



Derive critiche e modernità non-autorizzate

Una conversazione con Iain Chambers

di Serena Guarracino

Iain Chambers è un antropologo, sociologo, storico ed esponente degli Studi Culturali. Membro del gruppo diretto da Stuart Hall all'Università di Birmingham, Chambers è stato uno dei principali esponenti del Centro per gli Studi della Cultura Contemporanea (Centre for Contemporary Cultural Studies). Successivamente si è trasferito in Italia dove insegna "Studi Culturali e postcoloniali" all'Università degli Studi di Napoli "L'Orientale" ed ha fondato il Centro per gli Studi Postcoloniali e di Genere. È autore di numerosi volumi scritti in inglese e in italiano, e tradotti in diverse lingue.



S. Guarracino: Se dovessi definirti come studioso, cosa diresti?

I. Chambers: Lavoro nei campi degli Studi Culturali e postcoloniali, sapendo benissimo che queste prospettive critiche sono raramente riconosciute in termini istituzionali e accademici. Personalmente, penso che la pratica degli Studi Culturali – in termini pedagogici e di ricerca – sia costituita da una sfida perpetua per quanto concerne le conoscenze stabilite e sistematizzate nelle diverse discipline delle scienze umane e sociali. Insistere sull’idea della cultura come una costellazione di pratiche sociali, irriducibile alla stabilità di un oggetto o testo isolato, significa cogliere la complessità storica della sua formazione e perciò rendere storiche le sue premesse. Questa è una sfida politica dove è necessario trasformare le definizioni culturali e critiche in voga estranee a se stesse, sradicarle e esporle alle domande che finora non hanno autorizzato. Se questa sia una metodologia – ma ovviamente il termine, come quello della ‘scienza’ o della ‘verità’ storica e sociale, è, a sua volta, ancora da definire – essa parte chiaramente da procedure instabili, mobili e fluttuanti, che non possono essere stabilite una volta per sempre, in quanto storicamente situate.

Se si dovesse dare una definizione di questo approccio in poche parole, direi che gli Studi Culturali parte da un dissidio con la propria formazione culturale. Trasformando ciò che è stato ereditato e inteso come normalizzato, sia nella vita quotidiana che nelle pratiche di conoscenze più specializzate, ci si trova nella vicinanza del ‘taglio’ proposto da Michel Foucault: per Foucault la ‘scienza’ non sta nel rispetto delle regole e dei protocolli disciplinari, che tendono a riconfermare il punto di partenza della ricerca. Al contrario, la scienza sta nel taglio che istituisce una *discontinuità* per permettere di smontare e riassemblare le regole del discorso disciplinare. Una volta frantumate queste regole, e perciò rese vulnerabili ad altri orizzonti, possiamo promuovere percorsi più aperti e liberi rispetto all’attuale assetto dei saperi sociali e al loro modo di spiegare e addomesticare il mondo.

A questo punto sorgono due traiettorie intrecciate. Una è quella del proprio posizionamento nei campi dei saperi registrati e riconosciuti come tali. Foucault ha esplorato in maniera radicale l’elaborazione storica e epistemologica di questi campi e la loro trasformazione in discipline autonome nell’arco degli ultimi due-tre secoli della modernità europea. Una dimensione che a mio avviso il critico francese non ha pienamente considerato è che la prospettiva di una rete trans-disciplinare ci porta a valutare non solamente i forti limiti del disciplinamento sociale della conoscenza culturale moderna all’interno dell’Europa e dell’Occidente, ma anche la rimozione strutturale del resto del pianeta, ridotto ad un oggetto che conferma la centralità della soggettività occidentale. Qui l’altro, l’altra, può far parte della storia, delle scienze sociali, del sistema giuridico, della filosofia, solamente dopo essere stato riconosciuto e registrato, e da quel momento in poi inizia la sua lotta per passare dallo stato di oggetto a soggetto storico. Questo passaggio – quello che si sta vivendo oggi – mette in seria difficoltà i parametri disciplinari (antropologici, sociologici, storici, filosofici, legali) che finora ha reso l’altro oggetto dei *nostri* saperi.



