2022: 4) e di un *globalist evangelism* (*Ivi*: 1) che risale «back to the rise of [American] Puritanism in the 17th Century» (*Ivi*: 6). Anche il marxismo è spesso stato considerato una religione.

Come i precedenti sinistrorsi non *woke*, i sinistrorsi *woke* rifiutano di essere compiacenti riguardo alle ingiustizie sociali, ma contrariamente ai loro predecessori focalizzati sull'economia, localizzano le ingiustizie sociali non solo nelle strutture economiche rigide ma anche a un livello più simbolico in elementi legati alle identità. Il *wokeism* si attiva attraverso le linee di classe. Il *wokeism* è contro i privilegiati, ma più tipicamente

identificherà i privilegiati non come “ricchi” come sfruttatori o come coloro che possiedono i mezzi di produzione, ma piuttosto come maschi, bianchi o etero.

Il discorso critico è migrato dall’oggetto al simbolo. Collegato a ciò è il contributo della “decostruzione”. Sebbene il *wokeism* sia costruito su teorie di sinistra preesistenti, una svolta decisiva ha trasformato il *wokeism* in un fenomeno più complesso e persino paradossale. Negli anni ’80 e ’90 le filosofie della “decostruzione” avevano dominato i campus americani. Dal 2000 hanno iniziato a perdere importanza ma sono rimaste a un livello inconscio. Il desiderio di aderire o di suggerire identità ben definite, che è normalmente lo scopo principale della politica dell’identità, rimane presente nel *wokeism*, ma è stranamente contraddetto da impulsi decostruttivi altrettanto prominenti. I gruppi di genere o razziali non dovrebbero essere solo difesi come tali, ma anche decostruiti perché i termini di genere possono essere essenzializzanti e oggettivanti. Non è più sufficiente lottare per i diritti delle donne, ma il termine “donne” stesso dovrebbe essere riconosciuto come un’essenzializzazione di qualcosa che è più complesso del semplice “donna”. Il termine “donna” è potenzialmente violento quando imposto a persone che non si identificano completamente con il termine (o con le sue connotazioni essenzializzate).

Alla fine, la decostruzione delle identità, cioè la decostruzione, ad esempio, delle identità femminili o maschili in intergender, multigender, pangender o genderfluid, ha permesso di individuare un nuovo nemico: il cisgender. Questo potrebbe avere tre conseguenze. Primo, potrebbe creare una visione del mondo che Bérénice Levet ha chiamato «un monde réglé par les diktats des minorités et la diversité» che vede «le Male Blanc opprimer tout ce qui ne ressemble pas à son image : femmes, noirs, musulmans, homosexuels, trans, les minorités» (Levet 2022: 64). Secondo, la debolezza è diventata una nuova forza. L’indebolimento o la decostruzione delle identità tradizionali porta alla creazione di minoranze più piccole e quindi di individui più deboli. “Donna” denota metà della popolazione mondiale e le donne non sono una minoranza. Quando un termine viene suddiviso in sottogruppi, il termine iniziale viene logicamente indebolito. Il processo di indebolimento va di pari passo con l’indebolimento delle minoranze razziali. McWhorter scrive che «[woke] philosophy teaches black people that cries of weakness are a form of strength» (McWhorter 2021: 148). McWhorter si rivolge al vittimismo. Ovviamente, l’indebolimento è inteso a rafforzare l’individuo. L’indebolimento dell’identità di “donna” è inteso a rafforzare le identità personali delle persone che non possono identificarsi pienamente con il termine “donna”. Questo rafforzamento attraverso l’indebolimento è un paradosso.

Terzo, c’è un altro paradosso. Mentre alcune identità vengono decostruite, altre saranno reintrodotte in modo sempre più energico. Come sottolinea McWhorter, una personalità complessa come il filosofo Kwame Anthony Appiah può essere ridotta a un cliché unidimensionale: «This Ghanaian British gay man is to perceive himself primarily, and we are to perceive him primarily, as “a black man”» (*Ivi*: 117).

In termini classici, il rafforzamento del senso di identità era inteso come una politica che cercava identità concrete oltre le identità più astratte della repubblica, dello stato o della nazione. Le repubbliche moderne, quella francese forse più fortemente, si sforzavano di rimuovere le persone dalle identità più “private” fornite dalle loro comunità, dai loro villaggi o dalla loro religione. Ancora nel 2012, un ministro dell’istruzione francese esortava gli educatori a «strappare lo studente da tutti i determinismi familiari, etnici, sociali e spirituali» (Le Figaro 2012). Contro questo, la politica dell’identità tenta di installare identità più individuali. Il *wokeism* agisce all’interno di questo spettro culturale ma deve essere riconosciuto come un fenomeno paradossale. Rafforza le identità semplificandole (specialmente le identità razziali), ma allo stesso tempo le complica decostruendole (specialmente le identità di genere).

2. *Wokeism* e neoliberalismo

Il *wokeism* sceglie problemi sociali di identità “morbidi” rispetto ai problemi “duri” inerenti alla cultura capitalista e al neoliberalismo (quest’ultimo è un altro termine che è passato da una percezione positiva a una negativa). È persino possibile percepire il *wokeism* come un alleato della cultura neoliberalista, il che rappresenta un ulteriore paradosso ma non una coincidenza. Le banche d’investimento usano simboli LGBT o Black Lives Matter. Proprio come il *wokeism*, il neoliberalismo supporta una cultura iper-individualista, motivo per cui l’economia neoliberalista potrebbe integrare temi femministi e persino woke con relativa facilità. «Feminist research has suggested that women, and in particular young women, have been constructed as ideal neoliberal subjects», scrive Scharff (2014), e Kanai e Gill (2021) parlano persino di *corporate wokeness*. Nella cultura neoliberalista c’è «an increasing saturation of “feel good” and “positive” messages of female empowerment, LGBTIQ pride, racial and religious diversity and inclusion, and environmental awareness» (Ivi: 10). Si potrebbe anche rilevare che *le donne fanno politica e gestione in modo diverso*, che *più donne nella gestione aziendale aggiungono valore*, e che *la diversità è positiva per gli affari*. Secondo Périvier e Sénac (2020), questo riflette «an effective and benevolent pragmatism or a conservative ideology recast to be more respectable». Si potrebbe sostenere che sia una *furbizia neoliberalista* che porta alla mercificazione del principio di uguaglianza. Come i precedenti sinistrorsi radicali, i sinistrorsi *wokeist* cercano di stabilire l’uguaglianza attraverso regole e standardizzazione, ma a differenza dei loro predecessori, in un nuovo contesto politico ed economico, i metodi *wokeist* possono concordare con quelli degli amministratori post-industriali, che sono attratti dalla standardizzazione, valutazione e misurazione, anch’essi. Di conseguenza, c’è una traccia di autocompiacimento che si attacca alle persone *woke* che, si potrebbe sospettare, nasconde la volontà di potere dietro una facciata di benevolenza.

3. *Woke* nel non-Occidente

Il *wokeism* collegato e favorito dalla *corporate culture* è un fenomeno molto “occidentale”. La domanda è se ci siano sviluppi simili al di fuori del mondo occidentale. In Occidente, la lotta tra *woke* e anti-*woke* è determinata ideologicamente e spesso finisce in pseudo-discussioni. Le persone anti-*woke* sono tipicamente – sebbene non necessariamente – associate alla destra politica. Di solito, non sono a favore dell’ingiustizia sociale ma trovano esagerati e dogmatici i metodi con cui i *woke* individuano e combattono l’ingiustizia sociale. O hanno semplicemente altri criteri per determinare cosa sia socialmente ingiusto. Stranamente, però, i conservatori, quando criticano il PC e la *wokeness*, spesso usano un modello che duplica il pensiero PC: si dipingono come oppressi e vittime, non del capitalismo o degli uomini eterosessuali, ma del PC e del *wokeism*. Carol Burke (in pubblicazione) espone l’appropriazione del termine *woke* da parte della destra con l’obiettivo di denigrare la cultura afroamericana così come la folla più ampia che insiste – senza essere *woke* – sul fatto che gli americani devono opporsi al razzismo e al sessismo.

