

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna

DOTTORATO DI RICERCA IN

STORIE, CULTURE E POLITICHE DEL GLOBALE

Ciclo 35°

Settore Concorsuale di afferenza: 14/A1 - FILOSOFIA POLITICA

Settore Scientifico disciplinare: SPS/01 - FILOSOFIA POLITICA

**SPAZI POSTCOLONIALI:
DISLOCAZIONI, DIASPORE, CARTOGRAFIE**

Presentata da ISABELLA D'ANGELO

Coordinatore Dottorato

PROF. LUCA JOURDAN

Relatore

PROF. SANDRO MEZZADRA

Esame finale anno 2023

Αραρά

Sommario

Abstract	6
Introduzione	7
1. Spazio e postcolonialismo.....	7
2. Quali studi postcoloniali?.....	10
3. Studi postcoloniali e studi decoloniali a confronto	14
4. La critica spaziale postcoloniale a confronto con la critica spaziale decoloniale e quella delle world-system theories.....	26
5. Spazio politico	33
6. Struttura della tesi.....	36
Capitolo 1: Entanglement.....	39
1. Entanglement.....	39
2. Ibridità e dislocazione: gli spazi postcoloniali di Bhabha	44
3. Ibridità e resistenza in Bhabha	49
4. Supplemento e metonimia: per una critica della spazialità di Bhabha.....	56
5. Eterotopia interna	61
6. Lo spartiacque imperiale: spazi postcoloniali in Said.....	65
7. Attraversamento e mantenimento dei confini in <i>Orientalismo</i>	72
8. Specularità alternativa	76
9. Resistenza geografica in <i>Cultura e imperialismo</i>	78
10. Un globale coloniale e un globale postcoloniale.....	83
11. Esilio e cosmopolitismo in Said.....	88
12. <i>In the belly of the beast</i> . La prospettiva sul Sud globale.....	93
13. Politica metonimica e politica del posizionamento.....	103
Pars destruens.....	110
Capitolo 2: Spazi coloniali	116
1. Teoria europea e significazione delle realtà extra-europee: dislocazione.....	116
2. Colonia e postcolonia	125

3. La configurazione dello spazio nella colonia e nella postcolonia.....	128
4. La piantagione.....	145
5. La nazione	152
6. La città coloniale.....	169
Capitolo 3: Geografia e cartografia	175
1. Geografia e cartografia: per una critica postcoloniale.....	175
2. Geografia e impero	178
3. Collocamento e trasparenza dello spazio.....	181
4. Il globo geografico	187
5. Geografia coloniale e spazio internazionale	192
6. Studi postcoloniali e critica cartografica	194
7. La cartografia di Mercatore.....	203
8. Performatività cartografica.....	206
9. Decostruzione cartografica	211
10. Contro-cartografie postcoloniali.....	216
Pars construens	230
Capitolo 4: Pianeta.....	230
1. Il pianeta come riconfigurazione antinazionale dello spazio umano: Paul Gilroy.....	231
2. Il pianeta come spazio dell'alterità: Gayatri Spivak.....	241
3. Micrologie planetarie in Spivak	253
4. La politica alla soglia fra globo e pianeta: Dipesh Chakrabarty.....	260
5. Il mondo come spazio della decolonizzazione: Achille Mbembe e Édouard Glissant.....	267
6. Pianeta e cosmopolitismo: la genealogia e le conseguenze spaziali dei progetti cosmopoliti	269
7. Il cosmopolitismo vernacolare di Gilroy	273
8. La critica di Spivak al cosmopolitismo.....	277
Capitolo 5: Confine	281
1. Il confine riconcettualizzato	281
2. Il confine come luogo di soggettivazione.....	289

3. Confini e lotte: la funzione connettiva dei confini.....	300
4. Borderzone, borderscape, borderland.....	313
5. Traduzioni al confine.....	323
5.1 Traduzione come violazione.....	326
5.2 Traduzione come connessione.....	329
5.3 Traduzione come attraversamento	336
5.4 Geografie della traduzione.....	345
Conclusioni: dislocazione, diaspora, traduzioni	350
Bibliografia.....	393
Ringraziamenti.....	419

Abstract

La tesi di dottorato si propone di ricostruire criticamente la riflessione postcoloniale sullo spazio, presentando la complessa problematizzazione dello spazio e della geografia compiuta da parte del pensiero postcoloniale. La nostra ipotesi è che gli studi postcoloniali abbiano importanti contributi da fornire alla riflessione contemporanea sugli spazi politici e sulla globalizzazione, riconoscendo nella critica postcoloniale l'introduzione di una fondamentale interrogazione degli spazi che sviluppa cartografie concettuali originali, diverse rispetto alle cartografie proposte da altri studi, come gli studi d'area, gli studi sul Sud globale o quelli decoloniali.

In particolare, questo lavoro si concentra sulla duplice operazione svolta dagli studi postcoloniali rispetto al tema degli spazi, affrontando, da una parte, le istanze critiche volte a condannare e contraddire le diverse spazialità del dominio coloniale; dall'altra, elaborando in risposta delle alternative concettuali forti, tali da offrire nuove immagini e strumenti per ripensare in modo abilitante gli spazi politici per il nostro presente globale. Rispecchiando questo duplice indirizzo, la tesi si divide in due parti, precedute da un capitolo introduttivo, volto a presentare una strategia di fondo del pensiero postcoloniale sugli spazi, ovvero quella di un *entanglement* atto a ingarbugliare produttivamente fra loro le spazialità sottoposte a divisione e segregazione da parte del dominio coloniale (capitolo 1). A seguire, una *pars destruens* indaga la contestazione postcoloniale di specifiche spazialità coloniali, attraverso la discussione che ne fanno diverse autrici e autori del postcolonialismo (capitolo 2); e discute la critica postcoloniale mossa alla geografia e alla cartografia moderne, in quanto strumenti di potere/sapere coloniale, atti alla costruzione di uno spazio globale strutturalmente asimmetrico, a cui consegue però, da parte postcoloniale, l'elaborazione di contro-cartografie critiche (capitolo 3). A questi capitoli segue una *pars construens*, dedicata a due concetti-chiave della riflessione postcoloniale sullo spazio: il pianeta, indagato come "sovrascrittura del globo", la riflessione sul quale inoltre si fa occasione, per il pensiero postcoloniale, di intercettare istanze ecologiche urgenti e, insieme, riflettere sul problema del cosmopolitismo (capitolo 4); e il confine, la cui ricca e complessa ri-significazione in una prospettiva postcoloniale viene qui ricostruita nelle sue molte dimensioni (capitolo 5). Seguono delle conclusioni a fare un riassunto e un bilancio degli argomenti così ripercorsi, mettendo in luce in particolare i temi della dislocazione, della diaspora e della traduzione. In tutti i capitoli, gli argomenti così riassunti vengono affrontati ricostruendone criticamente la riflessione che ne offrono diverse autrici e autori, riconducibili alla corrente degli studi postcoloniali e del femminismo postcoloniale, interrogando inoltre direttamente anche l'apporto delle geografie postcoloniali e subalterne. La tesi mira quindi a ricostruire una concettualizzazione complessa di spazi postcoloniali non unitari, ma eterogenei e plurali, tali da informare contro-cartografie critiche.

Introduzione

1. Spazio e postcolonialismo

Il presente lavoro di tesi è volto a ricostruire e presentare la problematizzazione postcoloniale degli spazi. Se, da una parte, è stato largamente riconosciuto e studiato lo specifico intervento critico che la prospettiva postcoloniale compie per quanto riguarda questioni di tempo, periodizzazione e storia¹, d'altra parte l'interrogazione postcoloniale sullo spazio e sulla geografia non è stata finora messa a tema in modo precipuo, nonostante ripetuti riconoscimenti della rilevanza del tema spaziale presso gli studi postcoloniali, nonché, reciprocamente, della prospettiva postcoloniale per la geografia critica. Si tratta di una lacuna che questa tesi intende contribuire a colmare.

In questo senso, possiamo ricordare come tanto gli studi postcoloniali, quanto la geografia critica, abbiano in più occasioni esplicitamente riconosciuto la fondamentale critica spaziale presente nel lavoro degli studi postcoloniali. Ad esempio, ricordiamo come Robert Young abbia scritto: "Postcolonialism... operates through the dimensions of time or history, and space, both geographical and the other, third space of cultural reconceptualization, the reordering of the world through forms of knowledge reworked from their entanglement in long-standing coercive power relations... It names the activities by which new subaltern histories, new identities, new geographies, new conceptualizations of the world – transnational rather than Western – are fashioned and performed, and seeks through them to redress current imbalances of power and resources in the pursuit of more just and equitable societies" (Young 2001: 66). Già in questo brano, possiamo vedere esplicitate alcune importanti questioni che affronteremo nel corso della tesi: il rimando reciproco fra problematizzazione del tempo e problematizzazione dello spazio nella critica postcoloniale; la compresenza, presso gli studi postcoloniali, di uno spazio geografico e uno metaforico, entrambi oggetti di intervento critico; l'intento propositivo di questa critica, quanto a elaborazione e messa a punto di nuovi modi di concettualizzare il mondo e i suoi spazi, decentrando l'autorità dell'Occidente in favore di un indirizzo marcatamente transnazionale, atto alla realizzazione di società giuste e de-razzializzate. A quest'indicazione di Young è possibile accostare l'osservazione di Ella Shohat che, sebbene con un intento polemico volto a indagare la fallace politica del posizionamento implicita negli studi postcoloniali, mostrandone le lacune e argomentando in favore della sterilità dell'approccio postcoloniale (per come questo era per lo più praticato nei primi anni '90, a ridosso della

¹ Su questo, il riferimento principale è la discussione della filosofia della storia fornita da Young (1990) con *White mythologies*, che si conclude con una restituzione critica degli interventi di Said, Bhabha e Spivak in merito. Si veda anche la restituzione critica dell'intervento postcoloniale rispetto al tempo e allo spazio della narrazione storica occidentale fornita da Mezzadra (2008), e la discussione sulle temporalità del "post" in Hall (1996).

guerra del Golfo), pone con decisione la domanda retorica: “Is there something about the term ‘postcolonial’ that does not lend itself to a geopolitical critique?” (Shohat 1992: 99), mostrando l’assoluta centralità della problematica geopolitica sollevata dalla critica postcoloniale, e proprio per questo volgendosi a interrogarne la politica del posizionamento.

Lo stesso punto è stato sollevato nell’ambito della geografia critica e politica, che ha trovato negli studi postcoloniali dei problemi di natura spaziale da prendere in carico, delle indicazioni metodologiche e l’invito a un’autocritica abilitante della disciplina geografica. Così, ad esempio, già nel 1994 Derek Gregory individuava in *Orientalismo* di Said (1978), in *Colonizing Egypt* di Mitchell (1988) e in *The Road to Botany Bay* di Carter (1987) distinti esempi di critica spaziale postcoloniale, volti a mettere in luce e analizzare altrettante specifiche modalità di appropriazione coloniale dello spazio, che Gregory nominava rispettivamente “dispossession through othering”, “dispossession through spatializing” e “dispossession through naming”. In riferimento a questi tre testi, il geografo scriveva: “I also mean that they are critiques of the strategies through which colonial constellations of power-knowledge were inscribed in space. ‘Critique’ here has its proper, moral and political charge; these are all histories-for, studies that recognize that the legacy of colonialism is a powerful and continuing presence in all these societies, to such a degree that the postcolonial critique depends upon and is articulated through an urgent sense of historicity fully commensurate with – and indeed inseparable from – its analytics of space and spatiality” (Gregory 1994: 174). In questo, Gregory riconosceva negli studi postcoloniali una problematizzazione che non dava preminenza al tempo rispetto allo spazio, come invece tanto materialismo storico faceva, né, all’inverso, appiattiva il problema del tempo su quello dello spazio, come faceva tanta parte del post-strutturalismo in seguito allo “spatial turn”², ma invece offriva una concettualizzazione coestensiva dell’uno e dell’altro. In tempi più recenti, le indicazioni di Gregory sono state prese in carico da una corrente di studi, interna

² Con “spatial turn” si è soliti indicare una svolta, nell’ambito delle scienze umane e sociali che, a partire dagli anni ’80 dello scorso secolo, vede affermarsi con preminenza il tema e l’oggetto dello spazio, indagato come imprescindibile vettore e agente dei processi sociali in senso ampio. Recuperando anche retroattivamente il pensiero di autori quali Cassirer, Foucault, Lefebvre, de Certeau, in cui il tema dello spazio assume una certa preminenza, lo spatial turn si propone di riabilitare scientificamente lo spazio, lamentando il suo oscuramento da parte del tempo nella critica sociale contemporanea, in particolare attraverso un uso del materialismo storico che subordina lo spazio al tempo. Per esempio, il geografo Soja lamenta l’emergere, nella seconda metà del ’900, di uno “storicismo de-spazializzante”, comune tanto al marxismo quanto al pensiero liberale, che affronta lo sviluppo del capitalismo come un processo fondamentalmente storico, e solo incidentalmente e secondariamente geografico (Soja 1989: 4). Per ovviare a questo problematico oscuramento, Soja propone la messa a punto di “geografie postmoderne” atte a informare un programma politico radicale e postmoderno a venire, che fin dall’inizio sia consapevolmente spazializzato, a partire dal fatto che il postmodernismo, di per sé, comporta una decisa riaffermazione dello spazio (Soja 1989: 5): a questo fine, le geografie postmoderne prenderanno le mosse da una critica diretta allo storicismo, procedendo nella direzione di una compiuta spazializzazione dei concetti e dei modi d’analisi del marxismo (Soja 1989: 6), sulla scia di quanto già fatto da Lefebvre, Harvey, Castells e Gregory, nell’ottica di lavorare a una geografia marxista e postmoderna. Indagando gli studi postcoloniali nel loro riferimento strutturale al marxismo e al postmodernismo, è possibile suggerire che la critica spaziale presente negli studi postcoloniali (l’oggetto analitico di questa tesi) sia nel segno di una geografia marxista e postmoderna, del tipo delineato da Soja. Per quanto riguarda la preminenza accordata allo spazio invece che al tempo, va inoltre specificato che le geografie postmoderne si propongono, in ultima istanza, di lavorare a partire dal “resonant interplay of temporal succession and spatial simultaneity” (Soja 1989: 3), senza quindi trascurare in effetti il tempo. In altre parole, la critica alla concezione dello spazio presente nello storicismo, in quanto teatro passivo su cui si svolge il tempo, non implica un trascurare di rimando il tempo e la sua materialità co-costitutiva a quella dello spazio.

alla geografia critica, che ha inteso proporre “geografie postcoloniali” e “geografie subalterne”: in quest’ambito, sono da ricordare soprattutto i contributi di Alison Blunt, David Featherstone, Tariq Jazeel, Stephen Legg, Cheryl McEwan, Sara Mills, Jennifer Robinson, Joanne Sharp, James Sidaway e David Slater, fra gli altri. Fra loro, Cheryl McEwan ha sostenuto che il postcolonialismo di per sé si presta a interventi di tipo geografico, perché costituisce una contestazione geograficamente dispersa del potere coloniale: in questo, le geografie femministe e il femminismo postcoloniale, in particolare, hanno il merito di esplorare produttivamente il legame fra il discorsivo e il materiale, portando la critica postcoloniale a indagini materiali del potere attraverso la critica allo spazio, indagando in particolare la soggettivazione spaziale del corpo femminile (McEwan 2003: 342-343). Gli obiettivi di una geografia postcoloniale a venire, del resto, furono già preannunciati nel 1994 dal geografo Jonathan Crush nei seguenti termini: “The aims of postcolonial geography might be defined as: the unveiling of geographical complicity in colonial dominion over space; the character of geographical representation in colonial discourse; the de-linking of local geographical enterprise from metropolitan theory and its totalizing systems of representation; and the recovery of those hidden spaces occupied, and invested with their own meaning, by the colonial underclass” (Crush 1994: 336-337). Tutti questi obiettivi, in effetti, sono stati perseguiti in seguito dalla geografia postcoloniale. Recependo le indicazioni di Crush ed elaborando una simile agenda di ricerca, di cui presentano i primi risultati per quanto riguarda lo studio di “geografie subalterne”, Jazeel e Legg hanno sostenuto che: “postcolonial theory was always already geographical; that is to say, from its early days it was a politico-intellectual endeavor preoccupied with the intersections of coloniality and space... critical engagements with colonialism and its afterlives are always spatial, even when they are not focused on the abject spaces of colonial domination” (Jazeel and Legg 2019: 3). In questa tesi, prendiamo sul serio l’argomento dei due geografi per cui la teoria postcoloniale è sempre stata geografica, e ci proponiamo di indagare da vicino i modi e i concetti dell’interesse postcoloniale per lo spazio e la geografia. Come osservano Jazeel e Legg, quest’interesse non si arresta all’esame delle intersezioni fra colonialismo e spazio, ovvero allo studio dell’utilizzo dello spazio a fini di conquista e colonizzazione, né della costruzione di spazi colonizzati e subalterni, ma si impegna in una considerazione a tutto tondo del legame politico fra spazio, colonizzazione, anticolonialismo, andando quindi a indagare tanto la messa a tema polemica della creazione di spazi e spazialità coloniali, quanto la proposta concettuale di altri modi per pensare e rappresentare produttivamente gli spazi della politica per il nostro presente. Questo può venire opportunamente fatto seguendo, di nuovo, l’indicazione di Gregory per cui “this requires a way of remapping those spaces of power-knowledge or, better, of exploring the interconnections between power, knowledge, and spatiality” (Gregory 1994: 33).

A partire da questo ancipite riconoscimento della rilevanza del tema spaziale presso la critica postcoloniale, questa tesi si propone di ricostruire, mettere in luce e discutere l’apporto della prospettiva

postcoloniale alla problematizzazione contemporanea degli spazi politici. Riconoscendo come, al momento presente, la filosofia politica si esercita estesamente sul problema dello spazio, indagando da diversi punti di vista i modi presenti di articolazione, trasformazione e rappresentazione degli spazi politici globali, intendiamo suggerire che la critica postcoloniale ha dei contributi importanti da offrire al riguardo. In questo senso, ci proponiamo di mettere in luce il concorso degli studi postcoloniali a un processo, *in fieri* e complesso, di ri-concettualizzazione e problematizzazione dello spazio politico.

In particolare, è possibile riconoscere negli studi postcoloniali i seguenti motivi di critica spaziale: un lavoro lessicale di ri-significazione filosofica di alcuni termini propri del pensiero moderno europeo sullo spazio, laddove alcuni concetti vengono ri-significati e ridiscussi a partire dalla prospettiva postcoloniale, come ad esempio le parole “confine” e “mondo”; una messa in luce di determinati processi spaziali, e non solo temporali, costitutivi della storia coloniale e postcoloniale, e delle relazioni di dominio e rivolta che la accompagnano, in particolare in merito a esperienze di diaspora, migrazione e dislocazione che attraversano la storia moderna, dislocando quindi l'Europa stessa oltre i suoi confini; la messa a punto di innovative proposte concettuali e cartografiche per una diversa rappresentazione politica dello spazio e, quindi, la discussione del nesso che lega conoscenza, geografia e potere, almeno a partire dalla riflessione di Said.

2. Quali studi postcoloniali?

Indagando questo contributo complessivo, si noterà che nel corso della tesi usiamo elasticamente le espressioni “studi postcoloniali”, “postcolonialismo”, “critica postcoloniale” e “prospettiva postcoloniale”. Questo accade a partire dalla volontà precisa di restituire i modi di problematizzazione dello spazio politico che sono possibili a partire da un orizzonte di pensiero e da una prospettiva critica precisa, identificabile come postcoloniale. Nella ricostruzione di questa prospettiva, che non è omogenea ma è composta del contributo di diverse autrici, autori, temi e interventi, fra loro spesso eterogenei e talvolta discrepanti, abbiamo voluto fare un uso piuttosto largo del “canone” postcoloniale. A partire dal fatto che un vero e proprio “canone” di testi, autrici e autori postcoloniali non è mai stato approntato in modo definitivo, né universalmente condiviso³, abbiamo ritenuto interessante e utile prendere in carico non solo il pensiero di quelle autrici e autori che sono ormai classicamente chiamati postcoloniali, o che hanno loro stesse/i adottato questa dicitura (Edward Said⁴, Homi Bhabha, Gayatri Spivak, Dipesh

³ Questo nonostante la pubblicazione di diverse antologie di studi postcoloniali, che tuttavia non sono concordi nel definirne il canone: cfr. ad esempio Ashcroft, Griffiths, and Tiffin (2006); Castle (2001); Loomba et al. (2005); Lewis and Mills (2003).

⁴ Nel caso di Said, è tuttavia opportuna una precisazione: se più volte, infatti, è stato riconosciuto in Said un fondatore degli studi postcoloniali, questo accade non solo in virtù del consenso incontrato da *Orientalismo* (1978), e dallo sviluppo e recupero che dei suoi temi sono stati fatti presso gli studi postcoloniali, facendo di questo testo un punto di riferimento imprescindibile; ma anche in virtù del lungo dibattito che il libro ha suscitato, nei termini di discuterne e criticarne i limiti e le lacune (ricordiamo, per esempio, Ahmad 1992; Frankenberg and Mani 1985). Ricordando i punti fondamentali dello svolgimento di questo

Chakrabarty), e di quegli esponenti degli studi culturali inglesi⁵ che segnano l'intersezione fra studi culturali e studi postcoloniali (Stuart Hall, Paul Gilroy, Iain Chambers), ma anche coloro che hanno riconosciuto un'appartenenza al pensiero postcoloniale nello stesso momento in cui ne hanno problematizzato fortemente l'indirizzo (Achille Mbembe), nonché autori e autrici che gli studi postcoloniali hanno riconosciuto come loro precursori e punti di riferimento irrinunciabili, in particolare teorici dell'anticolonialismo come Frantz Fanon e Aimé Césaire. In questo, seguiamo sostanzialmente la ricostruzione storica di Robert Young, per cui la critica postcoloniale eredita e sviluppa il pensiero e la lotta anticoloniale, trovando la propria origine e la propria ragion d'essere nelle pratiche di resistenza al dominio coloniale e imperiale (Young 2001). Dal momento che tale resistenza, assumendo diverse forme e diverse manifestazioni, precede di gran lunga le lotte per l'indipendenza della seconda metà del XX secolo e il formarsi della teoria postcoloniale stessa, è stato sostenuto che: “‘post-colonial theory’ has existed for a long time before that particular name was used to describe it” (Ashcroft, Griffiths, and Tiffin 2006: 1). Inoltre, gli studi postcoloniali, nel loro sviluppo nel tempo, hanno attraversato diversi momenti e trasformazioni, che hanno spesso visto mutarne il tono e affrontare nuove urgenze critiche. Se, infatti, negli anni '80 la critica postcoloniale si è concentrata prevalentemente sull'analisi del discorso coloniale e della letteratura postcoloniale⁶, sviluppandosi in grande parte all'interno dei dipartimenti di letteratura, per lo più anglofoni (basti pensare alle cattedre occupate dai maggiori esponenti degli studi postcoloniali in quel periodo negli Stati Uniti: quella di letteratura comparata da parte di Said e di Spivak, di letteratura inglese da parte di Bhabha), a partire dagli anni '90 si registra una certa trasformazione degli studi postcoloniali. Questa trasformazione si dà, da una parte, in risposta a diverse critiche di eccessivo

dibattito, Young sostiene che gli studi postcoloniali si sono formati disciplinarmente anche attraverso l'ampio spettro delle obiezioni e delle critiche mosse al testo di Said, al punto che la critica a Said diventa quasi una cerimonia di iniziazione per chi voglia inserirsi nel campo degli studi postcoloniali (Young 2001: 384). Se, quindi, *Orientalismo* rappresenta il punto d'avvio degli studi postcoloniali, questo accade sia perché gli studi postcoloniali ne recuperano temi, interessi e punti critici, sia perché ne criticano fortemente alcuni punti e ne individuano diversi limiti e problemi. In questo senso, Mellino ha sostenuto che la maggior parte degli studi postcoloniali, nel momento stesso in cui ha mosso importanti e ineludibili critiche a *Orientalismo*, ne ha anche “accolto la struttura profonda”, ovvero lo schema “genealogico e diagnostico” e l'impianto “culturalista” che ne è alla base, e che costituisce la grande coerenza e compattezza di fondo del testo, rispetto a cui le contraddizioni e le incongruenze teoriche appaiono secondarie (Mellino 2009: 42-43).

⁵ Gli studi culturali inglesi, sviluppatasi nel Regno Unito negli anni '60, con la fondazione nel 1964 del Centre for Contemporary Cultural Studies a Birmingham, diretto dal 1969 al 1979 da Stuart Hall, che ne è anche il maggiore esponente, si caratterizzano per un approccio collettivo e interdisciplinare alla ricerca sulle pratiche culturali. In particolare, il lavoro del gruppo si è focalizzato sul presente multiculturale e postcoloniale del Regno Unito, indagando la costellazione di razzismo e neoliberalismo e mettendo in scacco la comprensione della bianchezza come tratto identificativo dell'identità inglese. Fra gli esponenti di maggior spicco degli studi culturali inglesi, sono annoverati, oltre a Stuart Hall, anche Richard Hoggart e Raymond Williams. Gli studi culturali e quelli postcoloniali convergono rispetto a molti temi e prospettive: è significativo, a questo proposito, notare che l'antologia classica di riferimento per gli studi culturali, *The Cultural Studies Reader*, comprende al suo interno una sezione dedicata precisamente al postcolonialismo, in cui si trovano testi di Spivak, Bhabha, Forgacs e Appadurai, mentre altre sezioni allo stesso modo antologizzano testi che possono essere ricondotti al postcolonialismo in senso ampio, come ad esempio quelli di bell hooks, Rey Chow, nonché dello stesso Hall (During 1999).

⁶ Infatti, negli anni '80 sono state pubblicate le seguenti antologie che segnano lo sviluppo accademico degli studi letterari postcoloniali: Ashcroft, Griffiths, and Tiffin (1982); Barker (1985).

“culturalismo” e distacco rispetto ad analisi materialiste dei conflitti e dello sfruttamento (in particolare, con riferimento a “Problems in current theories of colonial discourse” di Parry, 1987, in Parry 2004, a “Orientalism and after” di Ahmad, 1992, e a “The Postcolonial Aura” di Dirlik, 1994), dall’altra a partire da eventi storici determinanti, come le due guerre del golfo, la caduta dell’Unione Sovietica e, in seguito, l’11 settembre. In riferimento a questi eventi, infatti, Spivak commenta: “the entire pattern of our postcolonial vision was changing. The era of the one-nation colonies that gave us postcolonialism was getting revised. The breakup of the Soviet Union undid the largely artificial rationalization of the old multicultural multiethnic empires, without the benefit of national liberation movements of the postcolonial variety... September 11... transformed... peacekeeping among the ‘nationalities’ – hardly nation-states – that emerged as the detritus of the Ottoman, Habsburg, and Russian empires into full-fledged imperialist intervention” (Spivak 2008: 134). Questi eventi, infatti, misero radicalmente in crisi la divisione in tre mondi, nel seno della quale gli studi postcoloniali erano andati costituendosi, ereditando la presa di parola del e dal Terzo mondo delle lotte anticoloniali della seconda metà del XX secolo: in questo senso, Shohat ha sostenuto che la fortuna del postcolonialismo è spiegabile proprio in virtù della crisi del concetto di Terzo mondo alla fine degli anni ’80, dal momento che il postcolonialismo rappresentò allora “a new designation for critical discourses which thematized issues emerging from colonial relations and their aftermath, covering a long historical span (including the present)” (Shohat 1992: 101; cfr. anche Mellino 2005: 98). In questa congiuntura storica e teorica, gli studi postcoloniali sono andati affrontando in modo più cospicuo problemi e temi di interesse più immediatamente politico, oltre che culturale e sociale, interrogando in questo senso in modo diretto la globalizzazione, l’imperialismo contemporaneo, la cosiddetta guerra al terrore, e intercettando così, attraverso un taglio critico definito, forte delle teorizzazioni per così dire “culturaliste” degli anni precedenti, i dibattiti correnti sul multiculturalismo, la globalizzazione e l’imperialismo: in questa congiuntura, il postcolonialismo si affermò come un modo per leggere criticamente il trionfo del capitalismo globale dopo la fine della guerra fredda e il nuovo impero a egemonia statunitense. In questo senso, è eloquente l’incipit della prefazione alla *Critica della ragione postcoloniale*, in cui Spivak dichiara come, nel corso della stesura del libro (che raccoglie e ordina contributi e saggi di diversi anni), il 1989 rappresenta un momento cruciale, in seguito al quale “un certo soggetto postcoloniale” va a ricodificare il “soggetto coloniale” e ad appropriare la posizione dello “informante nativo”, una dinamica che “assale” il libro di Spivak nel suo farsi (Spivak 1999: 21). Ricostruendo il percorso degli studi postcoloniali, Miguel Mellino ha sostenuto come Spivak e Bhabha negli anni ’80-’90 abbiano introdotto una nuova accezione di “postcoloniale”, dopo Said ma a partire da Said, un’accezione prettamente metaforica, che fa del postcoloniale una metafora della condizione postmoderna, e del paradigma postcoloniale uno sviluppo del pensiero postmoderno (Mellino 2005: 48-49). In seguito a questo momento, Mellino individua nella pubblicazione di *Postcolonialism* di Robert Young (2001) un punto di svolta fondamentale degli studi

postcoloniali, atto a saldare fermamente la teoria postcoloniale con la lotta politica più materiale, recuperando in questo l'eredità forte del pensiero anticoloniale e inaugurando così una sorta di “svolta materialista” degli studi postcoloniali. Da ultimo, questa svolta materialista (all'interno della quale questa tesi in qualche modo vorrebbe inserirsi) consente di coniugare in modo più fecondo il rapporto fra critica postcoloniale e critica marxista (Mezzadra 2011; Colpani 2022).

Inoltre, a questo corpus di autrici e autori aggiungiamo teoriche e attiviste di quel femminismo che, in vari modi, è stato detto postcoloniale, nero e/o chicano: benché non tutte loro si siano dichiaratamente inserite dentro la corrente degli studi postcoloniali, possiamo fare riferimento all'antologia di testi femministi postcoloniali *Feminist Postcolonial Theory: a Reader* (R. Lewis e Mills 2003), che include nel suo canone pensatrici come Chandra Mohanty, bell hooks, Avtar Brah, Gloria Anzaldúa e Audre Lorde che, sebbene non sempre abbiano adoperato questa dicitura per sé stesse, concorrono tuttavia a definire in modo decisivo la prospettiva del femminismo postcoloniale. Una simile definizione di “femminismo postcoloniale” è stata del resto operata dalla critica, per esempio da Emanuela Fornari, che individua nella critica femminista postcoloniale un'etichetta “sotto la quale con un certo grado di improprietà si designano i diversificati femminismi afro-americano, chicano, o indiano” (Fornari 2011: 129), accomunati quanto meno dal loro “ruolo di potente fattore di decentramento nei confronti tanto di taluni assunti della costellazione degli studi postcoloniali, quanto del canone più o meno sotteraneamente eurocentrico con il quale lo stesso femminismo accademico ha descritto sé stesso e i propri soggetti” (Fornari 2011: 130). Inoltre, possiamo giustificare quest'inclusione ricorrendo alla famosa dichiarazione di Spivak per cui il suo lavoro si trova in sintonia e in alleanza con i lavori di autrici femministe, come bell hooks o Chandra Mohanty, che “hanno fatto notevolmente progredire gli studi postcoloniali femministi”, e sullo stesso scaffale dei quali, pertanto, la *Critica della ragione postcoloniale* di Spivak trova idealmente spazio (Spivak 1999: 23). A questo proposito, ricordiamo anche che Robert Young sostiene che la teoria postcoloniale stessa è, in alcune sue componenti, da sé una parte del femminismo, in virtù di forti somiglianze procedurali e tematiche fra femminismo e postcolonialismo, come ad esempio l'assenza di una metodologia rigidamente e univocamente condivisa, in favore di una costellazione aperta di teorie e di tagli critici, che molto devono a percezioni ed esperienze soggettive, e che proprio per questo hanno trovato la loro prima presa nel terreno degli studi letterari (Young 2001: 64). D'altra parte, recentemente è stato sostenuto che quest'affinità di fondo fra studi postcoloniali e femminismo avviene a partire dal fatto che entrambi assumono un medesimo punto di partenza fondamentale: “a questioning of the white Western male subject implicit in imperialistic European discourse” (Ballestrin 2022: 110).

Inoltre, in questa tesi abbiamo talvolta reso conto del lavoro di filosofi contemporanei che, in modi e con esiti anche molto diversi, elaborano il loro pensiero con costante riferimento critico al panorama filosofico postcoloniale, interloquendo con questo, adottandone alcuni punti e sviluppandone alcuni nodi concettuali in modo originale, ricevendo le lezioni del postcolonialismo e riconoscendo così

nell'intervento critico postcoloniale un punto di non ritorno per la filosofia contemporanea: in particolare, ricordiamo autori e autrici anche molto diversi fra loro, come Balibar, Mezzadra, Neilson, Braidotti, Haraway. Se quindi abbiamo incluso, nella nostra ricostruzione del pensiero postcoloniale sullo spazio politico, anche queste voci e queste interlocuzioni, è al fine di ricostruire una prospettiva postcoloniale complessa, ampia ed elastica, sebbene puntuale. Come vedremo, quest'operazione è inoltre funzionale a una riflessione sulla stessa tenuta e applicabilità della lente analitica postcoloniale, che non a caso vedremo problematizzata, e infine accettata in modo autocritico, da alcune autrici e autori. In questo senso, è possibile proporre l'adozione di un criterio nominalista per lo studio degli autori e delle autrici postcoloniali: al di là della loro appartenenza, più o meno stretta e definita, a una corrente definibile come "studi postcoloniali", i cui contorni sono sempre stati incerti, quel che è interessante studiare è l'utilizzo delle parole "postcolonialismo" e "postcoloniale", adoperate da diverse autrici e autori, anche con significazioni e riferimenti piuttosto diversi gli uni dagli altri. In altre parole, data la vastità e la complessità dell'uso di "postcoloniale", può essere interessante mappare proprio quest'uso, facendone criterio di lettura degli "studi postcoloniali" stessi.

Nell'analizzare l'apporto specifico della prospettiva postcoloniale alla concettualizzazione degli spazi politici, abbiamo scelto di focalizzare l'attenzione esclusivamente sulla teoria politica postcoloniale, lasciando da parte invece la critica letteraria postcoloniale: questa tesi non affronta infatti i luoghi letterari postcoloniali, né la restituzione narrativa delle spazialità del postcolonialismo, che meriterebbero una tesi a sé.

3. Studi postcoloniali e studi decoloniali a confronto

Da questo chiarimento circa lo spettro della prospettiva postcoloniale preso in carico da questa tesi, emerge con evidenza l'assenza degli studi decoloniali. Preliminarmente, è allora opportuno a questo punto chiarire lo scarto che intercorre fra studi postcoloniali e studi decoloniali, specificando come questa tesi abbia voluto occuparsi solo dei primi. Mentre gli studi postcoloniali sono andati sviluppandosi, a partire dalla pubblicazione di *Orientalismo* di Said nel 1978, soprattutto nel corso degli anni '80, '90 e 2000, intercettando diverse discipline e affiancandosi al lavoro degli studi culturali inglesi, la corrente degli studi decoloniali è invece di più recente introduzione, e si pone come superamento critico degli studi postcoloniali. In particolare, gli studi decoloniali rimproverano a quelli postcoloniali diverse lacune. Innanzitutto, gli studi decoloniali, sviluppandosi originariamente in America Latina, rimproverano agli studi postcoloniali di ignorare precisamente questa regione, dato il loro focus esclusivo sulle colonizzazioni del subcontinente indiano e dell'Africa.