Questo tipo di percorso e discorso non può mai sentirsi a casa. Si tratta di un dispositivo critico che deve restare inquieto, sempre in movimento; un dispositivo che rifiuta la consolazione di qualsiasi 'ritorno a casa'. Il suo linguaggio tagliente (per evocare Foucault) opera una critica che corre lungo le fenditure dell'edificio accademico. Per proseguire questa pratica critica, gli Studi Culturali debbono restare una pratica e una conoscenza interstiziale. In questo senso, la profonda rigidità e parcellizzazione dei saperi disciplinari in Italia che fa muro contro la sfida storica e epistemologica degli Studi Culturali e postcoloniali (qualche volta e più banalmente mascherata in una difesa provinciale contro un ingresso straniero), è solamente uno dei esempi più estremi dei poteri accademici che pensano di essere in grado a rendere il mondo trasparente alla loro volontà.

S. Guarracino: Quali sono i tuoi principali assi di ricerca?

I. Chambers: Mi interessa della musica di massa (diciamo tutte i generi della musica pop dal country all'hyperdub), di arte contemporanea, di migrazione e del suo ruolo centrale nella mondializzazione del mondo moderno, delle premesse della storiografia e di come narrare criticamente la città come fulcro della modernità emergente. Di nuovo, penso che sia difficile che queste prospettive, soprattutto nel loro *necessario intreccio*, possono trovare spazio e riconoscimento nel dispositivo accademico attuale. Gli oggetti di ricerca sono sempre sfuggenti dato che loro stessi – una canzone, un'opera di Yinka Shonibare, un'installazione video di Zineb Sedira, un film di Dagmawi Yimer o Abderrahmane Sissako – si presentano non come semplici esempi che servono per illustrare un discorso storico, sociologico o antropologico già stabilito, ma come intervalli che incidono sul pensiero: interruzioni in cui i linguaggi già costituiscono dei dispositivi critici in sé. Si tratta qui non tanto a pensare *del* cinema o della musica, della migrazione, o della città, quanto a pensare *con* questi processi e pratiche. La distinzione potrebbe sembrare di poco conto, ma in questo slittamento possiamo iniziare ad apprendere un altro spazio critico dove il rapporto soggetto-oggetto (su cui si regge il potere del sistema filosofico occidentale) si declina in modo tale che dobbiamo lasciarci andare per essere assoggettati dalle complessità delle questioni e delle prospettive che rifiutano di rispecchiare solamente il nostro punto di vista.

Penso che quello che traspira tra le righe sia soprattutto la ricerca sull'esercizio del potere culturale che dà forma e senso (inteso anche come direzione e forza dirigente come direbbe Gramsci) alla vita moderna. Dunque, sebbene segua diversi percorsi culturali tradizionalmente definiti (dalla letteratura al cinema, dalla musica agli arti visivi), la ricerca è profondamente associata con questioni di potere che propongono allo stesso tempo una diversa etica-estetica: chi, in questi linguaggi, ha diritto a narrare, dove e come? La logica astratta e astorica dell'estetica occidentale –