In generale, le discussioni su *woke* e PC sono diventate bloccate. Le suddette costellazioni portano necessariamente a caricature delle posizioni politiche così come a un “panico morale” in cui la vera discussione è diventata difficile. La sinistra *woke* chiama i critici del *woke* maccartisti, fascisti, o semplicemente “vecchi”. Ma la destra offre scarse alternative migliori. Spesso adotta misure contro un nemico che sembra essere un prodotto della sua stessa immaginazione. La Florida ha adottato una legislazione anti-*woke*, ha attaccato finanziariamente Disney per il sostegno ai gay e ha rifiutato di permettere che gli studi afroamericani AP (Advancement Placement) fossero insegnati in Florida. Gli intellettuali francesi anti-*woke* identificano il *wokeism* con gli studi

decoloniali e l'eccessiva decostruzione. Anche se il secondo concetto probabilmente mira a indicare relativismo eccessivo, come tale è riduttivo perché ignora il paradosso intrinseco del *wokeism*: la politica identitaria non destruttura solo identità ma cerca anche identità. Quando si oppongono agli eccessi del presunto anti-razzismo del *wokeism*, le posizioni anti-*woke* possono spesso finire per essere apparentemente razziste. In Francia, la critica del *wokeism* ha in gran parte sostituito la critica precedente dell'*Islam-leftism*, e una politica del genere può facilmente avere una deriva verso l'islamofobia. La guerra *woke* sembra diventare una nuova Guerra Fredda, specialmente quando appare in un mondo che è sempre più influenzato da un confronto non tra Est e Ovest, cioè da uno scontro tra le politiche economiche del comunismo e del capitalismo, ma da un confronto Nord-Sud alimentato da dispute su culture, valori e stili di vita.

La *wokeness* è compatibile con i modelli sociali o le tradizioni non occidentali? Bruce W. Davidson ha scritto nel 2013 che in Giappone il PC «is enforcing ideological conformity and turning classes into forums for indoctrination rather than venues for intellectual debate and exploration» (Davidson 2013: 183). E negli altri paesi? È possibile la *wokeness*, ad esempio, nelle nazioni precedentemente colonizzate? Cosa succede quando l'Islam incontra il *woke*? La cultura islamica genera qualcosa di simile al suo proprio tipo di *wokeness*? Oppure, in queste parti del mondo, le lotte tradizionali basate sulla classe rimangono più rilevanti per la politica rispetto alla politica identitaria? Quale forma, se c'è, assume la *wokeness* in America Latina, Africa o Asia? La ricerca dell'"individualismo" che il *wokeism* sostiene è meno forte nelle regioni non occidentali, rendendo così qualsiasi introduzione del *woke* superflua o impossibile? Il *wokeism* è semplicemente l'affare di persone privilegiate del "Primo Mondo" che hanno solo "problemi del Primo Mondo" ed è quindi irrilevante per altri luoghi? I cinesi a volte traducono *wokeism* come *baiqiuo*, che significa "sinistra bianca", il che è sorprendente data l'origine afroamericana del termine. La forza trainante principale del *wokeism* è infatti il sentimento di colpa che è molto comune tra americani ed europei privilegiati: colpa verso le minoranze e i gruppi svantaggiati. La connessione della "colpa bianca" esclude la possibilità di qualsiasi *wokeism* nel "mondo non bianco"?

Ecco un ulteriore paradosso. A priori, quando si parla di *wokeism*, il mondo non occidentale dovrebbe gridare "presente". Il *wokeism* combatte l'orgoglioso maschio bianco che ha colonizzato il non Occidente per secoli. La *Critical Race Theory* sostiene che la costruzione sociale e giuridica della razza favorisca gli interessi dei bianchi. Levet ritiene che anche in Francia il *wokeism* sia "contre l'esprit Européen" (Levet 2022: 61). Secondo queste teorie, lo spirito europeo mira all'universalismo, oggettivizza il non Occidente e ha sviluppato un concetto di ragione che è più simile a una astuzia maligna con cui cerca di sottomettere coloro che non sono occidentali o che non sembrano occidentali. L'Occidente è costruito sui crimini del razzismo e della schiavitù e quindi deve essere combattuto. In molti contesti, il *wokeism* equivale davvero all'anti-occidentalismo; e quando le persone bianche sono *woke*, equivale all'auto-odio occidentale.

Di solito, tutto ciò dovrebbe attrarre molto il mondo non occidentale. Il *wokeism* occidentale sostiene non solo tutto ciò che non è maschile e non eterosessuale, ma soprattutto le persone non occidentali. Levet mostra come l'eredità non europea della Francia venga costantemente sottolineata da storici, amministratori di musei e politici *woke*. In Europa, e ancora di più in Francia, il riconoscimento delle minoranze etniche non occidentali è all'ordine del giorno della politica *woke*. Negli Stati Uniti, si tratta del riconoscimento dei neri. Dovrebbero quindi i neri africani non abbracciare entusiasticamente il *wokeism*? Se quello che i francesi chiamano *Islam-leftism* è un precursore del *woke*, non sarebbe logico che i musulmani di tutto il mondo simpatizzino con il *woke*?

Non è così semplice. Il *wokeism* potrebbe essere visto come anti-occidentale, anti-coloniale, anti-americano, anti-bianco, anti-europeo e pro-islamico, ma le cose si complicano quando si scopre che si può anche essere colonizzati dal *wokeism*. Il presidente russo Putin, un sostenitore dichiarato dell'anti-occidentalismo, si è gettato con entusiasmo sul carro dell'anti-*woke* senza rendersi conto che il suo anti-occidentalismo lo rende almeno in qualche modo *woke*. Alcune persone *woke* anti-occidentali potrebbero scegliere la Russia di Putin come alternativa all'Occidente. Nel mondo arabo, il *woke* è spesso percepito come un prodotto di una cultura americana troppo liberale con cui non ci si può identificare.

Mott (2022) supporta una visione molto attuale, specialmente nei paesi musulmani. Definisce il *wokeism* come una nuova politica coloniale attraverso la quale l'America cerca di ingegnerizzare le altre culture «according to the Western progressive model. Its universalist framing of human values» (*Ivi*: 1). È un paradosso, poiché suggerisce che il *wokeism* anti-coloniale è la nuova politica coloniale. Nel suo articolo *Woke Imperium*, Mott mette in luce il volto *woke* dell'egemonia americana. L'anti-razzismo può essere razzista quando viene imposto ad altre razze. Il cosmopolitismo moralistico può essere nazionalista quando viene imposto ad altre nazioni.

La persona veramente *woke* è anti-americana proprio imitando l'America: non imita il patriottismo americano ma piuttosto l'auto-odio americano. Sorprendente per quanto possa sembrare, questo può spiegare molte questioni. Spiega perché gli attivisti per i diritti umani hanno spesso sostenuto l'interventismo militare.

Un altro problema è quello della modernità. Insieme all'Occidente “oppressivo”, spesso si critica anche la modernità perché, cosa è la modernità se non occidentale? Tuttavia, il *wokeism* non è anche un fenomeno tipicamente moderno e quindi piuttosto occidentale per definizione? La modernità occidentale è il modello di un mondo in cui tutti sono liberati, democratici e tolleranti. Questo modello è meglio rappresentato dalla società post-industriale. Il mondo tardo moderno con la sua scienza, l'eccellenza e i libri di auto-aiuto è come una macchina che funziona senza intoppi e che è pensabile solo in Occidente. Le persone *woke* non possono essere ostili nei confronti di una società in cui si fa così soltanto per mantenere gli standard etici. Il *woke* è fermamente ancorato all'Occidente.

Quindi, cosa pensano i non-occidentali della *wokeness*? In primo luogo, c'è la possibilità di dire che il fenomeno è così profondamente legato alle circostanze culturali e politiche tipicamente occidentali che non può essere esportato. Ad esempio, si potrebbe suggerire che la *gender theory* sia incompatibile con l'Islam poiché la cultura islamica semplicemente non accetterà schemi di genere non binari. Un'altra possibilità è individuare il *wokeism* in luoghi non occidentali dove ci si aspetterebbe di meno. Questo può avere una struttura a due facce. Il *wokeism* potrebbe essere stato importato in una regione non occidentale, molto probabilmente nei livelli occidentalizzati delle sue società e potrebbe prosperare in quell'ambiente limitato. Ma c'è ancora un'altra possibilità. I paesi non occidentali potrebbero aver prodotto i propri marchi di *wokeism* indipendentemente dai loro omologhi occidentali, forse anche senza conoscere l'esistenza del *wokeism*; oppure potrebbero averlo fatto anche in opposizione ad esso. Ancora una volta, quest'ultimo fenomeno può adottare due forme diverse. È possibile suggerire che un equivalente del *wokeism* (regole linguistiche, forte enfasi sull'etica, ecc.) sia sempre esistito, ad esempio, nell'Islam. Questa sarebbe una possibilità. Ma c'è ancora un'altra opzione. Le culture non occidentali potrebbero aver prodotto il proprio *wokeism* indipendentemente dalle influenze occidentali, ma anche indipendentemente dalle proprie tradizioni.