In effetti, ancor prima dell'affermazione degli studi decoloniali, questa mancanza era già stata individuata e risolta in almeno due momenti. Innanzitutto, è da ricordare l'intervento di traduzione di alcuni testi

degli studi subalterni indiani in Bolivia, in particolare attraverso una raccolta curata da Silvia Rivera Cusicanqui e Rossana Barragan, nell'ambito di un collettivo di studi boliviano, il Taller de Historia Oral Andina, fondato nel 1983: riunendo diversi intellettuali e attivisti di provenienze indigene, e lavorando in lingue indigene, il laboratorio approntò un metodo e un indirizzo di ricerca di storia orale, atto a contrastare la narrazione dominante sulla colonizzazione e sull'indipendenza boliviana, grazie alla raccolta di testimonianze e memorie orali indigene, in grado di restituire ed elaborare la conoscenza e la resistenza indigene alla colonizzazione e al suo perdurare, a fronte di una forte insoddisfazione rispetto alla narrazione e alla costruzione del sapere nell'università. È significativo che, nell'ambito di questo progetto, una delle fondatrici del laboratorio, Silvia Rivera Cusicanqui, abbia voluto tradurre il lavoro degli studi subalterni indiani in spagnolo, per un'edizione boliviana che, fin dal titolo, *Debates post coloniales*, facesse riferimento diretto al dibattito postcoloniale (Rivera Cusicanqui e Barragán Romano 1997). Il secondo momento è da collocarsi quando, nel 1992, venne fondato negli Stati Uniti il Latin America Subaltern Studies Group, che intese traghettare il progetto dei Subaltern Studies indiani in America Latina, sia per quanto riguarda il modello di un gruppo di studiosi coeso attorno a uno stesso problema, sia quanto alle tematiche da questo gruppo affrontate, ovvero quelle riguardanti lo statuto e il ruolo storico delle "masse subalterne" in un contesto coloniale e postcoloniale, regionalmente specifico. Sviluppatisi in India con un imponente lavoro storiografico che, prevedendo originariamente la pubblicazione di tre volumi, ne pubblicò poi ben undici fra il 1982 e il 2000, i Subaltern Studies indiani si proposero l'obiettivo di rintracciare e ricostruire l'apporto delle masse contadine alla lotta anticoloniale indiana, mettendo a punto, a tal fine, una nozione di "coscienza subalterna" definibile per via negativa, atta a contrastare l'elitismo della storiografia indiana che aveva, finora, ignorato del tutto l'agency storica delle masse subalterne, concentrandosi solo sull'azione politica delle élite indigene. Il lavoro di questo gruppo di storici, dichiaratamente, si propose di usare categorie gramsciane per studiare la storia delle masse subalterne indiane, a partire dallo stesso recupero della categoria di "subalternità", facendo dei subalterni il soggetto della loro storia⁷; in questo, il gruppo fu direttamente influenzato dal recupero di Gramsci nel marxismo e nella storiografia inglesi degli anni '70-'80. Quando, a partire dal 1988, il lavoro del gruppo ebbe diffusione e conobbe apprezzamento negli Stati Uniti, il progetto dei Subaltern Studies incontrò, influenzò e fu a sua volta influenzato dagli studi postcoloniali, intercettando e incorporando quindi elementi di critica culturale e di "discourse analysis" nel proprio lavoro (Chaturvedi 2000), e dando così adito a interpretazioni che inclusero il lavoro dei Subaltern Studies a pieno titolo nel seno della critica postcoloniale (Prakash 1994). Il Latin American Subaltern Studies Group, recuperando questo progetto e traghettandolo nel continente sudamericano, si pose l'obiettivo dichiarato di "fornire una critica radicale

⁷ Tuttavia, l'uso delle categorie gramsciane da parte dei Subaltern Studies indiani è stato anche sottoposto a una critica di mal interpretazione: si veda Green (2002).

di culture elitarie ed epistemologie e progetti liberali, borghesi e moderni, nonché della loro modalità di rappresentare i subalterni, con un tentativo postmoderno e postrivoluzionario di comprendere i limiti di precedenti ermeneutiche, sfidando così queste culture a ripensarsi dal punto di vista delle loro stesse negazioni” (Rodriguez 2001: 9), rispetto al continente sudamericano. Con quest’operazione, il gruppo intese traghettare gli studi subalterni indiani, al modo di una vera e propria “travelling theory”⁸, recependone, oltre alla stessa modalità collettiva di studio, innanzitutto il focus analitico su una categoria, quella di subalternità, tesa a evidenziare le insufficienze e le insoddisfazioni della categoria classica di “classe” (Rodriguez 2001: 5), rinvenendo quindi negli studi subalterni un’efficace “strategia per i nostri tempi”, nella direzione di un “nuovo umanismo” la cui esigenza era fortemente avvertita dal gruppo, di provenienza accademica marxista, in seguito al crollo dell’Unione Sovietica (Rodriguez 2001: 3). Quest’operazione di traghettamento teorico è stata difesa dagli esponenti del gruppo in seguito alle critiche, loro rivolte, di applicare una teoria occidentale all’America Latina, col risultato di disconoscere le specificità e le esigenze particolari di quest’ultima: rispetto a questo punto, i Latin American Subaltern Studies risposero difendendo la felicità dell’opzione di mettere insieme analisi specifiche al continente sudamericano con apparati teorici di provenienza occidentale, come il marxismo, il post-strutturalismo o gli stessi studi subalterni, declinando quest’unione nei termini di un dialogo fra Nord e Sud. In questo, il gruppo affermò il proprio intervento critico come una presa in carico compiuta dell’ineludibile rapporto fra studi postmoderni, postcoloniali, culturali e subalterni (Rodriguez 2001: 6-7), accettando di “cavalcare i quattro cavalieri dell’apocalisse” (ovvero Foucault, Derrida, Gramsci e Guha; Rodriguez 2001: 4), e affermando altresì con decisione l’appartenenza dell’America Latina alle realtà postcoloniali (Rodriguez 2001: 8). Sulla scia di Das (1989), il gruppo ha inteso assumere nella subalternità non una categoria morfologica, ma una prospettiva, individuando una convergenza fra la subalternità indiana e quella

⁸ Quella di “travelling theory” è una nozione sviluppata da Edward Said nel corso di due testi, “Travelling theory” (1982) e “Travelling theory reconsidered” (1994), di cui il secondo riprende il primo per svilupparlo e tornare a riflettere sulla questione lì posta: cfr. Said (2000; 2008). In questi testi, Said indaga la circostanza per cui le teorie, al pari delle persone e degli oggetti, viaggiano e, viaggiando, necessariamente incorrono in trasformazioni, adattamenti, resistenze, addomesticamenti, che ne sfidano il dogmatismo adattando la teoria a un contesto e uno scenario nuovo, imprevedibile nel contesto di formulazione originario della teoria stessa. Il viaggio delle teorie, infatti, necessariamente avviene con modi ed esiti non prevedibili dalla teoria originariamente formulata, rappresentando quindi una sfida alla chiusura dogmatica delle teorie (Said 2000: 210), mostrando l’impossibilità che queste racchiudano in sé, *in nuce*, tutte le loro possibili applicazioni (Said 2000: 210), e sfidando quindi la convinzione ossificante che una teoria insorgente rimarrà sempre tale (Said 2000: 216). In entrambi i testi, Said prende come esempio la teoria della reificazione e della coscienza di classe di Lukács, mostrando come essa, più che venire recuperata o recepita, viaggiò, adattandosi e subendo necessarie trasformazioni contestuali, nel pensiero di Goldmann e di Williams (Said 2000), di Adorno e di Fanon (Said 2008). Mentre però, nel primo testo, Said insiste sui processi di addomesticamento della teoria, ovvero il suo perdere il carattere insurrezionale e rivoluzionario, nel secondo egli si concentra su “un diverso modo di spostarsi” della teoria, nei termini di una “dislocazione inedita” che la fa “teoria trasgressiva”: “qualcosa che attraversa e contemporaneamente sfida l’idea stessa di una teoria che, muovendo da una dura contraddizione, approda alla promessa di una qualche forma di redenzione” (Said 2008: 491). Questo secondo caso è presente nel pensiero di Fanon, in cui la teoria del rapporto soggetto-oggetto di Lukács viaggia nel contesto della rivoluzione algerina per farsi qualcosa di diverso, una teoria ancora più trasgressiva e rivoluzionaria, incapace di redenzione e conciliazione. Fondamentale al concetto di “travelling theory” è il senso spaziale dello spostamento, l’urgenza di misurare la distanza e la localizzazione fisica delle teorie, per comprenderne le trasformazioni e gli usi antidogmatici. In questo, il concetto di “travelling theory” rappresenta, inoltre, un importante momento di riflessione spaziale del postcolonialismo, che il progetto dei Latin American Subaltern Studies recepisce appieno al momento di traghettare gli studi subalterni in un nuovo contesto, appunto come una travelling theory.

sudamericana non sulla base di una comparazione analogica, ma su quella, indicata dallo stesso Guha (Guha 2001), di una convergenza di temporalità: vale a dire, la convergenza fra modernità e colonialismo, che fa del colonialismo uno dei principali problemi del nostro tempo, anche dopo la fine formale dei domini coloniali, nel subcontinente indiano come in America Latina, per quanto con cronologie diverse. L'esperienza del gruppo degli studi subalterni latinoamericani si arrestò nel 2000, nel momento in cui la stessa categoria di subalternità iniziò a eccedere i confini d'area entro cui era stata finora indagata, segnalando un'insoddisfazione rispetto a una compartimentazione regionale così definita, nella direzione di lavorare piuttosto su un'idea di "subalternity at large", seguendo in questo un'indicazione di Spivak (Rodriguez 2001: 30) ed evidenziando così un primo scarto fra la geografia degli studi subalterni e postcoloniali e quella definita dagli studi d'area. Da questo riassuntivo resoconto dell'esperienza degli studi subalterni latinoamericani, si evince la fondamentale continuità e affinità non solo fra gli studi subalterni indiani e quelli latinoamericani, ma anche fra questi ultimi e gli studi postcoloniali, nella misura in cui viene assunta programmaticamente la necessità di studiare il colonialismo dal punto prospettico dei suoi oppressi, attraverso un apparato concettuale forte del marxismo, come del postmodernismo e del post-strutturalismo, portati con forza a una critica del nesso fra modernità e colonialismo, che va nella direzione dichiarata di un dialogo fra Nord e Sud. Di conseguenza, con quest'esperienza l'America Latina viene a pieno titolo riconosciuta come una realtà postcoloniale, nonostante le pur significative differenze che la distanziano da altre realtà postcoloniali, come quelle rispetto alle quali gli studi postcoloniali in prima battuta andarono articolandosi. Lo stesso non accade, tuttavia, con gli studi decoloniali. Infatti, se il rapporto fra teoria postcoloniale e America Latina, dopo che l'assenza della seconda dall'orizzonte teorico della prima è stata indicata e persino colmata, con il lavoro dei Latin American Subaltern Studies e, anche in seguito, con interventi che, da una prospettiva postcoloniale, si sono concentrati sulle categorie del colonialismo, dell'anticolonialismo e del postcolonialismo sudamericano (si vedano per esempio i lavori di Fernando Coronil 2000; 2015), successivamente gli studi decoloniali si sono concentrati su quest'area geografica, elaborando però un'agenda di ricerca e una metodologia ben diverse da quelle assunte dagli studi subalterni e postcoloniali latinoamericani. Gli studi decoloniali, infatti, hanno voluto fare dell'America Latina il punto prospettico privilegiato per analizzare il "sistema-mondo coloniale moderno" e mettere a punto la prospettiva decoloniale, con questo muovendo serie critiche agli studi postcoloniali: innanzitutto, retrodatando cronologicamente il colonialismo con la conquista europea delle Americhe nella prima età moderna e, in questo modo, teorizzando un complessivo "sistema-mondo coloniale moderno", che precede cronologicamente ed eccede analiticamente i casi empirici su cui si concentrano gli studi postcoloniali, rivelando quindi in questi una sostanziale mancanza. Rispetto al passaggio dagli studi subalterni latinoamericani agli studi decoloniali, è da segnalare come alcuni studiosi, come ad esempio Walter Mignolo, abbiano partecipato di entrambi: già nel corso dell'esperienza degli studi subalterni latinoamericani (specificamente, in Mignolo 2001), Mignolo ha iniziato a mettere a punto,

in modo polemico rispetto a Guha, alcune nozioni che costituiranno poi elementi forti della sua prospettiva decoloniale, come quella, di cui si dirà più avanti, di “colonialità del potere”, nonché la stessa nozione di subalternità, che tuttavia lui declina in modo piuttosto diverso dalla teorizzazione che ne è stata fatta in seno agli studi subalterni indiani e, soprattutto, da parte di Spivak.

In secondo luogo, gli studi decoloniali hanno rimproverato a quelli postcoloniali l'adozione della particella “post”, che inavvertitamente suggerirebbe un superamento della condizione coloniale, portando avanti un fraintendimento sulla fine dei rapporti coloniali che è, in realtà, tutt'altro che compiuta; una critica, questa, che gli studi decoloniali condividono con altri autori e autrici, come Ella Shohat o Anne McClintock, a cui gli studi postcoloniali hanno risposto (Hall 1996). Su questo tema, l'approccio che invece mette a fuoco innanzitutto la decolonizzazione⁹ come compito urgente non darebbe adito ad ambiguità di sorta, riconoscendo il darsi di una “colonialità” che, informando la razionalità e la logica occidentali moderne, struttura il mondo contemporaneo anche dopo la fine delle colonizzazioni formali: al fine di affrontare analiticamente questa struttura di colonialità, gli studi decoloniali hanno messo a punto distinte nozioni di “colonialità del sapere” (Lander e Castro-Gómez 2000), “colonialità del potere” (Quijano 2000), “colonialità dell'essere” (Maldonado-Torres 2007) e “colonialità del genere” (Lugones 2016), individuandole come l'obiettivo polemico da contrastare, attraverso un approccio radicale che, rifiutando del tutto gli apparati di dominio e di sapere dell'Occidente, si adopera a costruire una realtà

⁹ La nozione di “decolonizzazione”, tuttavia, non è esclusiva degli studi decoloniali. Questi, infatti, recuperano la parola decolonizzazione dal pensiero di alcuni teorici della lotta anticoloniale, soprattutto Fanon, che ne *I dannati della terra* (1961) ricorre ampiamente alla nozione di decolonizzazione dell'Algeria. La parola “decolonizzazione” conosce pertanto un uso molto ampio, anche al di là della significazione che ne viene data dagli studi decoloniali. Per esempio, ricordiamo come Mbembe, che non intende inserirsi strettamente né all'interno della cornice degli studi postcoloniali, né all'interno di quella degli studi decoloniali, usa ampiamente sia la nozione di postcolonialismo (e soprattutto, come vedremo estesamente nel capitolo 2, quella di “postcolonialità”) sia quella di decolonizzazione. Rifacendosi soprattutto alla nozione di decolonizzazione elaborata da Fanon, Mbembe definisce originalmente la decolonizzazione come “a struggle by the colonized to reconquer the surface, horizons, depths, and heights of their lives. Through this struggle... the structures of colonization were to be dismantled, new relations between the sacred and the mundane, between the subject and the world instituted, and the possible rehabilitated. Understood from this point of view, the concept of decolonization was a shortcut for repartitioning the world and bringing together its scattered fragments and isolated parts... Decolonization itself, as an act of refusal turned into an act of assertion, an act of rebellion turned into an act of refoundation, as sign and Event, was imagined as a kind of relation to the future” (Mbembe 2021: 44). Significativamente, Mbembe pone quest'accezione di decolonizzazione all'origine dello sviluppo degli studi postcoloniali, non di quelli decoloniali (Mbembe 2021: 44). Su questa scorta, facendo talvolta riferimento alla “decolonizzazione” nel corso della tesi non ci riferiamo tanto agli studi decoloniali, quanto all'uso che della parola viene fatto in questo senso indicato da Mbembe, che la pone in continuità con gli studi postcoloniali. Commentando lo scarto che intercorre fra studi postcoloniali e studi decoloniali, Mbembe osserva che le due correnti, che non stanno in opposizione ma piuttosto in dialogo l'una con l'altra, non hanno alla loro base tuttavia gli stessi concetti e categorie, non sviluppano gli stessi argomenti e non si pongono neanche gli stessi obiettivi politici (Confavreux and Mbembe 2022: 131). È interessante la definizione a posteriori della corrente postcoloniale offerta da Mbembe in questa sede: “what unites them [postcolonial theorists] is the interest in the historical event that was the encounter between heterogeneous worlds – an encounter that took place in the course of the slave trade, colonization, commerce, migration and population movements (including forced ones), evangelism, the circulation of forms and ideas. Postcolonial currents interrogated what this encounter had, in its multiple modalities, produced – the share of reinvention, adjustments and recompositions that it demanded from all the protagonists, the play of ambivalences, the mimetism and resistance which it made possible” (Confavreux and Mbembe 2022: 131). Qui, Mbembe enfatizza il radicale anti-essenzialismo e anti-particolarismo dei teorici postcoloniali, accomunati da condizioni di esilio, migrazione, nomadismo, che li conduce a pensare un mondo cosmopolita e ibrido (Confavreux and Mbembe 2022: 131). Quest'accento sulle dinamiche complesse dell'incontro e dell'ibridazione intercorse con la colonizzazione distingue l'approccio postcoloniale da quello decoloniale.

decolonizzata attraverso costanti “pratiche di decolonialità”. Alla messa a punto di tali pratiche concorre anche il recupero di conoscenze e modi indigeni, che sono stati squalificati e annientati dalla colonialità ma che sono, nondimeno, recuperabili e attivabili nel presente: si tratta di saperi e conoscenze che Mignolo ha chiamato “border thinking” (Mignolo 2000; Mignolo e Tlostanova 2006). Compromettendo il loro sapere e la loro pratica con le elaborazioni teoriche occidentali, come il marxismo e il post-strutturalismo, gli studi postcoloniali inoltre, secondo la prospettiva decoloniale, sarebbero manchevoli di radicalità e tradirebbero, in questo, la portata radicale e rivoluzionaria dei pensatori della lotta anticoloniale, che invece gli studi decoloniali erediterebbero in modo più compiuto e coerente. La prospettiva messa a punto dagli studi decoloniali, recuperando analiticamente l’idea di “sistema-mondo” elaborata dalle world-system theories (di cui diremo più avanti), assume quindi a sua ipotesi interpretativa di fondo l’idea di un “sistema-mondo coloniale moderno”, che è stato realizzato in età moderna dall’Europa con il fine preciso di realizzare un universale politico, raggiunto per via di espansione e conquista coloniale, a partire dalla conquista delle Americhe nella prima età moderna. Precisamente la colonizzazione delle Americhe fornisce allora agli studiosi decoloniali il punto prospettico privilegiato da cui guardare alla colonialità. Tale “sistema-mondo coloniale moderno” funziona organizzandosi attorno a una struttura fondamentale di centro e periferie, e adopera strategicamente confini interni ed esterni. Connessa all’idea del “sistema-mondo coloniale moderno” è l’elaborazione, da parte di Anibal Quijano, dell’idea di una “colonialità del potere”, definita come un’organizzazione conoscitiva e politica complessiva, che classifica la popolazione mondiale lungo l’asse della razza, definisce spazi adeguati a questo e mette a punto una prospettiva epistemica univoca e universale, che soppianta altri sistemi di conoscenza, risultando in una serie di “epistemicidi” (Quijano 2000). Mignolo approfondisce poi questa nozione di “colonialità del potere”, affiancandole la nozione, complementare, di “differenza coloniale” (Mignolo 2000): questa è definita come ciò contro cui agisce, e come l’orizzonte entro cui si attua, la colonialità del potere, e in cui emergono in risposta il pensiero di confine e le conoscenze subalterne. Riarticolarlo continuamente i propri confini, la differenza coloniale, collocandosi all’esterno del “sistema-mondo coloniale moderno”, dà luogo a “border thinking” oppositivi. Così, Mignolo fa del confine il luogo della risposta all’ordine coloniale, in cui emergono altri saperi subalterni e si fa possibile un’enunciazione fratta, che afferma la specificità del locale contro al globale messo in essere dal “sistema-mondo coloniale moderno”: il “border thinking” prelude quindi alla produzione di un “localismo planetario epistemico e critico” a venire, ed è atto alla produzione di uno stadio post-occidentale. Mignolo specifica il confine da cui origina tale conoscenza oppositiva come uno spazio subalterno che, derivando da uno scontro, è produttivo di conoscenze represses. Nella prospettiva di Mignolo, gli studi postcoloniali mettono a punto delle risposte all’ordine coloniale che sono però da sole insufficienti, privilegiando la modernità sul colonialismo e, in questo, affiliandosi in modo problematico e improduttivo al postmodernismo: il postcolonialismo costituisce quindi solo una parte del “border thinking”, il quale

però è più ampio. Per questo motivo, Mignolo preferisce la dicitura “post-occidentale” rispetto a “postcoloniale”. In questo senso, gli studi decoloniali recuperano dal pensiero di Coronil la nozione di “occidentalismo”¹⁰ (Coronil 1996), definendolo come quella figura geopolitica che tiene unito il “sistema-mondo coloniale moderno”, facendo dell’Occidente il centro e il motore della storia e del potere, e iscrivendo le Americhe entro il quadro geografico occidentale come un’appendice e un’estensione dell’Occidente, un’iscrizione da cui risulta la colonizzazione americana. Seguendo la prospettiva degli studi decoloniali, gli studi postcoloniali incappano nello stesso tipo di difetti che, invece, dal canto loro gli studi postcoloniali imputano alla nozione di “neocoloniale”: un termine descrittivo della riproduzione di strutture coloniali di dominio, sfruttamento e inferiorizzazione in seguito alle indipendenze delle ex-colonie che, con ciò, trascura, da una parte, la propria complicità con queste strutture, dall’altra le pratiche di resistenza possibili con un posizionamento antagonista nel “border thinking” che rifiuta radicalmente la “colonialità del sapere”. Quest’equazione ignora però che gli studi postcoloniali si preoccupano di definire la differenza fra “neocolonialismo” e “postcolonialismo”: in particolare, Robert Young ha specificato questo scarto, criticando la cornice del neocolonialismo, e le teorie della dipendenza che a questa conseguono¹¹, di suggerire passività ed assenza di iniziativa, nel momento in cui mettono a fuoco esclusivamente la continuità del dominio dal colonialismo alle ex-colonie indipendenti, mancando inoltre del rigore analitico necessario a riconoscere diverse forme di neocolonialismo e delle resistenze a questo. In questo senso, la cornice del neocolonialismo non registra e non concettualizza le mutevoli modalità della resistenza che si sono sviluppate in risposta al dominio post-indipendenza, risultando in un’occlusione di agency che fa del neocolonialismo un concetto “as disempowering as the conditions it portrays” (Young 2001: 48-49). Invece, il postcolonialismo, secondo Young, ha la capacità di rendere conto innanzitutto della resistenza, sia nelle sue forme materiali che in quelle simboliche e culturali. Facendo confluire neocoloniale e postcoloniale, gli studi decoloniali hanno facile gioco ad accusare gli

¹⁰ Coronil introduce la nozione di “occidentalismo” al fine di elaborare una comprensione politica, piuttosto che epistemica, della costruzione concettuale e geografica dell’Occidente, che comprenda un esame del sistema concettuale sotteso a questa costruzione. Il suo focus è quindi l’apparato concettuale e immaginario atto a caratterizzare e definire l’Occidente, che sottostà altresì implicitamente all’immaginazione e alla caratterizzazione di ciò che viene definito innanzitutto come non-Occidente, in modo da svelare l’intimo legame fra questi due insiemi di rappresentazione, completando in questo senso il lavoro di Said (Coronil 1996: 56). L’occidentalismo così definito è inseparabile dalla costruzione di asimmetrie internazionali costitutive, sottoscritte dal capitalismo globale, e dall’affermazione del potere globale dell’Occidente: ciò distingue l’occidentalismo da altre forme di etnocentrismo (Coronil 1996: 57). Coronil definisce quindi l’occidentalismo come: “the ensemble of representational practices that participate in the production of conceptions of the world, which 1) separate the world’s components into bounded units; 2) disaggregate their relational histories; 3) turn difference into hierarchy; 4) naturalize these representations; and thus, 5) intervene, however unwittingly, in the reproduction of existing asymmetrical power relations” (Coronil 1996: 57). Questa linea di indagine delle rappresentazioni geografiche, ereditando il lavoro intellettuale di Said, è affine all’analisi degli spazi politici e delle loro rappresentazioni compiute dagli studi postcoloniali, molto più che a quelle degli studi decoloniali.

¹¹ Le teorie della dipendenza, sviluppate fra la fine degli anni ’60 e gli anni ’70 per lo più da economisti marxisti, puntano la luce sul sottosviluppo e la dipendenza economica di determinate zone del mondo come un fattore strutturale del capitalismo contemporaneo: i paesi ricchi e industrializzati, in questo senso, mantengono attivamente le economie dei paesi più poveri in condizioni di dipendenza dai primi attraverso scambi diseguali e sfruttamento commerciale, per cui la povertà di tali zone è da intendersi come il risultato preciso dei processi di accumulazione capitalista; cfr. Young (2001: 49-52).

studi postcoloniali di scarso radicalismo e improduttività quanto alla messa a punto di strategie e pratiche di resistenza, e in questo misconoscendo, d'altra parte, il proprio debito rispetto a quadri analitici di tipo dipendentista e neocolonialista.

Inoltre, fra i capi d'imputazione che gli studi decoloniali rivolgono a quelli postcoloniali ricordiamo, seguendo la ricostruzione di Colpani, Mascot e Smiet (2022): la costruzione discorsiva di un nuovo universalismo teorico; l'elaborazione di una critica dell'eurocentrismo che, partecipando della teoria occidentale, in particolare del marxismo e del post-strutturalismo, risulta ancora eurocentrica; l'approntare una teoria meramente accademica, e quindi elitaria e apolitica; e la mancanza del ricorso cospicuo a fonti non europee. Presentandosi invece come un compiuto superamento di tutte queste mancanze, gli studi decoloniali si pongono in diretta continuità rispetto ai teorici e le teorie anticoloniali, ma anche a quelle del radicalismo nero e del femminismo nero. In questo senso, l'eredità di questi filoni di pensiero critico è oggetto di contesa fra gli studi postcoloniali e quelli decoloniali. Come abbiamo specificato sopra, in questa tesi parlando di "prospettiva postcoloniale" includiamo anche alcune voci provenienti dai pensatori e dalle pensatrici della lotta anticoloniale, del radicalismo e del femminismo nero e chicano, supportando quindi la tesi della continuità fra queste e gli studi postcoloniali, senza con questo negare alla prospettiva decoloniale la possibilità di fare altrettanto. In particolare, sosteneremo che il contributo critico che queste prime voci apportano rispetto alla problematizzazione degli spazi politici risulta coerente ai problemi spaziali posti e affrontati dagli studi postcoloniali.

Per quanto riguarda l'attrito fra gli studi postcoloniali e quelli decoloniali, a fronte delle critiche e delle accuse che i secondi volgono ai primi, che abbiamo così ripercorso, è da segnalare l'elaborazione di una risposta critica che la prospettiva postcoloniale elabora per far fronte a queste accuse e muovere, a sua volta, delle critiche alla prospettiva decoloniale, nell'ottica di cercare produttivamente punti di contatto e di scarto fra le due correnti: questo è stato fatto di recente, con un numero speciale della rivista *Postcolonial studies* dedicata precisamente a questo tema ("Postcolonial Responses to Decolonial Interventions", Aprile 2022). In particolare, l'articolo introduttivo di questo fascicolo mette in luce la grossa divergenza che intercorre fra le due correnti rispetto all'opzione che la teoria critica possa, in effetti, sganciarsi dalla teoria occidentale: se, da una parte, gli studi decoloniali insistono precisamente sulla necessità di operare uno sganciamento definitivo in tal senso, abbandonando una volta per tutte la "colonialità del sapere" intrinseca alla teoria occidentale, in favore del recupero delle conoscenze di confine squalificate dall'intervento coloniale e della possibilità di elaborare un sapere del tutto nuovo e decolonizzato, gli studi postcoloniali invece mettono criticamente nero su bianco l'impossibilità di tale sganciamento. A questo proposito, è stata peraltro già da tempo contestata la possibilità di ricondurre il postmodernismo, il post-strutturalismo e la decostruzione a una tale "colonialità del sapere", per il solo fatto che questi indirizzi teorici sono stati elaborati, per la maggior parte, in Occidente. Infatti, Young ha messo in evidenza come la decostruzione non ha voluto essere semplicemente una critica dei fondamenti della conoscenza in

generale, ma più specificamente una critica dei fondamenti della conoscenza *occidentale*. La decostruzione quindi comporta già la decentralizzazione e la decolonizzazione del pensiero europeo, nella misura in cui questo non sa rispettare l'essere e il significare dell'altro, e in cui la sua tradizione filosofica si fa complice dell'oppressione: per questo motivo, Young sostiene che la decostruzione è, innanzitutto, una decostruzione dell'Occidente (Young 1990: 17-19). Allo stesso modo, Young definisce il postmodernismo come l'auto-consapevolezza, da parte della cultura europea, di non essere più il centro del mondo, dominante e indiscusso (Young 1990: 19). Su questa base, Mellino ha argomentato come, per Young, il post-strutturalismo sia la filosofia della decolonizzazione per eccellenza, e la decostruzione uno strumento cardine della decolonizzazione (Mellino 2005: 51). Per questo motivo, l'affiliazione della critica postcoloniale rispetto al postmodernismo e alla decostruzione è del tutto naturale e tutt'altro che problematica: invece, sono allora gli studi decoloniali a risultare manchevoli di prendere in carico le mosse teoriche decentranti del postmodernismo, del post-strutturalismo e della decostruzione, da loro criticate forse prematuramente. Nel momento in cui, come spiega ancora Young, il post-strutturalismo non offre una critica posizionandosi all'esterno dell'Occidente, ma piuttosto usando la propria stessa alterità e duplicità per operare una decostruzione interna (Young 1990: 20), appare chiaro lo scarto fra l'indirizzo decoloniale, che pretende di prendere posizionamento all'esterno dell'Occidente, o nei suoi margini esterni, per rifiutarlo e distruggerlo una volta per tutte, e l'indirizzo postcoloniale che, invece, si inserisce in un movimento di pensiero che intende decostruire il pensiero occidentale dal suo interno, abitandolo con un movimento di rottura che lo scardina e lo ridimensiona, annullando la pretesa del centro di essere tale, e non l'Europa o l'Occidente di per sé, e costruendo così la possibilità di un'Europa postcoloniale e provincializzata. In questo senso è possibile inoltre apprezzare l'indicazione di Spivak per cui la parola "postcoloniale" media fra "postmoderno" e "subalterno" (Spivak 1999: 346 n). Inoltre, questa mossa ha direttamente a che fare col fatto che gli studi postcoloniali mettono radicalmente in discussione la recuperabilità stessa di conoscenze precedenti l'incontro coloniale e immacolate rispetto a questa contaminazione. In questo senso, l'articolo di Colpani, Mascot, and Smiet (2022) considera "Can the Subaltern Speak?" di Spivak (Spivak 1988), uno dei testi fondamentali degli studi postcoloniali, come una risposta *ante litteram* all'invito decoloniale a recuperare conoscenze subalterne: una risposta volta a mettere in discussione la stessa possibilità di questo recupero e, quindi, a puntare il dito contro la limpida arroganza degli intellettuali che assumono che la subalterna possa comprendere e dire la propria condizione, finendo per ventriloquizzarla: quest'argomento mostra chiaramente l'anti-essenzialismo radicale della critica postcoloniale¹², per cui qualunque identità (colonizzata, marginale, subalterna...) è

¹² Allo stesso tempo, è necessario ricordare come, in riferimento al pensiero di Gilroy, sia stato riconosciuto anche un "anti-anti-essenzialismo", volto a complicare i presupposti e le improduttive conseguenze della teoria postcoloniale: in questo senso, infatti, Mellino ravvede nell'*Atlantico nero* di Gilroy (1993) l'introduzione di una mossa anti-anti-essenzialista, funzionale alla costruzione di un nuovo soggetto politico nero, che sia forte delle proprie identificazioni positive. Con questa mossa, Gilroy recupera all'anti-essenzialismo postcoloniale il progetto politico transculturale e transnazionale dei primi attivisti neri, nella

indisponibile in quanto tale, ma si tratta anzi di svelare i meccanismi di produzione, discorsiva e materiale, di tale identità e, semmai, mobilitare in risposta un “essenzialismo strategico”. L’indirizzo dell’essenzialismo strategico enfatizza, infatti, alcuni assi di soggettivazione che concorrono a definire un’identità, ma solo in modo strategico, ovvero con finalità politiche precise, senza la pretesa di scoprire nessun’essenza identitaria: nelle parole di Spivak, l’essenzialismo strategico è definito come “a strategic use of positivist essentialism in a scrupulously visible political interest” (Spivak 1996b: 214)¹³. D’altra parte, invece, gli studi decoloniali, proponendo politiche dell’identità, non problematizzano affatto né la costruzione dell’identità, né il rischio di essenzialismo a questa inerente, finendo spesso per essenzializzare tanto la subalternità quanto il dominio, e postulando in modo acritico il recupero delle conoscenze e delle identità indigene. In questo senso, è possibile applicare agli studi decoloniali la critica sollevata da Coronil a quell’approccio discorsivo da lui chiamato di “destabilizzazione del sé attraverso l’altro”: ovvero, quell’approccio che presenta le popolazioni “non-occidentali” come una fonte di conoscenza privilegiata sull’Occidente al fine di decostruirlo, laddove però l’uso di un tale contrasto polarizzato fra culture storicamente interrelate ha l’effetto non voluto di esaltarne le differenze, cancellandone i legami storici ed omogenizzandone i tratti interni, finendo così per riprodurre la dualità coloniale sé/altro, pur nel momento in cui contrasta le rappresentazioni coloniali (Coronil 1996: 68). Come scrivono i curatori del fascicolo sopra ricordato, “Spivak’s critique of the colonial pretension of gaining immediate access to the colonized world is not counterbalanced by the postcolonial affirmation of a native subject armed with self-transparency. Access is not an option for the colonizer, just as transparency is not an option for the postcolonial subject” (Colpani, Mascat, and Smiet 2022: 10). Gli autori continuando quindi argomentando che: “Such strong decolonial trust in the intrinsic ability of the native to reach the privileged standpoint of self-transparency, together with the decolonial claim that alternative situated knowledges may successfully delink from the colonial matrix of power, are in radical conflict with crucial underlying assumptions of the postcolonial perspective” (Colpani, Mascat, and Smiet 2022: 11). La prospettiva postcoloniale, pertanto, non si presta all’elaborazione di politiche dell’identità, ma compie una problematizzazione della differenza tale da rendere indisponibile la stessa nozione dell’autenticità culturale e, quindi, dell’identità in quanto stabilmente definita (Spivak 1993; Mezzadra 2008).

direzione di ripensare produttivamente e rifondare politicamente in modo abilitante il concetto di comunità, dopo che questa è stata disabilitata dalla pur necessaria critica anti-essenzialista. In questo senso va il lavoro compiuto da Gilroy attorno alla nozione di diaspora (di cui diremo ancora nel corso della tesi), tale da mostrare, grazie alla centralità della memoria, la conciliabilità fra l’anti-essenzialismo postcoloniale e un panafricanismo globale, transnazionale e, infine, meta-etnico (Mellino 2003).