nonostante il credo filologico nella cronologia – si trova così a confrontarsi con un mondo (altro, subalterno, rimosso) che eccede i suoi desideri e linguaggi. Raggiungiamo a questo punto, in questo crocevia tra gli Studi Culturali e le prospettive postcoloniali, il nocciolo della questione: la ricerca è profondamente e inevitabilmente politica. Si parla delle pratiche rappresentative e anche rimosse dai poteri che costituiscono il tessuto del vissuto quotidiano. Ovviamente questa configurazione della ricerca, ribadita continuamente per esempio da Stuart Hall, si scontra frontalmente con la dichiarata ‘scientificità’ che sostiene la presunta neutralità delle scienze sociali e umani. In questo scontro gli Studi Culturali sono subito etichettati come ‘ideologia’, evitando rapidamente la questione della formazione storica e culturale della stessa paradigma della ‘scientificità’ come figurazione ideologica. Come notava Giorgio Agamben vari anni fa, non c’è stata mai una discussione seria in Italia sulle premesse disciplinari: ancora oggi, nonostante il dibattito secolare nella filosofia della scienza o nella storiografia moderna, il senso critico e il senso comune combaciano largamente tramite un appello vago a un positivismo di stampo ottocentesco (spesso protetto da un rigore filologico asfissiante) che rifiuta a mettersi in questione o riesaminare le premesse della sua autorità. Penso che anche questa dimensione rappresenti uno dei miei assi di ricerca.

S. Guarracino: Quali sono i ‘testi’ che analizzi nell’ambito della tua ricerca? E quali i tuoi strumenti di analisi?

I. Chambers: Penso che quello che ho detto finora renda assai problematico il concetto del ‘testo’ tradizionalmente definito: il testo in questa prospettiva non è l’oggetto che racchiude il mondo in sé quanto l’istanza del taglio che fa esplodere l’assetto consueto del mondo. Dunque, a questo punto il testo potrebbe essere certamente un testo letterario – un romanzo, una poesia – ma anche una canzone, una sequenza video, un film, perfino un cocktail (come Raymond Aaron spiegò a Jean-Paul Sartre in un locale parigino negli anni ‘30). In altre parole, possiamo partire da qualsiasi testo o organizzazione di significati, anche quello più banale – come Roland Barthes ci insegnò in *Miti d’Oggi* – per dissassemblare e riassembleare il mondo seguendo i percorsi del potere e le sue politiche di rappresentazione. Condensato in *Papa’s Got A Brand New Bag* (1965) di James Brown possiamo sentire, sospesa nel suono, tutta la storia nella cultura afro-americana, che a sua volta svela la storia rimossa e negata degli Stati Uniti, dell’Atlantico moderno e dell’Occidente, esponendo, come direbbe Frantz Fanon, l’ipocrisia fondamentale delle sue istituzioni e democrazie.

A questo punto, gli strumenti di analisi saranno necessariamente variegati e eterogenei. Si tratta di toccare diverse discipline nel formulare e tracciare il testo culturale in questione. Ovviamente *Papa’s Got A Brand New Bag* non è semplicemente una canzone pop degli anni ‘60, o un esempio dell’universo nero della musica soul mutata dagli stili precedenti di R’n’B. Allo stesso tempo non possiamo ridurre l’analisi a una questione esclusivamente sociologica o storica. L’analisi culturale, pur restando



aperta, si trova ad attraversare un ventaglio di discipline – la storia della musica, la storia degli Stati Uniti e dell’Atlantico nero, la sociologia urbana e le questioni di razza e razzismo, la cultura e le comunicazioni di massa... – senza restare confinata in nessuna di loro. Nell’attraversamento di queste e altre discipline, è l’elaborazione del percorso critico che conta, e non la conferma delle premesse delle discipline. In questo approccio, le discipline sono destinate ad essere tradite nella traduzione richiesta da un assemblaggio mobile, in movimento, che cerca a rispondere ad una configurazione storico-culturale congiunturale che non può essere catturata in un oggetto stabilito e spiegato dai protocolli disciplinari già concordati. Se vogliamo insistere su questo punto, l’indisciplinarietà degli Studi Culturali parte dalle rovine delle discipline. Le rovine, non la cancellazione... nella logica del *collage*, nella mescolanza che è il motore della modernità metropolitana, non si perde niente, ma si esercita la libertà (intellettuale, storica, culturale... politica) di riassemblare i frammenti in un altro disegno, trovando lì un’altra via: quello che fa il maestro giamaicano di *dub* o il DJ con i materiali già incisi quando li combina per produrre un suono, un ritmo, mai sentito prima; oppure quello che fa la scrittrice e l’artista postcoloniale nella sua rivistazione dei canoni occidentali, facendoli parlare ed esprimersi di nuovo per dire delle cose che i canoni non vogliono e non si aspettano che siano pronunciate.