Posso dare un esempio di quest'ultima possibilità basato sulle mie esperienze nel Golfo Persico/Arabico durante il Campionato Mondiale di Calcio in Qatar nel 2022, quando poteva essere difficile per un occidentale esprimere critiche sugli eventi legati

all'organizzazione della Coppa del Mondo in Qatar. “Non parlare del Qatar” sarebbe stata la risposta immediata prima che si potesse anche avere la possibilità di dire una parola. L'assunzione era naturalmente che qualsiasi cosa un occidentale potesse dire sul Qatar potesse essere solo negativa: le critiche alla situazione del Qatar in materia di diritti umani erano un tabù. L'Emiro Tamim bin Hamad Al Thani del Qatar ha condannato la “feroce crociata” contro il suo paese, definendola “una campagna senza precedenti che nessun paese ospitante ha mai affrontato”. Questo è *wokeism*: fatto in casa e genuino. Una nazione precedentemente povera e non occidentale (quest'ultima probabilmente più importante della prima) ha bisogno di essere protetta dalle critiche occidentali, cioè da coloro che sono tradizionalmente privilegiati. Queste persone diversamente *woke* probabilmente non sono nemmeno consapevoli di essere *woke*, e forse sono anche contrarie ai movimenti *woke* occidentali. La curiosità qui è che i movimenti *woke* occidentali hanno criticato il Qatar proprio perché volevano proteggere un'altra minoranza non occidentale: i lavoratori del sud asiatico che, secondo loro, venivano maltrattati dai datori di lavoro qatarioti. Abbiamo qui il *woke* contro il *woke*.

Bibliografia

Burke, Carol (in pubblicazione). *The Anti-Woke in America*, in Botz-Bornstein, Thorsten (in pubblicazione), a cura di, *Tracking Global Wokeism*, forthcoming.

Davidson, Bruce W. (2013). «Political Correctness in the Land of Conformity», in *Academic Questions* 26, pp. 182–191.

Le Figaro (2012). «Morale laïque: Peillon fixe des objectifs», in *Le Figaro* (consultato il 2/7/24), <https://www.lefigaro.fr/flash-actu/2012/09/02/97001-20120902FILWWW00013-morale-laique-peillon-fixe-des-objectifs.php>

Gill, Rosalind e Akane, Kanai (2021), «Woke? Affect, Neoliberalism, Marginalized Identities and Consumer Culture», in *New Formations: A Journal of Culture/Theory/Politics* 102, pp. 10–27.

Levet, Bérénice (2022), *Le Courage de la dissidence. L'Esprit français contre le wokisme*, L'Observatoire, Paris.

McWhorter, John (2021), *Woke Racism. How a New Religion Has Betrayed Black America*, Penguin, Harmondsworth.

Mott, Christopher (2022), «Woke Imperium: The Coming Confluence Between Social Justice and Neoconservatism», *The Institute for Peace & Diplomacy* (consultato il 2/7/24),

<https://peacediplomacy.org/2022/06/27/woke-imperium-the-coming-confluence-between-social-justice-and-neoconservatism/>

Pérvier, Hélène e Réjane Sénac (2020), «The New Spirit of Neoliberalism: Equality and Economic Prosperity», in *Cogito* (consultato il 2/7/24), <https://www.sciencespo.fr/research/cogito/home/the-new-spirit-of-neoliberalism-equality-and-economic-prosperity/?lang=en>

Scharff, Christina (2014), «Gender and Neoliberalism: Exploring the Exclusions and Contours of Neoliberal Subjectivities», in *Think-Pieces* (consultato il 2/7/24), <https://www.theoryculturesociety.org/blog/christina-scharff-on-gender-and-neoliberalism>

Political Correctness and Cancel Culture in Arabic Linguistic and Cultural Practices: Preliminary Reflections

Nesma Elsakaan

University of Palermo

nesma.elsakaan@unipa.it

Abstract This paper examines the nuances of political correctness in Arabic contexts, highlighting its emergence and intersection with Islamic ethical principles. It challenges claims of early Arab politically correct sensibilities, emphasizing the need for comprehensive investigation beyond ideological and religious frameworks. Through a linguistic and descriptive analysis, the paper sheds light also on cancel culture trends across Arab contexts.

Keywords: Political Correctness, Cancel Culture, Arabic Language and Culture, Islam

Received 06 05 2024; accepted 13 06 2024.

0. Introduction

This paper embarks on an initial exploration into the intricacies of political correctness (PC)¹ and cancel culture² trends within Arab contexts, framing the discourse as a preliminary reflection on these pertinent issues. Initially, attention is directed towards examining the Arabic terminology for PC and its nuanced connotations, probing the extent to which PC values resonate within the Islamic tradition. Subsequently, the inquiry problematizes the notion that early Arabs were cognizant of PC concepts and that their linguistic and cultural milieu was imbued with Islamic principles that fostered a disposition towards diplomatic behaviors. Following this, the paper scrutinizes the manifestation of PC within the Arab region, considering its perception as a western³ import and assessing claims that it stifles freedom of expression. Moreover, the study engages with controversies arising from cultural and political events to elucidate the extent to which PC ideology and cancel culture trends have permeated Arab societies.

¹ By PC I refer to Moller (2016: 1), who defines it as the standards of speech and behavior designed to «(a) protect vulnerable, marginalized or historically victimized groups, and which (b) function by shaping public discourse, often by inhibiting speech or other forms of social signalling, and that (c) are supposed to avoid insult and outrage, a lowered sense of self-esteem, or otherwise offending the sensibilities of such groups or their allies». For an overview on the origin of the expression “political correct”, see Faloppa 2022.

² Sciuto (2022: 163) defines cancel culture as the movement that calls for the removal of works deemed racist or misogynistic from literary and artistic canons, the dismantling of statues, and the insistence that only those who have personally experienced specific situations have the right to write about them.

³ The word “western” is written with a small “w” intentionally to subvert hierarchies and power structures.

Given the scarcity of scholarly literature dissecting the implications of PC within Arabic language and cultural contexts, the subsequent sections embark on an investigative inquiry, predominantly drawing upon resources such as Wikipedia Arabic and articles culled from esteemed Arabic journals. Through this interdisciplinary lens, the paper endeavors to offer a nuanced understanding of the interplay between PC, cultural norms, and socio-political dynamics within Arab societies, laying the groundwork for further scholarly inquiry and critical discourse on the subject⁴.

1. *Ṣawābiyyah siyāsīyyah*: Bridging Terms and Concepts

*Ṣawābiyyah siyāsīyyah*⁵ is the common expression used in Arabic for PC. It is a loan translation entered into Arabic through *al-ta'rib* (borrowing). Initially, PC was transliterated as بوليتيڪال كوريڪٽنس / *būlitikāl kūriktinis* (Na'im 2021: 67), later replaced by the loan translation *ṣawābiyyah siyāsīyyah*, derived from *ṣawāb* (correctness) and *siyāsah* (politics). While the Arabic expression gained prominence in dictionaries (*al-Maany* Online English-Arabic Dictionary 2024; Hammouda 2020) and journalism, the loanword—*būlitikāl kūriktinis*—remains prevalent among speakers, particularly in digital platforms (Sal Gal. 2017; Abo Bakr 2020; Elobaid 2021; Aladly 2024).