¹³ Cfr. inoltre la seguente definizione di essenzialismo strategico, formulata da Fiorenzo Iuliano: “la necessità di utilizzare nella prassi speculativa e politico-militare categorie identitarie, che pure vengono negate sul piano teoretico perché portatrici di una verità ontologica data e assunta in maniera definitiva” (Iuliano 2012: 20).

In questo senso va indagata anche la messa a tema che il pensiero postcoloniale fa del problema della traduzione fra impero e colonia, fra conoscenza coloniale e conoscenza indigena o subalterna, anche in senso propriamente linguistico, affermando nella traduzione fra linguaggi imperiali e linguaggi subalterni l'orizzonte insuperabile e il terreno di intervento del postcolonialismo, che non consente un recupero trasparente di epistemologie indigene che non siano già tradotte, e volgendosi quindi verso un abuso produttivo, piuttosto che verso un rifiuto inconcludente, del pensiero europeo¹⁴: questo a partire dalla problematica e ineludibile “enabling violation” che il sapere europeo ha prodotto nelle colonie (Colpani, Mascot, and Smiet 2022: 10). L'approccio degli studi postcoloniali rispetto al sapere occidentale moderno, infatti, non è quello di rigettarlo *in toto*, ma quello di decostruirlo dall'interno attraverso l'introduzione di un supplemento critico che lo scardina e lo ridimensiona, andando a “provincializzare l'Europa” in modo irreversibile: come ha efficacemente scritto Stuart Hall, la prospettiva postcoloniale prende posizione in “a constitutive outside... however has always refused to be fixed in place,... always slipping back across the porous or invisible borders to disturb and subvert from the inside” (Hall 1996: 252). Come vedremo, questo riguarda anche l'intervento postcoloniale sulla geografia: una volta individuata e messa a critica una certa complicità del sapere geografico moderno alle conquiste coloniali e alla produzione di uno spazio globale strutturalmente asimmetrico e iniquo, la mossa della critica postcoloniale è quella di scommettere sull'elaborazione di geografie e cartografie postcoloniali, piuttosto che quella di invocare una “decolonizzazione” della geografia rifiutando la “colonialità” del sapere geografico. D'altra parte, gli studi decoloniali, collocandosi sul versante dei saperi indigeni che sono stati sottomessi nella conquista coloniale, non sembrano problematizzare affatto la traduzione, un tema che infatti esula del tutto dal loro orizzonte teorico. Nel corso di questa tesi, il tema della traduzione postcoloniale verrà affrontato come uno dei più importanti e urgenti contributi della critica postcoloniale, e in particolare lo affronteremo in termini spaziali, insistendo sull'elemento di “trasposizione” e “traslazione” presente fin nell'etimologia della parola, e declinando così la traduzione come un moto che attraversa lo spazio, complicandolo, in cui è da rinvenire la cifra di molti interventi postcoloniali sul pensiero dello spazio. D'altra parte, la stessa geografia postcoloniale in questo senso è attenta al tema della traduzione, così come questo è stato posto dal pensiero postcoloniale, ricevendone l'urgenza e trattandolo geograficamente¹⁵: “a geographical version of postcolonialism is attentive to the ways in which texts are changed as they are translated into practice in particular places around the world” (Sharp 2009).

Su questa base, ci sembra di poter affermare che il tema della traduzione costituisca una delle maggiori divergenze fra i due campi di studio, quello postcoloniale e quello decoloniale. A questo proposito, è

¹⁴ Parlando in questo senso di un abuso dell'Illuminismo, Spivak specifica: “we who are interested in alternative Development propose an ab-use (not an abuse) of the Enlightenment (understood in shorthand as ‘the public use of reason’), a use from below” (Spivak 2008: 133).

¹⁵ Per un'elaborazione geografica della traduzione postcoloniale, ricordiamo ad esempio Jazeel (2014).

inoltre possibile sostenere che la divergenza così individuata rispetto al tema della traduzione sia connessa anche al fraintendimento che gli studi decoloniali operano rispetto all'interpretazione della particella "post" di postcolonialismo, che abbiamo riportato sopra: lungi dal segnalare il definitivo superamento del dominio coloniale, il "post" indica precisamente un passaggio problematico, un'interrogazione critica di ciò che, venendo dopo la conquista dell'indipendenza formale, risulta strettamente legato al colonialismo e alla contestazione di questo; nei termini incisivi di Mezzadra, il significato di "post" sta nel mettere in luce come "il tempo postcoloniale è quello in cui, *contemporaneamente*, l'esperienza coloniale appare consegnata al passato e, proprio per le modalità con cui il suo 'superamento' si è realizzato, si installa al centro dell'esperienza sociale contemporanea, con il portato di dominazione, ma anche di insubordinazione, che la contraddistingue" (Mezzadra 2008: 25. Corsivo nel testo). In quest'ottica, Rey Chow ha individuato tre temporalità del "post": essere passato per; venire dopo; e il darsi di un tempo non lineare ma costante, composto da eventi finiti ma comprensibili solo *a posteriori*, a partire dalla devastazione che comportano e che caratterizza il presente (Chow 1992). In questo senso, si evince con chiarezza come l'indirizzo della critica postcoloniale non va affatto nella direzione di portare avanti un fraintendimento, più o meno consapevole, circa la fine del dominio, ma piuttosto nell'accentuare una continuità e, insieme, una rottura rispetto a questo dominio, determinata dalle lotte anticoloniali che, in questo senso, determinano il darsi stesso del "post", in quanto ottenimento di un'indipendenza che eredita però con altre forme il dominio, e che esige quindi il perpetuarsi, con altre forme, della stessa resistenza a questo. Marcando il darsi di un'eredità conflittuale e irrisolta del colonialismo, analizzata tanto in termini culturali quanto in termini economici e politici, il "post" della teoria postcoloniale "prosegue l'anti- con altri mezzi". In questo senso, la problematizzazione forte che il "post" marca rappresenta precisamente un esercizio di traduzione, intesa come trasposizione non lineare, ma segnata da attriti e da una problematizzazione volta a complicare lo stesso spazio di questo passaggio, un problema che invece gli studi decoloniali ignorano del tutto.

A proposito della significazione di "post", nella tesi ci proponiamo quindi di declinare il problema così sollevato dal "post" di "postcoloniale" anche in termini spaziali, un'operazione resa disponibile innanzitutto dal traghettare il "postcolonialismo" nello spazio-tempo concreto della "postcolonia" africana, compiuto da Mbembe. Se nel "post" è stata infatti individuata la significazione di un passaggio problematico e per nulla lineare nel tempo, altrettanto è possibile fare per quanto riguarda lo spazio, indagando i modi e le fratture del passaggio fra lo spazio geografico della colonia e quello della postcolonia, ma anche più in generale fra le spazialità complesse che accompagnarono e informarono il dominio coloniale e quelle che caratterizzano, in modi non meno ambigui e complessi, il mondo postcoloniale, all'insegna di dinamiche della traduzione e della diaspora. Il "post" del postcoloniale appare allora teoricamente produttivo quanto alla messa a tema e alla possibilità di elaborare nuove spazialità politiche per pensare il nostro presente, facendosi innanzitutto prospettiva da cui guardare al dominio dal

punto di vista di coloro che lo subiscono; in questo senso, ricordiamo allora come Kwame Appiah, pur discutendo criticamente alcuni problemi dell'indirizzo "postcoloniale" nel suo rapporto con quello "postmoderno" in merito all'arte africana, abbia chiaramente individuato nel "post" un produttivo "space-clearing gesture"¹⁶ (Appiah 1991: 348). Inoltre, possiamo ricordare come l'antropologo James Clifford, riflettendo sul postcolonialismo precisamente nell'ottica di indagare criticamente il problema delle transizioni e delle traduzioni culturali, abbia sostenuto che le parole "postcoloniale" e "postnazionale" hanno senso solo se adoperate in un contesto emergente o utopistico, nella misura in cui il "post", sempre oscurato dal "neo", costituisce un linguaggio reattivo e sostitutivo per descrivere quel che viene sperato a venire (Clifford 1999: 341): in questo senso, Clifford indica come il "postcoloniale" individui provvisoriamente luoghi di complesso intreccio e azione storica, da non ridurre a meri epifenomeni della frammentazione postmoderna, della transnazionalità neocoloniale o del capitalismo globale (Clifford 1999: 341-342 n), ma da indagare, in antropologia, nelle loro specificità: in quest'indicazione, vediamo come il postcolonialismo sia stato riconosciuto come atto a designare spazi contemporanei e le loro caratteristiche particolari, in un'ottica propositiva e utopica. Sempre secondo Clifford, "postcoloniale" è infatti un termine che descrive rotture reali e incomplete, siti di lotta attuale e anche futuri immaginati (Clifford 1999: 342). Quest'indicazione di Clifford ci consente di esplicitare l'indirizzo che abbiamo seguito nel dividere classicamente la tesi in due *partes*, una *pars destruens* e una *pars construens*: la prima dedicata alle "rotture reali e incomplete" descritte e affrontate dal pensiero postcoloniale, la seconda volta invece a ricostruire i "futuri immaginati" da questa. Entrambe le *partes*, infine, prendono in carico "siti di lotta attuale" e le possibilità critiche che questi aprono.

4. La critica spaziale postcoloniale a confronto con la critica spaziale decoloniale e quella delle world-system theories

Su questa scorta, è possibile approfondire ancora lo scarto fra gli studi postcoloniali e quelli decoloniali in termini di critica spaziale: se la traduzione emerge come un tema di rilievo in questo senso, altrettanto si può dire anche a proposito di altri punti critici, come la tematizzazione della differenza, la questione della subalternità, e quella dell'impianto geografico e cartografico di fondo assunto da queste prospettive. Per quanto riguarda il problema della differenza, come abbiamo visto, Mignolo tratta la "differenza coloniale" in quanto prodotta in uno spazio di confine, con esiti essenzialisti che vanno nella direzione del recupero e dell'affermazione di tale differenza in senso antioccidentale; la significazione postcoloniale della differenza, invece, prende toni ben diversi, indagando in senso anti-relativista il carattere politico

¹⁶ A proposito dell'idea di "clearing up a space", è interessante notare come il geografo Clayton abbia affermato, a proposito di Chatterjee: "clearing up a space also prompts us to think about the connections between history and geography" (Clayton 2011).

delle differenze nel presente globale (Mezzadra 2008), rispetto al quale l'intervento del femminismo postcoloniale segna un punto di non ritorno, quanto a complicazione e moltiplicazione delle differenze lungo molteplici assi di soggettivazione e resistenza, che rendono infine indisponibile non solo un essenzialismo dei soggetti postcoloniali, ma anche la facilità di un'unità del soggetto femminile: nelle parole di Fornari, "il femminismo postcoloniale mette in tal modo capo a una *risemantizzazione* della nozione stessa di 'genere', a partire da una concezione *dinamica* e *processuale* di differenza... rompendo tanto con l'essentialismo biologico quanto con una facile forma di costruttivismo culturale" (Fornari 2011: 133. Corsivi nel testo). Con questa complicazione della differenza, il femminismo postcoloniale introduce inoltre il tema fondamentale del posizionamento situato, o della politica del posizionamento, che si afferma essere una delle chiavi più stimolanti della riflessione postcoloniale sullo spazio politico¹⁷. Seguendo di nuovo Fornari, il femminismo postcoloniale infatti, mettendo in luce la "eterogeneità delle esperienze storiche e del posizionamento delle donne rispetto alle coordinate del potere", e analizzando in particolare il posizionamento e la soggettivazione del corpo femminile in tal senso, appronta una concezione intersezionale e decentrata della differenza, a partire proprio dal posizionamento del soggetto: rispetto a questo "paradigma critico incentrato sull'ineliminabile localizzazione dei discorsi e delle strutture della soggettività, l'ottica postcoloniale conferisce una coloritura geopolitica che ne modifica e affina i contorni" (Fornari 2011: 134-135). Simile a quest'argomento di Fornari appare quello, avanzato recentemente da Luciana Ballestrin, per cui "postcolonial feminism introduced a geopolitical criticism within feminism, questioning the idea of global sisterhood... the encounter between feminist and postcolonial theories in the broader context of the internationalization of feminism through the 1980s promoted a 'geopolitization' of the problematic of representation within feminist and women's movements" (Ballestrin 2022: 112). Il femminismo postcoloniale, dunque, rappresenta un contributo imprescindibile all'analisi della concettualizzazione postcoloniale dello spazio politico, precisamente in virtù di tale forte "coloritura geopolitica" o "geopoliticizzazione" del problema della rappresentazione e della soggettività, che il suo intervento introduce. In questo, è la stessa mossa del collocamento al confine a ricevere accezioni diverse nell'orizzonte decoloniale e in quello postcoloniale: se Mignolo fa del confine il luogo strategico di risposta alla colonialità, costituito come tale dallo scontro coloniale e quindi produttore di una "differenza coloniale" oppositiva, vedremo con dettaglio nel corso della tesi la problematizzazione complessa dello spazio di confine nella critica postcoloniale, che avviene in termini decisamente anti-essentialisti, nel momento in cui intercetta il problema del nesso fra processi di spazializzazione e processi di soggettivazione, di cui diremo fra poco.

¹⁷ Sulla politica del posizionamento femminista e postcoloniale, si veda ancora Fornari (2011), e anche Botti (2013); Frankenberg and Mani (1993); Brah (1996); Kaplan (1994). Ne discuteremo soprattutto nei capitoli 1 e 5 della tesi.

Per quanto riguarda la questione della definizione della subalternità, abbiamo già accennato a una divergenza nel modo di pensare la subalternità fra gli studi decoloniali e quelli subalterni. Questa divergenza è anticipata dall'esame di una certa traiettoria della nozione di subalternità¹⁸, che va da Gramsci, agli studi subalterni indiani, a Spivak, agli studi subalterni latinoamericani, che José Rabasa ha descritto nei seguenti termini: “a) the idea of the organic intellectual in Gramsci functioned as the consciousness and theory of what subalterns did instinctively in the process of acquiring a modern mentality; b) the intellectual in decolonization history makes allowances for the specific practices of subalterns but still retains the task of furnishing a mirror for the subaltern – that is, to recover the place in history for subalterns; c) subaltern studies expounds the inadequacy of elite models of intellectual and political protagonism; d) but this implies the need for a new ethics and sensibility” (Rodriguez 2001: 20). Questa divergenza è stata prontamente colta e discussa nell'ambito della geografia critica, laddove le diverse connotazioni spaziali del concetto di subalternità, da parte diverse autrici e autori, sono state criticamente evidenziate, a partire dall'osservazione per cui “subaltern politics of knowledge are inextricably linked to how the subaltern is placed, ontologically, existentially and geographically” (Clayton 2011: 247). Clayton, in riferimento a questo tema, è fra i primi a registrare e discutere i diversi modi di “spazializzazione della differenza” fra i Subaltern Studies, Spivak, Mignolo e altre voci del panorama post- e decoloniale: il geografo, infatti, sostiene che la subalternità per Spivak¹⁹ individua uno spazio “differenziale”, definito dall'esteriorità rispetto alla produzione della forma-valore occidentale e quindi non generalizzabile, il nome di una “posizione senza identità”, mentre per Mignolo lo spazio subalterno è piuttosto uno spazio di “diversalità” (*diversality*), tale da connettere fra loro i diversi punti periferici di contestazione del “sistema-mondo coloniale moderno” (Clayton 2011).

Infine, è possibile notare uno scarto rispetto alle geografie e alle cartografie cui gli studi postcoloniali e quelli decoloniali, rispettivamente, fanno riferimento. La geografia degli studi decoloniali, infatti, eredita direttamente quella delle “world-system theories”, che configura il mondo attraverso la contrapposizione fra centro, periferie e semiperiferie, e fra il centro e i suoi margini costitutivi. Più specificamente, per “world-system theories” si intende un corpo di studi, inaugurato da Immanuel Wallerstein negli anni '70 con la pubblicazione di una trilogia dal titolo *The Modern World-System* (1974-1989), cui sono seguite altre pubblicazioni ad opera dello stesso Wallerstein e di altri, come ad esempio Giovanni Arrighi. L'ipotesi di

¹⁸ Ricognizioni di una simile traiettoria sono da rinvenire anche in: Sarker 2016; Spivak 2000.

¹⁹ La caratterizzazione della subalternità da parte di Spivak, pur incontrando importanti mutamenti nel corso del tempo, assume sempre una decisa connotazione spaziale. Se infatti, in un primo momento, la subalternità viene definita da Spivak per occupare uno “spazio di alterità radicale” (Spivak 1988; 1996b; 1999b) e come il nome per uno spazio di differenza (<https://www.uctv.tv> e Spivak 2004), in un secondo momento Spivak descrive la donna subalterna come “dislocata” nella sfera politica globale (Spivak 2000: 332), per caratterizzarla infine come una “posizione senza identità” e “un'assenza dalle strutture dello stato” (Spivak 2013: 9-11). Sulla localizzazione della subalternità in Spivak e oltre Spivak, si veda de Jong and Mascot (2016). Spivak ha reso conto del proprio percorso di riflessione sulla figura della subalterna nel seguente incontro: <https://www.uctv.tv/search-details.aspx?showID=8840>.

fondo di Wallerstein è che esistono sistemi storico-sociali dotati di una propria vita, in termini di cicli, crisi e ricomposizioni, che possono essere studiati analiticamente in quanto sistemi-mondo che compongono altrettanti oggetti unitari, per lo studio dei quali il mondo rappresenta allora la scala adeguata. Infatti, la scala del mondo è l'unica adeguata, e pertanto necessaria, alla spiegazione dei fenomeni storico-sociali, e soprattutto delle disuguaglianze mondiali. Secondo questo paradigma, il mondo è quindi da concepirsi come un sistema, entro cui trovano spazio, intellegibilità e spiegazione tutti gli eventi storici: di qui, la necessità di un pensiero sistematico su scala mondiale (Palumbo-Liu, Tanoukhi, e Robbins 2011). In particolare, le world-system theories si concentrano su un particolare sistema-mondo, quello moderno, che ha origine nel XVI secolo e vede l'affermazione del capitalismo; all'affermazione del capitalismo corrisponde infatti l'espansione commerciale e politica dell'Europa oltre i mari, innanzitutto con la colonizzazione delle Americhe nella prima età moderna, che vanno a costituire le prime periferie del sistema-mondo moderno dopo le periferie europee stesse. Questo sistema-mondo funziona infatti grazie a una divisione assiale del lavoro fra centro e periferie, cui corrisponde un sistema politico imperniato attorno alla struttura dello stato, laddove però le frontiere dal capitale e i confini mutevoli degli stati, lungi dal coincidere, consentono il darsi di flussi controllabili di capitale, merci e lavoro, determinando con ciò la possibilità, per il capitale, di avere sempre, alla fine dei conti, la meglio sui lavoratori, dal momento che questi ultimi sono costretti a mobilitarsi rispetto allo stato, in cui si trovano gli organi del potere e in cui vengono prese le decisioni politiche, laddove però il sistema capitalistico non è statalmente localizzato. All'asse economico e a quello politico si aggiunge inoltre quello culturale, che si organizza con la compartimentazione delle discipline secondo una gerarchia che distingue le scienze pure dagli studi umanistici, mediando le due attraverso l'introduzione delle scienze sociali (Lee 2011). La peculiarità del sistema-mondo moderno sta nel fatto che il suo mondo coincide geograficamente col globo, dal momento che esso ha esaurito gli spazi di espansione e l'esterno da incorporare nella ricerca di lavoro a basso costo, i suoi confini geografici esterni essendo scomparsi. I problemi che ne derivano vengono affrontati dal "consensus liberale", che iscrive alcuni determinati gruppi in posizioni subordinate secondo gerarchie di razza e genere (Lee 2011: 35), uno stato di cose messo in crisi con la contestazione del '68, da cui emerge la possibilità di "altri mondi possibili", cui le world-system theories si rivolgono.

Mentre gli studi decoloniali, fondamentalmente, si rifanno all'impianto geopolitico delineato dalle world-system theories, ereditandone appieno la cartografia, nonostante alcune critiche a loro mosse, quanto a invisibilizzazione delle conoscenze di confine (Quijano e Mignolo, infatti, osservano che Wallerstein analizza il sistema-mondo solo dal punto di vista del suo stesso immaginario, trascurando la differenza coloniale e i suoi immaginari oppositivi), per ovviare alle quali qualificano il sistema-mondo moderno per essere fondamentalmente coloniale (il "sistema-mondo coloniale moderno" discusso da Mignolo, 2000), gli studi postcoloniali, invece, come vedremo estesamente nel corso della tesi, si impegnano in una messa

a punto geografica e cartografica originale, aperta, non sempre omogenea al suo interno ma produttiva negli esiti, che, rifiutando i tentativi di superare il concetto e la valenza di Terzo mondo²⁰ compiuti dalla prospettiva delineata dagli studi sul Sud globale (su questo, si veda soprattutto il capitolo 1), così come la cartografia delineata dagli studi d'area²¹ e quella, appunto, delle world-system theories²², va a complicare più radicalmente l'immaginario geografico disponibile, volgendo attivamente alla ricerca e all'elaborazione di strumenti concettuali, geografici e cartografici, alternativi e dirompenti. Gli studi postcoloniali, infatti, tendenzialmente abbandonano la polarità di centro e periferie, per concentrarsi sul mescolamento fra diverse zone geografiche, in particolare attraverso un focus analitico sulla diaspora: la diaspora è indagata in quanto moto non lineare di attraversamento dello spazio, che va a complicare lo spazio in modi non previsti dalla semplice opposizione fra centro e periferie, che viene invece ereditata in pieno sia dagli studi decoloniali (per cui, ad esempio, il border thinking deriva fondamentalmente dall'impatto del centro sulle sue periferie: in questo senso, spostare la prospettiva dal primo alle seconde non è risolutivo della loro polarità), sia dagli studi sul Sud globale. In questo, è incisiva l'indicazione di Hall per cui "the lateral and transverse cross-relations of what Gilroy calls the 'diasporic'... supplement and simultaneously dis-place the centre-periphery" (Hall 1996: 247). Gli studi postcoloniali, in pratica, invece di concentrarsi esclusivamente sull'impatto delle potenze coloniali sui loro molti "altri", insistono con efficacia sulle ibridazioni reciproche che avvengono nel loro scambio e nel loro scontro, ad esempio attraverso la nozione di "transculturazione"²³ introdotta da Pratt (1992), e costruendo così "una visione meno dicotomica delle loro identità" (Coronil 1996: 68): questo va a costruire la composizione di un immaginario spaziale meno dicotomico, che intende disfarsi del tutto dell'opposizione noi/loro, sé/altro, svelando piuttosto le connessioni nascoste fra zone diverse del mondo, oscurate dalle stesse dicotomie che le ordinano gerarchicamente come opposte. In questo senso, ricordiamo l'osservazione di Coronil per cui "capitalism appears not as a self-identical system that emanates from the West and expands to the periphery but as a changing ensemble of worldwide relations that assumes different forms in specific

²⁰ In questo senso, ricordiamo soprattutto le osservazioni di Robert Young in merito alla categoria di Terzo mondo: secondo l'autore, se, da una parte, questa categoria rivela una consistente inadeguatezza, nella misura in cui vuole fornire una descrizione univoca di una parte eterogenea del mondo, d'altra parte, però, questo indica anche l'impossibilità di una categoria alternativa appropriata: per questo, Young invoca un recupero del senso originario positivo del termine "Terzo mondo" elaborato a Bandung, cioè quello di proporre un'alternativa radicale ai due blocchi di potere capitalista e socialista, in quanto termine positivo di critica radicale (Young 1990: 11-12). In modo simile, Coronil osserva che le mille cautele che accompagnano l'utilizzo dei termini Primo, Secondo e Terzo mondo dimostrano solo la perdurante stabilità di questo schema, e l'assenza di una tassonomia alternativa (Coronil 1996: 54). Su questa scorta, nella tesi insistiamo sulla possibilità di tornare alla significazione postcoloniale di "Terzo mondo", non già riaffermandola anacronisticamente in quanto tale, ma recuperandone la valenza oppositiva e positiva di termine destabilizzante rispetto al duello politico europeo fra capitalismo e socialismo che la prospettiva postcoloniale introduce. Nel capitolo 1 discuteremo la proposta che la categoria di "Sud globale" superi ed erediti compiutamente quella di Terzo mondo, argomentando che questo superamento non si dà in modo soddisfacente.

²¹ Del confronto degli studi postcoloniali con la cartografia disegnata dagli studi d'area ci occuperemo nel capitolo 1.

²² Ci occuperemo della critica degli studi postcoloniali alle world-system theories nel capitolo 1.

²³ Per cui si veda il capitolo 2.

regionals and national contexts” (Coronil 1996: 78), utile anche per spiegare lo scarto che intercorre fra la geografia delle world-system theories e quella degli studi postcoloniali.

Inoltre, è possibile sostenere che la critica spaziale postcoloniale, a differenza da quella decoloniale, risulta affine e in sintonia con lo sviluppo delle geografie postmoderne, a partire dal legame fra postcolonialismo e postmodernismo, e condividendo in particolare l’assunto della geografia postmoderna per cui “taking space seriously requires a much deeper deconstruction and reconstitution of critical thought and analysis at every level of abstraction” (Soja 1989: 7): in questo senso, è possibile sostenere che la critica spaziale postcoloniale partecipa dello sviluppo di nuove geografie marxiste e postmoderne, voluto da Soja (Soja 1989).

La creatività geografica degli studi postcoloniali, che si concentrano su mescolamenti, diaspore, ibridazioni e, in generale, su moti spaziali non lineari (prestandosi per altro, su questo punto, a molte critiche che rimproverano agli studi postcoloniali proprio un primato della diaspora tale da oscurare altri fenomeni, posizionamenti ed esperienze dello spazio: ricordiamo, per esempio, l’intervento critico di Loomba and Kaul 1994), rende inoltre possibile affermare che gli studi postcoloniali elaborano compiutamente l’eredità geografica del pensiero di Said. In questo senso, se è possibile individuare in Said in qualche modo il pioniere degli studi postcoloniali, pur con le criticità che abbiamo ricordato prima, ugualmente è possibile riconoscere in lui l’inauguratore della riflessione postcoloniale sullo spazio. Questo avviene a partire da alcuni concetti fondamentali nella produzione di Said, come quello di “geografie immaginarie”, di “lotta sulla geografia” e di “travelling theory”. Il pensiero postcoloniale, e le geografie postcoloniali, proseguono il lavoro di Said sia quanto all’indagine di “geografie immaginarie”, sia quanto all’ineluttabilità di una “lotta sulla geografia”, sia per quanto riguarda l’idea di “travelling theory”, che rappresenta forse una cifra della riflessione postcoloniale stessa, in quanto intervento sullo spazio attento alle dinamiche di attraversamento dello spazio del pensiero stesso, come pensiero “in esilio”. La nozione di “lotta sulla geografia” è stata elaborata da Said in *Cultura e imperialismo* (1993), testo in cui l’autore dichiara di condurre un’indagine geografica sull’esperienza storica, partendo dall’assunto dell’unità del mondo, che rende indisponibile l’opzione di collocarsi al di fuori o al di là della geografia, o di astrarsi dalla “lotta sulla geografia”, che interessa ineluttabilmente tutti; la “geografia immaginaria”, invece, discussa da Said in merito all’orientalismo, in quanto operazione arbitraria con cui vengono stabilite divisioni geografiche atte a costruire identità binarie noi/loro (Said 1978: 60-61), rappresenta un paesaggio ideologico le cui rappresentazioni spaziali sono costitutivamente connesse a relazioni di potere: necessariamente distinte da qualunque presunzione di oggettività geografica, le “geografie immaginarie” possono essere produttivamente mappate sì da comporre cartografie delle identità, prive dell’assunto di una trasparenza dello spazio, ma anzi determinate dalla necessità di indagare le molteplici spazialità iscritte nell’immaginario geografico (Gregory 1995). In questo senso, Said mappa la mutevole costellazione di potere, geografia e conoscenza dei territori che sottopone così a indagine, a partire da un senso forte della

figurazione spaziale: le geografie immaginarie dell'orientalismo sono concepite da Said come altrettante triangolazioni particolari del nesso che interessa potere, conoscenza e geografia. Come ha messo in luce Gregory (1995), questo viene a Said dall'analitica spaziale di Foucault²⁴, per cui il modello per l'analisi del discorso coloniale non è solo linguistico, ma anche geopolitico, riguardando l'assegnazione di individui a posti appropriati entro i regimi discorsivi. Accanto a quest'analisi del nesso fra potere, sapere e conoscenza geografica, Said pone altresì la possibilità di resistere alle appropriazioni dello spazio, denunciandone le prassi di rappresentazione, decostruendone le mappe e fornendo altre rappresentazioni, in particolare in merito all'identità diasporica palestinese. Rivolgendo l'attenzione alla politica del sapere geografico, Said inoltre osserva una lacuna nella critica letteraria, concentratasi eccessivamente sul tempo trascurando così la funzione di spazio, localizzazione e geografia, e di conseguenza afferma la necessità di correggere questa lacuna, attraverso una tecnica del "contrappunto letterario" attenta allo spazio, in particolare alle connessioni e alle giustapposizioni spaziali. Elaborando criticamente sia la questione della "lotta sulla geografia", sia il tema della costruzione di "geografie immaginarie" arbitrarie, su cui è possibile intervenire criticamente e rappresentativamente, sia l'idea che le teorie viaggiano attraversando gli spazi in un modo che richiede attenzione per "il senso di dispersione geografica di cui è capace una teoria" (Said 2008: 504), gli studi postcoloniali si impegnano a fondo in un lavoro di critica geografica che segue le piste così tracciate da Said. È anche in virtù di questo percorso teorico che ci sembra opportuna un'esplorazione sistematica del pensiero postcoloniale sugli spazi politici. In questo senso, ricordiamo come alcuni autori, come il già ricordato Gregory (1995) e Peter Hulme (Hulme 1989), abbiano riconosciuto in Said delle forti istanze di critica geografica, da loro restituite usando l'immagine dell'arcipelago, come "arcipelago di pensiero critico" o "arcipelago sovversivo". A questo proposito, possiamo ricordare anche come il geografo David Slater, nella sua ricognizione dei rapporti fra Nord e Sud del mondo nei termini di una "geopolitica postcoloniale", ha usato la stessa immagine dell'arcipelago, individuando "arcipelaghi di pensiero critico" durante e dopo la guerra fredda: Slater discute tali arcipelaghi di pensiero critico come momenti di messa a punto di rappresentazioni delle relazioni geopolitiche che contraddicono quelle elaborate nel primo mondo, sostenendo che, in questo, la prospettiva postcoloniale ha il merito di restituire agency ai soggetti e ai luoghi colonizzati, con importanti conseguenze per la geografia, che lui stesso intende prendere in carico nel suo lavoro (Slater 2004). La geografia degli studi postcoloniali si distingue quindi da quella tracciata dagli studi d'area, dalle world-system theories, dagli studi sul Sud globale e dagli studi decoloniali, nella misura in cui elabora idee sullo spazio con una creatività geografica propria, focalizzata in particolare attorno alle nozioni di diaspora e di mescolamento, ed ereditando compiutamente le linee critiche

²⁴ In virtù della natura politica dello spazio, Gregory argomenta che, in Foucault, l'analitica dello spazio si fa immediatamente anche una politica dello spazio (Gregory 1994).

tracciate da Said, dalle quali prendono inoltre le mosse le geografie postcoloniali e subalterne inaugurate in geografia dallo stesso Gregory, fra gli altri.

Insistendo sulla materialità della critica postcoloniale rispetto all'interrogazione degli spazi politici contemporanei, la nostra proposta si inserisce nel quadro dell'invito a una sorta di "svolta materialista" per gli studi postcoloniali, svolto ad esempio da Parry (2004) o, in tono diverso, da Hall (1996) e, in Italia, da Mezzadra (2008) e da Mellino (2005; 2009), questi ultimi sulla scorta del lavoro compiuto da Young di interpretare e valorizzare gli studi postcoloniali per il loro mettere insieme critica culturale e critica economico-politica (Young 2001): quest'interpretazione contrasta le critiche, che sono state mosse agli studi postcoloniali, di concentrarsi esclusivamente su questioni di rappresentazione e di analisi del discorso, a scapito di comprensioni materialiste dei processi storici e del simbolico, nonché a scapito di analisi del conflitto strutturale messo a tema dalle lotte anticoloniali, in modo tale che il sociale finisce per collassare nel mero testuale (Parry 2004: 8). Se questa critica è stata ricevuta, e in parte risolta, attraverso contributi che hanno insistito sui lasciti materialisti degli studi postcoloniali, rispetto alla critica al capitale e alle oppressioni, da una parte, e all'elaborazione antagonista delle lotte, dall'altra (Mezzadra 2008; 2011; 2020; Young 2001), ci sembra che un intervento volto a ricostruire l'apporto del pensiero postcoloniale alla concettualizzazione degli spazi politici si collochi in quest'orizzonte. In questo, riceviamo l'indicazione di approfondire il materialismo storico con un "materialismo storico-geografico", proposto da David Harvey a partire dall'esigenza di uno strumento concettuale per analizzare l'effetto di considerazioni spaziali e geografiche sulla teoria sociale dominante (Harvey 1984); a questo proposito, ricordiamo anche l'invocazione di un "materialismo storico e geografico, adatto alle sfide politiche e teoriche contemporanee" nell'ambito dello spatial turn da parte di Edward Soja (Soja 1989: 6); e quella di un "materialismo geografico", proposto da Lawrence Grossberg a partire dall'esigenza che gli studi postcoloniali e culturali studino lo spazio in modo materialista, analizzando la produzione della differenza come spazio e, reciprocamente, dello spazio come differenza nella globalizzazione, e insistendo sulla spazializzazione delle trasformazioni sociali e culturali (Grossberg 1996). All'interno di questo quadro, la presente tesi vuole indagare quindi il "materialismo storico-geografico" all'opera negli studi postcoloniali.