S. Guarracino: Definisci il tuo percorso di ricerca attraverso fino a sei parole chiave e spiegane una.

I. Chambers:

1. Musica come metodo
2. La città come fulcro della cultura contemporanea
3. La migrazione come motore della modernità
4. La vita quotidiana come pratica democratica
5. La storia che non passa ma accumula nella costituzione del presente

Vorrei parlare brevemente dell’ultima voce. Passando per i corridoi del museo e delle gallerie d’arte, possiamo fare dei collegamenti non previsti e che forse non dovrebbero essere contemplati, come direbbe l’artista Jimmie Durham. In questo spazio possiamo dialogare in una maniera sperimentale, scegliendo tra i percorsi già preparati per la nostra conoscenza e altri ancora sconosciuti, nascosti e rimossi. Possiamo attraversare gli oggetti cercando degli esiti che ci permettono di riassemblare i loro significati, di investirli con domande non ancora poste, di tagliare il loro senso per lasciare delle ferite. Queste sono le ferite dei tempi non raccontati, e perciò destinati a restare aperti, incurabili, come direbbe il mio amico antropologo Tarek Elhaik. In questo spaesamento tutto può essere rinegoziato, ricollocato. Qui la memoria istituzionale si perde ancora per galleggiare un po’ alla deriva in flussi sconosciuti, per approdare ad



altre rive.

L'Europa d'oggi è una forma di *Wunderkammer*, composta di oggetti raccolti e accumulati dai diversi collezioni forniti dai diversi imperi e colonialismi. Ormai viviamo tra resti e rovine che sono il risultato della nostra appropriazione del resto del pianeta. Sono questi – dalla musica alla cucina, dalle credenze religiose alle culture ibride – che sono esibiti nella metropoli postcoloniale. Ovviamente non si tratta semplicemente di un esercizio estetico. La questione è profondamente storica e epistemologica. Percorrendo i percorsi promossi dagli oggetti possiamo trovarci in zone che la narrazione consueta, l'archivio istituzionale, la spiegazione ufficiale, non ha autorizzato.

Così il tempo dell'autorizzazione viene interrotto. La violenza della linearità storica va deviata, sovvertita, fatta a pezzi. È qui che si può praticare la discontinuità per interrompere la Storia che ci rende sudditi. Qui, quando il tempo-spazio si piega, gli oggetti, le storie e le vite, prima distaccate nel tempo e nello spazio, sono rese vicine, prossime. In queste pieghe si registrano le profondità di un presente stratificato, contaminato, e il suo debito verso un passato rimosso e bloccato, che si accumula nel nostro stato attuale di malinconia. Il rifiuto di elaborare questo passato e almeno riconoscerlo per meglio riconfigurare il senso del presente può solamente nutrire la nostra malinconia, come ci ha spiegato così bene Paul Gilroy. Qui gli oggetti accumulati ci interrogano, rendendo le nostre conoscenze e vite vulnerabili alle domande insospettite, non autorizzate dalla narrazione istituzionale e la sua articolazione delle conoscenze nelle discipline attuali.

S. Guarracino: Nell'ambito della tua produzione scientifica, qual è il saggio o l'articolo a cui ti senti più legato? Perché?