The widespread use of the loanword reflects the perception of PC as a western ideological import, seen as foreign to the indigenous culture and challenging to fully embrace. Nevertheless, Wikipedia (2024) gives different Arabic terms for PC, such as *mudārāh siyāsīyyah* (political politeness), *liyāqah siyāsīyyah* (political appropriateness), *kayāsah siyāsīyyah* (political civility/politeness), and *labāqah siyāsīyyah* (political tact). Of these, *labāqah siyāsīyyah* and *mudārāh* better encapsulate the difference between western PC and the Islamic teachings of good manners. They connote “good behavior” and “politeness”. *Labāqah siyāsīyyah* is defined in *Mu'jam al-luġah al-'arabiyyah al-mu'aṣirah* (The Dictionary of Contemporary Arabic Language) as «good behavior among people; a good assessment of what is appropriate to say and do, or what to avoid in human relations» (Omar 2008: 1991)⁶. *Mudārāh* emphasizes courteous interaction and avoidance of actions that may incite negative emotions. According to the Islamic scholar Ibn Baṭṭāl (d. 1075), *al-mudārāh* is one of «the believers' morals», encompassing actions such as «lowering one's wing to others», «being kind in speech», and «tolerating their mistakes». He adds that it is «one of the strongest motives for approaching others» (al-Badrani n.d.: 8). Moreover, *al-mudārāh* entails «the good meeting with (*ḥusn al-liqā'*) and good talking (*ṭib al-kalām*) to other people, as well as showing courtesy (*tawaddud*) and avoiding what could foment hatred, anger, or boredom. All this [must be done] without abandoning the principles of religion by no means» (*Ibidem*)⁷. Hence, *al-mudārāh* can be construed as a guiding principle for Muslims' conduct and discourse in their everyday interactions. The art of behaving is a core principle of the Islamic religion. It is unsurprising that within Fiqh⁸, one of the two main branches, *mu'āmalāt*, is dedicated to

⁴ A comprehensive rendition of this paper will be published in the forthcoming book *Tracking Global Wokeism*, Thorsten Botz-Bornstein (ed.), Brill forthcoming. The chapter is titled *Ṣawābiyyah and Wūkiyyah: Tracking Political Correctness and Wokeism in Arabic Language and Muslim-Majority Arab Contexts* and in addition to exploring PC, it delves into the phenomenon of Woke(ism) within Arab societies, examining it through linguistic and social lenses. It also explores proto-PC and proto-Woke language within Islam, positing that Arab societies harbor their own nuanced iterations of PC and Woke(ism) with subversive undertones.

⁵ The transliteration system used here complies with the UNI ISO 233-2005 standard. The *tā' marbutah* is transliterated as “h”.

⁶ The translation from Arabic into English is mine.

⁷ The translation from Arabic into English is mine.

⁸ Fiqh, also known as Islamic Jurisprudence, encompasses the understanding and interpretation of Sharia derived from the Qur'an and *Ḥadīth* (sayings and actions of Prophet Muhammad).

regulating behaviors, interactions, and exchanges among individuals. Moreover, the Qur'an invites believers not to mock or ridicule fellow believers. Believers are also prohibited from defaming, being sarcastic, or using offensive nicknames towards one another:

O ye who believe! Let not some men Among you laugh at others : It may be that The (latter) are better Than the (former) : Nor let some women Laugh at others : It may be that The (latter) are better Than the (former) : Nor defame nor be Sarcastic to each other, Nor call each other By (offensive) nicknames : Ill-seeming is a name Connoting wickedness, (To be used of one) After he has believed : And those who Do not desist are (Indeed) doing wrong. (Q 49: 11).

In contrast to the Islamic principle of *labāqah* and *mudārāh*, which emphasizes expressing oneself with “good manners,” PC focuses on eliminating discriminatory practices. PC «doesn't refer to a distinctive personal morality» (Moller 2016: 2) but aims to abolish oppressive power dynamics⁹. This objective can be compared to the Islamic theological concept of *al-tawḥīd* (the Unicity of God), which Amina Wadud employed to develop her «Tawhidic paradigm» (Wadud 2006: 24-32). According to her, *al-tawḥīd* carries ethical implications:

As an ethical term, *tawḥīd* relates to relationships and developments within the social and political realm, emphasizing the unity of all human creatures beneath one Creator. If experienced as a reality in everyday Islamic terms, humanity would be a single global community without distinction for reasons of race, class, gender, religious tradition, national origin, sexual orientation or other arbitrary, voluntary, and involuntary aspects of human distinction. Their only distinction would be on *taqwa* [...]. *Taqwa* is moral consciousness, not accessible for external human judgment. (*Ivi*: 28-29)

Upon reviewing the Arabic Wikipedia entry on PC, it asserts that early Arabs demonstrated a form of PC, exemplified by their usage of terms such as *abū baṣīr* (the one who sees) rather than *a'mā* (blind) to refer to blind individuals (Wikipedia 2024). However, this cannot be considered a politically correct attitude, since PC is intended to be non-discriminatory rather than merely euphemistic. Additionally, the entry discusses contemporary translation efforts aiming to adopt more politically correct terminology. For instance, the entry discusses the translation of “homosexual” as *mitlī* rather than *ṣād* (*Ibidem*). The former is more acceptable term since it derives from *mitl* (same), denoting a “same-sex relationship”, while the latter implies deviant behavior (*ṣudūd*).

Al-Ma'lul (2016) presents a similar viewpoint, asserting that Arabic, influenced by its Islamic roots, embodies a «diplomatic language» characterized by courteous conduct and tactfulness. He argues that Arabs and Muslims were pioneers in adopting diplomatic language and behaviors, as prescribed by Islam. Al-Ma'lul builds his thesis on the linguistic phenomenon of *al-talattuf* (condescending euphemism), which he believes exemplifies Arab diplomacy through the avoidance of offensive language. For instance, Arabs demonstrated diplomacy – he argues – by using euphemistic language, such as referring to a black person as *abu al-bayḍā'* (the white individual), to *al-ladīg* (a beaten person) as *al-salīm* (the recovered/survived person) and substituting terms like *mawlā* (the loyal) for potentially offensive descriptors like *ḥādīm* (servant) (*Ibidem*).

⁹ The author expresses gratitude to Professor Hans-Georg Moeller (University of Macau) for his valuable insights on this aspect.

However, al-Ma‘lul’s claims do not suggest that early Arabs were politically correct merely because they were diplomatic. Additionally, these claims imply that the language used in the Qur’an lacks respect. A critical examination of his assertions raises questions regarding the Qur’an’s use of terms that might be considered offensive or discriminatory by contemporary standards. For instance, the Qur’an refers to a blind individual as *al-a‘mā* (blind) (Q 80: 2) and a leper as *al-abraṣ* (Q 5: 110) and describes those who lie to God as *wuḡūhubum muswaddab* (having black faces) (Q 39: 60). Despite the Qur’an being revered as the word of God and inherently eloquent, its use of such terms challenges the notion that Arabic and early Arabs are inherently diplomatic. Instead, it suggests a language that reflects the societal norms and realities of its time.

Thus, while al-Ma‘lul’s perspective highlights Arabic’s sensitivity and avoidance of offense, the language of the Qur’an reveals a more nuanced understanding. Words that al-Ma‘lul might consider potentially offensive were used in the context of their time and societal norms, and they do not violate the values of political correctness. For example, calling a blind individual “the one who sees” would not be politically correct.

This complexity underscores the interplay between language, context, and power dynamics. As Piazza (2022: 131)¹⁰ aptly states, «the meanings of words [...] are never entirely separate from their enunciative context», including the historical background of the words, the roles and status of the participants, and their power structures. Moreover, semantically, each word possesses dual layers of meaning: denotation and connotation (Rigotti, Rocci 2006). While the specified terms—“blind,” “beaten person,” “black,” and “leper”—denotatively referring to color, physical appearance, and medical condition, respectively, they carry social connotations laden with negative associations. For instance, historically, the term “black” has often been intertwined with notions of malevolence and moral negativity. Al-Adaileh (2012: 6) elucidates that in dysphemistic usage, “black” is frequently associated with tainted or morally debased attributes. Therefore, it is necessary to scrutinize the historical context and social norms to understand the preference of early Arabs for euphemistic alternatives such as *abū al-bayḍā’* over the direct term “black”.