5. Spazio politico

L'oggetto d'esame di questa tesi è dunque lo spazio politico, nella misura e nei modi in cui questo è stato pensato dagli studi postcoloniali. Parlando di "spazio politico" intendiamo, innanzitutto, lo spazio in quanto attraversato da, e, a sua volta, attivamente determinante, la politica. In questo senso, non vi è spazio che non sia politico, poiché non vi è spazio, né luogo, che non risulta determinato, almeno in parte, dalla politica, e che non partecipi a sua volta di processi e fenomeni in senso ampio politici. La politica, in questo senso, risulta una forma imprescindibile dello spazio umano, allo stesso modo in cui è

lo spazio a essere una dimensione imprescindibile della politica. A questo proposito, ricordiamo per esempio l'affermazione icastica di Eyal Weizman, per cui "la politica resta impressa nelle forme che lo spazio assume" (Weizman 2009: 2). In riferimento alla concettualizzazione degli "spazi politici", possiamo ricordare le ipotesi da cui parte l'indagine sugli spazi politici moderni e globali compiuta da Carlo Galli (Galli 2001): secondo lo studioso, lo spazio, anche se in modo meno appariscente del tempo, è una dimensione imprescindibile della politica, costituendo anzi una categoria della stessa pensabilità della politica, una sua dimensione trascendentale; seguendo l'analisi di Galli, le rappresentazioni spaziali implicite nel pensiero politico, inoltre, dipendono dall'esplicita percezione e organizzazione dello spazio geografico, esperita da una certa civiltà; in questo, la politica agisce articolando direttamente lo spazio; inoltre, lo studioso mette in luce come il rapporto della modernità con lo spazio sia stato un rapporto difficile, caratterizzato da geometrie contingenti e instabili, e come le categorie spaziali moderne, infine, non risultano più utilizzabili alla comprensione degli spazi del nostro presente, poiché la globalizzazione modifica l'organizzazione reale dello spazio, la sua percezione sociale e la sua rappresentazione politica, da cui deriva la necessità di affrontare la crisi della globalizzazione con un intento spazializzante preciso, volto a interrogare le categorie spaziali della globalizzazione. Rifacendosi a quest'esigenza, questa tesi vuole discutere le categorie spaziali presenti nel pensiero postcoloniale, in modo da specificare l'apporto della prospettiva postcoloniale alla concettualizzazione degli spazi politici globali. In questo senso, un punto di partenza può essere il riconoscimento da parte di Dirlik, e sottoscritto da Hall, che "post-coloniality represents a response to a genuine need, the need to overcome a crisis of understanding produced by the inability of old categories to account for the world" (Hall 1996: 257), declinando quest'intervento in termini precisamente spaziali. In questo senso, va precisato come lo spazio pensato dalla critica postcoloniale attraversa più piani: da una parte, c'è certamente lo spazio politico statale, che è l'oggetto dell'analisi di Galli appena ricordata, dall'altro si trovano però anche il piano sociale, quello culturale, quello simbolico, quello più strettamente geografico, che tutti insieme concorrono a definire, non senza tensioni, lo spazio che è oggetto del pensiero postcoloniale. In questo senso, l'elaborazione postcoloniale del concetto di "diaspora", su cui ci soffermeremo particolarmente nelle conclusioni della tesi, è emblematico, intercettando in modo complesso aspetti politici, sociali, culturali, letterari, cartografici, complicando la stessa possibilità di distinguere troppo rigidamente fra questi, a partire da un'attenzione analitica forte alla narrazione e alla rappresentazione dello spazio.

Rispetto al lessico impiegato nella tesi per discutere il nesso fra spazio e politica, è opportuno specificare due concetti chiave: quello di "spazialità" e quello di "spazializzazione", entrambi discussi nell'ambito dello spatial turn e delle geografie postmoderne a cui, coerentemente, le geografie postcoloniali fanno riferimento. Per entrambi i concetti, possiamo fare riferimento a Gregory (1994), che definisce nella spazialità lo "spazio socialmente prodotto", e nella spazializzazione la "produzione dello spazio". La spazialità, in particolare, va intesa, seguendo l'indicazione di Soja, come "simultaneously... a social

product (or outcome) and a shaping force (or medium) in social life” (Soja 1989: 7). Rispetto alla spazializzazione, evidenziamo l’interesse che recentemente è stato riposto sulle dinamiche specifiche di “spazializzazione della politica”, nel quadro di un’indagine complessiva del rapporto fra sapere geografico, spazio e politica (Minca e Bialasiewicz 2004). Se la spazializzazione, intesa come produzione dello spazio, conosce una dimensione marcatamente politica, a emergere con grande interesse, nel quadro della riflessione postcoloniale sullo spazio e sulla spazializzazione, è il nesso forte che interessa processi di produzione dello spazio (spazializzazione) e processi di produzione della soggettività (soggettivazione), messo a tema da Mezzadra and Neilson (2013) in riferimento ai confini contemporanei, e che si può declinare nei termini di una “soggettivazione attraverso lo spazio”, affrontata in più modi dalla critica postcoloniale, rispetto a cui è stato evidenziato il darsi di una concatenazione paradigmatica di nozioni riguardanti la geografia, la storia e la personalità (Coronil 1996: 52). In questo senso, può venire posta l’osservazione, banale quanto appropriata, che vede nel razzismo una forma di soggettivazione attraverso lo spazio, per lo più inteso come spazio nazionale, nella misura in cui l’asse della razza concorre a definire la soggettività e l’assoggettamento degli esseri umani in riferimento al loro collocamento, alla loro provenienza geografica, e alla loro possibilità di mobilità geografica e sociale, nel quadro della “divisione internazionale del lavoro” e dei contemporanei regimi di mobilità (si veda ad esempio Mezzadra 2008). Sul tema della soggettivazione attraverso lo spazio, gli studi postcoloniali intervengono, innanzitutto, indagando i processi di assoggettamento, subalternizzazione, inferiorizzazione, sfruttamento e razzializzazione²⁵ che intercorrono, nei rapporti di potere coloniali, attraverso specifiche spazialità atte precisamente a questi fini, come ad esempio la spazialità della piantagione, quella della colonia e della postcolonia, o anche della nave negriera (di questi spazi, e delle loro conseguenze in termini di soggettivazione, ci occuperemo estesamente nel capitolo 2); ma anche, mettendo in luce i processi abilitanti di creazione di soggettività che avvengono a partire da inedite concettualizzazioni ed esperienze dello spazio, per esempio per quanto riguarda la nozione di “zona di confine”, o la pratica connettiva, anziché divisiva, dei confini, messa in essere nella produzione di alleanze politiche e nella creazione della solidarietà in senso transnazionale (di cui ci occuperemo nel capitolo 5); un altro esempio in tal senso è rappresentato dal diverso rapporto fra esseri umani e pianeta che consegue alla concettualizzazione postcoloniale del pianeta (cui dedicheremo il capitolo 4).

²⁵ Sulla nozione di “razzializzazione”, cfr. Vergès, *Le ventre des femmes* (Vergès 2017) e *Un femminismo decoloniale* (2020). La “razzializzazione” (*racialisation*) è usata da Vergès come nozione analitica per individuare “una costruzione sociale discriminante, marcata dal negativo, nel corso della storia”, che opera attraverso “diversi dispositivi – giuridici, culturali, sociali, politici – con cui le persone e i gruppi sono etichettati e stigmatizzati” e che produce “forme specifiche di esclusione” (Vergès 2020: 7).

6. Struttura della tesi

Come accennato, la presente tesi si struttura attraverso cinque capitoli, organizzati in un capitolo introduttivo (*Entanglement*), una *pars destruens* e una *pars construens*, di due capitoli ciascuna. Il capitolo 1 è volto a presentare una proposta interpretativa di fondo, riassunta con il termine “entanglement”, individuando come premessa della concettualizzazione postcoloniale dello spazio una mossa, pratica quanto teorica, di ingarbugliamento attivo degli spazi soggetti a divisione e a segregazione dalla disciplina spaziale coloniale: questo ingarbugliamento procede nel senso di contraddire e sovvertire il meta-confine geografico che separa metropoli e (post)colonie. Questa mossa verrà ricostruita rispetto al pensiero di diversi autori, e inoltre verrà discussa rispetto al tentativo che gli studi sul Sud globale fanno di superare i limiti degli studi postcoloniali e della categoria di Terzo mondo, discutendo criticamente il confine fra Nord e Sud del mondo che questi studi finiscono a volte, loro malgrado, per riprodurre. La *pars destruens*, poi, espone la critica che la prospettiva postcoloniale volge alle costruzioni e alle rappresentazioni dello spazio politico messe in essere dal colonialismo: il capitolo 2 presenterà analiticamente alcuni spazi politici, attraversati e creati dal colonialismo a fini di potere, conquista e dominio (in particolare, la colonia, la postcolonia, la piantagione, la nazione postcoloniale e la città coloniale), che verranno discussi attraverso la contestazione critica che ne viene fatta da diversi autori e autrici del postcolonialismo; il capitolo 3, invece, presenterà una ricostruzione delle critiche che gli studi postcoloniali rivolgono alla geografia e alla cartografia moderne, in quanto strumenti di potere/sapere coloniali, ed esaminerà alcune proposte di cartografie alternative elaborate da una prospettiva postcoloniale. La *pars construens*, infine, esporrà alcuni temi della proposta concettuale originale degli studi postcoloniali, quanto a elaborazione creativa di spazialità politiche abilitanti per il nostro presente: in particolare, il capitolo 4 è dedicato all’elaborazione postcoloniale della categoria di pianeta, in quanto “sovrascrittura del globo”, mentre il capitolo 5 ricostruirà la complessa ri-concettualizzazione postcoloniale del confine. Seguiranno delle conclusioni a fare una sintesi e un bilancio degli argomenti esposti. La scelta di dividere l’esposizione in queste due *partes* vuole rispecchiare l’impianto stesso della critica postcoloniale che, come abbiamo già ricordato sopra riportando le parole di Clifford, da una parte indaga “rotture reali e incomplete” che risultano dal dominio coloniale e dalla sua contestazione, dall’altra si impegna nel pensare creativamente “futuri immaginati”, in entrambi i casi prendendo in carico “siti di lotta attuale”. A quest’osservazione di Clifford possiamo accostare inoltre la seguente affermazione di Young: “Postcolonialism is both contestatory and committed towards political ideas of transnational social justice” (Young 2001: 58), al fine di evidenziare l’ancipite intervento della critica postcoloniale, riflesso nelle due *partes* di questa tesi. Questa divisione trova inoltre riscontro nel resoconto che Mbembe fa degli studi postcoloniali, nel momento in cui ne critica alcuni aspetti, apprezzandone però in modo deciso altri: “postcolonial theory is an intellectual constellation whose strength and weakness originates in its very fragmentation.

Postcolonial theory, which resulted from the circulation of knowledge between various continents and through various anti-imperialist traditions, is like a river with multiple tributaries. It puts its finger on two things. First, it exposes both the violence inherent in a particular idea of reason and the gulf that, within colonial conditions, separated European ethical thought from its practical, political and symbolic dimensions... Second, this theory insists on *humanity-to-come*, humanity that will be born once colonial figures of the inhuman and racial difference have been abolished” (Mbembe 2021: 71-72. Corsivo nel testo). Anche qui, troviamo un’indicazione precisa a proposito del carattere duplice dell’intervento postcoloniale che, da una parte, denuncia la violenza della razionalità occidentale nelle sue esplicazioni coloniali, in termini della costruzione di un’asimmetria strutturale in seno all’umano universale dell’Illuminismo europeo; dall’altra, è caratterizzata da una progettualità per un futuro in cui ricomporre altrimenti l’unità dell’umano. La contesa rispetto alla forma da dare a tale unità, come vedremo, assume anche una precisa dimensione spaziale, in particolare in merito alla concettualizzazione del pianeta, della sua unità e dei moti che lo attraversano. Inoltre, ancora in questo passo dell’opera di Mbembe troviamo un’indicazione che giustifica la nostra scelta di far precedere le due *partes* da un capitolo che presenta l’entanglement come mossa concettuale di fondo della critica postcoloniale degli spazi politici: “Another characteristic of postcolonial theory is that it is a thought of *entanglement* and *concatenation*. In this respect, it opposes a certain western illusion according to which there is no subject except in circular, permanent reference to oneself, to an essential and inexhaustible singularity. Postcolonial theory, on the contrary, insists on the fact that identity originates in multiplicity and dispersion... in these conditions, colonization no longer appears as a mechanical and unilateral form of domination forcing the subject into silence and inaction. To the contrary, the colonized person is a living, speaking, conscious, acting individual whose identity is the result of a triple movement of effraction, erasure, and rewriting of the self” (Mbembe 2021: 73. Corsivi nel testo). In questo senso, la critica postcoloniale mostra il fallimento della pretesa di autoreferenzialità del soggetto europeo coloniale, proprio nella misura in cui questi è un soggetto coloniale, ovvero si definisce storicamente per contrapposizione rispetto a quell’altro, caratterizzato come barbarico, incivile, selvaggio, pre-politico, ecc., che l’Europa prima, e l’Occidente poi, vanno a colonizzare nel momento in cui lo caratterizzano in questi termini: la colonizzazione, in questo senso, è esposta come un processo che, allo stesso tempo, istituisce una frontiera assoluta, volta a sancire e affermare l’assoluta differenza fra l’identità europea e quella non europea, concependo la prima in termini autoreferenziali, ma così facendo incappa nella contraddizione di rendere le due identità coestensive l’una alla definizione dell’altra. Del resto, quest’indirizzo critico è già presente nell’affermazione di Young con cui abbiamo aperto quest’introduzione, che individua nel postcolonialismo “the reordering of the world through forms of knowledge reworked from their entanglement in long-standing coercive power relations... It names... new subaltern histories, new identities, new geographies, new conceptualizations of the world – transnational rather than Western”: in quest’affermazione, infatti, è esposto non solo il carattere di

entanglement con cui la critica postcoloniale elabora saperi e strategie, a partire dall'aver subito relazioni di potere coercitive, che essa va a smontare nel momento in cui da queste necessariamente prende le mosse, ma anche l'obiettivo di riordinare il mondo; al mondo e alla sua unità, infatti, il pensiero postcoloniale vuole dare un indirizzo preciso, allontanandolo dal primato dell'Occidente e dunque decentrando l'Occidente stesso rispetto al mondo, e volgendo quest'ultimo, invece, in senso marcatamente transnazionale. Come vedremo nel corso della tesi, infatti, proprio l'indirizzo spaziale transnazionale risulta uno dei lasciti più promettenti e incisivi della critica spaziale postcoloniale. Per esempio, a questo proposito Gregory specifica, con riferimento a Said, che la traiettoria della geografia moderna ha separato l'Europa dall'Asia, ma, proprio per questo, la geografia moderna non può essere separata dalle società e dai popoli che questa traiettoria esclude, i popoli "senza storia" e "senza geografia": proprio per comprendere questa commistione elisa, emerge il compito di ri-mappare gli spazi di potere/sapere della geografia moderna, esplorando quindi le interconnessioni fra potere, sapere e spazialità (Gregory 1994: 33).

La critica alla divisione cui il dominio coloniale sottopone il mondo nel momento stesso in cui ne afferma e ne costruisce l'unità, inoltre, è icasticamente esposta nella celebre affermazione di Fanon: "il contesto coloniale... è caratterizzato dalla dicotomia che esso infligge al mondo. La decolonizzazione unifica tale mondo togliendogli con decisione radicale la sua eterogeneità, unificandolo" (Fanon 1961: 13). Da questa breve, efficace affermazione si evince con chiarezza come la posta in gioco della critica spaziale postcoloniale sia un'unità del mondo radicalmente ripensata rispetto a quell'unità del globo contraddittoriamente messa in essere dal dominio coloniale e capitalista. Di questo processo di segregazione, e della critica che ne viene fatta da parte postcoloniale, è possibile allora indagare precisamente il fattore spaziale, vale a dire l'operazione di istituzione di un meta-confine imperiale, atto a separare lo spazio politico europeo e occidentale dagli spazi aperti alla conquista e all'appropriazione coloniale, su cui la critica postcoloniale agisce in senso antagonista, interrompendone il funzionamento e annullandone le operazioni, innanzitutto con le lotte e gli interventi anticoloniali, e poi con il pensiero postcoloniale che queste lotte eredita e riafferma.

Capitolo 1: *Entanglement*

“Il contesto coloniale, abbiamo detto, è caratterizzato dalla dicotomia che esso infligge al mondo. La decolonizzazione unifica tale mondo togliendogli con decisione radicale la sua eterogeneità”

(Fanon, *I dannati della terra*, 1961)

1. Entanglement

Questo capitolo è volto a presentare una proposta interpretativa preliminare della riflessione postcoloniale sullo spazio politico, rinvenendone un momento caratteristico, per quanto non onnicomprensivo né esaustivo, nel pensiero sull'ingarbugliamento, o intrico, degli spazi sottoposti a dominio coloniale. Con ingarbugliamento, intrico, commistione, si vuole restituire il termine inglese *entanglement*, indicando con questo il mescolamento degli spazi come mossa teorica produttiva, specifica della riflessione politica postcoloniale, che in ciò si distingue da altri campi di ricerca, come gli studi d'area, che invece si appoggiano a un assetto di divisioni geografiche poco attento, e poco interessato, ai possibili mescolamenti spaziali che interessano le aree indagate¹. In questo senso, è possibile e opportuno

¹ È opportuno qui ricordare le importanti critiche mosse agli studi d'area a partire da prospettive postcoloniali. Infatti, tracciando una genealogia di questo campo di studi, che ne rivela l'intima complicità con il progetto egemonico statunitense dopo la II guerra mondiale (Spivak 2003: 30), viene evidenziato il ruolo degli studi d'area nel mettere a punto una nuova compartimentazione del mondo, allo stesso tempo territoriale e conoscitiva, che, succedendo a una precedente compartimentazione all'insegna dell'imperialismo eurocentrico, è atta a disciplinare le aree di influenza statunitense durante la guerra fredda, rendendole passibili di distruzione (Chow 2010: 3-18) e di sfruttamento, con ciò esautorando precedenti e alternative versioni anticoloniali del regionalismo (Mezzadra and Neilson 2013: 37-43). Questo tipo di critiche mostra come l'assenza di un mescolamento spaziale critico negli studi d'area sia tutt'altro che accidentale, ma è piuttosto l'implicazione precisa di un intenzionale maneggiamento geografico e geopolitico, politicamente interessato a una netta divisione regionalista del globo. Per questo motivo, agli studi d'area viene rimproverato lo studiare tratti fissi e individuare regioni ampie come fatti geografici permanenti, e non come strumenti euristici (Sidaway, Woon, e Jacobs 2014). A proposito della cartografia propria degli studi d'area, ricordiamo che Appadurai individua un elemento comune a studi d'area e antropologia nel tipo di mappatura geografica delle differenze culturali che le due discipline praticano: nella critica di Appadurai, gli studi d'area infatti iscrivono le differenze culturali entro una topografia di differenze nazionali, predisponendo così a una fissazione statica di pratiche, spazi e paesi entro le mappe geografiche (Appadurai 1996: 13-42). A proposito della genealogia degli studi d'area, ricordiamo poi che Slater (Slater 2004) interpreta l'ideologia imperiale statunitense del secondo dopoguerra come una volontà di identificare, contenere, subordinare e assimilare il Terzo mondo, mettendo con ciò in atto una certa visione e costruendo una certa identità dell'Occidente, funzionale a un processo di subordinazione delle “periferie” all'Occidente, nel contesto della geopolitica della guerra fredda (laddove l'uso del concetto di “periferia” da parte di Slater dipende da un apparato teorico direttamente influenzato dalle world-system theories, per cui cfr. nota 2). In virtù di queste considerazioni, gli studi d'area vengono accusati di riproporre e riprodurre narrazioni di guerra fredda anche nel presente. Allo stesso tempo, ricordiamo però anche come agli studi d'area sia stato riconosciuto il merito di essere stati a volte divisivi entro le istituzioni del primo mondo, entro cui sono nati e in cui hanno operato (Dirlik 1999: 170).

considerare le cartografie postcoloniali come risposta ad altre mappe spaziali e concettuali, come quelle avanzate dagli studi d'area, ma anche dalle world-system theories² e dagli studi sul Sud globale.

La prospettiva dell'ingarbugliamento spaziale qui presentata, inoltre, non è intesa solamente come una mossa teorica che interviene su altri assetti teorici, così sottoposti a critica e contestazione, ma conosce una sua precisa materialità e fattualità, radicata nell'esperienza delle lotte anticoloniali e nella dimensione globale della stessa colonizzazione. Mentre l'impresa coloniale, nel suo complesso, si svolge in, e si proietta su, una dimensione globale, tale dimensione globale viene allo stesso tempo cancellata (o, con un termine lacaniano ripreso da Spivak, "forclusa") attraverso pratiche geografiche e cartografiche atte a sancire, mostrare e consolidare il carattere assoluto, dunque scisso da legami con altre "parti" del mondo, delle metropoli rispetto a quel "resto del mondo" a cui appartengono le colonie, in virtù del privilegio e della supremazia dell'Occidente sul resto del mondo: in questo senso, l'affermazione geografica della

² Il confronto degli studi postcoloniali con le world-system theories è complesso. Da una parte, Robert Young ha messo in luce positiva la scala globale adottata da queste teorie, e l'indirizzo internazionale che ne consegue: Young, infatti, enfatizza come Wallerstein abbia sviluppato l'idea di world-system theory riconcettualizzando l'idea di uno sfruttamento neocoloniale individuale, di un paese singolo da parte delle ex potenze coloniali (un'idea che Wallerstein recupera dal lavoro di Rodney), nei termini più ampi e più soddisfacenti del mercato mondiale, con una prospettiva internazionalista che gli viene da autori come Lenin e Luxemburg (Young 2001: 51). Per questo, Young sostiene una continuità fra la prospettiva internazionale adottata dalle world-system theories, quella di alcuni pensatori anticoloniali come Che Guevara che, secondo Young, addirittura anticipa alcuni punti delle world-system theories, dato il suo obiettivo di porre fine alla divisione fra centro e periferia, responsabile della produzione di inuguaglianza (Young 2001: 205), e quella di un certo postcolonialismo, che media la particolarità dei marxismi dei movimenti di liberazione, culturalmente localizzati, in una dialettica rispetto al paradigma generale delle world-system theories (Young 2001: 171). D'altra parte, non sono mancate voci critiche che rimproverano alle world-system theories alcuni difetti: per esempio, Mezzadra e Neilson (2013: 18) hanno criticato il modello centro/periferia/semiperiferia, suggerendo che queste categorie rischiano di riprodurre lo status periferico o marginale delle storie, dei soggetti e degli spazi collocati alla frontiera coloniale, dichiarando di condividere questa critica con Mignolo. Inoltre, i due autori argomentano che la tipologia descritta dal modello centro/periferie/semiperiferie, pur nel momento in cui cerca con la massima convinzione di pensare l'unità del mondo, ricalca però le divisioni individuate dai tre mondi della guerra fredda, risultando in uno schema ancora binario, che conduce a enfatizzare eccessivamente la stabilità delle geografie globali del capitale, e che subisce allora delle pressioni a partire dalla grande rilevanza analitica incontrata dalle nozioni di transnazionalismo e ibridazione con gli studi postcoloniali negli anni '90 (Mezzadra e Neilson 2013: 51). Inoltre, i due autori criticano di elusività la nozione di "semi-periferia", che finisce in questo per assomigliare al purgatorio cattolico. Ricordiamo poi come Spivak si mostri diffidente nei confronti delle world-system theories su almeno due fronti: primo, come indirizzo valido nell'ambito della critica letteraria, nel momento in cui Spivak avversa il modello di "distant reading" proposto da Franco Moretti in favore invece di un comparatismo più accorto, che adotti piuttosto proficuamente un modello di creolità: in questa sede, Spivak critica la possibilità di usare modelli esplicativi del tipo "sistema-mondo" in letteratura, come fa Moretti (Spivak 2006). In secondo luogo, Spivak, ragionando di movimenti sociali rurali non eurocentrici, che hanno l'effetto di produrre quella che lei chiama una "interdizione" fra il locale e il globale, e fra lo stato e la società civile internazionale, sostiene che le world-system theories non sono pienamente in grado di rendere conto di questi movimenti rurali, trascurando il fatto che questi nascono da un indebolimento dello stato nella globalizzazione, mentre le world-system theories vorrebbero individuare e tracciare un "telos sistemico" per loro, ovvero spiegarli in modo teleologico in una cornice globale che fa perno su uno stato egemonico (Spivak 2008: 167). Segnaliamo poi il resoconto delle world-system theories compiuto da Mbembe (2021: 46-47), secondo cui quest'apparato analitico spiega l'imperialismo coloniale nel quadro della storia del capitalismo, la quale basterebbe allora da sola anche a spiegare la fine della colonizzazione formale con l'indipendenza delle ex-colonie, dovuta meramente alle mutate esigenze del capitalismo, che fanno sì che all'indipendenza formale segua un rinnovato sfruttamento in termini di dipendenza e neocolonialismo. Inoltre, ricordiamo a questo proposito la discussione fatta da Balibar dello schema centro/periferie: secondo quest'autore, questo modello, individuando una sovrapposizione di spazi concentrici, piuttosto che un sistema di opposizioni binarie in Europa, risulta inadeguato a capire l'Europa come spazio di confine; infatti, il modello centro/periferie, derivando da un'immagine dell'impero come un insieme di relazioni di potere concentriche, individua lo spazio politico europeo come fondamentalmente concentrico, facendo dell'Europa un campo privilegiato e dando così una rappresentazione eurocentrica degli spazi politici globali, che non riesce in ultima analisi a rendere conto dell'Europa in quanto spazio di confine (Balibar 2009: 198-199).

supremazia fa tutt'uno con la prospettiva eurocentrica per cui la storia dell'Europa "oltre i mari" risulta un'appendice secondaria della storia europea stessa, la quale può essere compresa in modo del tutto autosufficiente. Tale assetto storico-geografico è precisamente ciò che la critica postcoloniale e le lotte anticoloniali sfidano e contraddicono. In questo senso, è possibile sostenere, nelle parole di Mezzadra: "postcolonial critique epistemically translates onto its paradigm the challenge to the 'metaborder' between the colony and the metropolis successfully posited by the historical movement of decolonization" (Mezzadra 2020: 27). Se le lotte anticoloniali sfidano direttamente il metaconfine imperiale che separa gerarchicamente metropoli e colonia, la critica postcoloniale traduce teoricamente proprio tale sfida. In questo senso, Mezzadra ha criticamente messo in luce la "cifra segregazionista" del progetto coloniale, attuata "nella posizione di un duplice e intransitabile confine – segnato lungo le due dimensioni dello spazio e del tempo – tra la metropoli e le colonie" (Mezzadra 2008: 51), caratterizzando questo fondamentale confine coloniale come un "meta-confine" assoluto, che è allo stesso tempo il presupposto logico della distinzione fra suddito coloniale e cittadino metropolitano, e un dispositivo implicito nell'istituzione dei confini fra gli stati-nazione europei, segnando quindi lo sviluppo storico della cittadinanza (Mezzadra 2008: 80). Su questa base, Mezzadra individua quindi "nella sfida posta dalle lotte e dai movimenti anticoloniali all'esistenza stessa di quel 'meta-confine' una delle più importanti radici del nostro presente" (Mezzadra 2008: 80).

Un esempio di tale ingarbugliamento degli spazi postcoloniali è presente nel libro di Lowe *The intimacies of four continents* (Lowe 2015): indagando le ragioni che determinarono elisioni storiografiche e politiche, come quella che investì la soggettività nera in età moderna e contemporanea, Lowe contrappone efficacemente alla costruzione di un'intimità domestica inglese vittoriana, fondativa della distinzione fra sfera pubblica e sfera privata nella metropoli britannica, l'intimità fra i continenti sottoposti al dominio imperiale inglese, un'intimità che viene allo stesso tempo creata e obliterata dal discorso pubblico imperiale, che invece separa nettamente la domesticità metropolitana dal mondo coloniale, e frammenta questo in zone distinte. Tale intimità fattuale fra i continenti, costitutiva e misconosciuta dall'intimità domestica vittoriana, viene recuperata da Lowe attraverso la pratica di giustapporre la lettura di archivi tenuti separati gli uni dagli altri³. Inoltre, il suo esame rivela come la dimensione entro cui principalmente si esplica l'intimità fra i continenti, vale a dire la dimensione marino-oceanica, sia stata trascurata dalla

³ Questa giustapposizione di archivi al fine di svelare l'intimità fra i continenti è accostabile all'idea di Mbembe di una "planetary library" (Mbembe 2021). Mbembe, infatti, pensa la configurazione di un pianeta decolonizzato, il cui bagaglio intellettuale sia universale in termini radicalmente diversi da quelli che sostengono l'universalismo illuminista, e che renda conto della relazione non gerarchizzata fra parti del mondo: "the planetary library will of necessity be a theory of the interface. The interface itself must be understood as a form of relation between two or more distinct archival entities. The planetary library will only come into being as these distinct archives are summoned to enter into an active relation with one another. The planetary library rests on the assumption of the inseparability of the different archives of the world" (Mbembe 2021: 39). La conoscenza universale propria di un mondo decolonizzato risulterà quindi dalla giustapposizione e dalla messa in comunicazione di archivi finora tenuti distinti.

geografia e dalla storiografia classiche, mentre invece l'attenzione alle azioni sui mari e alle connessioni marine rende evidenti legami negletti e costitutivi degli spazi globali⁴.

Reinquadrando la storia del colonialismo e della modernizzazione europee mettendone in primo piano la dimensione globale, attraverso quel che Hall chiama “a critical re-lay through the global” (Hall 1996: 250), la prospettiva postcoloniale smonta alla radice la pretesa eurocentrica di un assoluto geografico separato, denunciando il costitutivo intreccio e la conseguente coappartenenza fra la storia europea e le storie di quelle zone del mondo che, a partire dall'età moderna, subirono in diversi modi diverse forme di dominio europeo. In questo modo, la colonizzazione risulta comprensibile solo come evento dal significato globale, laddove, secondo l'interpretazione di Hall, tale portata globale non si esplica tanto in termini di unità e omogeneizzazione, quanto di dislocazione. Infatti, per Hall la prospettiva postcoloniale rappresenta l'introduzione, entro le narrazioni eurocentriche, di una pluralità di storie e temporalità, di differenze e specificità, di una molteplicità di connessioni e movimenti laterali e decentrati (Hall 1996: 248): tale introduzione non si limita a integrare elementi aggiuntivi a un quadro, ma piuttosto ne complica radicalmente la prospettiva e ne mette in discussione centro e unità. In questo capitolo, abbracciamo pertanto la definizione di Hall sull'utilità descrittiva (“to describe or characterise the shift in global relations which marks the (necessarily uneven) transition from the age of Empires to the post-independence or post-decolonisation moment”, Hall 1996: 246) e teoretica (“it re-reads ‘colonisation’ as part of an essentially transnational and transcultural ‘global’ process – and it produces a decentred, diasporic or ‘global’ rewriting of earlier, nation-centred imperial grand narratives”, Hall 1996: 247) della prospettiva postcoloniale, indagando nella fattispecie il modo in cui il pensiero postcoloniale interpreta gli spazi politici all'insegna di una “globalità diasporica” di questo tipo. Inoltre, osserviamo come l'interconnessione sistematica fra regioni del mondo, non concepite come unità discrete che in un secondo momento si incontrerebbero, ma come un'interconnessione che viene costruita come allo stesso tempo globale e fratta, viene adottata come procedura epistemologica e affermazione ontologica di principio da un certo indirizzo di geografia critica, che si autodefinisce postcoloniale e marxista (Hart 2018: 389).

Secondo alcuni autori, come Mezzadra e Mbembe, l'ingarbugliamento degli spazi sottoposti a dominio coloniale è interpretabile allora come un “gesto fondativo” del pensiero postcoloniale: “Challenging the border between former colonies and former metropolises in the wake of decolonization was the founding gesture of postcolonial critique” (Mezzadra 2020: 34). Nelle parole di Mbembe, “the philosophical aim of decolonization and of the anticolonial movement that made it possible can be summed up in one

⁴ Lo stesso si può dire di uno dei testi fondamentali della letteratura postcoloniale, *The Black Atlantic* di Gilroy (1993), che mette a fuoco le varie correnti e le connessioni che concorrono a formare una “controcultura nera della modernità” nello spazio Atlantico. A partire da questo testo fondamentale, gli esempi di indagine degli oceani e dei mari in quanto spazi postcoloniali di resistenza e connessione si moltiplicano. A mo' di esempio, si vedano: Chari (2019); Featherstone (2011); Chambers and Cariello (2019); Proglione et al. (2021); Esmeir (2017).

phrase: the *disenclosure of the world*... disenclosure denotes the opening of an enclosure, the raising of a barrier” (Mbembe 2021: 61. Corsivi nel testo); “at its core, the object of postcolonial theory is what may be called the *entanglement of histories and the concatenation of worlds*” (Mbembe 2021: 112. Corsivi nel testo). Sulla scia di queste proposte interpretative, qui presentiamo la prospettiva sull’ingarbugliamento degli spazi come una mossa fondativa della riflessione postcoloniale sullo spazio politico, e un suo momento caratteristico. Questo nonostante agli studi postcoloniali sia a volte stato rimproverato di separare metodologicamente l’analisi degli effetti di ritorno del colonialismo sulle società metropolitane dallo studio dei processi che interessano invece le ex-colonie, col risultato di sovra-determinare l’uno rispetto all’altro questi due oggetti, che invece andrebbero incrociati (Balibar 2016: 169).

In questo capitolo ricostruiamo alcune istanze particolari di questo “gesto fondativo” di ingarbugliamento spaziale nella teoria politica postcoloniale. In particolare, vogliamo rintracciare il modo in cui l’intrico degli spazi partecipa di una concettualizzazione abilitante della lotta anti- e postcoloniale, a cui esso è funzionale e produttivo, e di cui è anche una rielaborazione teorica. Riprendendo nuovamente Hall, vorremmo quindi considerare come lo spazio “esterno costitutivo” della colonizzazione, da questa prodotto come tale, “however has always refused to be fixed in a place... is always slipping back across the porous or invisible borders to disturb and subvert from the inside” (Hall 1996: 252) e, riprendendo Glissant, come “siano scaturite dall’Occidente stesso quelle variabili che ogni volta hanno contraddetto il suo impressionante itinerario” (Glissant 1990: 203). La disamina di seguito presentata, pertanto, insisterà in particolar modo sulla produttività della definizione di assetti spaziali che negano e contestano la divisione spaziale coloniale, con un effetto di ritorno imprevisto che produce un sovvertimento dall’interno, e pensare quindi la commistione degli spazi e dei luoghi che avviene attraverso il momento della critica postcoloniale, declinando questa produttività rispetto alla tematizzazione e alla pratica della lotta e della resistenza anti- e postcoloniale. In particolare, si vorranno indagare i processi di soggettivazione politica che intervengono lungo gli ingarbugliamenti spaziali postcoloniali, riflettendo sul collocamento dei soggetti, e sull’agency che loro viene da tale collocamento.

Prenderemo dapprima in considerazione il pensiero di due autori classici del pensiero postcoloniale, Homi Bhabha e Edward Said, poi esamineremo la prospettiva degli studi sul Sud globale con riferimento critico a quest’operazione di ingarbugliamento. Nel fare ciò, ricordiamo quanto già precisato nell’introduzione: l’esame del pensiero politico postcoloniale in questa tesi adotta una comprensione piuttosto larga del canone postcoloniale, includendo in questo non solo quelle autrici e quegli autori che esplicitamente adottarono tale nome fra gli anni ‘80 e gli anni 2000, ma anche quelle produzioni teoriche che gli studi postcoloniali retroattivamente assunsero come loro fondatrici, come ad esempio i lavori di Fanon o Césaire; la tesi inoltre discute alcune prospettive che, pur non definendosi “postcoloniali”, ma anzi ponendosi a volte avversativamente in dialogo con gli studi postcoloniali, partecipano tuttavia

attivamente del dibattito postcoloniale, con cui condividono temi ed interessi, e necessitano quindi di essere presi in considerazione in riferimento ai temi qui affrontati, come nel caso degli studi sul Sud globale, cui è dedicata l'ultima parte di questo capitolo, di cui si vuole indicare precisamente lo scarto rispetto alla prospettiva postcoloniale.