I. Chambers: Forse, ma questo è inevitabile siccome l'ho ancora fresco in mente, il testo che ho appena consegnato alla stampa: *Postcolonial Interruptions, Unauthorised Modernities* (2017). Ma se devo prendere in considerazione i miei scritti, direi che ci sono almeno altri tre testi chiavi nella mia biografia. Uno è quello che ho pubblicato nel 1985, *Urban Rhythms (Ritmi Urbani, 2003)*. In questo lavoro avevo tentato di scrivere la storia sociale dell'Inghilterra tra gli anni '50 e '80 tramite il prisma della musica pop, facendo emergere dai diversi suoni di quegli anni una serie di storie e prospettive che facevano 'rumore' rispetto alla storia ufficiale; una sorta di contro-narrazione, sorretta da una costellazione culturale che precedeva e eccedeva i limiti di una storia narrata esclusivamente in termini locali, nazionali e istituzionali. I viaggi dei suoni da luoghi e culture diversi – dagli Stati Uniti, dai Caraibi – rielaborati nella cultura urbana subalterna inglese ci hanno fatto sentire altri scenari, imprevisti e innovativi in termini non semplicemente musicali ma anche, e soprattutto, in termini storici, sociali e sessuali. E poi, quasi dieci anni dopo, nel 1994 ho pubblicato *Migrancy, Culture,*



Identity (Paesaggi migratori, 2003), che rappresentava un tentativo di dialogare con la questione della migrazione contemporanea non tanto come oggetto da analizzare quanto come chiave per leggere e rileggere la storia della modernità occidentale e la sua formazione culturale. Nel 2008 ho poi pubblicato *Mediterranean Crossings* (*Le molte voci del Mediterraneo*, 2007). Questo lavoro cercava di declinare i miei interessi interdisciplinari e transculturali in una serie di analisi della formazione del Mediterraneo moderno, insistendo sul fatto che se si includono le storie e le culture delle tre sponde – Africa, Asia, Europa – le premesse, quasi esclusivamente europee, che attualmente definiscono e spiegano il Mediterraneo in termini storici, culturali e geo-politici, devono essere radicalmente ripensate, una volta esposte ad altre storie, altre culture, altre e altri.

S. Guarracino: Se dovessi dare una definizione di Studi Culturali a che categorie ti richiameresti? E se dovessi pensare agli Studi Culturali in Italia, useresti la stessa definizione?

E che rapporto ha la tua produzione con gli Studi Culturali?

I. Chambers: Prendendo queste domande insieme, esse sottintendono che esista un campo chiamato Studi Culturali. Mescolando Nietzsche e Gadamer penso, invece, che gli Studi Culturali proponano un orizzonte che serve a tirarci fuori dai luoghi domestici per navigare in acque sconosciute. La mia produzione potrebbe essere considerata una dei tanti rotte prodotte dalla navigazione e dalla deriva in queste acque. La metafora del mare non è casuale, e non va intesa solo come modalità discorsiva: l'uso che ne faccio vuole mostrare come la mia ricerca si interseca e si fa interrompere, nella sua forma discorsiva, dalla materialità di quello che altrimenti sarebbe un 'oggetto' inerte, da spiegare e addomesticare.

Il mare è sempre stato fondamentale per la realizzazione della modernità occidentale. I viaggi della cosiddetta scoperta, la colonizzazione europea e le reti globali dell'imperialismo sono stati tutti realizzati per mare: la mappatura degli oceani serviva per colonizzare altri mondi, alla ricerca della conquista dell'egemonia globale. Si seguivano le rotte marittime nel perseguimento della riorganizzazione del lavoro planetario (dalla nave di schiavi di ieri alla nave container di oggi), e per la raccolta delle sue risorse (da pesci e balene al petrolio e al gas). Raramente, però, il mare è stato considerato in sé come sfida ontologica alle storie e agli eventi che, apparentemente, richiedono di essere radicati a terra per poter essere narrati.