The employment of these terms does not necessarily imply an inherent diplomatic inclination within the Arabic language or an early Arab commitment to political correctness. Conversely, in contemporary linguistic standards, *al-talattuf* (condescending language), does not denote courtesy. Avoidance of terms like “black” may indicate the speaker’s negative perception of it. The suggestion of *al-talattuf* towards diversity and individuals with disabilities is now considered unacceptable. In 2019, the United Nations introduced the *Disability Inclusion Strategy* (DIS), with the aim of integrating disability inclusion across all aspects of life and work (United Nations 2024a). The Arabic rendition of the DIS (United Nations 2024b) underscores the importance of refraining from *al-luḡah al-mulattif* (condescending language), condemning the usage of terms like *al-ḥimamm* (people of determination), which euphemistically perpetuate stigma surrounding disability. Nevertheless, such terms persist in institutional and everyday Arabic language.

The diplomatic linguistic stance advocated by al-Ma‘lul can also be dissected through another linguistic phenomenon: the semantic reclamation of words (Popa-Wyatt 2020). In her theory on performativity and the politics of language, Butler (2021) examines the agency involved in speaking and how marginalized groups can reclaim derogatory language. She explores how social power dynamics make certain groups more vulnerable to harm from speech. For instance, Piazza (2022: 129-135) elucidates that certain racially

¹⁰ The translation from Italian into English is mine.

charged terms such as “nigger”¹¹ and “queer,” once deemed problematic, have been reappropriated by the targeted communities. Through this process, the original derogatory connotations are diluted, and the terms acquire positive meanings that convey pride and foster a sense of group belonging. Piazza terms this approach a «disarmament strategy» (*Ivi*: 130)¹², wherein hate speech¹³ is effectively neutralized and transformed into a constructive force.

A parallel tactic could be adopted among black Arabs reclaiming terms like *aswad* (black) and *sūd*, which are still associated with slavery, according to black African activist Maha Abd al-Hamid (Abd al-Azim 2014). This involves rejecting euphemistic alternatives like *asmar* (brunet) or *šukūlātab* (chocolate-colored). However, besides the imperative to discern the benefits of semantic (re)appropriation of certain words, there is also the imperative to resist casual racism. Casual racism encompasses expressions of racist attitudes, beliefs, or behaviors in seemingly innocuous or nonchalant ways, often lacking overt malice or awareness of the harm it may inflict (Australian Human Rights Commission 2011). We can see this in some linguistic practices in the south of Tunisia where black individuals critique terms like *‘atīq* (freed slave), which have historical associations with black slavery and persist in contemporary usage, particularly in Tunisia (King 2019; Scaglioni 2020; Elsakaan 2024), and *bāk* which originates from *bābā*, a word used by children in southern Tunisia to refer to black individuals working in households. While *bāk* denotes a black person, *sāk*, meaning “sir” in the dialect, is reserved for white individuals. Even if *bāk* no longer directly translates to “slave,” still it carries a negative undertone, symbolizing the inferior social status attributed to black individuals compared to their white counterparts, who are addressed as *sāk* (Elsakaan 2024: 143).

The discussion on diplomatic linguistic practices in the Arabic context reveals a nuanced landscape influenced by historical, cultural, and religious factors. While proponents argue for Arabic’s inherent diplomacy, challenges arise from the Qur’an’s language and evolving societal norms. Moreover, the phenomenon of semantic reclamation offers insights into the evolving nature of language and its capacity to subvert oppressive discourse. However, alongside the potential for linguistic empowerment, there exists a need to navigate the pitfalls of casual racism, particularly evident in linguistic practices that perpetuate negative stereotypes and reinforce power differentials. Ultimately, this discourse underscores the importance of contextualizing linguistic practices within their historical, cultural, and social frameworks. While linguistic strategies may evolve and adapt over time, the underlying power dynamics and societal norms continue to shape language use and interpretation. As such, critical engagement with linguistic practices is essential for fostering inclusive and equitable discourse in diverse sociocultural contexts.

2. Navigating Political Correctness: Current Debates in Arab Contexts

PC permeates the «political lexicon of the contemporary West» (Dzenis and Faria 2020: 95), yet its presence in the Arab region is not overtly acknowledged by policymakers. Nevertheless, discussions revolving around the concept of PC are prevalent, particularly in cultural production as well as in online forums.

¹¹ On the redefinition of words like the N-word, see also hooks 1981.

¹² For more about this strategy, see Piazza 2019.

¹³ D’Amico (2023: 67-69) suggests that while hate speech lacks a universally accepted definition, it exhibits certain common traits. Hate speech typically directs hostility towards groups categorized as “other,” “diverse,” “vulnerable,” or “minorities,” conveying direct messages to these targeted groups. To qualify as hate speech, three key elements must coincide: a clear intent to provoke hatred, an incitement likely to result in acts of hatred and violence, and a foreseeable risk of such actions materializing.

The label *sawābiyyah siyāsīyyah* emerged in Arabic in the 1990s, with its earliest documented appearance traced back to 1996 in the Lebanese Journal *al-'Ādāb* (Idris 1996: 24), associating it with the policies of colonizers towards Native Americans. By 2002, it was explored in a book (Salih 2002) dissecting the Arab cultural landscape, where PC was introduced as a tool utilized by western feminists and movements advocating for minorities and people of colour. Specifically, it was depicted as a linguistic scrutiny mechanism aimed at revising representations in western contexts. Salih (2002: 40-41) hypothesized that PC would soon influence Arab feminist agendas, pressuring policymakers for legislative adjustments, and consequently catalyzing cultural and social transformations. In 2007, the Arabic translation of Steven Salaita's *Anti-Arab Racism in the USA: Where It Comes from and What It Means for Politics Today* (2006) connected *sawābiyyah siyāsīyyah* with *ḥarb al-bī sī* (PC wars), portraying conflicts between academic staff and New Conservatives at American universities (Salaita 2007).

In recent times, Arab authors and journalists have subjected PC to critical examination. In an interview, Egyptian writer and comic illustrator Dina Muhammad Yahya emphasized that any progressive initiative is scrutinized through the filter of PC (Sa'īd 2022: 59). According to her, PC has divided people, with opponents of PC disregarding viewpoints from women and minority factions (*Ivī*: 60), whereas proponents of PC inadvertently empower «racist and ignorant groups» (*Ivī*: 58) by adhering to ideological stances rather than championing their grievances. Some argue that PC solely targets verbal violence, encompassing both metaphorical and artistic expressions (Samir 2023). The authoritarian nature of PC and Wokeism¹⁴ are now evident. They suppress “the spirit of art,” akin to totalitarian regimes, and inhibit artistic expression (*Ivī*: 85).

Arab journalists have raised different concerns about the West's use of PC as a tool to restrict freedom of expression. A Kuwaiti journalist cynically argues that Arab societies offer greater freedom of speech compared to the West, where individuals diverging from PC standards are branded as «reactionary, backward, and promoters of hate speech» (al-Rashid 2022)¹⁵. The Kuwaiti society is one of the most conservative contexts in the Arab region where PC has sparked significant controversy. A recent publication by the *Kuwaiti Center Rawasekh* characterizes PC as a western strategy aiming at imposing unethical values on other cultures. The book cites examples like homosexuality and pedophilia to illustrate western attempts to spread moral decline through PC discourse, thus stifling opposition to such behaviors (Rawasekh 2022). In December 2022, Kuwait launched a public campaign against homosexuality, featuring homophobic billboards with the slogan «Huwwa mū mitlī. Anā raḡul wa huwa šād» (He is not like me. I am a man. He is a deviant/fagot), prominently exhibited in its capital (Othman, 2022). The campaign highlights the term *mitlī*¹⁶ in rainbow colors to emphasize the increasing linguistic normalization, condemning not only homosexual relationships but also the acceptance of such language in terms of PC. Al-Nakib (2023) suggests that the campaign can be seen as a reactionary response to both regional and international progressive movements. Although some Kuwaiti human rights activists and academic scholars condemned the billboard campaign as offensive and promoting hate speech, their voices were drowned out by those who embraced the homophobic message. They viewed it as a defence against western efforts to promote homosexuality, particularly among children (Othman 2022).

¹⁴ See Thorsten Botz-Bornstein article within this same volume.

¹⁵ The translation from Arabic into English is mine.

¹⁶ As mentioned earlier, this term literally means “like me.” Recently, it has been used to refer to a homosexual person. In fact, *mitliyyah* means homosexuality.