2. Ibridità e dislocazione: gli spazi postcoloniali di Bhabha

Ragionando di ingarbugliamento e commistione degli spazi, in quanto operazioni tematizzate e intente dalla riflessione politica postcoloniale, è proficuo discutere il pensiero di Bhabha, ricostruendo come il tema si presenti in quest'autore.

È innanzitutto opportuno evidenziare il tipo di spazialità presente nella produzione di Bhabha: quest'autore, infatti, non tratta di spazio intendendolo geograficamente e materialmente, ma ne discute esplorando piuttosto la spazialità del discorso e della rappresentazione, in modo prevalentemente metaforico. Se vi è in Bhabha la ricca presenza di un lessico spaziale, questo lessico risulta infatti più metaforico che geografico. A differenza di Said, Bhabha non affronta il potere coloniale in quanto potere/sapere, indagando l'uso che esso fa della conoscenza geografica: in quest'autore sono quindi del tutto assenti considerazioni sulla disciplina e sulla conoscenza geografiche. Piuttosto, egli si propone di compiere una decostruzione di quel discorso che è il potere coloniale, affrontando con ciò la spazialità che gli è propria⁵. In particolare, riteniamo possibile indagare l'analisi che Bhabha compie della specifica *spazialità* del discorso coloniale e della resistenza anticoloniale, a partire dall'uso cospicuo di un preciso immaginario e vocabolario spaziale, evidente nell'utilizzo di espressioni quali "luogo d'enunciazione" (Bhabha 1994: 47; 61-96), "movimento" (Bhabha 1994: 59), "margine" (Bhabha 1994: 195-235), "confine" (Bhabha 1994: 132-144), "terzo spazio" (Bhabha 1994: 132-144; Bhabha 1990). Se la carica metaforica di queste espressioni usate da Bhabha è evidente, nondimeno esse presentano implicazioni e richiami concreti ai luoghi coloniali e postcoloniali strettamente intesi: infatti, la metafora dello spazio, in Bhabha, deve la sua efficacia e la sua icasticità a riferimenti ben concreti allo spazio e al tempo dei "luoghi della cultura", che non sono puramente metaforici (cfr. Huddart 2006: 5).

In particolare, Bhabha esamina le strutture spaziali che caratterizzano il discorso coloniale attraverso il nesso stretto che egli individua fra discorso, rappresentazione⁶ e spazialità, che conduce l'autore a

⁵ La critica di Bhabha alla spazialità del discorso è da ricondurre al più ampio quadro della critica spaziale implicita nel post-strutturalismo, che porta a una svolta post-strutturalista e anti-rappresentazionalista in geografia critica, su cui cfr. Minca and Bialasiewicz (2004: 49-65).

⁶ Per quanto riguarda la rappresentazione, Bhabha ne critica la spazialità introducendo una breve considerazione estetica sulla "pericolosa prospettiva implicata dal concetto... di immagine", che è allo stesso tempo "punto di identificazione" e "luogo di ambivalenza", dal momento che la sua rappresentazione, rendendo presente qualcosa che è assente, "è sempre spazialmente scissa" (Bhabha 1994: 76). Young mette in luce come Bhabha riporta la rappresentazione al discorso, e quindi compie una "discourse-analysis" che rende conto delle rappresentazioni (Young 1990: 143).

esaminare la spazialità del discorso⁷ e a trattare del potere coloniale in termini precipuamente spaziali. In particolare, l'analisi della spazialità del discorso coloniale consente a Bhabha di mettere a tema la spazializzazione del soggetto in ambito (post)coloniale e le modalità dell'incontro coloniale, mostrandone la costitutiva ibridità e rivelando così le fallacie del discorso coloniale. L'uso di un lessico e di un immaginario spaziale sono infatti funzionali a Bhabha ad affrontare questioni di produzione della soggettività.

A proposito della spazialità del discorso coloniale, è opportuno notare che Bhabha la analizza soprattutto in termini di *nazione*, riflettendo sulle dinamiche di costruzione del discorso nazionale e dello spazio nazionale, mostrando i limiti costitutivi dell'uno e dell'altro, nonché la loro coincidenza (Bhabha 1994: 195-235). Parte della ricostruzione bhabhiana dei limiti, fisici, dello spazio della nazione e di quelli, concettuali, del discorso nazionale è anche l'insistere sulla contraddizione che si dà fra nazione ed impero, interpretata come "impossibilità di cogliere il momento giusto a due longitudini": la "intima incompatibilità fra impero e nazione" pone capo all'ambivalenza del discorso coloniale e alla sua scissione (Bhabha 1994: 184-185), facendosi in ultima istanza responsabile del fallimento del progetto imperiale e del malfunzionamento delle spazialità che le sono proprie. Altri autori, invece, come Said nella sua lettura di Fanon, riflettono piuttosto sulla continuità, e non sulla contraddittoria discontinuità, fra impero e nazione⁸.

Possiamo ricostruire il tema dell'ingarbugliamento spaziale in Bhabha distinguendo a fini espositivi due fronti, per quanto tale distinzione non si dia in questo modo nei testi di Bhabha. Da una parte, vi è il fronte della decostruzione della spazialità coloniale, di cui viene affrontata la polarità fra sé e altro, mostrata l'ibridità a partire dai tropi dell'ambivalenza (Bhabha 1994: 123-132; 145-172), dell'imitazione (Bhabha 1994: 123-132) e dello stereotipo⁹ (Bhabha 1994: 97-121), e sottoposto a decostruzione il concetto di nazione (Bhabha 1994: 195-235). Dall'altra parte, vi è il fronte della resistenza anticoloniale,

⁷ Bhabha dichiaratamente afferma di voler approfondire il richiamo che Said fa di Fanon nel ragionare di "discorso coloniale", andando oltre i limiti dello stesso Said nell'analisi del potere coloniale in quanto discorso: secondo Bhabha, Said sarebbe manchevole nel non prestare sufficiente attenzione alla questione della "rappresentazione", e di conseguenza scinderebbe l'orientalismo latente da quello manifesto in un'opposizione improduttiva (Bhabha 1994: 105-108). Per un'interpretazione della critica generale di Bhabha a Said, in cui Bhabha individua una problematica ambiguità nella polarità che Said pone, senza risolvere, fra il sapere sull'altro (l'orientalismo come campo scientifico) e la rappresentazione dell'altro (l'orientalismo come fantasia cui non corrisponde alcun oggetto reale), cfr. Young (1990) e Mellino (2009: 38).

⁸ Per una critica del primato della scala e del concetto di nazione in Bhabha, che sarebbe invece mitigato più produttivamente da Said, cfr. Premnath (2000). È da sottolineare qui come sia Said che Bhabha nel discutere del rapporto fra impero e nazione interpretano entrambi il pensiero di Fanon, sebbene diversamente.

⁹ Young mette in luce questi aspetti del discorso coloniale analizzati da Bhabha (l'ambivalenza, l'imitazione, lo stereotipo e l'ibridità), sostenendo che ogni articolo di Bhabha (poi confluito come capitolo in *I luoghi della cultura*) illumina un momento specifico dell'apparato, cumulativo e ambivalente, del discorso coloniale (Young 1990: 146). Inoltre, Young argomenta che Bhabha usa questi concetti in modo statico e privo di riferimenti a un contesto storico, a un materiale teorico d'origine o alle culture cui sono indirizzati, col risultato che Bhabha ne fornisce piuttosto una caratterizzazione senza tempo, come se questi concetti costituissero la condizione a priori del discorso coloniale stesso (Young 1990: 146).

che Bhabha discute come qualcosa che si dà entro uno spazio minoritario interno alla colonia, concepito come luogo d'enunciazione e sito privilegiato di ibridità. Teniamo presente come questi due fronti della riflessione di Bhabha, qui schematicamente presentati, si danno in effetti in congiunzione, dal momento che la possibilità della lotta anticoloniale dentro uno spazio di ibridazione fa tutt'uno con il momento dell'ibridazione e della decostruzione di tale spazio. Del resto, la congiunzione fra momento "decostruttivo" e momento "proattivo" è indagata dallo stesso Bhabha nei termini del rapporto fra teoria e prassi politiche, o fra teoria e politica (Bhabha 1994: 35-60). In entrambe queste operazioni, emerge il carattere mescolato, fuso, delle spazialità soggette a incontro.

Iniziamo quindi ad analizzare il primo fronte, quello della decostruzione della spazialità coloniale, atta alla messa in luce della sua ibridità. L'ibridità è modalità precipua della spazializzazione del discorso postcoloniale e dei soggetti che vi partecipano, una modalità che spesso Bhabha dà per scontata come un a priori delle proprie analisi, più che come loro conclusione logica, facendo dichiaratamente della "ibridità culturale e storica del mondo postcoloniale... [un] punto di partenza paradigmatico" (Bhabha 1994: 38), in modo ricorsivo.

Insistendo sull'ibridità propria delle dinamiche (post)coloniali, Bhabha focalizza il tema dell'incontro coloniale, che nel suo pensiero prevale in modo evidente sul momento dello scontro, laddove invece la trattazione della copresenza di scontro e incontro appare più complessa in altri autori, quali, ad esempio, Fanon, cui pure Bhabha si richiama a supporto delle proprie teorie. In particolare, Bhabha discute la relazione coloniale, e la mobilitazione dell'identità che le è propria, attraverso un'interpretazione di Fanon e del tema dello sguardo in Fanon (Bhabha 1994: 61-96): Bhabha intende leggere Fanon alla luce delle problematiche che gli sono care, vedendo dichiaratamente in Fanon un esempio paradigmatico della "verità della trasgressione e della transizione" (Bhabha 1994: 61). Al di là dell'evidente problematicità del postulare a priori la "verità" di elementi soggetti a trattazione critica¹⁰, ricordiamo che la lettura e l'utilizzo di Fanon fatti da Bhabha sono stati a volte accusati di faziosità¹¹ (Premnath 2000; Basto 2008; Macey

¹⁰ Un simile uso fazioso di un autore considerato quasi come il depositario e la fonte di una verità non ulteriormente messa in discussione è stata notata da Young in riferimento alla lettura che Bhabha fa di Lacan, al cui pensiero Bhabha (a differenza di Fanon), sembra dare quasi uno statuto di verità (Young 1990: 153).

¹¹ È stato notato come la lettura bhabhiana di Fanon è all'origine della canonizzazione di Fanon come pensatore postcoloniale, e come proprio tale lettura venga poi messa in discussione da successivi interpreti e biografi di Fanon, che soprattutto rimproverano a Bhabha di ascrivere a Fanon una de-storicizzazione che farebbe perdere di vista l'impegno politico anticoloniale circostanziato di Fanon: cfr. Mascot (2018). A questo proposito, ricordiamo per esempio come David Macey, nella sua biografia di Fanon, rimproveri alla lettura postcoloniale di Fanon di concentrarsi esclusivamente su *Pelle nera, maschere bianche*, trascurando *I dannati della terra* e la sua specificità storica, e leggendo per altro *Pelle nera, maschere bianche* in una traduzione inglese non particolarmente riuscita (Macey 2012: 26). In particolare, è Bhabha che, affermando che *Pelle nera, maschere bianche* offre un resoconto astorico della situazione coloniale, privo di una narrativa dominante, getta ombra sul circostanziato impegno di Fanon per la liberazione algerina, nonché sulle dimensioni specificamente francese e martinicana della sua esperienza coloniale, costruendo così un Fanon postcoloniale "who exists outside time and space and in a purely textual dimension" (Macey 2012: 27). Bhabha, inoltre, capziosamente legge le osservazioni psichiatriche di Fanon entro una cornice psicanalitica che invece in Fanon è assente, facendone in modo tendenzioso "a black Lacan in the making" (Macey 2012: 28). A proposito della canonizzazione di Fanon come pensatore postcoloniale, ricordiamo la prima mostra e conferenza

2012). Per esempio, Parry argomenta come gli autori della “colonial discourse analysis”, come Bhabha e Spivak, tradiscano l'intento originario della critica fanoniana, nello stesso momento in cui a questa si rifanno: mentre infatti tutto il lavoro teorico di Fanon è orientato alla liberazione, congiungendo per questo la retorica individuale all'azione collettiva, e l'analisi politica alla psico-autobiografia, i teorici del discorso coloniale ignorano questo intento ultimo, e nel loro tentativo di smontare definitivamente le opposizioni binarie trascurano come l'opposizione fra colonizzato e colonizzatore è indispensabile a Fanon, che la recupera dal discorso coloniale per farne un'irriducibile rapporto fra nemici. Bhabha, invece, secondo Parry non accetta il persistere di questa polarità di nemici in Fanon, né il ricorso fanoniano a concetti hegeliani, alla dialettica marxista e alla fenomenologia sé/altro, e ne travisa dunque il pensiero, facendo di Fanon una sorta di precursore del post-strutturalismo, privilegiando nella sua opera elementi di critica della rappresentazione culturale, a scapito dell'urgenza insurrezionale dei suoi scritti: l'impatto politico del pensiero di Fanon viene così traghettato da Bhabha verso la teoria di quest'ultimo, e verso la speranza incerta e vaga di una trasformazione in grado di superare l'ordine mondiale imperialista, invece di riceverne l'urgenza rivoluzionaria immediata (Parry 2004: 17).

Nella sua lettura di Fanon, Bhabha argomenta come la relazione fra colono e colonizzato, interpretata nei termini di una relazione fra sé e altro, non assume la forma della dicotomia oppositiva, ma quella di una “inquietante distanza intermedia” fra colono e colonizzato, che “costituisce l'immagine dell'alterità coloniale” (Bhabha 1994: 67). La critica di Bhabha interviene su questo tipo di relazione, intesa come distanza intermedia atta alla produzione dell'alterità, investigando lo spazio della rappresentazione del sé e dell'altro, riformulando il problema dell'identità coloniale e i luoghi stessi entro cui questo problema si articola: Bhabha argomenta come il desiderio coloniale si espliciti “in relazione al luogo e al ruolo dell'altro”. Questo, secondo lui, pone capo a due fenomeni, entrambi descritti da Fanon: primo, il “delirio manicheo” del colono, vale a dire, la visione coloniale di un mondo a scomparti che separa drasticamente mondo del colono e mondo del colonizzato in una dualità quasi ontologica, cui corrisponde una dualità morale di bene e male¹² (Bhabha 1994: 185); secondo, la tensione insita nel desiderio, da parte di una pelle

postcoloniale su Fanon, “Working with Fanon”, che ebbe luogo nel 1995 presso l'Institute of Contemporary Arts di Londra, a cui parteciparono, fra gli altri, Bhabha, Hall, Mercer, hooks e Vergès, e da cui risultò il libro, curato da Alan Read, *The fact of blackness: Franz Fanon and visual representation* (Read 1996). Per una critica alla lettura bhabhiana di Fanon, cfr. anche Young (1990).

¹² Fanon ricorre al concetto di manicheismo per spiegare l'assoluta polarizzazione messa in essere dal dominio coloniale, spiegando come la divisione fra mondo del colono e mondo del colonizzato non si arresta al piano istituzionale e a quello fisico, ma comprende anche la costruzione soggettiva del colonizzato come dotato di qualità maligne che lo accostano all'animale e portano, quindi, a de-umanizzarlo: “Il mondo coloniale è un mondo manicheo. Non basta al colono limitare fisicamente, vale a dire con l'aiuto della sua polizia e della sua gendarmeria, lo spazio del colonizzato. Come ad illustrare il carattere totalitario dello sfruttamento coloniale, il colono fa del colonizzato una specie di quintessenza del male. La società colonizzata non è solo descritta come una società priva di valori. Non basta al colono affermare che i valori hanno abbandonato, o meglio non hanno mai abitato, il mondo colonizzato. L'indigeno viene dichiarato impermeabile all'etica, assenza di valori, ma anche negazione dei valori. Egli è, osiamo confessarlo, nemico dei valori. In questo senso, incarna il male assoluto. Elemento corrosivo, che distrugge tutto ciò che l'avvicina, elemento deformante, che travisa tutto quel che si riferisce

nera, di dotarsi di una maschera bianca, in quanto desiderio di “essere nello stesso tempo in due luoghi diversi”. Tanto il delirio manicheo del colono, quanto il desiderio di ubiquità del colonizzato, mostrano come il rapporto coloniale abbia luogo entro uno “spazio di scissione” (Bhabha 1994: 67). Nella fattispecie, l’identità coloniale, lungi dall’essere integra, si rivela essere attraversata da una scissione, mentre la sua posizione si mostra come costitutivamente parziale e ambigua. Ancora proposito dell’interpretazione bhabhiana di Fanon, notiamo come Bhabha, riconoscendo espressamente la propria distanza da Fanon in questo, ponga la possibilità di una soluzione al conflitto fra coscienza coloniale e coscienza colonizzata, di una sintesi nel rapporto coloniale, che invece in Fanon non si dà: per Bhabha, infatti, il ritorno strategico della differenza coloniale entro uno spazio comune a colono e colonizzato – lo spazio dell’incontro che determina l’ibridità fra i due soggetti, e lo spazio della nazione occidentale invasa dalle diaspore dei migranti postcoloniali – consente di oltrepassare e rovesciare i confini che dividono in due il “mondo a scomparti manicheo”, abilitando la costruzione di una strategia di sovversione politica entro la confusione culturale (Bhabha 1994: 92). Se, per Fanon, la cesura netta fra mondo metropolitano e mondo colonizzato è ciò a partire da cui prende avvio la lotta politica, per Bhabha invece è possibile agire dall’interno del mondo coloniale, aprendo nel suo stesso seno uno spazio terzo di intervento, che va a dissolvere la stessa cesura coloniale fra i due mondi contrapposti (Carofalo 2019: 65). Bhabha, infatti, dichiara di leggere in Fanon il suggerimento del darsi di “un altro tempo e un altro spazio” (Bhabha 1994: 329), mentre per Fanon il campo della lotta è inevitabilmente determinato dalla situazione coloniale stessa, ed è pertanto binario (Fanon 1961: 51), risultando infine nella distruzione del mondo coloniale e della sua polarità (Fanon 1961: 8).

L’operazione di critica postcoloniale, così come la intende e la pratica Bhabha, dunque, compie una dislocazione dell’identità rispetto al luogo della sua presunta integrità: la dislocazione così intrapresa trasforma l’immagine identitaria in una realtà marginale e parziale. In questo modo, Bhabha parcellizza l’identità, rendendole indisponibile i caratteri di fissità e unità che il discorso coloniale vorrebbe attribuirle. La dicotomia sé/altro, in particolare, è la principale relazione attraverso cui Bhabha affronta la polarità spaziale coloniale: attraverso lo smantellamento della contrapposizione binaria fra sé e altro, e l’analisi della compartecipazione fra sé e altro nell’incontro coloniale, in termini di imitazione, stereotipo e ambivalenza, egli indaga la simultanea polarità e ibridità dello spazio colonizzato. Qui è particolarmente evidente come Bhabha discuta lo spazio colonizzato nel suo configurarsi entro processi di spazializzazione del soggetto e di costruzione spazializzata della soggettività. La critica postcoloniale di Bhabha mostra il carattere fasullo dell’integrità coloniale, mettendo in luce piuttosto la dimensione

all’estetica o alla morale, depositario di forze malefiche, strumento inconscio e irrecuperabile di forze cieche” (Fanon 1961: 8-9).

intrinsecamente diasporica che in realtà le appartiene¹³ (Bhabha 1994: 296); in conseguenza di ciò, la figura identitaria mostra di aver esaurito la propria efficacia, mentre prende piede un soggetto coloniale/colonizzato/postcoloniale, che si mostra come strutturalmente ubiquo e parziale. Con la sua operazione di ibridazione degli spazi politici postcoloniali, Bhabha sottopone quindi a decostruzione la nozione di “identità”, mobilitando piuttosto quella di “soggettività”, insistendo sul carattere processuale e dinamico che interessa la produzione della soggettività nei luoghi della cultura postcoloniali¹⁴.

Inoltre, Bhabha esplicitamente ascrive all'intervento della critica postcoloniale la facoltà di complicare i confini culturali e politici oltre alla contrapposizione binaria fra due macroaree, in particolare quelle designate come primo e Terzo mondo, indicando in ciò la distanza fra studi postcoloniali e sociologia del sottosviluppo e della dipendenza: nelle parole di Bhabha, l'analisi postcoloniale “tenta di correggere quelle pedagogie nazionaliste o ‘nativiste’ che hanno configurato il rapporto fra Terzo Mondo e Primo Mondo sotto forma di struttura di opposizioni binarie” (Bhabha 1994: 239). In questo tipo di complicazione dei macro-confini responsabili della messa a punto di opposizioni binarie, è quindi evidente ed enfatizzato il carattere di “correzione” che Bhabha attribuisce all'intervento della critica postcoloniale rispetto alla struttura nazionalista delle opposizioni binarie.

3. Ibridità e resistenza in Bhabha

Il tema dell'ibridità dell'incontro coloniale, intesa come ibridità fra le posizioni dei soggetti coloniali, apre inoltre al secondo aspetto del pensiero di Bhabha che abbiamo introdotto sopra, quello della resistenza anticoloniale. Infatti, la crisi nella rappresentazione identitaria che abbiamo appena ripercorso determina anche la possibilità del sovvertimento politico anticoloniale: a questo proposito, è stato messo in luce come sia proprio attraverso la categoria di ibridità che Bhabha mostra come il discorso coloniale rende attivamente possibile la resistenza, per cui l'ibridità risulta essere una forma di resistenza nativa, che si coniuga all'ambivalenza già propria del discorso coloniale (Young 1990: 148-150). Nelle parole di Parry, “Bhabha's theorizing succeeds in making visible those moments when colonial discourse, already disturbed at its source by a doubleness of enunciation, is further subverted by the object of its address” (Parry 2004: 25). Bhabha discute dell'ibridità come motore di resistenza recuperando di nuovo da *Pelle*

¹³ Loomba e Kaul (1994) criticano la prevalenza della dimensione diasporica che Bhabha, insieme ad altri teorici postcoloniali, attribuisce alla condizione postcoloniale, con il risultato che diaspora e ibridità sarebbero a conti fatti le uniche posizioni di soggetto disponibili nel mondo postcoloniale, col risultato di appiattire ed omogenizzare indebitamente le discrepanze fra i soggetti, e inoltre trascurare inopportuno le realtà di quei soggetti che restano fermi, a cui non è propria l'esperienza della diaspora (Loomba e Kaul 1994: 13). Tale omogeneità diasporica è altresì responsabile del fatto che la critica di Bhabha non si concentra su contesti particolari e non compie analisi minute e specifiche, ma si pretende come indifferentemente valida per ogni contesto postcoloniale (Loomba e Kaul 1994: 16).

¹⁴ Per un'esplicita applicazione analogica di tale concettualizzazione bhabhiana dell'interdipendenza e frammentarietà di sé e altro alla storiografia dell'impero, nei termini di un'interdipendenza e frammentarietà reciproca fra la storia del centro imperiale e quella delle sue periferie marginalizzate, di cui evidenziamo l'uso critico di categorie spaziali atte a una rivisitazione storiografica, cfr. C. Hall (1996).

nera, maschere bianche di Fanon (Fanon 1952) il motivo del “contro-sguardo” del colonizzato, che risponde e resiste allo sguardo colonizzatore, veicolo del desiderio scopico coloniale. Il contro-sguardo con cui il colonizzato risponde al colonizzatore è descritto da Bhabha come uno “sguardo parziale” che “sconvolge ogni polarità semplicistica o ogni forma di binarismo nell’identificazione dell’esercizio del potere – il rapporto Sé/Altro”, essendo “struttura di differenza che crea l’ibridità di razza e sessualità nel discorso postcoloniale” (Bhabha 1994: 79). Il contro-sguardo è una resistenza alla visibilità immediata esatta dal tipo di riconoscimento previsto entro il discorso di dominio coloniale; in questo, la sottrazione allo sguardo immediato non sempre è un atto oppositivo dettato da intenzioni politiche precise, ma è più spesso un effetto dell’ambivalenza del sistema di riconoscimento instaurato dal regime coloniale (Bhabha 1994: 156-157). Torneremo in seguito a discutere le implicazioni di tale trattazione della resistenza come un effetto quasi immediato, piuttosto che come un’intenzionalità politica attiva, anticipando come il ridurre la resistenza a una mera restituzione oppositiva di sguardi sia stato criticato a Bhabha (Parry 2004: 24). Il contro-sguardo postcoloniale, secondo Bhabha, agisce come momento di resistenza in virtù del fatto che esso circola e si ripete, frustrando il desiderio di fissità dello sguardo colonizzatore e negandosi come suo oggetto. Nello specifico, Bhabha tematizza l’istanza di resistenza veicolata dal contro-sguardo leggendo una poesia di Ha Jin¹⁵ che narra di una fuga da una piantagione americana verso il Nord: il contro-sguardo così individuato nella poesia apre uno spazio intermedio di interruzioni reciproche, nel momento in cui attraversa i confini fra padrone e schiavo, fra l’emisfero settentrionale della diaspora e della migrazione e l’emisfero meridionale della schiavitù (Bhabha 1994: 82). Questo tipo di risposta, che è sottrazione dell’oggetto dello sguardo e circolazione di un altro sguardo, tale da attraversare innovativamente emisferi separati, creando un nuovo spazio intermedio fra di loro, secondo Bhabha ha una valenza politica, poiché consente agency al soggetto colonizzato e determina una sua spazializzazione fluttuante rispetto al collocamento statico ricevuto dallo sguardo coloniale.

In particolare, trattando di contro-sguardo femminile¹⁶ Bhabha indica nella “strategia dello sguardo malvagio... una particolare rappresentazione femminista della sovversione politica” (Bhabha 1994: 83). A questo proposito, ricordiamo che per Bhabha “i colonizzati e le donne” sono “quei popoli le cui storie di marginalità si sono avviluppate più in profondità nelle antinomie di legge e ordine” (Bhabha 1994: 211); notiamo che, con quest’affermazione, Bhabha non prende in considerazione l’intersezione fra i due

¹⁵ Ha Jin (1956-), poeta e romanziera cinese naturalizzata statunitense e docente di letteratura negli Stati Uniti.

¹⁶ Il tema dello sguardo, analizzato come strumento di potere patriarcale e gesto atto al riconoscimento nelle relazioni di dominio di genere, è largamente presente in una letteratura che indaga il nesso fra oppressione di genere e oppressione coloniale, interrogando il contro-sguardo femminile in contesti coloniali: cfr. ad esempio Pratt (1992: 102-107) e Blunt, Rose (1994). Inoltre, per un interessante accostamento fra Fanon e la femminista italiana Carla Lonzi, quanto al motivo del riconoscimento attraverso il contro-sguardo e al rifiuto della dialettica hegeliana come motore del riconoscimento politico, cfr. Fiorino (2019). In generale, sullo sguardo del colonizzato, che rende tali il soggetto colonizzatore e l’immagine del nativo, cfr. Chow (1993). Nel capitolo 5 toccheremo di nuovo il tema dello sguardo in bell hooks.

gruppi delle donne e dei colonizzati, e inoltre descrive in modo assai discutibile e problematico “le donne” come un “popolo”¹⁷. In quanto gruppi sottoposti alle antinomie della legge e dell’ordine, “donne” e “colonizzati” si qualificherebbero per Bhabha come interessanti candidati per analizzare la marginalità e la disgiunzione delle minoranze nazionali, un’analisi che infatti l’autore svilupperà attraverso una lettura congiunta di Fanon e di Kristeva (Bhabha 1994: 212-219).

Ci sembra particolarmente rilevante osservare come l’azione abilitante del contro-sguardo, che comporta l’apertura di uno spazio nuovo e intermedio fra i soggetti, agisce secondo Bhabha attraversando i due emisferi caratterizzati come contrapposizione fra Nord e Sud, diaspora e schiavitù, di cui vengono in questo modo violati i confini: la diaspora e la migrazione localizzate nel Nord e la schiavitù localizzata nel Sud vengono entrambe interessate a un processo di sottrazione dell’oggetto del desiderio scopico coloniale, e di circolazione del contro-sguardo, consentendo la scissione dell’identità coloniale in una dislocazione che colloca tanto il soggetto colonizzato, quanto il soggetto colonizzatore, in una posizione parziale, marginale e ibrida. Tale dislocazione, inoltre, pone capo al meccanismo di imitazione che interessa il soggetto coloniale e quello colonizzato, un meccanismo che comporta la presenza parziale di tali soggetti, e il loro proliferare come soggetti “fuori luogo” poiché parziali (Bhabha 1994: 127-128).

Ragionando dell’ibridità di uno spazio coloniale che, né in quanto nazione né in quanto colonia, si dà quale zona discreta e identica, ma sempre come dislocazione parziale, Bhabha discute dunque di resistenza anticoloniale in termini di contro-sguardo.

Oltre a tematizzare l’azione resistente della circolazione del contro-sguardo, Bhabha discute poi di un’altra modalità di resistenza anticoloniale: quella delle “minoranze interne” e della loro azione perturbatrice. Di tali minoranze, intese come comunità diasporiche postcoloniali che abitano i margini degli stati-nazione del primo mondo, Bhabha di nuovo affronta la soggettività e la soggettivazione, mettendone in luce la spazialità specifica. In particolare, egli mette a tema uno “spazio minoritario” come luogo d’enunciazione, caratterizzandolo come interno, instaurando quindi un nesso fra soggettività minoritaria, luogo minoritario interno e possibilità di parola. Lo spazio d’enunciazione aperto dalle minoranze è chiamato da Bhabha “terzo spazio”: tale spazio è descritto come contraddittorio e ambivalente, uno spazio nel quale le posizioni enunciative vengono messe in moto in modo che alla dualità dell’io e del tu si aggiunga ambivalentemente una dimensione terza, tale da scardinare e mettere in movimento la presunta fissità di tali posizioni, determinando così la loro reciproca ibridità: “esplorando questo terzo spazio potremo eludere la politica delle dicotomie” (Bhabha 1994: 60). Il terzo spazio è quindi il luogo in cui la soggettività si fa intersoggettività, e in cui alle minoranze diasporiche è possibile una nuova, inedita locuzione. Il terzo spazio è infatti chiamato da Bhabha “il regno dell’intersoggettivo”, entro cui si attiva un intento di

¹⁷ Young ha rimproverato a Bhabha il non dare declinazione di genere né di classe al soggetto coloniale, neanche quando discute di desiderio in termini psicanalitici, al contrario di Fanon che, invece, affronta esplicitamente i rapporti di genere nel contesto coloniale (Young 1990: 154).

negoziiazione e re-inscrizione da parte del soggetto che ritorna (Bhabha 1994: 265). A questa riflessione di Bhabha sull'aprirsi di un terzo spazio abitato dalle minoranze diasporiche postcoloniali, che ha un effetto deciso di perturbazione e spostamento dell'ordine spaziale, è possibile accostare la riflessione di Balibar, secondo cui la divisione binaria dello spazio mondiale non viene disturbata dalle fluttuazioni delle forze interne ai campi, bensì dall'intervento di un terzo soggetto che invalida la spartizione, come aggressione o come resistenza: ad esempio, quel soggetto rappresentato dal Terzo mondo. Nelle parole di Balibar, i soggetti provenienti dal cosiddetto Terzo mondo "scompiagliano la questione locale della spartizione del mondo perché ne scompiagliavano... la rappresentazione globale" (E. Balibar 2001: 216). Il tema della locuzione, esaminata da Bhabha nel suo darsi entro una precisa localizzazione, è connesso inoltre al più generale tema della cultura, e dei luoghi della cultura: Bhabha nega che vi sia un momento originario o primo nelle culture, che sono invece sempre già ibride, aperte a processi di ibridazione e all'emersione di nuove posizioni; dichiaratamente, Bhabha tratta la cultura come una "pratica enunciativa", e indaga i luoghi di tale pratica enunciativa in quanto siti di negoziazione. Tale apertura a processi di ibridazione, propria delle culture, è ciò che Bhabha propriamente chiama il terzo spazio. La dislocazione enunciativa dello spazio terzo è concepita in termini di negoziazione del significato: Bhabha mette in rilievo la funzione politica della negoziazione, giacché essa, in quanto attrice di mobilitazione, ampliamento e traduzione di principi, è un elemento imprescindibile di qualsivoglia lotta antagonista (Bhabha 1990).

In questo modo di caratterizzare il "terzo spazio" in termini di locuzione mobile, dislocamento delle posizioni enunciative dei soggetti e negoziazione politica dei significati, è evidente un procedimento di mescolamento degli spazi: gli spazi, intesi come posizioni enunciative occupate dai soggetti che partecipano dell'incontro coloniale, sono produttivamente mescolati e ingarbugliati, creando così una dimensione terza e intermedia che apre all'ibridazione interculturale, e alla possibilità di un'enunciazione altra, nel momento in cui viene negato statuto di priorità a qualunque posizione. Il nesso che vediamo qui fra collocamento ed enunciazione minoritari, come vedremo, si ritrova anche in altri autori e autrici postcoloniali, benché declinato diversamente. In particolare, anticipiamo una divergenza che sotto questo riguardo intercorre fra Bhabha e Spivak, laddove Spivak articola piuttosto il nesso fra collocamento ed enunciazione entro uno spazio di subalternità radicale in cui non è possibile la parola (Spivak 1988).

Per ora, osserviamo come l'ibridità dell'incontro coloniale, nella misura in cui, per via più o meno metaforica, interessa le dinamiche spaziali di tale incontro, si va a configurare come una commistione spaziale: l'incontro coloniale non avviene fra due soggetti discreti, e discretamente collocati, ma si configura come dislocazione delle identità e come processo problematico di traduzione dall'una all'altra, che crea uno spazio intermedio di intervento politico. Infatti, l'ibridità che pone capo al mutamento politico, e ne determina il valore trasformativo, non riguarda elementi schierati in un'opposizione uno/altro ma, in virtù della frammentarietà che caratterizza entrambi, si dà in "qualcos'altro accanto a

essi, qualcosa che contesta i termini e i territori di entrambi” (Bhabha 1994: 46), creando con ciò questa stessa dimensione di “accanto”: la frammentarietà, così, viene enfatizzata come struttura eterogenea, a partire da cui diventa possibile costruire un’alternativa politica attraverso la pratica della negoziazione dei significati. Il potenziale trasformativo delle identità minoritarie, definito come “natura performativa delle identità differenziali”, sta nella loro capacità di negoziare gli spazi aperti, ridisegnanandone i confini (Bhabha 1994: 303). Infatti, il momento della ribellione coloniale è espressamente connotato da Bhabha in termini di “ibridità” e di “confine”, allorché egli indica nel “margine dell’ibridità” il punto di contatto accidentale e conflittuale delle differenze culturali, che “rivela l’esperienza del confine”, entro cui si combatte la ribellione (Bhabha 1994: 287).