Ma la politica e la poetica dell'arcipelago caraibico, con le sue storie e culture creolizzate, ripetute e rielaborate da un'isola all'altra, insieme ai circuiti sotterranei alimentati dalle culture del basso e dal basso della diaspora dell'atlantico nero – dove l'Africa, con il suo *sound*, continua a risuonare 'contro' l'Europa e l'America – suggeriscono un racconto del tutto diverso. Se il mondo atlantico moderno è



generalmente presentato come il fulcro della modernità occidentale – la sua economia e le sue istituzioni politiche – esso è stato nello stesso tempo anche il mondo della tratta degli schiavi e dell'organizzazione proto-industriale del lavoro nelle piantagioni. Se gli eventi di Parigi nel 1789 guardavano al successo della rivolta delle colonie inglesi contro la Corona britannica in America del Nord, quello stesso spirito rivoluzionario aveva impedito che il suo messaggio universale di *Liberté, Égalité, Fraternité* venisse adottato dagli schiavi neri in rivolta nella sua colonia più ricca: Saint-Domingue, divenuta successivamente la repubblica nera di Haiti. Coloro che più direttamente si sentivano toccati dalla retorica del 'progresso' e del ragionamento illuministico trasmesso da Parigi e dall'Europa – gli schiavi che lottavano per la loro libertà su un'isola del XVIII secolo nei Caraibi francesi – continuavano ad essere esclusi dalla narrazione storica, politica, culturale e filosofica. Per dirla in breve con il grande poeta dei Caraibi di Santa Lucia, Derek Walcott: "Ho incontrato la Storia una volta, ma non mi ha riconosciuto". È proprio questo gioco di riconoscimento e rimozione che crea un raddoppiamento nell'archivio storico moderno, mentre ne fa sciogliere l'impianto consueto, diffondendo la sua duplicità e ipocrisia in tutto il mondo. Contro questo rifiuto violento della Storia, le storie sospese nell'acqua, nelle isole e nei processi globali, col traffico marittimo in corpi, istituzioni, idee e ribellioni, continuano a erodere le pretese di un'Europa come sola garante del mondo.

Comunque, non è necessario viaggiare molto lontano. Possiamo restare dentro i confini nazionali e trovarci a Lampedusa. Noi non siamo semplicemente su una roccia ricoperta dalla macchia desertica a circa 200 chilometri a sud delle città di Tunisi e Algeri. Siamo nel sud Italia, d'Europa, del cosiddetto Primo Mondo, dove la distanza geografica è annullata da una drammatica immediatezza politica e culturale. Anche in questo caso potremmo considerare questo particolare paesaggio, come l'artista libanese Akram Zaatari suggerisce, come un archivio. Composta da barche naufragate, pescatori, migranti illegali, funzionari statali, turisti, proprietari di negozi e ristoranti, questa è una zona di contatto volatile, in cui il sud del pianeta sbatte, spesso violentemente, contro il mondo (sovra)sviluppato. Qui veniamo trascinati in diversi ricordi di migrazione, che sono andati a comporre l'archivio liquido del Mediterraneo: ieri i poveri dalle zone rurali d'Europa che attraversavano le sue acque verso le Americhe e il Nord Africa, oggi quelli d'Africa e Asia alla ricerca di una vita migliore. Qui i molteplici sud del pianeta si infiltrano nella modernità che ha consegnato le loro storie al silenzio e alla clandestinità, che ha reso certi esseri umani 'illegali'. Qui la violenza arbitraria della legge, dei diritti e della cittadinanza sono brutalmente esposti. Se l'attuale cimitero Mediterraneo è testimone delle necropolitiche del capitale globale, esso è anche il luogo dove si registrano i limiti di un umanesimo europeo e del suo ordine storico. Una finta valenza universale continua a subordinare le esigenze del resto del pianeta alla sua volontà politica e culturale, spesso lasciando quei bisogni ad affondare sotto le onde, consegnati al baratro tra la legge e la giustizia. Qui



arriviamo ai limiti razzializzati della cittadinanza, così acutamente analizzati da Frantz Fanon in *Pelle nera, maschere bianche*.