Criticism of PC has escalated on social media platforms. One of X platform's users argues that PC conflicts with Islamic Sharia principles, asserting that:

We [Muslims] are not allowed to treat unbelievers and sinners kindly. That goes against [the principles of] "Political Correctness." Muslims who adhere to PC are akin to animals and anarchists who undermine religion. PC promotes anarchic communism [...] I deliberately use the expression 'Political Correctness' to highlight its foreign nature, contrasting it with the translated term *samābiyyah sijāsīyyah*, which implies the normalization of this phenomenon (Taher 2021)¹⁷.

Other individuals ridicule Arab criticisms of PC, claiming that such criticisms lack merit in societies where «nothing is correct» as reported in the journal *al-Quds al-Arabi* where al-Kayyal (2021) argues that discriminatory and patriarchal behaviors pervasive in Arab contexts diminish freedom, individual rights, and privacy, making critiques of PC illogical.

However, the Arab region does not lack of moderate critiques of PC. A podcast featured on a Saudi blog proposes that PC is grounded in religion and prevalent across all societies, although sometimes implicitly (Mahmud 2019). The podcast suggests that defining PC in Arabic is intricate. PC encompasses «the morals inherited from tradition» (*Ibidem*), the values imparted during upbringing, and the norms regulating speech acquired through education. Each society is tasked with defining its unique interpretation of PC, a duty that should originate from societal awareness rather than political authority. In these terms, the prevailing consensus within a society determines what is considered "correct." The podcast concludes by advocating for a reconsideration of language usage towards vulnerable groups within Arab societies in accordance with PC principles (*Ibidem*).

3. Cancel Culture Trends in Arab Contexts

Although PC may not be widely recognized in Arab contexts, various social phenomena indicate the presence of a certain iteration of it, characterized by attitudes akin to cancel culture (in Arabic *taqāfat al-ilgā'*) trends. There is a growing awareness and tension across the region regarding issues such as discriminatory stereotypes, gender and color-based racism, as well as hate speech. Examination of these issues reveals a dual narrative: one acknowledges both implicit and explicit violence against vulnerable groups and societal efforts to address it through diverse strategies, while the other exposes entrenched racism camouflaged within gender and national identity discourses. The ensuing examples underscore ongoing debates on racism and discrimination against minorities and vulnerable groups, illustrating the infiltration of cancel culture ideology within Arab societies, albeit alongside resistance to politically correct discourses as discussed in previous sections of this study.

Many television shows and dramas in Arab contexts are characterized by racism and aggressive verbal expressions. In 2018, a Kuwaiti comedy sketch titled *Block Ghashmara* stirred allegations of racism towards Sudanese individuals. The main actor appeared in blackface and traditional Sudanese clothing while speaking in an exaggerated Sudanese accent. The sketch provoked criticism from numerous Sudanese individuals on social media platforms who accused the actor of ridicule and racial bias (The New Khalij 2018). In response to the backlash, the actor issued an apology to the Sudanese community in a video published on YouTube, saying that he would never mock of Black Arabs anymore (World Press 2018).

¹⁷ Translation from Arabic into English is mine.

Stereotypical portrayals targeting African migrants and Black Arabs are prevalent in Arab television and cinema. Various films mock them, particularly Sudanese Arabs (al-Bashir, 2024), perpetuating casual racism among audiences. In a manner reminiscent of woke language, al-Khamri (2018) critiques the Arab film industry for participating in “Arab-washing,” similar to Hollywood’s practice of whitewashing narratives and characters. Conversely, authorities and many Arabs often downplay anti-Black racism, citing Islam’s stance against discrimination and dismissing such concerns as a reflection of western issues— especially American issues— within Arab Muslim societies (Abd al-Hamid 2019).

Recently, particular attention has been drawn to racism and comedy (Black 2021). For some, the prohibitionist attitude of PC towards mockery does not resolve the problem. To the contrary, mockery and laughter could be used to “desecrating taboos”. Di Piazza (2022: 89-90) highlights the interplay between verbal violence, freedom of expression and the “desacralizing laugh”. By desacralizing laugh, he means the laugh that breaks the sacredness surrounding some issues and goes beyond violent and offensive terms that cannot be laughed at in public space, such as slurs. According to him, desacralizing laughter diminishes the symbolic potency of terms and facilitates the examination of topics typically deemed beyond scrutiny. Utilizing comedy to challenge taboos offers the benefit of mitigating the potential for violence inherent in prolonged taboo status, as forbidden subjects tend to gain greater potency over time (*Ivi*: 90). But this must be done on one condition. Di Piazza explains that the act of desecration is particularly potent when it emanates from members of the targeted group itself. A prime example is found in the black humor exhibited by the Jewish community, which humorously defies and disrespects a tragedy of which it has been the victim (*Ibidem*). As per the author’s assertion, this type of laughter serves as a means to channel and transform violence. Regarding laughter in a broader context, Di Piazza highlights that satire is deemed acceptable as long as «it does not infringe upon other fundamental rights» (*Ivi*: 94)¹⁸. He then distinguishes between the satire of minorities and satire of majorities:

[...] it is necessary to distinguish between a satire of the minority [...] which takes the form of an exercise in parrhesia in which laughter represents a kind of safe-conduct and which aims at evading the control of those in power and criticizing them, and a satire of the majority which instead rages against those in a weakened condition (*Ivi*: 95)¹⁹.

An analogy can be drawn between the detrimental effects of the satire of majority and the satire wielded by powerful males against vulnerable females. Issues such as gender-based violence, sexual harassment, and hate speech against women have gained significant attention in recent years. Prior to the widespread #MeToo movement, which gained momentum online in 2017, various impactful social media initiatives denouncing harassment and sexual violence had emerged in the Arab region since 2011 (Basch-Harod 2019: 306). The Arab Spring revolutions also heightened social awareness regarding gendered violence in public spaces (Johansson-Nogués 2013), influencing cultural production, including the music industry. People reactions to music, similar to those in cinematography, are influenced by politically correct attitudes, particularly concerning songs addressing women’s issues. One notable example is the song *Salmonella* or *If You Say No* by Egyptian singer Tameem Youness (rmediaproduction

¹⁸ The translation from Italian into English is mine.

¹⁹ The translation from Italian into English is mine.

2021), which has faced criticism for perpetuating themes of gender-based violence and hate speech.

Allegations have been made against the singer, accusing him of promoting bullying and inciting violence towards women who reject male advances. The song has ignited extensive debate on various social media platforms, with opinions ranging from condemnation of its portrayal of women to arguments asserting that it promotes respect for women while ridiculing insecure men (El-Sheikh, 2020). Youness has defended his song, stating that it is intended to humorously depict the reactions of insecure men to rejection. *The National Council for Women's Rights* has expressed disapproval of *Salmonella*, citing its inappropriate content and adverse effects on public morality. Consequently, a complaint has been lodged with Google to cease the song's broadcast and remove it from all platforms (*Ibidem*). Although initial efforts to eliminate the song appeared successful, it remains accessible on YouTube to this day (rmediaproduction 2021). It's evident that the instance in question constitutes an example of hate speech, distinct from satire or taboo. Spina provides an insightful definition of hate speech, asserting that:

Hate speech is [...] a manifestation of power dynamics [...] rooted in a societal framework where power is consolidated to the disadvantage of specific social groups and to the advantage of others [...]; the purveyor of hate speech [...] operates from a position of power, not inherently personal, but rather as a representative of a social collective whose fundamental tenet is the subjugation or marginalization of the targeted group (Spina 2019: 122)²⁰.

This conceptual framework is applicable to the lyrics of *Salmonella*, wherein a man employs threatening violent language towards a woman, coercing her into a romantic relationship under the threat of defamation and reputational damage.

In discussing the intersection of tensions surrounding the emergence of cancel culture trends and discourses on identity and authenticity, it is essential to acknowledge the notable conflicts that have arisen in Egypt concerning Afrocentric issues. One notable example is the backlash against American comedian Kevin Hart's scheduled show, attributed to perceived Afrocentric claims seen as jeopardizing Egyptian identity and historical fidelity. In late 2022, with the onset of ticket sales, a surge of critique surfaced from Egyptian social media users aimed at Hart, urging for the cancellation of his upcoming show, scheduled for February 2023. These objections stemmed from purported Afrocentric remarks attributed to Hart regarding ancient Egypt, with allegations of historical distortion. Despite ambiguity surrounding the context of Hart's comments, a viral hashtag campaign (#CancelKevinHartShow) was initiated, urging either the cancellation or boycott of the comedian's scheduled performance in Cairo (Egyptian Streets 2022).