Bhabha, inoltre, affronta la questione del costituirsi di una comunità minoritaria capace di azione collettiva, problematizzando la nozione di comunità e declinando tale questione anche in termini di creazione di solidarietà. Nel tematizzare la comunità in quanto minoritaria e “supplemento antagonista della modernità”, Bhabha caratterizza la comunità come “discorso della minoranza”, e insiste sulle dislocazioni di cui sono portatrici le comunità minoritarie e diasporiche entro lo spazio postcoloniale: egli evidenzia come la nozione di comunità disturbi la spazializzazione del pubblico e del privato, e sia “fattore di disturbo nella grande narrazione del capitale globale... [la comunità] manda in frantumi l’omogeneità della nazione come comunità immaginata” (Bhabha 1994: 320). Nello spazio metropolitano, la comunità è “il territorio della minoranza”, nello spazio transnazionale essa è “il problema-marginale del soggetto diasporico, del migrante, del rifugiato” (Bhabha 1994: 320). Le divisioni binarie dello spazio sociale, intese specialmente in termini di pubblico e privato, sono inadeguate a rendere conto del processo di costruzione e dell’azione delle comunità, soprattutto in riferimento al processo dell’identificazione collettiva attraverso cui avviene la soggettivazione politica minoritaria, affrontata nei termini della “creazione di una capacità di agire” per le minoranze: l’identificazione in un gruppo minoritario è “una contraddizione specificamente anticolonialista della sfera pubblica” (Bhabha 1994: 320). L’identificazione in un gruppo minoritario, e dunque la soggettivazione politica minoritaria, è resa possibile, nella visione di Bhabha, da una precisa modalità di spazializzazione dei soggetti, che li rende atti a costituirsi contraddittoriamente come comunità minoritaria: questo processo, infatti, è originato dalla spazializzazione *contigua* dei soggetti, laddove la contiguità fra soggetti nella modalità dello “accanto” determina la loro possibilità di azione collettiva e di solidarietà. Infatti, trattando del problema della coscienza subalterna in Guha, Bhabha tematizza il darsi di solidarietà e azione collettiva a partire da una contiguità spaziale, concepita all’insegna della contingenza dell’azione politica (Bhabha 1994: 260). La contiguità cui fa riferimento Bhabha in questa sede è quella che vede disposte le une accanto alle altre varie posizioni minoritarie, molteplici ma fra loro incommensurabili (Bhabha 1994: 320). Bhabha affronta la questione della creazione di solidarietà in e fra comunità anche trattando della cultura come “realtà che

prefigura una sorta di solidarietà fra le etnie”, e “non solo come luogo di sovversione e trasgressione” (Bhabha 1994: 321): la creazione di comunità attraverso una solidarietà intesa come spazializzazione contigua, benché incommensurabile, fra le varie posizioni minoritarie che vi partecipano, e che disturbano la spazialità sociale coloniale, ha dunque a che fare con il piano della cultura, e in particolare con l’atto di significazione culturale attraverso cui una cultura minoritaria manifesta la propria differenza ed origina una locuzione nuova, entro uno spazio che è terzo poiché ibrido e perturbatore. L’atto della significazione culturale è quindi letto da Bhabha come istanza del “diritto a significare” da parte dei soggetti colonizzati, che mette in questione la soggettività coloniale come autorità (Bhabha 1994: 323), contrapponendosi alla pratica coloniale della presa di possesso del territorio “mediante il potere della nominazione” (Bhabha 1994: 320) ed articolandosi invece come atto di traduzione culturale (Bhabha 1994: 325). La pratica del nominare coloniale, così, viene interrotta e contraddetta negando ad essa il suo oggetto – il soggetto coloniale che si autonomina traduttivamente – e riconfigurando il nominare stesso, statico e fissante, come un tradurre ibrido che produce una proliferazione di significati mobili e di “soggetti fuori luogo”, contiguamente componibili in una comunità minoritaria¹⁸.

In conclusione, notiamo come l’ingarbugliamento degli spazi postcoloniali è tematizzato da Bhabha anche in funzione alla possibilità di intervento e alla messa a punto di strategie politiche efficaci di resistenza. In effetti Bhabha, come abbiamo visto, ricorre più volte al termine “strategia” nel trattare di ibridità culturale, individuando ad esempio una strategia del “supplemento singolare”, una strategia “testuale aperta della cultura”, una “strategia metaforica della nazione”, una “strategia sovversiva dell’agire subalterno”, descrivendo la cultura come una “strategia di sopravvivenza” transnazionale e traduce, e la scissione come “strategia di difesa e differenziazione”, essa stessa soggetta a strategie di normalizzazione.

Alla luce di quanto abbiamo considerato finora a proposito dell’azione anticoloniale in Bhabha, che abbiamo cercato di ricostruire nell’ottica del mescolamento spaziale sotteso alla possibilità stessa della resistenza, possiamo ora considerare come il pensiero di Bhabha guardi alla resistenza anticoloniale come qualcosa che si genera entro l’assetto coloniale e a partire da questo, quasi come un suo effetto involontario, più che essere dettata dall’iniziativa dei soggetti resistenti stessi: la localizzazione della resistenza entro le spazialità ambivalenti del dominio sembra, nel caso di Bhabha, condurre a una lotta che è una risposta quasi automatica. La resistenza, infatti, conseguirebbe dall’ambivalenza del discorso coloniale stesso, dal suo fallimento discorsivo rispetto alla soggettivazione dei colonizzati, allorché esso produce “significanti inadatti” e fallisce il processo della traduzione della nazione in impero, della democrazia in dispotismo. La resistenza dei soggetti colonizzati sembrerebbe qui determinata dal loro

¹⁸ Per un’analisi del nesso fra migrazione e traduzione, che fin dal titolo prende le mosse da e rielabora il pensiero di Bhabha in merito, cfr. Bertacco and Vallorani (2021).

essere collocati in modo differito, e quindi contraddittorio, rispetto agli assunti di identità e di presenza del discorso coloniale, e dall'approfondimento di tale dislocamento in modo da investire gli stessi spazi del colono, producendo un ingarbugliamento che nasce dalle esperienze diasporiche postcoloniali. In questo senso, Young ha messo in luce un problema nella teoria di Bhabha, quanto alla difficoltà di determinare chi sia, in fondo, l'agente della resistenza: se i soggetti colonizzati, consapevoli di quei meccanismi del discorso coloniale che ne determinano la fallacia, e che Bhabha poi tematizza con la sua analisi del discorso, oppure dei soggetti colonizzati solo inconsciamente resistenti a meccanismi di potere di per sé fallaci, ma in modo ambiguo e dunque oscuro, oppure ancora l'intervento della critica postcoloniale stessa, che per la prima volta rende esplicita l'ambiguità del discorso coloniale (Young 1990: 152). A questo proposito, Young ha individuato una fondamentale contraddizione nel pensiero di Bhabha, quanto al darsi di un'ambivalenza che, da una parte, è già operativa nel discorso coloniale, ma, d'altra parte, è anche l'effetto dell'ibridazione che avviene solo al momento della ricezione di tale discorso nelle colonie (Young 1990: 150). Si tratta, a questo proposito, di capire quando esattamente emerga l'equivoco del discorso coloniale affrontato da Bhabha: se al momento stesso del proferimento del discorso, dal momento che l'ambiguità è già inerente al discorso coloniale, o al momento della sua interpretazione *ex post*, compiuta da Bhabha stesso; quindi, se l'ambivalenza si manifesta solo nella colonia oppure è sempre già presente nell'impero metropolitano e, in questo caso, cosa sia poi a rendere specifico il contesto coloniale rispetto alla decostruzione dei testi europei, e quindi ancora se l'ambivalenza sia specifica del colonialismo o meno (Young 1990: 152). A questo proposito, è stato evidenziato come, per Bhabha, la forma di combattimento più adeguata non sta tanto nella lotta vera e propria contro il dominio, quanto nell'operazione "to disclose the construction of the signifying system and thereby deprive it of its mandate to rule", con la conseguenza che la tradizionale rappresentazione anticoloniale delle forze antagoniste in lotta viene sostituita dall'immagine delle "transizioni discorsive" (Parry 2004: 26). Sottesa a quest'opzione è una comprensione della violenza epistemica coloniale che, a differenza di Spivak, non è pensata da Bhabha come assoluta né totalizzante, ma, anzi, risulta fallimentare nei suoi effetti, e tale da porre il soggetto colonizzato in una posizione di ibridità da cui poter agilmente sfidare e rifiutare l'autorità coloniale (Parry 2004: 26).

Ai fini di una considerazione sul collocamento interno o esterno rispetto agli spazi del potere (che svilupperemo nel seguito di questo capitolo), e sull'ingarbugliamento di questi stessi interni ed esterni nella messa a punto della lotta anticoloniale, notiamo come la resistenza anticoloniale, in Bhabha, non passa tanto per un attivo collocarsi differentemente rispetto a quel collocamento ricevuto dal regime discorsivo coloniale, quanto dall'essere posti in una posizione ambivalente, fratta e ibrida, di cui vengono sfruttate le possibilità politiche, in termini di negoziazione, locuzione terza, continua ibridazione e trasformazione traduttiva dei segni coloniali. L'azione politica, in questo modo, pare più un risultato che consegua a un'involontaria produttività del potere coloniale, che non un'iniziativa creativa, almeno non

alla sua origine. Non a caso, le geografe Blunt e Rose sostengono la possibilità sempre presente di uno spazio per la resistenza proprio ricordando il “limite auto-alienante della trasparenza” tematizzato da Bhabha, che evidenzia la necessità, per il comando, di uno spazio esterno rispetto a cui definirsi e strutturarsi, che di rimando contraddice poi la capacità del comando di essere egemonico in modo completo ed efficace (Blunt e Rose 1994).

Dal posizionamento parziale, ibrido e ambiguo dei soggetti colonizzati, postcoloniali e diasporici, consegue la disponibilità di strategie sovversive che, spazializzando diversamente il discorso coloniale e nazionalista, abilitano un diverso agire politico e culturale, anche in termini di costruzione di solidarietà. Esaminiamo ora più da vicino tali strategie sovversive e le spazializzazioni che sono loro proprie.

4. Supplemento e metonimia: per una critica della spazialità di Bhabha

A proposito dell'accanto, che abbiamo visto essere una dimensione che Bhabha attribuisce a quella spazialità che si viene a creare grazie all'ibridità costitutiva dell'incontro coloniale fra soggetti scissi, parziali e marginali, notiamo che l'autore ne tratta spiegandola in termini di “metonimia” e di “supplemento”, attraverso quella che potremmo chiamare una “metonimica dell'accanto”. Infatti, Bhabha argomenta in favore di una comprensione della metonimia, la figura retorica per cui la parte sta per il tutto, come fondata su una contiguità, da intendersi non come sostituzione (la parte sostituisce il tutto), ma come supplemento (circolazione di parte e tutto in un movimento duplice), recuperando in ciò l'accezione derridiana di “supplemento” (Bhabha 1994: 81). Bhabha esplicitamente dà, per via analogica, una connotazione geografica a tale dimensione di “accanto”, descrivendo la parte, “incorporata in modo ambivalente negli archivi della conoscenza coloniale”, come “una parte simile a un particolare geografico” collocato “accanto” a qualcos'altro (Bhabha 1994: 193). Egli, inoltre, descrive la contiguità spaziale come fatta di solidarietà e azione collettiva (Bhabha 1994: 260): se la contiguità è la disposizione spaziale della solidarietà, essa non interesserà solo la relazione fra spazio metropolitano e spazio coloniale, ma anche le posizioni dei colonizzati le une rispetto alle altre.

L'intervento postcoloniale funziona come introduzione di un supplemento destabilizzante rispetto al discorso coloniale, un supplemento che, mostrando l'interiorità al centro metropolitano dello spazio colonizzato, alla nazione dei suoi margini, allo spazio nazionale delle minoranze, scardina la centralità e l'integrità dell'identità e dello spazio metropolitano, introducendo una dimensione di circolarità che mette in moto, congiungendole, la parte e il tutto, l'emisfero settentrionale e quello meridionale, il sé e l'altro. In questo modo, Bhabha tematizza “la natura supplementare del soggetto” (Bhabha 1994: 82). Lo spazio postcoloniale e il centro metropolitano sono quindi contigui, disposti l'uno accanto all'altro, incommensurabili ma complementari, in modo tale che lo spazio postcoloniale sta “in una relazione di subalternità aggiuntiva” rispetto al centro metropolitano, ridisegnanone così le frontiere a partire dal

confine della differenza culturale (Bhabha 1994: 233): a questo proposito, ricordiamo di nuovo come Bhabha riconosca nella capacità di ridisegnare i confini dello spazio aperto il carattere performativo delle identità differenziali (Bhabha 1994: 303). Lo stesso intervento delle minoranze entro lo spazio della nazione, e il loro discorso minoritario, sono caratterizzati da Bhabha come un complemento che disturba l'unità e l'omogeneità della nazione, insinuandosi nei suoi termini di riferimento, nella cornice di una "complementarietà dello spazio di significazione culturale" (Bhabha 1994: 215-216).

Inoltre, Bhabha tematizza il complemento come un supplemento subalterno. Egli, infatti, introduce il supplemento metonimico come una "istanza subalterna della metonimia" (Bhabha 1994: 82): l'intervento della circolazione di una parte, che sovverte il carattere lineare e continuista della storia, "produce una crisi nella rappresentazione della persona e... dà il via alla possibilità di un sovvertimento politico" (Bhabha 1994: 82) da parte di un soggetto che, in questo modo, svolge la funzione di supplemento, e che è connotato come soggetto subalterno. Sofferamoci ora sull'uso, da parte di Bhabha, della qualifica di "subalternità" per caratterizzare tale soggetto supplementare, nonché le minoranze che sovvertono la spazialità nazionale. L'uso della nozione di "subalternità", che è stata fortemente problematizzata, discussa e diversamente risignificata dalla filosofia postcoloniale in molteplici modi¹⁹, non sembra qui essere particolarmente specificato da Bhabha in riferimento a tale pluralità d'usi e significazioni, né egli dà indicazioni precise circa il significato che lui stesso attribuisce a questa parola, che pure non è univoca nell'orizzonte di riferimento postcoloniale in cui egli si inserisce. In un'altra sede (Bhabha 1994: 267-269), Bhabha si richiama alla discussione postcoloniale sul concetto di subalternità che lo precede, indicando così la genealogia del suo uso di "subalterno" nei Subaltern Studies, in Das (1989) e in Spivak (1988), ma al momento di trattare di "supplemento subalterno" non sembra chiaro né cosa intenda precisamente Bhabha con subalterno, né cosa sia a rendere subalterno tale supplemento. Sembrerebbe che l'autore indichi con "subalterno" una generica condizione di subordinazione e di marginalità sociale, colonialmente e razzialmente organizzata. Per quanto, ovviamente, sia legittimo l'uso non approfonditamente problematizzato o contestualizzato di una categoria, ci sembra però che l'uso incerto di "subalterno" da parte di Bhabha in questo contesto sia problematico. Infatti, ci sembra problematico il fatto che Bhabha insista sul carattere interno del supplemento mentre lo descrive in termini di subalternità, sebbene in alcuni casi, in particolar modo con Spivak, cui pure l'autore si richiama, la caratterizzazione postcoloniale della subalternità avviene in termini di exteriorità spaziale, e non di interiorità (Spivak 1988; 1996b; 1999b), e sebbene nel pensiero di Spivak vi sia un preciso scarto semantico fra la nozione di "margine" e quella di "subalternità" (cfr. inoltre Mascot 2012). A questo proposito, il geografo Clayton individua un'ambiguità nella nozione geografica di "subalternità" che a

¹⁹ Si vedano ad esempio: Byrd and Rothberg 2011; Chaturvedi 2000; Clayton 2011; Das 1989; de Jong and Mascot 2016; Jazeel and Legg 2019; Prakash 1994; Spivak 1988; 1996a; 2000; 2005b.

volte è marginale, e quindi interna, a volte è esterna: ne conseguono due politiche diverse (Clayton 2011). Sembrerebbe che l'uso di "subalterno" da parte di Bhabha nella caratterizzazione del supplemento sia funzionale a mostrare la *politicità* dell'istanza supplementare, senza però che egli si addentri nella ben complicata questione sulla politicizzazione dei soggetti subalterni, o nel problema del definire un'agency subalterna, questioni diversamente affrontate, e tutt'altro che risolte una volta per tutte, dagli autori e dalle autrici cui pure lui si richiama. Bhabha tocca tangenzialmente il problema della politicizzazione dei subalterni, quando interpreta la questione della coscienza subalterna in Guha come momento in cui l'agire subalterno, esulando dal binarismo coscienza positiva/coscienza negativa, si manifesta in una "ri-scoperta e re-iscrizione" (Bhabha 1994: 268): nella lettura che Bhabha fa dei Subaltern Studies, lo "agire contestativo e antagonista" coincide con "il movimento storico dell'ibridità" che, in quanto supplemento e ritorno, eccede i termini dell'ordine sociale sincronico. Con ciò, Bhabha sembrerebbe appoggiarsi alla trattazione di Guha del problema della coscienza e dell'agency subalterna come se essa fornisse da sé una soluzione, che Bhabha interpreta alla luce del proprio discorso sull'ibridità, laddove invece non è così evidente in Guha il putativo superamento di un'opposizione fra coscienza positiva e coscienza negativa. Come abbiamo visto sopra, una lettura similmente faziosa è presente nella trattazione che Bhabha dà del problema della coscienza nazionale in Fanon²⁰.

La riflessione di Bhabha sulla metonimia come supplemento subalterno, del resto, si appoggia anch'essa a una certa lettura di Fanon, in particolare a proposito dell'immagine fanoniana del "luogo di squilibrio occulto", in cui si trova il popolo colonizzato quando, nella lotta per la liberazione nazionale, compie un "movimento ribaltato... a partir dal quale tutto, improvvisamente, sarà messo in discussione", e in cui l'intellettuale deve andare a raggiungerlo (Fanon 1961: 180). Infatti, la contiguità supplementare degli spazi coloniali e metropolitani gli uni rispetto agli altri, nella modalità del supplemento subalterno che scardina e nega la posizione finora assunta dal sedicente centro, è descritta da Bhabha come un effetto di ritorno del "luogo di squilibrio occulto" fanoniano (Bhabha 1994: 212-215)²¹.

Osserviamo ora la caratterizzazione di Bhabha dello spazio minoritario in quanto interno rispetto allo spazio maggioritario, ovvero quello definito e abitato dalle maggioranze, per lo più intese nazionalmente. Come abbiamo visto, Bhabha si concentra sulla presenza, entro lo spazio maggioritario della nazione, di

²⁰ Un giudizio sull'uso fazioso e talora distorto che Bhabha fa delle sue fonti filosofiche è presente in Moore-Gilbert (1997: 114).

²¹ Premnath critica l'interpretazione che Bhabha fornisce di questo passo de *I dannati della terra*, rimproverando a Bhabha di trascurare il fatto che Fanon parla di "luogo di squilibrio occulto" nel contesto di un'ingiunzione, rivolta agli intellettuali nazionali, a raggiungere il popolo lì dove esso sta nel presente, ovvero nella lotta e nella creazione di una coscienza nazionale, e non in un passato in cui il popolo "non è più", lavorando quindi sulla necessità di accordare il ritmo degli intellettuali a quello delle masse (Premnath 2000: 65). Bhabha perderebbe questa dimensione, concentrandosi esclusivamente sullo scarto fra nazionalismo e coscienza nazionale, elaborato in "DissemiNazione" (Bhabha 1994: 195-235) come contraddizione fra il momento performativo e il momento pedagogico del discorso nazionale.

minoranze interne che, seppur marginalizzate, sono dotate di possibilità di enunciazione: l'enunciazione propria delle minoranze interne è qualcosa che promana da un preciso luogo d'enunciazione, che coincide con il terzo spazio, luogo che sovverte la spazialità del discorso dominante e rompe i margini concettuali dell'Occidente. Tali minoranze sono portatrici di una precisa differenza coloniale: tale differenza coloniale è concepita da Bhabha come interna all'Occidente, un'interiorità che viene reiterata nel momento postcoloniale; il postcoloniale è infatti il momento di ritorno del soggetto coloniale, nella forma di migrazioni e diaspore che riportano i luoghi colonizzati dentro l'Occidente colonizzatore, e che scombinano la sequenzialità lineare della sua narrazione storica, sicché tanto la modernità quanto la postmodernità risultano essere costituite a partire dalla marginalità propria della differenza culturale (Bhabha 1994: 272). La migrazione postcoloniale, in quanto momento di ritorno, è quindi reiterazione di una "differenza interna dell'altro, dell'alterità del luogo postcoloniale" (Bhabha 1994: 272). Notiamo quindi come in Bhabha sia presente una caratterizzazione del luogo postcoloniale come interno, e come egli pensi il mescolamento produttivo fra spazio colonizzante e spazio colonizzato come rapporto di interiorità del secondo al primo, tale da determinare l'insussistenza stessa del primo, la sua mancata autosufficienza. Tale condivisione degli spazi dislocati è già operativa nel momento coloniale, che viene investito dal momento postcoloniale nella modalità della revisione, della riscrittura e del ritorno, determinando la possibilità di negoziazione e dunque di positiva azione politica²². Nel pensiero di Bhabha, la prospettiva postcoloniale emerge dal discorso delle minoranze interne alle divisioni geopolitiche Est-Ovest, Nord-Sud, quale revisione critica dei discorsi che naturalizzano la disuguaglianza egemonica prodotta da tali divisioni (Bhabha 1994: 237). Interpretando la storia della ribellione Sepoy indiana del 1857, in particolare soffermandosi sul gesto del far circolare di villaggio in villaggio i pani come momento di ripetizione e circolarità del segno, Bhabha discute l'emersione dei soggetti marginali e del loro agire storico, ed interpreta la temporalità circolare e ripetitiva dell'agire ribelle come un "movimento che fa crollare la simmetria interno/esterno": il crollo di tale simmetria, che non equivale però al crollo della distinzione stessa fra interno ed esterno, ma solo del rapporto simmetrico e gerarchico fra di loro, consente, secondo Bhabha, di mettere in luce il tramutarsi dell'interno in esterno e il conseguente crearsi di un altro luogo o segno ibrido (Bhabha 1994: 287). Tale trasformazione dell'interno in esterno, all'insegna del venir meno della simmetria strutturale fra i due, è quindi il momento fondativo di un luogo altro e ibrido, e costituisce il movimento proprio dell'agire ribelle anticoloniale: per questo motivo, proponiamo di riconoscere in questa trasformazione dell'interno in esterno la cifra del processo di

²² Osserviamo qui come per Bhabha la condivisione dello spazio è ciò che abilita la resistenza e la lotta anticoloniale, così come per Fanon la lotta viene dal fatto che l'incontro fra colono e colonizzato avviene in campo chiuso. Invece, Mbembe argomenta che la condivisione dello spazio vitale nella postcolonia preclude la possibilità della resistenza: il rapporto di convivenza fra dominatori e dominati nella postcolonia rende impossibile un rapporto di resistenza o collaborazione, determinando quindi l'assenza di forme di resistenza o condiscendenza, portando invece alla "reciproca zombificazione dei dominanti e di coloro che sono in apparenza dominati, privando entrambe le parti di vitalità, rendendole impotenti" (Mbembe 2005: 124).

dislocazione dello spazio coloniale pensato da Bhabha. Per Bhabha, l'istanza anti- e postcoloniale interviene distruggendo la struttura di simmetria che governa la relazione fra interno ed esterno nel discorso coloniale, facendo sì che sia possibile un movimento inverso di trasformazione dell'interno (lo spazio metropolitano) in esterno (lo spazio ambiguamente postcoloniale), che nel suo compiersi determina l'emersione di uno spazio altro e di un segno ibrido, entro cui si dà quell'operazione di ibridazione culturale e locale, che fa tutt'uno con l'insorgenza ribelle anticoloniale e con la negoziazione del significato. Vediamo dunque qui attivo, da parte di Bhabha, un impiego delle immagini spaziali di "interno" ed "esterno", che connota il momento ricorsivo dell'ibridazione come introduzione di un'asimmetria fra interno ed esterno: la possibilità della rivolta politica si dà, quindi, in una spazialità che non ricusa la propria interiorità allo spazio coloniale, ma la trasforma dall'interno in modo tale da ristrutturare la relazione stessa fra interno ed esterno, così come questa era disciplinata nel discorso coloniale, e rendendo così compiutamente postcoloniale la spazialità del dominio.

Alla luce di quel che abbiamo visto finora, possiamo suggerire che, se la critica postcoloniale compiuta da Bhabha rivela il malfunzionamento del discorso coloniale e della sua spazialità, ciò non avviene come intervento secondo, ma piuttosto come supplemento destabilizzante, che articola il "post" del momento postcoloniale, in modo problematico, come *interstizio scardinante*: lo spazio coloniale si mostra non tanto come dapprima disciplinato in un certo modo e in seguito sottoposto a operazioni di critica, smantellamento, disabilitazione, che consentirebbero l'emersione di soggetti e pratiche nuove a partire dalla rottura di qualcosa di precedentemente integro (un meccanismo che invece è ravvisabile in Said, come si vedrà più avanti in questo capitolo). Piuttosto, dello spazio coloniale vengono mostrati l'ibridità e la dislocazione che già gli appartengono, e che rendono indistinti gli stessi confini fra colonizzato e colonizzatore, fra sé e altro, fra tempo coloniale e tempo postcoloniale, attraverso l'intervento di un supplemento che non si colloca secondo la modalità della successione, del "dopo", ma secondo quella della contiguità, dello "accanto": da cui, la logica metonimica dell'accanto.

È possibile dunque sostenere che la cifra della riflessione di Bhabha sulla spazialità del discorso (post)coloniale si dia nella messa a tema del carattere intermedio dello spazio postcoloniale, enfatizzando il suo darsi fra le fenditure del dominio coloniale (Blunt e Wills 2000) e indagando così la produttività politica che ne consegue. Bhabha, infatti, tematizza lo spazio intermedio, o "interstizio", come luogo di negoziazione entro cui si creano i soggetti politici, ciò che determina la possibilità di elaborare creativamente "strategie del sé". Nell'introduzione a *I luoghi della cultura*, Bhabha affronta esplicitamente la problematicità della particella "post" di "postcoloniale", che discute insieme alla particella "oltre", sostenendo come esse veicolino un disorientamento e significhino una distanza spaziale che disgiunge e rimuove il presente, rendendolo un luogo eccentrico ed espanso, e riconfigura il passato come spazio intermedio e contingente. Tale spazio intermedio viene configurato anche in termini di confine, dal

momento che la postcolonialità è descritta come in una posizione di frontiera, in virtù della quale si può sviluppare l'ibridità culturale. In tale spazio interposto, che mette insieme un presente disgiunto e un passato contingente, si fa disponibile la possibilità di intervento politico a partire da "battaglie di confine". Riteniamo quindi possibile sostenere che Bhabha declina il problematico "post" di "postcoloniale" come un fra, uno spazio intermedio di colono e colonizzato, in quanto soggetti esaminati nella spazializzazione della loro soggettività, che distrugge ciò da cui parte, ovvero l'integrità dell'identità coloniale, fino a negarne lo stesso statuto di punto di partenza: nel processo di ibridazione culturale, la priorità dell'originale non viene rafforzata ma dislocata (Bhabha 1990). È in virtù di tale enfasi su ciò che si situa nell'intermedio e nel mediano che Bhabha indaga quindi l'incontro e l'ibridità, enfatizzandone la processualità.

A questo proposito, ricordiamo che il concetto postcoloniale di ibridità è stato criticato di limitarsi a giustapporre insieme le contraddizioni, senza curarsi di risolverle e lasciando così scoperto il problema pratico della loro risoluzione e della loro produzione (Dirlik 1999: 161). Ciò, secondo Dirlik, avviene in virtù di una mancata contestualizzazione analitica e di una mancata storicizzazione della relazione fra globale e locale da parte del pensiero postcoloniale, ovvero la mancanza di un'attenzione alla scala del locale nella tematizzazione dell'ibridità. Questo ci riconduce alla critica, sopra ricordata, che imputa a Bhabha una generalità non adeguatamente circostanziata, tale che alla sua teorizzazione dello spazio postcoloniale sfuggono le specificità locali e, con ciò, quella che Dirlik chiama la "place-basedness" dell'azione politica alternativa.

5. Eterotopia interna

Alla luce delle analisi e delle considerazioni svolte finora, ci sembra possibile interpretare il pensiero di Bhabha sulla spazialità postcoloniale come un pensiero che mette fortemente a tema l'ingarbugliamento fra spazi metropolitani, coloniali e postcoloniali, in quanto momento di ibridità. Il momento dell'ibridità postcoloniale è pensato da Bhabha come apertura di uno spazio terzo e inedito, che agisce anche retroattivamente sulla spazialità coloniale, scardinandone la temporalità lineare insieme alla gerarchizzazione binaria: nello spazio terzo dell'ibridità avviene il momento politico della rivolta anticoloniale, della creazione di una comunità altra, della locuzione delle minoranze. Dal momento che fa emergere uno spazio *altro*, tale apertura è caratterizzabile come un momento eterotopico²³. Il momento

²³ Considerazioni sulla spazialità postcoloniale come eterotopia possono essere rinvenute anche in altri autori: ad esempio, Chambers (1996) riflette sulla possibilità di iscriverne e abitare un'eterotopia, in risposta alla scrittura binaria dello spazio operata dal potere coloniale: ciò va a disturbare efficacemente il centro metropolitano e le sue utopie nazionaliste, presentando piuttosto un'istanza atopica di fluidità del sé e dello spazio, che introduce entro il centro metropolitano stesso un altrove che consente ai soggetti metropolitani di abbandonare il proprio vantaggio, e all'incontro coloniale di emergere. Il riconoscimento di tale altrove consente quindi di abitare produttivamente un'eterotopia. Tale considerazione presenta una certa assonanza con il pensiero di Bhabha, di cui infatti Chambers ricorda espressamente la nozione di terzo spazio, valorizzandola in quanto possibilità abilitante e supplemento.

eterotopico, poi, interviene dall'interno di una spazialità coloniale, contestata fino a rendere inoperante la stessa disciplina di interno ed esterno, ma senza collocarsi strategicamente all'esterno di essa: per questo motivo, proponiamo di chiamare la modalità di Bhabha di pensare l'ingarbugliamento dello spazio postcoloniale, nella cifra dell'ibridità, come un'eterotopia interna. In particolare, notiamo che lo spazio di apertura è caratterizzato da Bhabha sia come "altro" che come "terzo": in quanto altro, esso è portatore di un'istanza eterotopica e abilitativa, in quanto terzo esso è in una relazione di dipendenza dalle spazialità da cui promana e su cui agisce in modo dirompente. In virtù di tale dipendenza dell'eterotopia dalla spazialità cui si relaziona ibridizzandola, e del suo inserirsi all'interno di essa, ci sembra che il pensiero di Bhabha sull'ingarbugliamento spaziale non riesca forse a liberarsi fino in fondo dal tipo di discorso e di spazialità che intende contestare, e che la possibilità della lotta politica in senso anticoloniale e postcoloniale sia forse troppo limpidamente risolta, o non abbastanza problematizzata, nel momento in cui essa si dà come prodotto involontario di uno spazio fratto e fallace. In altre parole, la possibilità di strategie sovversive, che spazializzando diversamente il discorso coloniale e nazionalista abilitano un diverso agire politico e culturale, anche in termini di costruzione di comunità, non sembra incidere sulla prassi e sulla teoria politica in modo radicale. Abbiamo notato in precedenza come Bhabha enfatizzi, nella sua trattazione dell'ibridità culturale, il momento dell'incontro coloniale su quello dello scontro, e in questa luce legge, a volte un po' faziosamente, il pensiero di Fanon e la storiografia di Guha. L'enfasi posta sull'incontro in quanto istanza di produttiva e conflittuale ibridità ci sembra porti l'autore a trascurare forse l'aspetto violento e più problematicamente conflittuale della relazione coloniale e, di conseguenza, della lotta anticoloniale. Sotto questo riguardo, ci sembra ad esempio non scevra di problematicità l'enfasi posta sulla negoziazione come cifra della creatività politica postcoloniale, dal momento che la negoziazione non consente, evidentemente, autonomia piena rispetto a modalità e contenuti del discorso coloniale contestato, e delle sue spazialità. L'ingarbugliamento degli spazi postcoloniali, così come viene pensato da Bhabha, sembrerebbe essere, da una parte, eccessivamente abilitante, dal momento che mette capo a un'agency politica di resistenza non problematizzata quanto alla possibilità della sua stessa emersione, o alla radicalità del suo contenuto, dall'altra parte troppo poco abilitante, quanto ad apertura di alternative topiche radicali e alla visibilità della violenza coloniale. Tuttavia, è da ricordare come questi aspetti del pensiero di Bhabha abbiano riscosso un certo apprezzamento critico, ad esempio da parte di David Huddart, che nota l'innovatività della qualificazione di Bhabha dell'agency anticoloniale, enfatizzando positivamente come Bhabha non intenda l'agency come capacità di rivolta politica violenta, ma piuttosto metta a punto un innovativo modello di agency linguistica, da valorizzare in quanto destabilizza le assunzioni circa il tipo di azione politica abilitante (Huddart 2006: 2). Ciononostante, ci sembra che l'agency rinvenuta da Bhabha nella sua lettura dei testi coloniali problematicamente dipenda strutturalmente dal discorso coloniale, minandone quindi la radicalità e ocludendone l'origine violenta.