Prendere in considerazione il divenire della storia in questo modo significa turbare il ruolo affidato allo stato-nazione come luogo privilegiato della storiografia moderna. Ma la storia, come Hannah Arendt ha sempre sostenuto, non è solamente narrata, vissuta e percepita attraverso la nazione. Smontare questa struttura di senso ci spinge a mettere in discussione sia un certo ordine politico del sapere sia la sua iscrizione nei protocolli disciplinari della sociologia moderna, delle scienze politiche, negli studi di area, nell'antropologia e nella storiografia, per non parlare dell'autorità presunta delle letterature e lingue nazionali. La storia come narrazione della nazione – fondamentalmente un'invenzione moderna – esclude e emargina gli altri processi, attori e eventi.

S. Guarracino: Traccia uno schizzo degli Studi Culturali in Italia oggi.

I. Chambers: Come ormai ho evidenziato gli Studi Culturali non esistono come disciplina e forse, dato la forte centralizzazione delle conoscenze nel mondo accademico italiano, è meglio così. Questo estraneità, fortemente desiderata dalle discipline attuali, è una spia che ci permette di registrare una nitida cartografia dell'economia politica delle scienze umane e sociali in Italia in questo momento. La presenza dello straniero di ieri, come insegnava Georg Simmel, come il migrante d'oggi, svela in modo immediato i limiti delle discipline e istituzioni abituati a spiegare il mondo in maniera unilaterale (e perciò universalistica), sia che si tratti delle scienze politiche o della politica dei rapporti internazionali, sia nell'ambito della letteratura italiana o nella filosofia e nella geografia italiane. Ci sono sempre eccezioni alle regole. Ma la macchina accademica lavora fortemente contro l'innovazione e i linguaggi critici che potrebbero disturbare l'attuale assetto dei suoi poteri e il meccanismo delle loro riproduzione. Questo sarebbe vero ovunque nel mondo accademico, che inevitabilmente cerca di sminuire le forze intellettuali che propongono più libertà rispetto all'autorità delle leggi dei padri. Ma, data la forte centralizzazione – quasi sovietica – dell'ordinamento pedagogico in Italia, data la sua scarsa democrazia, ulteriormente sminuita dalla logica disciplinare di tabelle e settori di ricerca, il rifiuto strutturale dell'innovazione è ancora più evidente. Si parla continuamente di 'interdisciplinarietà' senza renderci veramente cosa significa; poi arriva il momento dei concorsi e del reclutamento di docenti e studiosi, e qualsiasi lavoro che pratica e propone tale interdisciplinarietà viene punito come 'non pertinente' rispetto, appunto, ai criteri già stabiliti della disciplina in questione. Tale riproduzione – sempre guardando indietro e al basso per mantenere e riprodurre il consenso dei giudici – garantisce la stabilità del già detto e approvato, e alla fine la mediocrità; di certo ciò che non fa è sostenere il taglio critico o una vera interdisciplinarietà che esponga le



premesse delle discipline alla domande che esse stesse non abbiano autorizzato. Penso che la pratica degli Studi Culturali in Italia nasca da questa situazione.

A questo punto, aldilà dei confini attuali delle discipline e delle loro pratiche, la domanda resta come possiamo cartografare, vedere e recepire le conoscenze della cultura odierna nella sua complessità in una maniera diversa, nuova? Come possiamo spezzare le catene di spiegazioni che ci portano sempre allo stesso punto morto, che riconfermano il punto di partenza? Come ho già accennato, penso che sia cruciale iniziare da un esplicito dissidio; un dibattito critico elaborato attraverso il distacco dalla propria formazione storica e culturale. Questa operazione consapevole ci permette di registrare sia la specificità sia i limiti del modo in cui siamo stati formati e istruiti a vedere il mondo; significa rendere vulnerabile la situazione attuale alle domande che le analisi precedenti non avevano recepito o preso in considerazione. Se non cerchiamo ad uscire da questo circolo vizioso corriamo il rischio di restare ingabbiati in un linguaggio storico-filosofico dove il passato preme sul presente come un peso morto. Sicuramente ci vuole un'altra storia, un altro modo per narrare la continua configurazione del passato-presente per non restare vittima di una spiegazione storica e lineare senza appello.