The second significant controversy arose with the docudrama *Queen Cleopatra*²¹, produced by Netflix (2023), which sparked debate due to the portrayal of the Egyptian queen by black actress Adele James. The controversy stemmed from the decision to cast a Black actress in the role of the titular queen. Critics contend that James' portrayal lacks historical authenticity and constitutes an act of "appropriation" (Di Placido 2023). Egyptian individuals on social media have drawn parallels with the accusations against Hart, alleging distortion of the country history. They argue that the controversy does not stem from racism but rather concerns the historical accuracy of the depiction and the potential promotion of Afrocentrism which, according to them, misrepresents

²⁰ The translation from Italian into English is mine.

²¹ *Cleopatra Queen* was initially presented as a "documentary," not a "docudrama".

Egyptian identity (Manaloka 2023). Following the release of the series trailer, Netflix faced significant backlash, prompting the platform to disable comments on YouTube owing to the influx of racial abuse and contentious remarks (Di Placido 2023). Concurrently, a petition on Change.org, accusing Netflix of historical distortion, garnered considerable attention. Egyptian officials, including the Ministry of Tourism and Antiquities, have voiced criticism of the series, contending that the documentary of the series necessitates thorough research into accuracy, relying on historical and scientific evidence (*Ibidem*). Congresswoman Sabura al-Sayyid emphasized the necessity to mobilize and denounce the appropriation of “our history” and safeguarding the national identity from attempts to erase or alter it (ET bi-l-‘arabi 2023).

Recent exacerbations in problematic narratives concerning ethnic racism, identity and hate speech can be attributed to various socio-political factors such as economic downturns, heightened geopolitical tensions, and wars leading to mass displacements across the region. An illustrative instance of this phenomenon can be observed in Tunisia, where issues of racial discrimination intersect with political rhetoric and assertions of national sovereignty. This intersection became particularly evident subsequent to President Qais Saied’s (Qays Sa’id) xenophobic declarations in 2023, wherein he linked irregular migrants from Sub-Saharan Africa with instances of violence and criminality (Library of Congress 2023). President Saied emphasized the imperative of enforcing stringent laws against illegal migration as a measure to curb the influx of unauthorized migrants from Sub-Saharan Africa, characterizing this influx as an aberrant circumstance indicative of a purported agenda to manipulate demographic compositions (Amnesty 2023). Such discourse ostensibly aims to safeguard Tunisia’s Arab Islamic identity, as Saied said. This rhetoric precipitated the mobilization of segments of Tunisian society targeting black African migrants following the president’s address. Despite Tunisia’s enactment of an anti-racism legislation in 2018 aimed at combating discrimination and fostering equality among its populace, the nation continues to grapple with pervasive issues of racism, including discrimination against black Tunisian citizens (King 2019; Elsakaan 2024 and forthcoming).

The debates surrounding Hart’s performance, the Netflix production, and the Tunisian president’s statements highlight significant concerns about historical accuracy and cultural representation, amplifying anxieties about authenticity. These discussions underscore the complex tensions surrounding race and identity in contemporary discourse, particularly in the context of problematic trends like cancel culture.

4. Conclusion

This study has delved into the terminologies and conceptualizations of political correctness in Arabic, shedding light on the emergence of this western phenomenon within Arab contexts. It has underscored that the primary difference between Islamic ethical principles and PC lies in their emphasis: Islam prioritizes treating others with respect and dignity, while political correctness focuses on adherence to correctness norms, which may not always guarantee politeness or respectfulness. Additionally, the paper demonstrates how the *tawhīd* foundation aligns with PC values, particularly in promoting equality and combating discrimination. This highlights a parallel between Islamic ethical principles and political correctness in their shared commitment to these objectives.

Moreover, the paper has critically examined assertions suggesting that early Arabs exhibited a politically correct sensibility toward minorities and vulnerable groups. It has argued that such claims necessitate further investigation, taking into account historical, social, cultural, and political factors of the period under scrutiny, rather than solely through a religious lens.

Furthermore, the study has highlighted the existence of a distinct Arab version of PC, shaped by historical, cultural, and religious considerations, which may diverge from western notions, particularly concerning sensitive topics such as LGBTQ+ rights. However, there is a growing awareness and activism within Arab societies, particularly in denouncing hate speech against marginalized groups like black individuals and women.

Nevertheless, the region's ongoing political turmoil and wars have engendered tensions and anxieties surrounding identity, cultural appropriation, and historical narratives, which in turn have resulted in consequences related to cancel culture trends. Therefore, it is imperative to undertake further research to explore these preliminary considerations in greater depth. This study serves as a foundational step toward understanding the complexities of PC and its manifestations within Arab societies, paving the way for future scholarly inquiry and critical discourse in this field.

Bibliography

Abd al-Azim, Maha (2014), «Al-bāḥiṭah al-tūnisiyyah Maha Abd al-Hamid: “al-Aswad yusammā ‘abdan fī awwal balad algā al-riqq”», in *France 24*, from <https://tinyurl.com/4spjvrxs>.

Abd al-Hamid, Maha (2019), «Kayfa tuṭraḥ mas’alat al-‘unṣuriyyah fī-l-muḡtama‘āt al-abawīyyah wa-kayfa yatimmu al-taṣaddī lahā», in *MCC Monte Carlo International*, from <https://bit.ly/2J2FS0P>.

Abo Bakr, Mahmoud (2020), *Facebook Platform*, from <https://tinyurl.com/23n465rz>.

Aladly, Ahmed (2024), *Facebook Platform*, from <https://tinyurl.com/mumnspup>.

Al-Badrani, Abu al-Faysal (n.d.), *Al-muslim wa ḥuqūq al-‘aḥarīn*, from <https://tinyurl.com/33w2p4d5>.

Al-Kayyal, Muhammad Sami (2021), «Siḡālāt mumillah: Hal yumkin intiqād al-ṣawāb al-siyāsī fī-l-siyāq al-‘arabī?», in *Al Quds al Arabi*, from <https://tinyurl.com/ys5ua2tb>.

Al-Khamri, Hana (2018), «The outrageous racism that ‘graced’ Arab TV screens in Ramadan», in *Al Jazeera*, from <https://tinyurl.com/2p9mw3ab>.

Almaany *Online Dictionary* (2024), from <https://tinyurl.com/5bxx2fu8>.

Al-Ma‘lul, Mahmud (2016), «Al-Sulūk al-diblūmāsī wa-l-luḡah al-‘arabīyyah» in *Ean Libya*, from <https://tinyurl.com/49h9fr4x>.

Al-Nakib, Mai (2023), «Signs of the Times: Rising Conservatism in Kuwait», in *The Markaz*, from <https://tinyurl.com/u322a38f>.

Al-Rashid, Dana (2022), «Şawābiyyah», in *Aljarida*, from <https://tinyurl.com/mya8n99r>

Amnesty (2023), «Tunisia: President's racist speech incites a wave of violence against Black Africans», from <https://tinyurl.com/yc7hyax2>.

Australian Human Rights Commission (2011), *Casual Racism*, from <https://tinyurl.com/ycxtn92z>.

Basch-Harod, Heidi (2019), «#MeToo and the History of “Hashtag Feminism” in the MENA Region», in *Strategic Section. Culture & Society*, IE. Med. Mediterranean Yearbook, pp. 306-310.

bell, hooks (1981), *Ain't I A Woman, Black Women and Feminism*, South End Press, Boston.

Black, Jack (2021), *Race, Racism and Political Correctness in Comedy: A Psychoanalytic Exploration*, Routledge, London.

Butler, Judith (2021), *Excitable Speech: A Politics of the Performative*, New edition, Routledge, London.

D'Amico, Marsilia (2023), *Parole che separano. Linguaggio, Costituzione, Diritti*, Raffaello Cortina, Milano.