A questo proposito, ci sembra interessante accostare, come abbiamo accennato sopra, il pensiero di Bhabha a quello di Spivak, dal momento che i due autori, entrambi caposaldi del pensiero teorico postcoloniale, affrontano temi simili con modalità e risultati molto diversi: soprattutto, in entrambi è presente un nesso fra agency, localizzazione ed enunciazione. Mentre però, per Bhabha, questo rapporto si risolve positivamente, poiché poggia sulle fessure e sulle incrinature del discorso coloniale, sicché, come abbiamo visto, la resistenza consegue dall'ambivalenza del discorso coloniale stesso, e del suo modo di collocare i soggetti coloniali, in Spivak non vi è una soluzione positiva, ma un'acuta problematizzazione del legame fra una localizzazione colonialmente e patriarcamente data e l'(im)possibilità della locuzione e dell'azione (Spivak 1988): infatti, problematizzando la possibilità stessa che la donna subalterna possa parlare, dal momento che il suo atto di parola avviene all'interno di strutture discorsive che strutturalmente ne elidono la soggettivazione, e inoltre la espongono al rischio di venire "ventriloquizzata" dagli intellettuali, Spivak descrive la donna subalterna, presa fra il patriarcato e lo sviluppo, dentro uno spazio a cui, seppur variamente caratterizzato come "spazio dell'alterità radicale" (Spivak 1988; 1996a; 1999), "dislocato nella sfera politica globale" (Spivak 2000: 332), o "posizione senza identità" (Spivak 2013: 9) e "assenza dalle strutture dello stato" (Spivak 2013: 11), è preclusa la possibilità di parola e di agency, dal momento che le strutture di potere responsabili della creazione della posizione di subalternità rendono inintelligibili gli atti stessi di locuzione subalterna, producendone il silenzio strutturale. Ciononostante, nel pensiero di Spivak, benché allo spazio della subalternità sia preclusa la possibilità di enunciazione tanto limpidamente attribuitagli da Bhabha, si dà però una paradossale possibilità di traduzione e di soggettivazione attraverso il medium della letteratura (Spivak 1996d). A proposito del confronto fra Bhabha e Spivak, ricordiamo come Benita Parry, pur evidenziando le differenze fra i due autori e le diverse politiche che ne conseguono, accomuna i due, in quanto campioni del paradigma dell'analisi del discorso coloniale, sostenendo che essi hanno in comune un programma condiviso, caratterizzato da un esorbitare del discorso e del piano linguistico e simbolico su quello materiale, cui si accompagna una mancanza di attenzione verso istituzioni socio-economiche e politiche abilitanti (Parry 2004: 26). Entrambi gli autori, in particolare, sarebbero colpevoli di silenziare, loro malgrado, la resistenza anticoloniale, trascurando i testi scritti nell'ambito dei movimenti di resistenza anticoloniale in favore dei testi coloniali, col risultato di produrre una teoria i cui stessi assiomi negano al nativo il terreno da cui articolare una risposta al colonialismo, o dire un diverso sé (Parry 2004: 20). In particolare, rispetto a questo punto Spivak sarebbe deliberatamente sorda rispetto alla voce nativa, nel momento in cui problematizza la possibilità della subalterna di parlare, finendo per negarla lei stessa (Parry 2004: 23); mentre Bhabha, pur riconoscendo il darsi di locuzioni subalterne e native, recuperabili produttivamente leggendo i testi coloniali, appiattisce però la resistenza ai meri momenti in cui i nativi affrontano discorsivamente l'autorità coloniale, resistendole: Bhabha, pertanto, produrrebbe una situazione discorsiva in cui sono ricorrenti momenti di trasgressione messi in atto dai nativi dentro e

contro il discorso coloniale, riducendone però di molto la portata (Parry 2004: 25). Un confronto fra Bhabha e Spivak su questi temi è stato condotto anche da Rey Chow, che però compie una considerazione del problema del linguaggio subalterno in Spivak oltre le critiche che sono state mosse in questo modo da Parry (Chow 2003). Infatti, secondo Chow, Bhabha, pur riconoscendo istanze di linguaggio subalterno presenti e rinvenibili nel discorso coloniale, appiattisce questa locuzione, rendendo infine superfluo il cercare un'interlocuzione col subalterno, dal momento che è sufficiente arrestarsi allo studio e alla decostruzione del discorso imperialista, dal momento che quest'ultimo, nella sua ambivalenza, contiene anche la voce subalterna. Rispetto a questa tematizzazione da parte di Bhabha, Chow trova più promettente la problematizzazione acuta che Spivak fa della parola subalterna, nel momento in cui mette in guardia sia contro il processo di oggettivazione della donna subalterna (ovvero, il suo venire protetta contro i membri del suo stesso gruppo), sia contro il processo della sua soggettivazione (il suo raggiungere un grado di soggettività e di parola tale da renderla assimilabile al progetto imperialista, come nel caso del rifiuto dell'auto-immolazione del *sati*). Rispetto a questa doppia impasse, Spivak ha il merito quindi di mettere in luce la sostanziale intraducibilità del discorso subalterno in discorso imperialista. Chow, in questo senso, interpreta il tema dell'impossibilità della parola subalterna in Spivak come un'affermazione non tanto dell'irrecuperabilità della voce subalterna, quanto del suo appartenere sempre già a una struttura e una storia di dominio ben definite. Su questa base, Chow vede nel pensiero di Spivak la possibilità di perseguire un'altra strada, rispetto a quella intrapresa da Bhabha di cercare le istanze di locuzione subalterna presenti nell'ambiguità del discorso coloniale: si tratta, cioè, di insistere sull'inimitabilità dell'identità nativa, al di là dell'immagine coloniale del nativo o della nativa. In altre parole, sfuggendo alla presa dell'immagine e dello sguardo coloniale, il nativo/la nativa trattiene una propria identità non raggiungibile e intraducibile, resistendo così alla capacità del discorso coloniale di fare presa, rappresentare e rendere trasparente l'oggetto della propria appropriazione: l'opacità del nativo e della nativa, così, resiste alla pretesa di accesso e di trasparenza del dominio coloniale. Nelle parole di Chow, Spivak tematizza quindi "the unspeaking truth of the native". Su questa base, Chow argomenta come il problema della modernità è precisamente il confronto fra primo e Terzo mondo sotto il tema dell'intraducibilità. Il silenzio nativo, così, è il più importante indizio del dislocamento nativo, e l'impossibilità di parola paradossalmente rappresenta uno strumento di resistenza, consentendo alla donna nativa di sfuggire al discorso coloniale, di non coincidere con l'oggetto della sua rappresentazione. Inoltre, possiamo aggiungere che il tema dell'opacità del nativo che resiste alla pretesa di trasparenza dello sguardo e del discorso coloniale è affrontato da Spivak nel testo "Theory in the Margin" (Spivak 1990), in cui l'autrice interpreta il romanzo *Foe* di Coetzee, una riscrittura postcoloniale del *Robinson Crusoe* di Defoe, come intervento che mira a mettere in luce la sottrazione del nativo alla rappresentazione e alla narrazione che ne vuole fare il discorso coloniale: nel romanzo, infatti, il nativo Venerdì, al contrario del Venerdì di Defoe, rimane muto e così, custodendo la propria voce rispetto ai tentativi di insegnargli a parlare da

parte della donna bianca Susan Barton, preserva la propria irriducibile alterità, risultando irrevocabilmente inaccessibile (Spivak 1990). In questo senso, Fornari ha interpretato allora il romanzo di Coetzee, e la lettura che ne dà Spivak, come una “allegoria postcoloniale dell’intraducibile” (Fornari 2011: 110). D’altra parte, questa considerazione va ampliata ricordando anche come l’intraducibilità fra soggettività subalterna e discorso imperiale, per cui al secondo viene strutturalmente meno la possibilità di recepire la parola della prima, si accompagna però alla possibilità di un incontro etico e singolare con la donna subalterna, sul piano della traduzione femminista e di una diversa soggettivazione attuata sul piano della letteratura (Spivak 2005a; 1996d). Sul tema della traduzione in Spivak torneremo estesamente nel capitolo 5.

6. Lo spartiacque imperiale: spazi postcoloniali in Said

Nel discutere la mossa postcoloniale di confondere e ingarbugliare le aree geografiche coloniali, così come queste sono state pensate, costruite e organizzate durante il dominio coloniale, è opportuno soffermarsi sul pensiero di Said, rendendo conto dei modi in cui quest’operazione viene intrapresa e configurata da quest’autore. In particolare, prenderemo in esame *Orientalismo* (Said 1978) e *Cultura e imperialismo* (Said 1993; ed. it. 1998), seguendo la dichiarazione dello stesso Said per cui il secondo testo va inteso come approfondimento del primo (Said 1993: 7).

Una tesi esposta a più riprese in *Orientalismo*, e ribadita anni più tardi in “Orientalism Reconsidered” (Said 1985) è quella per cui il sistema di conoscenza e di dominio messo in essere dall’orientalismo si configura fondamentalmente come il tracciamento di una linea di confine fra due continenti, tale che l’identità del sé, l’Occidente, si edifica per via negativa escludendo e costruendo come tale un altro geografico, l’Oriente, sì da assegnare una “identità apparentemente inviolabile” all’Est e all’Ovest (Said 1978: 253). È importante enfatizzare come Est e Ovest nell’analisi saidiana siano in prima istanza entità concretamente geografiche, sulle quali si articola la costruzione identitaria che lega significato culturale e razziale al significante geografico²⁴. L’identità viene definita in modo affatto materiale dal sapere orientalista, che

²⁴ Non sembra chiaro in Said lo scarto fra Oriente ed Est: mentre l’autore insiste potentemente sulla natura artificiale, costruita, delle categorie, geografiche e culturali, di Oriente e Occidente, non è ben chiaro lo statuto, se naturale o costruito, dell’Est: ovvero, se l’Est sia il referente geografico della nozione di Oriente, di cui condividerebbe appieno l’artificialità e l’arbitrarietà, o se piuttosto esso non si fondi su un qualche realismo geografico, quale referente empirico precedente il concetto di Oriente, tale quindi che a una realtà “naturale” di nome Est poi si accompagni l’elaborazione geo-culturale del concetto di Oriente. In altri termini, sembra rimanere aperta la questione se vi sia una base di realismo geografico in Said o meno, nell’utilizzo della nozione di Est. Su questo punto, Lewis and Wigen (1997) notano come Said non si occupi della definizione geografica di Oriente. A proposito del problema di un “realismo geografico” in Said, Godlewska e Smith (1994) notano come la critica della geografia da parte di Said rimanga ancorata al versante della critica al discorso, invece di spostarsi verso una critica propriamente geografica, per cui l’autore rimarrebbe insoddisfacentemente ambiguo nei confronti di geografie che siano “more physical than imagined”: per questo motivo, i due autori propongono invece una “connection of histories of geography with historical geographies” (Godlewska e Smith 1994: 7. Corsivi nel testo). A questo proposito, ricordiamo la tesi di Mellino secondo cui lo spazio dell’orientalismo di Said è uno spazio topologico e non geografico: secondo Mellino, Said ricostruisce una topologia trascendentale per il soggetto occidentale, un ordinamento topologico che sostiene sia la costruzione dello spazio immaginario, sia la costruzione dello spazio reale: nella caratterizzazione di questo spazio topologico, Mellino ravvede

demarca una concreta “terra incognita”, definendola come altra, per poi renderla oggetto di studio, conoscenza, appropriazione e in seguito conquista: “l’Oriente presentato dall’orientalismo è... un sistema di rappresentazioni circoscritto da un insieme di forze che introdussero l’Oriente nella cultura occidentale, poi nella consapevolezza occidentale, e infine negli imperi coloniali occidentali” (Said 1978: 201). L’operazione orientalista è quella di una divisione del mondo in campi contrapposti, che necessariamente risulta asimmetrica e gerarchica, nel momento in cui distribuisce in modo compartimentale vigore e debolezza, forza e passività, il “sistema di rappresentazioni” risultando “circoscritto da un insieme di forze” (Said 1978: 201).

Osserviamo che Said, nello spiegare il farsi dell’orientalismo, ascrive all’Oriente una “minor forza” rispetto all’Occidente, come causa prima dell’imposizione al primo, da parte del secondo, dell’orientalismo come dottrina politica (Said 1978: 202): parrebbe qui, ambigualmente, che la minor forza dell’Oriente sia allo stesso tempo un elemento definitorio della dottrina orientalista e un dato obiettivo alla sua base, un *explanans* precedente la sua stessa codifica orientalista, nonché la dicotomia geografica che sorregge questa. Nella spiegazione di Said sulla nascita dell’orientalismo, la minor forza dell’Oriente sembrerebbe un dato di fatto a monte dell’imposizione del sistema di dominio che poi la elabora e rafforza.

Seguendo l’analisi di Said, alla compartimentalizzazione binaria di forza e debolezza corrisponde poi una polarizzazione dell’esperienza, che incanala il pensiero esclusivamente in uno dei due poli, impossibilitando l’incontro fra di essi. L’orientalismo, infatti, impedisce una percezione schietta della realtà umana e sociale dell’Est, quale parte del mondo contemporaneo: venendo costruito come mondo a parte, l’Oriente non è a conti fatti un luogo reale, quanto un topos (Said 1978: 178-179).

L’operazione orientalista concepisce e configura la differenza come linea dicotomica, che marca ed impone il contrapporsi fra le due culture iscritte come differenti e dunque divise: è in atto qui una significazione oppositiva della differenza che, come osservano Frankenberg e Mani nella loro lettura di *Orientalismo*, Said ha il merito di specificare in riferimento al colonialismo, laddove la significazione oppositiva della differenza culturale nell’ambito del colonialismo moderno conosce un “dispiegamento

un uso dello strutturalismo da parte di Said (Mellino 2009: 16-17). Il problema della sussistenza di un Est “reale” sotteso all’Oriente immaginario ha anche a che fare con la questione del rapporto fra l’Oriente orientalista e l’Oriente reale in Said: l’ambiguità di questa relazione, che Said non chiarirebbe mai definitivamente, è stata spesso rimproverata a Said: cfr. Young 1990: 129 sgg.; Clifford 1980; Frankenberg e Mani 2009: 149. Inoltre, ricordiamo che Lewis e Wigen (1997) non condividono il monito di Said ad abbandonare del tutto l’uso di categorie culturali-geografiche di larga scala per operare mappature e macro-distinzioni geografiche: secondo loro, quest’approccio rimane necessario. Nonostante l’uso improprio che ne è stato fatto, l’uso di macro-distinzioni geografiche, piuttosto che abbandonato, andrebbe corretto attraverso una “metageografia critica” quale quella da loro presentata. Più in generale, i due studiosi lamentano una scarsa recettività geografica presso la corrente postcoloniale, che rimarrebbe insensibile rispetto a questioni di tipo precipuamente geografico, col risultato inconsapevole di avvalersi di un vocabolario geografico ancora prevalentemente coloniale, come testimonia lo scarso impiego e la scarsa riflessione postcoloniale sulla categoria di “regione”, su cui invece i due autori riflettono ampiamente nel libro citato. Come si vedrà nel seguito della tesi, è parzialmente contestabile tale presunta scarsa sensibilità geografica del postcolonialismo, così come l’assenza di una riflessione critica sulla categoria di “regione”, per cui ad esempio cfr. invece Spivak (2008).

sistematico e strategico... senza precedenti” (Frankenberg e Mani 2009: 145). Quel che viene istanziato dall’Occidente è infatti uno spartiacque imperiale netto, arbitrario quanto naturalizzato; l’arbitrarietà della pratica di demarcare uno spazio interno rispetto a uno esterno è ciò che fa sì che la geografia che ne consegue sia, secondo l’espressione di Said, “immaginaria”, in grado di creare un “loro” opposto e diverso da un “noi”. È importante evidenziare come per Said tale dicotomia spaziale, oltre a tracciare confini fra aree geografiche, coincide anche con il tracciamento di reali confini fra gli esseri umani, che costringe a ignorare ciò che li accomuna: sono i confini fra gli esseri umani a porre capo all’edificazione di razze, civiltà e nazioni (Said 1978: 231). Il fatto che il confine geografico sia anche immediatamente confine umano è responsabile del fondamentale anti-umanesimo dell’orientalismo, che in ultima istanza ne determina il fallimento: vale a dire, l’ideologia disumanizzante che non riconosce negli orientali degli esseri umani a pieno titolo, poiché essi sono sempre preceduti dall’identità di “orientale”, che li rende oggetto di conoscenza, prima che soggetti (Said 1978: 229). Allo stesso tempo, come vedremo, l’anti-umanesimo dell’orientalismo risulta anche dal suo negare umanità a sé stesso, nel momento in cui ricusa la propria appartenenza e la propria comunione con i suoi altri (cfr. Mellino 2009: 35).

La disumanizzazione del tipo orientale fa inoltre sì che l’essere europei in Oriente equivalga ad essere sempre consapevolmente separati dalla realtà circostante, e da questa diversi, determinando un’impotenza e una ripulsa a far parte di quel che si vede, e configura l’identità bianca quale modo immediato e concreto di prendere posizione rispetto al mondo: dunque, un posizionamento identitario e geografico di privilegio, che coincide con un punto d’osservazione atto a rendere disponibile la realtà orientale come oggetto e campo di conoscenza. Il presupposto per cui l’intero Oriente può essere dominato da un unico punto d’osservazione, quello appunto occupato dall’uomo occidentale bianco, rende possibile la visione generale ed essenzialista su un Oriente immutabile, tipologicamente definito. Il fondamentale essenzialismo della visione e della divisione orientalista, che è il principale obiettivo polemico di Said, è un collocare a forza persone e culture entro entità discrete, quali le razze o le essenze, dunque un’operazione di collocamento forzato, da intendersi anche letteralmente come un collocamento statico, geograficamente definito nell’Oriente.

La staticità del collocamento che l’operazione orientalista assegna discretamente a persone e culture è dovuta a un fattore fondamentale, che articola la disimmetria strutturale propria dello spartiacque coloniale: ovvero la discrepanza nell’accesso alla sua permeabilità. Lo spartiacque imperiale funziona infatti attraverso la sua permeabilità imperialisticamente organizzata, la quale configura la possibilità di invadere, organizzare e conoscere l’Est come movimento che emana dall’Ovest, Ovest che in ciò si definisce anche come centro, sicché l’opposizione centro/periferia si sovrappone a quella Est/Ovest. L’Oriente in ciò risulta periferico poiché posto in una posizione decentrata rispetto all’attività conoscitiva

e produttiva europea²⁵. Il movimento che procede dal centro alla periferia, dall'Europa all'Oriente ai fini di operare su quest'ultimo in quanto oggetto, si fonda su e riproduce la differenza fra i due mondi opposti dello "Occidente familiare" e dello "Oriente inconsueto". Il privilegio dell'Occidente coincide dunque con la sua maggiore libertà di movimento, per quanto, va ricordato, tale movimento risulta limitato dall'anti-umanismo che ne è al fondo, e che rende tale la monodirezionalità della permeabilità stessa della frontiera: l'orientalismo non si basa su un'apertura e una recettività nei confronti del mondo orientale (nelle parole di Said, "there is no question of an exchange between Islam's views and an outsider's", Said 1985: 7), ma esclusivamente sulla propria coerenza interna ripetitiva, legata alla volontà di dominio. Tale assetto rende l'abisso così creato fra Oriente e Occidente colmabile esclusivamente attraverso la forza e la conoscenza del secondo sul primo, negando qualunque movimento inverso che vada da Oriente a Occidente, e negando all'Occidente una conoscenza dell'Oriente reale, al di là della struttura narcisista e paranoica del sapere orientalista.

Lo spartiacque orientalista così definito conosce, nella secolare storia dell'orientalismo tratteggiata da Said, diverse fasi di configurazione, che conducono alla possibilità della conquista coloniale solo come ultimo momento. Infatti, in un primo momento l'Oriente viene iscritto come spazio vuoto e silenzioso al di là dei confini occidentali, riempito dalla conoscenza immaginativa messa a punto dall'Occidente, una conoscenza che, procedendo per suddivisioni minori che danno luogo a minute tassonomie, definisce sfera infra-orientali, distinguendo ad esempio fra un Oriente vicino, luogo di origine, e un Oriente remoto, luogo da scoprire (Said 1978: 64), e produce così "distinzioni drammatizzate" (Said 1978: 78). Successivamente, da spazio illimitato al di là del confine occidentale, l'Oriente diviene campo di studi e rappresentazione: disporre l'Oriente come campo di studi condiviso fra le varie potenze europee, in modo tale che esso si configuri come grande biblioteca o archivio condiviso, equivale a renderlo uno spazio non più illimitato, ma chiuso e delimitato dall'attore occidentale; configurarlo rappresentativamente equivale a fare dell'Oriente un palcoscenico sul quale viene confinato l'intero Est, "un ampio palcoscenico annesso all'Europa" (Said 1978: 69). La rappresentazione scenica dell'Oriente partecipa di un più ampio atteggiamento testuale nei confronti dell'Oriente, atto a rendere questo accessibile all'esame europeo. Il sapere sull'Oriente viene così disposto esso stesso su un palcoscenico, in modo che sia possibile cogliere l'insieme dell'Oriente a partire dalla prospettiva europea orientalista. In ciò, Said paragona la prospettiva orientalista al *Panopticon* benthamiano, giacché entrambi si fondano su una potente coincidenza di conoscere e vedere (Said 1978: 130). I confini del palcoscenico su cui l'Europa mette in scena l'Est sono

²⁵ Allo stesso tempo, a proposito dell'asimmetria strutturale fra l'Europa e il campo di studi orientalista, Said descrive altresì un'eccentricità dell'orientalismo rispetto al suo campo e oggetto d'indagine: la vastità e la complessità del campo "Oriente", posto al centro dell'indagine, decentra la posizione dello studioso. Rinveniamo quindi un'ambiguità nel pensiero di Said circa la posizione centrale: da una parte, è l'Occidente a porsi al centro rispetto a un Est periferico, dall'altra, è la centralità dell'Oriente quale campo di studio a rendere eccentrico l'orientalismo. Quest'ambiguità va tenuta presente nel discutere l'uso di categorie geografiche da parte di Said.

segnati da un arco ininterrotto di conoscenza e potere, che lega studio specialistico e interessi politici in modo tale che il punto di vista dell'orientalismo va a coincidere con quello imperialista. A partire dalla propria prospettiva privilegiata, laddove tale privilegio si configura come possibilità di movimento verso l'Oriente, l'Occidente dapprima osserva, e poi articola l'Oriente, facendo dell'Oriente stesso un regno costruito discorsivamente²⁶. Attraverso tale analisi, Said individua quindi fra Oriente e Occidente una relazione intima che va a configurarsi come distinzione diadica atta a produrre una "partizione voluta, immaginativa e geografica, fra Ovest ed Est" (Said 1978: 199), che è strutturalmente asimmetrica.

In una seconda fase, allorché le immense distese territoriali dell'Oriente vengono trasformate in entità utilizzabili concettualmente, fermo restando il processo di naturalizzazione delle distinzioni artificiali e immaginative dell'orientalismo, la netta divisione dicotomica fra Europa e Oriente viene rimodulata: intervengono nella cultura europea una certa "identificazione selettiva con territori e culture diverse" e un certo storicismo, e viene pensata una nozione di "consorzio umano" tale che "i confini dell'Europa cristiana non furono più concepiti come una sorta di una barriera doganale", ma piuttosto come un dispositivo in grado di abilitare un'appropriazione selettiva (Said 1978: 123). In ciò, persistono il potere e la pratica di creare l'Oriente attraverso un sapere sull'Oriente che in questo momento secolarizza concezioni passate, mantenendosi come discorso comune e dossologia condivisa (Said 1978: 125). Tendendo verso "la sistematica acquisizione di territori e popolazioni", quella "disciplina dell'accumulazione sistematica" che è l'orientalismo moderno prepara i fenomeni dell'imperialismo e del colonialismo (Said 1978: 126). A metà '800, la posizione individuale dello studioso orientalista e la voce dell'impero si incontrano, sovrapponendosi l'un l'altra, finché l'orientalista e l'agente imperiale non andranno a coincidere, e orientalismo e dominio europeo sull'Oriente a farsi sinonimi (Said 1978: 197): quest'assetto produce una definitiva coincidenza fra geografia, conoscenza e potere politico sull'Oriente, in virtù del fatto che la conoscenza sull'Oriente, poiché strutturalmente abilitata dal punto di vista geografico e culturale europeo, conduce a un'equivalenza fra Oriente e protettorato dell'Europa (Said 1978: 198). In ciò, si determina un fondamentale passaggio da Oriente come "altrove" a Oriente come "distretto", "un territorio ove la supremazia occidentale potesse dispiegarsi" (Said 1978: 198), determinante per la colonizzazione dell'Oriente: rimarchiamo qui la natura strettamente spaziale di questo passaggio, che segna un mutamento nell'approccio immaginativo dell'Europa verso lo spazio orientale. Alla base della trasformazione dell'Oriente da oggetto di contemplazione a oggetto di appropriazione coloniale, da "spazio alieno" a "colonia", vi è un mutamento concettuale di natura spaziale e geografica,

²⁶ A proposito dell'uso, da parte di Said, della nozione di "discorso" mutuata da Foucault, ricordiamo l'importante critica di Young, che vede in Said un uso malaccorto del concetto di "discorso" di Foucault, che Said, senza teorizzare espressamente, finirebbe per far convergere con quello di "rappresentazione". Secondo Young, quest'uso così malaccorto sarebbe responsabile di molte pecche dell'analisi del discorso coloniale che prendono le mosse da Said, per cui sarebbe opportuno non tanto correggere il concetto di "discorso" in Said, quanto recuperare quello di Foucault per analizzare la situazione coloniale (Young 2001).

sostenuto da un atteggiamento “intimo e possessivo” nei confronti dell’Est, un atteggiamento di sovranità dagli effetti cumulativi (Said 1978: 209). Tale passaggio è infatti in prima istanza reso possibile dall’operazione di messa in scena dell’Oriente compiuta dal primo orientalismo, la quale, come abbiamo visto sopra, è delimitazione di campo e condizione per la rappresentabilità e la conoscibilità testuale dell’Oriente. Inoltre, esso è reso possibile dalla natura accumulatrice della conoscenza orientalista, che la rende *ipso facto* una disciplina dell’acquisizione: in questo modo, l’Oriente è nello stesso momento una conoscenza e un territorio, oggetti al medesimo controllo.

Un altro aspetto geografico da tenere in considerazione nella disamina della congiuntura che dà avvio all’esperienza coloniale in Oriente è la circostanza per cui, in questo frangente, la superiorità e il privilegio europei si configurano consapevolmente in termini di “nazione”, laddove viene pensata un’identità fra la superiorità e la nazionalità del soggetto coloniale: la figura della “nazione” entra a far parte dell’assetto geografico orientalista, marcando il proprio del soggetto europeo e il suo modo di esperire lo spazio europeo come nazione, in opposizione allo spazio orientale come colonia, laddove al soggetto orientale è attribuita l’incapacità di pensare la nazione (Said 1978: 250). Tale stretta identificazione fra soggettività e geografia europea da una parte, e nazione dall’altra, è tale da indurre, nell’orientalismo contemporaneo, un certo sfavore nei confronti del nazionalismo islamico, dal momento che la volontà nazionalista renderebbe l’Islam meno orientale, pericolosamente più simile all’Occidente (Said 1978: 259): ciò si inserisce nel quadro di un timore della catastrofe rappresentata dal “crollo delle barriere che tenevano Est e Ovest provvidenzialmente separati” (Said 1978: 259), che in questo caso introdurrebbe il privilegio nazionalista, appannaggio della superiorità occidentale, in Oriente. Il timore del crollo delle barriere fra Est e Ovest da parte degli orientalisti è particolarmente significativo dal momento che, come vedremo più avanti, è proprio in tale crollo che consisterà l’intervento antimperialista di Said.

L’introduzione dell’elemento “nazione” nell’articolazione dello spazio dicotomico e asimmetrico che contrappone Oriente a Occidente si accompagna, inoltre, a quella che Said chiama una “vocazione planetaria” dell’Occidente ottocentesco, determinata da una più ampia partecipazione delle potenze europee all’impresa e al desiderio di espansione coloniale, rispetto alla sola attività di Francia e Gran Bretagna, che si erano finora disputate il campo orientalista (Said 1978: 213). Tale compartecipata volontà di espansione si fa forte di un pensiero geografico che assume gli spazi orientali come passivamente disponibili alla colonizzazione europea e “non sa che farsene delle entità discrete delimitate da confini e frontiere” (Said 1978: 218), mirando a uno smembramento dell’Oriente che redistribuisca gli spazi geografici fra gli imperi in competizione. L’inopportunità di entità discrete ben delimitate attraverso i dispositivi, altrimenti cari alla pratica orientalista, dei confini e delle frontiere, non coincide, alla nostra lettura, con un venir meno del grande spartiacque imperiale, che rimane in effetti la cifra della modalità orientalista di disciplinamento geografico per tutto il corso dell’orientalismo: si tratta, piuttosto, di una

modalità particolare di praticare la permeabilità monodirezionale di tale spartiacque, una modalità atta all'acquisizione territoriale dell'Oriente in funzione coloniale, in modo che sia possibile un accordo fra gli imperi in competizione. Tale accordo, così, conferma e rinnova quella condivisione dell'archivio e del campo orientalista che abbiamo visto sopra: nel momento dell'organizzata espansione territoriale, il campo orientalista e il territorio orientale di nuovo coincidono, in un'appropriazione che, oltrepassando frontiere che stabilirebbero un'indipendenza politica dentro il territorio orientale, rafforza di converso quella meta-frontiera imperiale che rende l'Oriente costitutivamente diverso e inferiore all'Occidente, determinando la sua interna omogeneità indiscriminata e la sua disponibilità all'appropriazione. Questo smembramento e ripartizione dell'Oriente da parte di imperi in espansione si connette, dunque, alla "vocazione planetaria" dell'imperialismo: questa trova espressione nell'affermazione di un certo funzionario coloniale, Curzon²⁷, che vede nella geografia "la più cosmopolita delle scienze", su cui Said si sofferma (Said 1978: 213). Nell'analisi che Said fa di quest'affermazione, il cosmopolitismo della geografia è da ricondursi all'importanza della geografia per tutto l'Occidente: il cosmopolitismo riguarda dunque non davvero l'interezza del pianeta, ma l'Occidente intero, nel suo rapporto con la totalità delle terre da conquistare, che va a configurare un globo unitario. Come vedremo nel capitolo 4, nel pensiero di Said è possibile rinvenire una diversa, propositiva ri-significazione del concetto di cosmopolitismo rispetto a quest'uso coloniale, che nella vocazione planetaria della volontà d'espansione equipara il cosmo a un Occidente espansivo.

Nella concettualizzazione propriamente spaziale dell'Oriente messa in atto dall'orientalismo, l'Oriente ricopre quindi il ruolo di altro, atto alla definizione negativa del sé; tale altro si configura però non tanto come dominio totalmente esterno, ma piuttosto come realtà marginale: l'Oriente è periferia dell'Occidente, e da questo diviso, un dominio annesso *a latere*. La spazialità assegnata all'alterità orientale è innanzitutto quella di un continente separato, diverso e inferiorizzato; inoltre, tale area separata, nel momento stesso in cui viene istituita e creata come tale, non risulta assolutamente scissa rispetto al sé centrale da cui differisce e che la domina, ma è suo margine e periferia. La pretesa orientalista di una radicale e totale estraneità, concettuale e spaziale, fra Oriente e Occidente è dunque una finzione che maschera, ed è allo stesso tempo parte integrante di, una spazialità del margine, non dell'esterno. L'Occidente risulta quindi legato a realtà altre nel momento stesso in cui afferma la propria separatezza da queste e le codifica come periferie e margini. La critica postcoloniale, nel momento in cui svela questa

²⁷ George Curzon (1859-1925), viceré dell'India e ministro degli esteri inglese, fu peraltro autore di un articolo, "The Siamese Boundary Question" (1893) che, da una prospettiva coloniale inglese, discute e presenta delle carte geografiche del Siam, atte a stabilire i confini siamesi col Vietnam. Questo testo è evidenza dell'affermazione della cartografia quale tecnica geografica moderna, funzionale all'affermazione di un sapere sullo spazio proveniente dall'Europa moderna, che andò a sostituire il sapere e la pratica indigena dello spazio politico, non da ultimo affermando la necessità di marcare in modo lineare e definitivo i confini fra le entità statali attraverso la mappatura (Winichakul 1994: 124-125). Winichakul si richiama alla descrizione di Curzon fatta da Said in *Orientalismo*, osservando come Curzon non fosse un esperto di Siam (Winichakul 1994: 149). Sulla cartografia come tecnica di potere coloniale torneremo nel capitolo 3.

contraddizione, mette anche in crisi il modello basato sulla distinzione fra centro e periferie, mostrando un'eccedenza e una maggiore complicazione degli spazi postcoloniali rispetto a questo binomio, laddove il rapporto fra Oriente e Occidente eccede in effetti la divisione orientalista fra i due campi, negando la presunta autoreferenzialità e autosufficienza del sé occidentale. La pretesa dell'Occidente di farsi realtà assoluta, scissa da quelle realtà geografiche e umane rispetto a cui pure esso si definisce dialetticamente, rende infatti l'Occidente orientalista un soggetto autoreferenziale, "allucinato e corrotto" nel momento stesso in cui si autoproclama come "autonomo e sovrano" (Mellino 2009: 35).

La visione orientalista, ancorata all'immagine di un Oriente statico e immutabile, viene minacciata dall'introduzione di dinamicità e diacronia, che conseguirebbero all'introduzione in Oriente di un fattore di tipo storico: per questo motivo, quello che Said descrive come "l'ingresso dell'Oriente nella storia" con la prima guerra mondiale (Said 1978: 238), così come l'iniziativa ant imperialista del Terzo mondo a partire dagli anni '20, pongono problemi all'orientalismo, che è incapace di riconoscere il suo Oriente nella realtà di un Terzo mondo che renderebbe l'Oriente "armato e politicamente attivo" (Said 1978: 109): l'impossibilità a far coincidere le categorie, spaziali e politiche, di Oriente e di Terzo mondo determina nell'Occidente orientalista una crisi d'interpretazione, che è spia di un generale venir meno dell'efficacia operativa e descrittiva delle categorie geografiche messe a punto e usate nel periodo di massima espansione coloniale in Oriente. A tale crisi, l'orientalismo in parte ovvia tentando una ventriloquizzazione dell'Oriente, ovvero ponendosi come suo legittimo rappresentante e interprete, in quella che è un'appropriazione dello spazio e del tempo dell'Asia moderna (Said 1978: 238 sgg.). Nel momento in cui emerge una certa agency storica dell'Oriente, l'Occidente orientalista non è in grado di recepirla, dal momento che dell'Oriente sa considerare solo le relazioni che questo intrattiene con l'Occidente stesso, ma non quelle che esso può mobilitare internamente rispetto a sé stesso, o esternamente rispetto ad altre zone geografiche, partecipando di e ampliando la nozione di "Terzo mondo": per questo motivo, l'orientalismo novecentesco ignora l'importanza delle realtà africane, afroasiatiche o terzomondiste, ed è "indifferente nei confronti dei tre quarti di quel pianeta che vorrebbe dominare" (Said 1978: 301); parimenti, esso non è in grado di cogliere la positività dell'anticolonialismo, che considera mera reazione irrazionale e antidemocratica rispetto agli avvenimenti europei e a quelli della guerra fredda (Said 1978: 112).

7. Attraversamento e mantenimento dei confini in *Orientalismo*

A fronte dell'esame di un orientalismo che crea i concetti di Oriente e Occidente a partire da una costruzione geografica dicotomica, che si avvale del dispositivo costante di uno spartiacque imperiale tale da reificare gli spazi, geografici, politici e culturali, di Est e Ovest, Said verso la fine del volume riconosce esplicitamente come all'analisi da lui compiuta manchi la proposta di un'alternativa all'orientalismo,

sostitutiva di questo. Tuttavia, ciò a nostro avviso non è indice né di una mancata risposta saidiana allo stato di cose descritto come orientalismo, né di un acritico appoggiarsi sulle categorie che contesta, mantenendole nel mentre come tali; una critica, quest'ultima, che è stata mossa all'autore tanto da teorici della letteratura comparata, che accusano Said di essenzialismo nell'impiego delle categorie di Oriente e Occidente (Ahmad 1992), e persino di "orientalismo alla rovescia"²⁸ (al-'Azm 1981), quanto da alcune teoriche della geografia postcoloniale, che evidenziano la sussistenza dell'opposizione fra Oriente e Occidente sul piano geografico in Said, e suggeriscono come l'intento dell'autore sia semplicemente quello di ridisegnare i confini fra le due parti, facendoli con ciò però sussistere come tali (Frankenberg e Mani 1985; Blunt e Wills 2000; Sharp 2009)²⁹. Di contro, secondo queste autrici il rischio di mantenere le dicotomie geografiche oggetto a decostruzione, ben presente in Said, sarebbe invece nullo nella produzione di Bhabha. Inoltre, a Said è stato rimproverato il non sottoporre a critica la propria stessa metodologia nell'analizzare l'orientalismo in quanto oggetto di studio unitario (Young 1990: 127-128), incorrendo nel grande problema per cui, da una parte, egli descrive il sapere orientalista come totalizzante e onnipervasivo, dall'altra non spiega come sia allora possibile produrre una critica all'orientalismo come la sua (Young 2001: 391).