Non pretendo che la storiografia e la filosofia europea abbiano pienamente digerito questo tipo di prospettiva. Ma l'interrogazione che arriva dai bordi della mappa della modernità insiste e persiste: dal buco nero dello schiavismo e del razzismo, intrinseci alla storia della formazione delle istituzioni politiche e democratiche dell'Occidente, al colonialismo planetario che ha assicurato la loro realizzazione ed esercizio. La filosofia occidentale e le sue scienze sociali e politiche hanno veramente poco da dirci su queste realtà storiche e strutturali, al massimo relegate ad una serie di note e a statistiche economiche di poco conto nella narrazione prevalentemente omogenea del nostro 'progresso'.

Comunque i buchi neri, come si sa, sono fonti caricate di energia, il silenzio parla e emana un riverbero che si compone della violenza di storie subordinate, subalterne, negate e rifiutate, e che sono destinate a un ritorno inevitabile. Oggi stiamo vivendo l'epoca di questo ritorno. Il passato coloniale non passa ma informa il nostro presente. Il movimento di Black Lives Matter negli Stati Uniti e in Inghilterra riapre l'archivio della segregazione razziale e della violenza della supremazia bianca, una volta direttamente autorizzata dalla filosofia e dalla giurisdizione europea: dispositivi di poteri politici e culturali che non sono mai stati disfatti, anzi... Negate, rimosse e respinte, queste sono forze destinate ormai ad arrivare dal futuro, ora che l'ex-schiavo hegeliano non si presta più a fare da oggetto necessario a sorreggere il percorso dei pensatori europei. Ma dagli atenei italiani questi orizzonti non si riescono a vedere facilmente, nonostante la presenza crescente di migranti 'illegali' che portano queste storie clandestine tra di noi. Ora, più che mai, dobbiamo pensare, come proponeva Gramsci (ecco un altro passato rifiutato e abbandonato dagli intellettuali nostrani) sempre 'mondialmente', cercando un linguaggio in grado di dialogare con le sintassi



emergenti. Come minimo questo richiede la frattura dello storicismo locale e il ri-assemblaggio dei suoi frammenti su un'altra mappa, e con in mano una bussola diversa. Finora, la gran parte delle scienze umane e sociali continuano a annotare, classificare e registrare questi cambiamenti a distanza, come oggetti delle loro 'scienze', senza mai pensare di essere interrogate e messe in questione da questi spostamenti storici che sono anche spostamenti epistemologici. Direi che gli Studi Culturali, trasformati ed estesi in prospettive postcoloniali, e almeno nel modo in cui io tento di praticarli, cercano di rispondere a queste condizioni storiche non per confermare la propria autorità ma navigando le mille rotte della sfida del divenire del mondo che lo precede e eccede. Questo sarebbe l'intervallo prodotto dal taglio critico che segna la piega dell'onde che rendono il ritorno a casa storicamente impossibile e criticamente inauspicabile.

Serena Guarracino si occupa di letteratura postcoloniale anglofona e *performance studies*, con particolare attenzione per gli Studi Culturali e di genere e i rapporti tra letteratura e performatività. Ha pubblicato le monografie *La primadonna all'opera. Scrittura e performance nel mondo anglofono* (2010), e *Donne di passioni. Personagge della lirica tra differenza sessuale, classe e razza* (2011). Di recente, ha pubblicato una serie di articoli sul ruolo di scrittrici e scrittori postcoloniale sulla scena pubblica, che includono come *case studies* Salman Rushdie, J.M. Coetzee, Caryl Phillips e Chimamanda Ngozi Adichie. Attualmente insegna Letteratura inglese presso l'università "L'Orientale" (Napoli) e presso l'università dell'Aquila.

serena.guarracino@gmail.com