Di Piazza, Salvatore (2022), *Risus abundant? Al confine tra libertà di espressione e violenza verbale*, in Di Piazza, Salvatore; Spina, Alessandro, a cura di, *La libertà di espressione tra linguaggio, diritto e filosofia*, Quodlibet, Macerata, pp. 87-98.

Di Placido, Dani (2023), «Netflix's 'Queen Cleopatra' Controversy, Explained», in *Forbes*, from <https://tinyurl.com/4y7sy46e>.

Dzenis, Sandra; Faria, Filipe Nobre (2020), «Political Correctness: The Twofold Protection of Liberalism», in *Philosophia*, n. 48, pp. 95-114.

Egyptian Streets (2022), «Egyptians Create Viral Hashtag Against Kevin Hart's Cairo Performance», from <https://tinyurl.com/4jnz5ckn>.

Elobeid, Olla (2021), *X Platform*, from <https://tinyurl.com/yeymtxdm>.

Elsakaan, Nesma (2024), «Non voglio che tu scriva di me»: le donne nere si raccontano, in Sciortino, Maria Grazia; Sicari, Daniele, a cura di, *Delizia doni a voi il tempo che passa. Studi in onore di Antonino Pellitteri*, l'Oriente Carlo Alfonso Nallino, Roma, pp. 121-150.

Elsakaan, Nesma (forthcoming), *Şawābiyyah and Wūkiyyah: Tracking Political Correctness and Wokeism in Arabic Language and Muslim-Majority Arab Contexts*, in Botz-Bornstein, Thorsten, ed., *Tracking Global Wokeism*, Brill, Leiden.

El-Sheikh, Sarah (2020), «Salmonella: More baseless misogyny or important social commentary?», in *Daily News*, from <https://tinyurl.com/msk5fu3v>.

ET bi-l-‘arabi (2023), «Awwal taḥrūk barlamānī dīdd film Cleopatra ‘alā Netflix», from <https://tinyurl.com/2jkk7wkd>.

Faloppa, Federico (2022), *Breve storia di una strumentalizzazione. Alle origini dell'espressione "politicamente corretto"*, in Bordone, Matteo et al., a cura di, *Non si può più dire niente? 14 punti di vista su politicamente corretto e cancel culture*, Utet, Milano, pp. 69-88.

Hammouda, Mayyada (2020), «Al-Sawabiyyah al-siyasiyyah – Political Correctness», in *Political Encyclopedia*, from <https://tinyurl.com/yhyh8426>.

Idris, Suhayl (1996), *al-‘Ādāb Journal*, n. 44, from <https://bit.ly/3wE5MwX>.

Johansson-Nogués, Elisabeth (2013), «Gendering the Arab Spring? Rights and (in)security of Tunisian, Egyptian and Libyan women», in *Security Dialogue*, n. 44 (5-6), pp. 393- 409.

King, Stephan (2019), «Black Arabs and African migrants: between slavery and racism in North Africa», in *Journal of North African Studies*, n. 26, pp. 1-43.

Library of Congress (2023), «Tunisia: President Calls for Enforcement of Anti-illegal Migration Laws to Curb Increase of Irregular Migrants», from <https://tinyurl.com/3s4tk4j8>.

Mahmud, Ali (2019), «Hal ‘alynā ‘an nakūn muṣībīn siyāsiyyīn», in *Thmanyah*, from <https://tinyurl.com/bdd5dpe7>.

Manalloka (2023), *X Platform*, from <https://tinyurl.com/bdd3whun>.

Moller, Dan (2016), «Dilemmas of Political Correctness», in *Journal of Practical Ethics*, vol. 4, issue 1, pp. 1-22.

Na‘im, Muhammad (2021), *Tārīḥ al-‘iṣāmiyyah wa-l-ġarba‘ah*, Markaz al-maḥrūsah li-l-naṣr, Cairo.

Netflix (2023), *Queen Cleopatra*, from <https://tinyurl.com/435tb4bc>.

Omar, Ahmad Mokhtar (2008), *Mu‘āḡam al-luġah al-‘arabiyyah al-mu‘āṣirah* [4 volumes], ‘ālam al-kutub, Cairo.

Othman, Majd (2022), «Campaign against homosexuality in Kuwait stirs controversy», in *Kuwait Times*, from <https://tinyurl.com/4a6hxsss>.

Piazza, Francesca (2019), *La parola e la spada. Violenza e linguaggio attraverso l'Illiade*, il Mulino, Bologna.

Piazza, Francesca (2022), *Strategie di disarmo. Riflessioni sulla rivendicazione semantica del discorso d'odio*, in Di Piazza, Salvatore; Spina, Alessandro, a cura di, *La libertà di espressione tra linguaggio, diritto e filosofia*, Quodlibet, Macerata, pp. 129-135.

Popa-Wyatt, Michaela (2020), «Reclamation: Taking Back Control of Words», in *Grazer Philosophische Studien*, 97 (1), pp. 159-176.

Rawasekh (2022), *Al-Ġarb wa talwīṭ al-ṭufūla: nihāyat ‘aṣr al-barā’ah*, Markaz Rawaseskh, Kuwait.

Rigotti, Eddo; Rocci, Andrea (2006), «Denotation Versus Connotation», in Brown, Keith (ed.), *Encyclopedia of Language & Linguistics*, Elsevier, Amsterdam, [Second Edition], pp. 436-444.

Rmediaproduction (2021), «Salmonella», on *YouTube*, from https://www.youtube.com/watch?v=YUm_jY0bYos.

Sa‘id, Yasin Ahmad (2022), «Dina Muhammad Yahya: Bada’ tu ‘Qāhirah’ suḥriyyatan min maqāl dukūrī», in *Wamaḍāt taqāfiyyah Online Journal*, n. 57, pp. 41-66, from <https://acesse.dev/fyc4j>.

Sal Gal (2017), «Volg 007: Political Correctness fī-ḥubb- andīl», on *YouTube*, from <https://youtu.be/bFHWHjVq7SY?feature=shared>.

Salaita, Steven (2007), *Anti-Arab Racism in the USA: Where It Comes from and What It Means for Politics Today*, [Arabic translation], Saudi, Obeikan Publishing.

Salih, Fakhri (2002), *‘Ayn al-ṭā’ir fīl-maṣḥad al-taqāfī al-‘arabī*, al-Mu‘assasah al-‘arabiyyah li-l-naṣr, Amman.

Samir, Baha’ (2023), *Mimāfiṣṣiqā*, e.book, from <https://tinyurl.com/yre4r4ez>.

Scaglioni, Marta, *Becoming the ‘Abid. Lives and Social Origins in Southern Tunisia*, Ledizioni Ledi Publishing, Milano.

Sciuto, Cinzia (2022), *Il vicolo cieco dell’identità. Identity politics e cancel culture*, in Bordone, Matteo et al. (a cura di), *Non si può più dire niente? 14 punti di vista su politicamente corretto e cancel culture*, Utet, Milano, pp. 163-176.

Spena, Alessandro (2022), *La dimensione pubblica del discorso d’odio*, in Di Piazza, Salvatore; Spena, Alessandro, a cura di, *La libertà di espressione tra linguaggio, diritto e filosofia*, Quodlibet, Macerata, pp. 115-127.

Taher, Amira (2021), «Political Correctness», in *Rattinba*, from <https://tinyurl.com/mr3njex>.

The New Khalij (2018), «Mumattīl ḥalīgī ya‘taḍīr li-l-sūdāniyyīn wa ya‘tazil al-taqlīd nihā’iyyan», from <https://tinyurl.com/3xyx8nmz>.

United Nations, (2024a), *Disability Inclusive Language Guidelines*, from <https://tinyurl.com/tceemkrn>.

United Nations, (2024b), *Mabādi’ tanḡhibiyyah bi-ṣā’n al-ṣiyāḡab al-luḡawiyyah al-murā’iyah li-manzūr al-’i‘āqab*, from <https://tinyurl.com/3cj67aku>.

Wadud, Amina (2006), *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*, Oneworld, Oxford.

World Press (2018), «Al-Mumattil al-kuwaytī ya‘taḍīr li-l-ša‘b al-sūdānī ‘ammā qaddamahu min suḥriyah», from <https://www.youtube.com/watch?v=drWHO95cBcs>.

Yusuf, Ali (2024), *The Holy Qur’an* [English Translation], from <https://quranyusufali.com/>.