A nostro avviso, è possibile però una diversa considerazione sul rapporto di Said con i confini fra Occidente e Oriente, che in parte lo scagiona dall'accusa di lasciarli intatti. Ciò è possibile ricorrendo ad alcune dichiarazioni in merito dello stesso Said, e valutando il rapporto che intercorre fra l'operazione intellettuale di Said, laddove si dà una stretta interdipendenza teorica fra sfera culturale e geografia, e lo stesso posizionamento spaziale dell'autore, che è, ricordiamo, quello di un palestinese che si muove a lungo fra mondo arabo e mondo occidentale, in modo non oppositivo, e che a partire proprio da questa esperienza tematizza l'esilio. La valutazione dell'elemento autobiografico, nei termini del rapporto fra lavoro intellettuale e collocamento, geografico e politico, dello/a studiosa/o è, del resto, un tema fortemente presente in Said (Said 1995), che infatti spiega biograficamente il proprio interesse per l'orientalismo come determinato dalla sua esperienza di soggetto colonizzato che vive l'ambiente

²⁸ In riferimento all'idea di un "orientalismo alla rovescia", ricordiamo la critica che Frankenberg e Mani rivolgono a quest'interpretazione di al-'Azm, che fondamentalmente ignorerebbe l'intimo legame fra sapere e potere, e quindi fra orientalismo e colonialismo, che invece Said pone al centro della sua analisi dell'orientalismo (Frankenberg e Mani 2009).

²⁹ Said ha in parte affrontato questo tipo di problematicità in Said (1985). Ahmad (1992) discute le criticità e la persistenza della dicotomia geografica in Said, accusando l'autore di trattare in *Orientalismo* la letteratura occidentale come un'omogeneità indifferenziata e continua nel tempo, e l'Europa come dotata di un'immutabile, unitaria e ininterrotta volontà discorsiva; inoltre, Ahmad rinviene in Said una contraddizione fra le premesse umanistiche, da cui l'autore dipenderebbe per via della sua formazione letteraria, e i contenuti e i metodi anti-umanisti della sua analisi, che deriverebbero dal suo uso di Foucault. Cfr. inoltre Porter (1994) e Young (1990). A questo proposito, Colpani argomenta che Ahmad non coglie la complessità del concetto di "cultura" in Said, che è una nozione storica, che fa sì che né Occidente né Oriente siano unitari e sovrastorici: Said, in questo, elabora un "principio di relativa autonomia della cultura" rispetto alla politica (Colpani 2022: 58). Anche Mellino, ricordando le contraddizioni che Ahmad rintraccia nell'argomentazione saidiana a questo proposito, sostiene che tali contraddizioni e criticità non possono comunque condurci a ignorare l'urgenza delle questioni sollevate da Said (Mellino 2009: 34).

rivoluzionario e independentista del mondo arabo del secondo dopoguerra (Said 1985: 3). A partire dalla prospettiva di Said, itinerante e radicata nell'Est geografico, la stessa operazione di analizzare e ricostruire quel sistema conoscitivo, geografico e di potere che è l'orientalismo si configura in parte come un atto oppositivo, poiché esso inverte la permeabilità tutta occidentale dello spartiacque imperiale. Infatti, l'esperienza biografica di un palestinese che si muove criticamente fra Est e Ovest, e nel mentre ricostruisce genealogicamente e smaschera la falsa naturalizzazione di quel particolare assetto di potere e conoscenza che in primo luogo ha creato, e poi ha articolato gerarchicamente la divisione fra Est e Ovest, va in sé a modificare quel che abbiamo riconosciuto come uno dei caratteri fondamentali di tale assetto di potere, tale da determinarne l'asimmetria strutturale: vale a dire, la permeabilità monodirezionale dello spartiacque, che dà luogo alla possibilità stessa di invadere l'Est, conoscitivamente e politicamente, e con ciò definirne l'inferiorità. Nella postfazione del 1994 a *Orientalismo* troviamo la dichiarazione di Said per cui la fortuna del libro dipende dal fatto che il suo autore ha "attraversato la frontiera imperiale fra Oriente e Occidente, entrando nella vita di quest'ultimo e mantenendo al contempo un rapporto organico con le [proprie] origini... processo [che] richiedeva di attraversare delle barriere piuttosto che di costruirle" (Said 1978: 334): partendo quindi biograficamente da una localizzazione orientale, l'accento è posto sul processo di attraversamento delle frontiere, contrapposto e alternativo a quello della loro edificazione. Come abbiamo visto, nel momento stesso della sua istituzione, la frontiera imperiale venne resa attraversabile in un solo senso, in ciò configurandosi come una separazione *ipso facto* gerarchica, che marca due identità in quanto asimmetriche, laddove l'asimmetria consiste nel fatto che una parte è suscettibile di penetrazione da parte dell'altra, ma non l'inverso: se dunque la frontiera orientalista era finora attraversata conoscitivamente solo in un verso, quello che va dall'Occidente/il sé all'Oriente/l'altro, e ciò determinava il privilegio dell'Occidente, è possibile valutare la sfida al funzionamento strutturale di tale frontiera come permeabilità gerarchica, che l'impresa intellettuale di Said in sé comporta: essa va a modificare funzionamento e dunque assetto della frontiera, nel momento in cui ridisegna e scombina la sua permeabilità.

In quest'ottica, possiamo apprezzare l'uso che Coronil fa di *Orientalismo* di Said per indagare le costruzioni immaginative geografiche dell'Occidente, ovvero quelle che l'Occidente fa di sé stesso nel momento in cui articola il proprio dominio sull'altro inferiorizzato: Coronil insiste sull'operazione cui la sua discussione sull'occidentalismo così inteso conduce, ovvero: "By directing our attention to the relational nature of representations of human collectivities, it brings to focus their genesis in asymmetrical relations of power, including the power to obscure their genesis in inequality, to sever their historical connections, and thus to present as the internal and separate attributes of bounded entities what are in fact historical outcomes of connected peoples" (Coronil 1996: 56). Enfatizzando questa conseguenza teorica, Coronil sembra cogliere appieno il punto del mescolamento delle aree soggette a dominio e

segregazione che l'operazione intellettuale di Said comporta, nel momento in cui smaschera la costruzione naturalizzata dello spartiacque imperiale e ne sovverte il funzionamento.

La questione se Said mantenga i confini che sottopone a critica va quindi valutata anche rispetto al suo confrontarsi con la perdurante operatività di tali confini, e dell'orientalismo in generale, in particolare dal punto di vista del rapporto fra intellettuali e potere, che Said discute. In effetti, offrire un'alternativa all'orientalismo esula dallo scopo precipuo del libro, che è piuttosto quello di mettere a tema il problema della presenza dell'orientalismo nella cultura occidentale, e di consentire agli studiosi una qualche liberazione dall'orientalismo, senza che la contraddizione metodologica individuata a questo proposito da Young ponga in effetti un problema insormontabile, dal momento che essa si risolve, forse anche semplicisticamente, con l'esperienza dirimente dell'esilio e della diaspora, che marcano la condizione dell'intellettuale postcoloniale. Nell'ottica di Said, non è opportuno ignorare l'operatività delle distinzioni a partire dal fatto di averne rivelato la violenza, l'arbitrarietà e la fallacia: le distinzioni geografico-culturali dell'orientalismo non vanno trascurate poiché riconosciute come artificiali e fasulle, ma piuttosto, con autoconsapevolezza metodologica, espunte dal proprio quadro di studio e dall'obiettivo condiviso di promuovere la comunità umana. Questa dichiarazione di Said ci sembra affine al seguente punto avanzato da Stuart Hall: "the deconstruction of core concepts undertaken by the so-called 'post-' discourses is followed, not by their abolition and disappearance but rather by their proliferation (as Foucault warned), only now in a 'decentred' position in the discourse. [...] It is only too tempting to fall into the trap of assuming that, because essentialism has been deconstructed theoretically, therefore it has been displaced politically" (Hall 1996: 248- 249). Alla decostruzione dei concetti non consegue *ipso facto* la perdita della loro efficacia e della loro operatività politica, semmai una loro proliferazione culturale nella modalità della decostruzione. In questo senso, Frankenberg e Mani, in riferimento a *Orientalismo*, hanno sollevato il punto: "ci chiediamo se sia possibile dichiarare la morte dell'orientalismo in virtù di una semplice decisione intellettuale" (Frankenberg e Mani 2009: 141). Nelle parole di Said, "[n]on vi è modo di evitare, se non la distinzione fra Est e Ovest, quella tra Nord e Sud, tra paesi ricchi e paesi poveri, imperialisti e ant imperialisti, popoli bianchi e di colore. Non è concesso aggirare queste distinzioni sostenendo che non esistono; al contrario, l'orientalismo contemporaneo ci insegna quanto sia disonesto dal punto di vista teorico nascondere il problema, in quanto si otterrebbe il risultato di approfondire le dicotomie e di renderle più durevoli e disorientanti" (Said 1978: 325).

Evidentemente, questo modo di ridisegnare i confini fra Oriente e Occidente, seppur li mantenga come tali, non nel senso di riprodurne uso e modalità, ma nel senso di considerare, e non obliterare intempestivamente, la sussistenza della loro operatività e quindi la necessità di tenerne conto, non mantiene in effetti però in piedi la macro-frontiera che organizza i confini, dal momento che il suo maggior dispositivo di funzionamento, ovvero la permeabilità monodirezionale, viene disattivato attraverso l'introduzione della possibilità di una simmetria del movimento e la denuncia dell'intento

appropriante alla base della naturalizzazione geografica delle sue operazioni. Della macro-frontiera viene inoltre disattivata la polarità che organizza la differenza in modo essenzialista. Sulla base di questa considerazione, è allora possibile suggerire che nel lavoro di Said sussistono sì dei confini fra Est e Ovest, così come altri, quali quelli fra Nord e Sud, che Said ricorda nella citazione sopra trascritta, nel senso che Said ne riconosce l'operatività, ma indica e pratica altresì la possibilità di operare diversamente su questi, e in particolare in modo da creare un incontro che era finora reso indisponibile dall'orientalismo nel suo fallimento anti-umanista. In questo modo, non sussiste invece la frontiera imperiale che organizzava tali confini, che cessa in parte il suo funzionamento nel momento in cui Said mostra la possibilità di attraversarla inversamente. Quest'operazione introduce inoltre a un importante scarto semantico fra la nozione di "confine" e quella di "frontiera", che riprenderemo nel capitolo 5 di questa tesi.

Said intraprende un attraversamento inverso dello spartiacque imperiale poiché si avvale di, e vuole con *Orientalismo* rafforzare in senso specificamente antimperialista, una comprensione "degli studi umanistici come... tentativo ideale di oltrepassare le limitazioni coercitive di pensiero per puntare verso un tipo di apprendimento non dominante e non essenzialista" (Said 1978: 334): si può qui vedere l'intento saidiano di investire direttamente l'anti-umanismo di cui egli ha tacciato l'orientalismo, modificando dunque non solo i confini immediatamente spaziali messi in atto dall'orientalismo, ma anche la coincidenza fra questi e i confini umani fra gli esseri umani differentemente allocati rispetto allo spartiacque imperiale, che abbiamo identificato sopra. Ciò si fa volontà di riconfigurare gli studi umanistici in modo affatto diverso, e inverso, rispetto al fallimento anti-umanista rappresentato dall'orientalismo, in particolare rendendo gli studi umanistici atti a oltrepassare confini discriminanti, in direzione di una dimensione planetaria. In questo senso, possiamo ricordare l'osservazione di Mellino per cui, in Said, l'intellettuale postcoloniale, emblema dell'esilio, dell'essere senza casa, dell'ibridazione, della mondanità, della secolarità ecc., si appropria "nei settori strategici della cultura metropolitana delle armi della critica tradizionale umanistica per avviare la decostruzione dell'eredità imperialista", e in quest'appropriazione dall'interno trova "il veicolo fondamentale d[ella]... rinascita multiculturale o post-imperiale (post-orientalista) del progetto originale dell'umanesimo" (Mellino 2009: 48).

8. Specularità alternativa

Il quadro interpretativo così delineato tenta di risolvere la questione circa la putativa sussistenza, in Said, delle categorie geografiche che egli intende demistificare, suggerendo che il loro parziale mantenimento va ricondotto al riconoscimento della loro operatività, funzionale alla possibilità di un altro movimento lungo assi e configurazioni che non cessano di sussistere solo perché le si è decostruite. D'altra parte, il problema lascia però aperte questioni rilevanti, in particolare in merito al rapporto fra l'assetto, di spazio e potere, oggetto a contestazione e le modalità stesse di tale contestazione: nello specifico, ci sembra

opportuno aprire un interrogativo sulla specularità dell'operazione saidiana rispetto alla configurazione orientalista. Con "specularità" intendiamo una simmetria delle configurazioni e dei movimenti, tale che l'alternativa non può che ricalcare l'assetto da cui prende le mosse, il quale così ne risulterebbe il modello, seppur rovesciato. Mentre è possibile, in effetti, chiedersi se la risposta di Said all'orientalismo sia nella modalità della specularità, poiché prende le mosse da un assetto definito e ne ripercorre la struttura pur senza riprodurla, rimane comunque fermo che il "rovesciamento" saidiano dell'orientalismo, descrivibile nei termini di un'inversione della mobilità coloniale, non è però da ricondursi a un ribaltamento della polarità frontiera: nei termini di Said, la risposta all'orientalismo non è e non può essere un occidentalismo. Riconoscendo l'inopportunità di forzare il pensiero di Said verso direzioni e questioni che esulano dall'interesse dell'autore (la questione dell'alternativa all'orientalismo, come abbiamo ricordato sopra, non è obiettivo di Said), ci sembra tuttavia in questa sede produttivo partire da tale pensiero per portarci verso le domande e le questioni di nostro interesse, aprendo una nuova interrogazione. Riflettere sulla questione così delineata della "specularità alternativa" ci consentirà anche di discutere più nel merito la prospettiva del mescolamento postcoloniale degli spazi coloniali, con cui abbiamo avviato la nostra analisi e la nostra lettura di Said in questo capitolo.

Se il successo dell'operazione saidiana di disinnescare dello spartiacque imperiale sta nel contraddire la monodirezionalità della sua permeabilità, è pur vero che tale direzionalità rimane, e rimane binaria: se viene introdotta, in modo oppositivo, una possibilità di movimento che era negata e impensata dall'assetto orientalista, questo secondo movimento ne percorre però in effetti la medesima linea, senza con ciò tracciare linee inedite; si percorre innovativamente, e con effetti dirompenti, la medesima strada, al punto di smontarne il funzionamento ultimo, ma non si traccia una strada ulteriore. Quest'operazione di ripercorsa dirompente ha l'effetto di mescolare le due aree finora soggette a dicotomia, l'Est e l'Ovest, nel momento in cui l'Est entra nell'Ovest, ne smonta l'identità e, con ciò, inaugura una modalità non appropriante di conoscenza e di incontro, produttrice di nuovi mescolamenti spaziali e culturali. Nello stesso momento, viene altresì riconosciuta all'Ovest la possibilità di impegnarsi in una mossa simile, ovvero inaugurare tentativi di conoscenza e di incontro non approprianti o dominatori (ciò evidentemente non è privilegio dell'Est), in modo tale che il mescolamento delle aree risulti più proprio e complesso che se non fosse dettato di nuovo da una monodirezionalità del movimento.

Tuttavia, in questo quadro non è chiaro se vi sia la possibilità di incontri e tragitti che esulino dal tracciato spaziale Est/Ovest come primo inquadramento. Nella fattispecie, vi sono nel testo di Said sporadici riferimenti a traiettorie d'esperienza interne all'Est, tali da articolare diversamente l'Est e la sua identità, e a traiettorie che uniscano le realtà geografiche soggette a orientalismo con realtà soggette ad altro tipo di dominio imperiale e coloniale, quelli che, con le parole di Lowe, si possono chiamare "orientalismi

multipli³⁰ (Lowe 1991). Come abbiamo ricordato sopra, Said fa sporadici riferimenti a terzomondismo, afro-americanismo e afro-asianismo, ad esempio ricordando esplicitamente la conferenza afroasiatica di Bandung del 1955, per evidenziare l'inintelligibilità di questi fenomeni dal punto di vista orientalista, e la crisi interpretativa che ne consegue: questi riferimenti sembrano segnalare quindi, nella prospettiva di Said, una mobilità dell'Oriente rispetto anche ad altri attori che non l'Occidente. Con ciò, tali riferimenti introducono a una questione che ci pare piuttosto rilevante, senza però affrontarla direttamente: si tratta della questione dell'articolazione interna dell'Oriente a partire dai suoi movimenti di connessione infra- ed extra-orientali. Ovvero, Said non solleva la questione se, a partire dall'incontro con realtà geografiche altre, che esulano dal binarismo Oriente/Occidente, l'Oriente mantenga la propria identità di Oriente ed Est, o se questa venga invece modificata in modo da rendere indisponibili e infelici i concetti stessi di Oriente e di Est. Non è infatti chiaro se il mescolamento geografico abilitato dalla rivendicazione e dalla pratica di una mobilità, concettuale e concreta, finora impedita, investa il mero campo già definito dall'assetto di potere orientalista e imperialista, o se tale mescolamento traccimi, coinvolgendo e riconfigurando anche altre zone di dominio. In altri termini: c'è mescolamento solo fra spazio coloniale e spazio colonizzato (che questi siano intesi esclusivamente come Oriente e Occidente, o anche attraverso altre opposizioni geografiche e orientalisti multipli) o anche fra gli spazi colonizzati gli uni con gli altri (gli orientalisti multipli gli uni rispetto agli altri), in modo che venga meno la stessa compartimentazione coloniale fra i distinti domini? Per il momento, lasciamo in sospenso questi interrogativi per procedere con la nostra analisi del mescolamento degli spazi postcoloniali nel pensiero di Said; torneremo più avanti ad affrontare la questione della "specularità alternativa", anche in riferimento ad altri contesti e autori.

9. Resistenza geografica in *Cultura e imperialismo*

Dalla restituzione che abbiamo fatto finora di *Orientalismo*, appare come l'attività di contraddire la spazialità dicotomica imperialista stia tutta nell'operazione intellettuale volta a smontare le operazioni spaziali del potere imperiale (Gregory 1995: 463): ovvero, l'operazione intellettuale intrapresa da Said, e gli approcci che egli vorrebbe col suo lavoro incoraggiare e rendere possibili (ricordiamo che il pubblico cui è rivolto il libro è quello degli studiosi stessi, e che l'obiettivo è di far sì che la cornice orientalista non sia più loro inevitabile). Non è quindi presente, in *Orientalismo*, un esame dell'agency anticoloniale, della resistenza all'orientalismo da parte di quanti lo hanno subito (ciò, del resto, rappresenta una delle maggiori critiche mosse a *Orientalismo*, per esempio da parte di Bhabha: cfr. Bhabha 1994; Mellino 2009: 38; Frankenberg e Mani 2009: 143). Un punto, questo, invece presente in modo forte in *Cultura e imperialismo*, libro in cui Said dedica grande attenzione alla questione della resistenza antimperiale, insistendo in

³⁰ Lowe argomenta in favore della copresenza di diverse situazioni orientaliste nello spazio e nel tempo, diversi discorsi coloniali, di cui l'orientalismo trattato da Said non sarebbe che un particolare tipo, da considerare nel suo articolarsi, complesso e contraddittorio, insieme ad altri: Lowe (1991). Cfr. anche Blunt, Wills (2000).

particolare sui suoi aspetti geografici (Gregory 1995: 467). Com'è noto, ad essere sotto esame in questo libro è il nesso, presente ma tacitato, fra cultura e imperialismo, che viene indagato da Said studiando le culture metropolitane “nel contesto geografico della loro lotta per (e su) gli imperi [da cui] emerge una ben distinta topografia culturale” (Said 1993: 77). In particolare, Said scopre ed analizza le gerarchie spaziali e le operazioni di mappatura e connotazione dei luoghi che accompagnarono la produzione culturale dell'Occidente durante la sua espansione territoriale imperiale, come sua parte integrante, ma tenuta in ombra. Nel condurre quest'esame, Said si concentra analiticamente sulle “strutture di atteggiamento e riferimento” geografiche sottese alla dimensione culturale, vale a dire il “modo in cui le strutture di ubicazione e i riferimenti geografici emergono nei linguaggi culturali della letteratura, della storia o dell'etnografia” (Said 1993: 77). In questo testo, lo spettro geografico in considerazione è più ampio che non quello esclusivamente orientale, dunque la sua portata è più globale, sebbene le realtà storiche su cui Said concentra l'attenzione siano sempre quelle dei domini imperiali francese e inglese. La contrapposizione spaziale oggetto d'esame in quest'opera, quindi, non è più precipuamente quella fra Occidente e Oriente, ma quella fra l'Occidente e il resto, “the West and the rest”, e più precisamente “i rapporti tra il moderno Occidente metropolitano e i suoi territori d'oltremare” (Said 1993: 7).

Indagando il rapporto politico fra imperialismo e cultura, Said insiste sulla resistenza anticoloniale, leggendo i suoi momenti come istanze in cui viene smontato il modello imperialista di pensare al rapporto fra dominio e resistenza, con ciò rendendo inefficaci i codici di tale modello: così facendo, la resistenza antimperiale traccia una mappa delle proprie geografie, su scala anche internazionale, intercettando, fra le altre, anche voci metropolitane minoritarie. Nelle parole di Said: “l'elemento della dominazione e della resistenza... basato sulla divisione fra l'Occidente e il resto del mondo, lo attraversa tutto [l'insieme imperialista] come una crepa. Questa spaccatura ha influenzato tutti gli incontri, le sovrapposizioni e le interdipendenze in Africa, in India e in ogni altra parte delle periferie... Per ciascun luogo in cui avviene tale incontro-scontro, dove il modello imperialista è smontato e i suoi codici incorporanti, universalizzanti e totalizzanti resi inefficaci e inapplicabili, inizia a svilupparsi un tipo particolare di ricerca e di conoscenza” (Said 1993: 77): è precisamente il tipo di ricerca e conoscenza che Said intende perseguire, ricercando i momenti di resistenza culturale all'imperialismo che ne smonta efficacemente i codici e le strutture, innanzitutto sul piano geografico. È infatti evidente qui uno stretto, fondamentale nesso fra resistenza e geografia, che Said tematizza come una “lotta sulla geografia” da cui nessuno può astrarsi, poiché non vi è soggetto che sia “al di fuori o al di là della geografia” (Said 1993: 33), e poiché non è possibile comprendere una regione geografica se non all'interno dei flussi che la attraversano, e non da qualche privilegiato punto archimedeo esterno e superiore, come pretende l'orientalismo (Said 1985: 3). Nella lotta sulla geografia, la resistenza anticoloniale si fa forte di una capacità di scrittura geografica inedita, nel momento in cui traccia traiettorie che congiungono differenti attori della resistenza e smonta così i codici binari della cultura imperiale.

Tematizzando la resistenza anticoloniale, Said distingue due fasi cronologicamente successive della resistenza: una resistenza primaria e una secondaria (Said 1993: 236). Significativamente, nel discutere questa distinzione di due momenti della lotta Said si richiama a un'analoga distinzione tematizzata da Fanon in *I dannati della terra*. Fanon individua infatti tre momenti di articolazione della coscienza nazionale, elaborata culturalmente. In seguito a un primo momento di assimilazione alla cultura dominante da parte del popolo colonizzato, Fanon individua una seconda fase in cui il popolo intende riscoprire e rivendicare le proprie origini neglette, invocando la positività della "negritudine" in un momento essenzialista fondamentale alla liberazione e allo sviluppo di una coscienza nazionale: tale momento transitorio prelude però a una terza fase, in cui viene prodotta una letteratura di lotta e resistenza che non si arresta all'affermazione dell'identità (Fanon 1961: 180-181). Said apprezza quest'analisi di Fanon, insistendo anch'egli sull'opportunità di superare nazionalismo e nativismo culturali, in modo da "non rimanere intrappolati nell'autocompiacimento emotivo del celebrare la propria identità", individuando così "la possibilità di un universalismo non limitato o coercitivo", che "non abbandona... l'idea di nazionalità, ma piuttosto considera... non esaustiva l'identità locale" e quindi procede verso "una visione del mondo più generosa e pluralista", dando luogo a "opportunità di liberazione" (Said 1993: 257).

Nell'analisi di Said, la "resistenza primaria" si caratterizza come un'opposizione antifonale di movimenti indipendentisti nazionalisti interni alle colonie, un momento di resistenza a un impero che viene inteso come Occidente, cui contrapporre quindi un'identità antagonista: "prendere coscienza del proprio io in quanto appartenente a un popolo assoggettato è l'intuizione che sta alla base del nazionalismo antimperialista" (Said 1993: 240). Questa resistenza nativista si articola come riconquista di un'identità geografica perduta, "occupa... lo spazio che nelle forme culturali imperialiste viene riservato alla subordinazione", come una sua "reiscrizione" (Said 1993: 236). Tale opposizione antifonale ha l'effetto, più o meno involontario, di approfondire il solco fra occidentali e non occidentali, e di portare a un mutamento di prospettiva circa il rapporto fra Occidente e resto, che ridisegna sì la mappa mondiale, ma in modo da perdere di vista il fatto che lo scontro coloniale è contesa che avviene su e per lo stesso territorio, su "territori che si sovrappongono" (Said 1993: 236), e non fra territori in anticipo contrapposti. In questo modo, la re-immaginazione dello spazio colonizzato segue le stesse linee tracciate dall'immaginazione coloniale, di cui si appropria sostituendola: nelle parole di Said, "in questo sta in parte la tragedia della resistenza: il fatto che essa debba lavorare, almeno fino a un certo punto, per recuperare forme già stabilite, o quantomeno influenzate o infiltrate, dalla cultura dell'impero" (Said 1993: 236). Potremmo dire che tale tipo di resistenza opera secondo una "modalità della separazione", ovvero rivendicando un'identità geografica e culturale autonoma, separata dagli effetti dell'intervento coloniale, e che interviene in risposta a questi: essa ripropone quindi una modalità già coloniale di separazione, invertendo però di segno i due poli della divisione manichea. Nel discutere questa prima modalità di resistenza anticoloniale, Said include valutazioni su autori come Guha, che adoperano una tale "modalità

della separazione” nell'affrontare l'eredità del dominio coloniale: questa modalità si appoggerebbe a un'antitesi fra due culture, che fa venir meno la possibilità di una continuità fra l'Europa e le colonie, e con ciò mantiene la divisione fra indigeni e colonizzati anche laddove prepara teoricamente una collaborazione fra resistenza antimperiale nelle periferie e opposizione dentro la metropoli. In Guha, Said legge “un atto di separazione [che] ripete i gesti essenziali della decolonizzazione” (Said 1993: 278) e l'acquisizione del fatto che “dopo svariati decenni di indipendenza, i rapporti tra le culture siano percepiti ormai come radicalmente antitetici” (Said 1993: 279). Secondo Said, anche il processo di edificazione nazionale dopo l'indipendenza politica, ovvero la trasformazione delle colonie in nuove nazioni indipendenti, ricade precisamente in questo tipo di ricalco dei tracciati coloniali: in particolare, Said a questo proposito ricorda il pensiero di Chatterjee (Said 1993: 244; 292-293). Pur riconoscendo il ruolo positivo svolto dal nazionalismo indigeno che, “inteso come il recupero della comunità, l'affermazione di identità, l'emergere di nuove pratiche culturali – in quanto forza politica ha avviato e promosso la lotta contro la dominazione occidentale” (Said 1993: 244-245), Said pure considera come il migliore portato di questo tipo di nazionalismo sia la comprensione dell'interrelazione e della commistione di tutte le identità culturali, in senso quindi marcatamente anti-sciovinista: “la mia tesi è che, nel suo aspetto migliore, la resistenza nazionalista all'imperialismo è sempre stata critica verso se stessa” (Said 1993: 246). Al fine di evitare la riproposizione di un nazionalismo che ricalchi strutture coloniali, Said loda la mossa di Fanon di “desacralizzare il centro” (Said 1993: 301), ovvero non voler riproporre la partizione coloniale dentro l'ex-colonia nel segno della nazione, dal momento che “il nazionalismo ortodosso segu[e] lo stesso sentiero tracciato dall'imperialismo” (Said 1993: 301), ma segnalare piuttosto la transitorietà del momento nazionalista, in direzione di “comunità nuove e più generali” rispetto a quelle “particolaristiche” legate ai “bisogni basati su una coscienza dell'identità”, e “stabilendo in tal modo dei legami trasversali, non-narrativi, tra le persone che l'imperialismo aveva separato” (Said 1993: 301). Al problema della forma geografica nazionale assunta dalle ex-colonie dedicheremo una trattazione più estesa nel capitolo 2.

La resistenza secondaria, invece, dalla natura più ideologica e culturale, non è volta a riconquistare un'identità territoriale perduta, ma a costruire una comunità, e caratterizza la lotta antimperiale come lotta fra due parti in causa e non fra due entità date a priori, discrete e separate. Una modalità particolare di questo secondo tipo di resistenza antimperiale è descritta da Said con il nome di “viaggio all'interno” (Said 1993: 272): un movimento, fisico e culturale, che va a operare uno spostamento delle periferie verso il centro, intrapreso da soggetti colonizzati che visitano e rivisitano lo spazio colonizzatore, modificando il rapporto spaziale fra centro colonizzatore e periferia colonizzata. Il “viaggio all'interno” sposta la battaglia per la decolonizzazione dalle periferie verso il centro (Said 1993: 272). Invadere il centro dell'impero vuol dire rivisitarlo, lavorando a “una soluzione creativa delle divisioni prodotte dalla coscienza razziale” (Said 1993: 241-242): di nuovo, in questo contesto Said ricorda Fanon, come esempio di una tale invasione rivisitante del centro a partire da una periferia che rimodula la disciplina stessa della

differenza fra centro e periferia, senza cadere nel tranello di un'opposizione speculare, simmetrica e riproduttrice, con ciò, delle medesime modalità spaziali dell'oppressione. Con il viaggio all'interno, "le armi della critica sono divenute parte dell'eredità storica dell'impero, in cui vengono cancellate le separazioni e le esclusioni del 'divide et impera' e nascono invece nuove, sorprendenti configurazioni" (Said 1993: 272). In particolare, nella lettura di Said, Fanon ha il merito di studiare insieme, programmaticamente, società metropolitana e società coloniale come entità discordanti, ma correlate. Il viaggio all'interno, tipicamente, assume "l'idea che la resistenza, lungi dall'essere una mera reazione all'imperialismo, rappresenta un modo alternativo di concepire la storia dell'uomo [sic]. A tale proposito è particolarmente importante determinare in che misura questa concezione nuova e alternativa si basi sull'abbattimento delle barriere fra culture" (Said 1993: 242). Tale abbattimento delle barriere, quindi, va a complicare il rapporto fra spazio culturale metropolitano e spazio culturale colonizzato, nel momento in cui il viaggio all'interno procede verso il centro dell'impero, per rivisitarlo e togliergli lo stesso statuto di centro: in questo senso, il viaggio all'interno si definisce come "lo sforzo consapevole di penetrare nel discorso culturale europeo e occidentale, di mescolarsi ad esso, trasformarlo, spingerlo a riconoscere storie fino ad allora emarginate, o soppresse o dimenticate" (Said 1993: 243).

Nella resistenza secondaria, la traiettoria coloniale viene allora ingarbugliata da passaggi che connettono Nord e Sud in modo inedito, tale da riarticolare diversamente le discrepanze del territorio immaginato. Da tale intrico di traiettorie e invasione critica del centro, che sposta produttivamente le periferie stesse verso il centro, risulta una sovrapposizione e un'interdipendenza degli spazi, che non si riducono affatto all'affermazione di un'identità separata. In questo modo, il "viaggio all'interno" risulta discrepante, una contraddizione irrisolta all'interno della cultura metropolitana, di cui contraddice l'autonomia. Definiamo questa seconda modalità spaziale di resistenza come "modalità dell'ingarbugliamento", col che rinveniamo nuovamente in Said un'operazione di attivo ingarbugliamento delle aree già separate dal dispositivo coloniale, quale momento di resistenza critica e di contraddizione delle modalità spaziali del dominio coloniale.

Richiamandoci a quanto analizzato sopra, possiamo allora sostenere che l'intera questione della resistenza anticoloniale come antifonia (la resistenza primaria, che abbiamo ricondotto a una modalità della separazione) o contrappunto (la resistenza secondaria, che abbiamo ricondotto a una modalità dell'ingarbugliamento), che Said affronta in *Cultura e imperialismo*, va produttivamente messa in relazione alla questione della cultura anticoloniale sviluppata da Fanon, e quindi all'immagine fanoniana di una divisione a scomparti manichea del mondo coloniale, a sua volta accostabile all'immagine saidiana dello spartiacque imperiale, che abbiamo esaminato sopra. Queste immagini, atte a interrogare il rapporto problematico fra spazi metropolitani e spazi colonizzati, tanto geografici quanto culturali, mostrano l'improduttività di ricorrere a una strategia specularmente oppositiva di resistenza, la quale ripropone la

medesima divisione dicotomica messa in essere dal potere coloniale, e con ciò riproduce il potere coloniale stesso, in favore invece di una strategia di ingarbugliamento spaziale, tale da contraddire e sovvertire la spazialità del dominio. In ciò, il legame fra il mondo metropolitano e quello periferico si fa premessa necessaria alla cultura della resistenza, e in virtù di quest'ingarbugliamento la cultura della resistenza suggerisce un'alternativa teorica e metodologica per pensare l'esperienza umana in modo non imperialista (Said 1993: 304), con l'obiettivo di una comunità umana non antagonista. A questo proposito, il contrappunto di Said è stato definito come una “strategia di indagine storica o come perno di un approccio critico, pedagogico e cosmopolita (polifonico) alla cultura... sovrapponendo o intrecciando costantemente la storia dell'Impero a quella delle colonie, il punto di vista dei colonizzati a quello dei colonizzatori, e cioè insistendo sull'interdipendenza e sull'ibridità costitutiva del mondo coloniale o sull'esistenza di un passato comune (segnato dal colonialismo e dall'imperialismo) di tutta l'umanità... si propone... di completare e ricostruire – di rendere di nuovo *mondani* e *secolari* dopo la parentesi coloniale-imperiale – sia l'uno che l'altro [il soggetto occidentale e la sua eredità culturale]” (Mellino 2009: 47. Corsivi nel testo). Significativamente, in questo brano Mellino riconosce il carattere prettamente spaziale e geografico cui Said sottopone la sua “re-iscrizione della storia dell'espansione moderna occidentale... come storia dell'incorporazione *differenziale* di soggetti, territori e popolazioni d'oltremare al grande disegno imperiale” (Mellino 2009: 47. Corsivo nel testo). Dell'umanesimo che caratterizza in questo senso il pensiero di Said, il cui obiettivo ultimo è ripensare il fondamento di una comunità umana non tarata da divisioni razziali e culturali, ma polifonica, è stato messo in evidenza in carattere critico, nel segno quindi di un “umanesimo critico”: Said non rifiuta semplicemente quel che sottopone a una critica incessante, ma lo sottopone anche, attivamente, a un'azione di disturbo, esercitando una “technique of trouble” sul terreno degli studi umanistici (Mascot 2016: 81). In questo, Said esercita l'umanesimo come una questione di transizione, andando a spostare, culturalmente e geograficamente, il lavoro intellettuale in modo da disturbare l'uso dello spazio da parte del potere, in particolare sovvertendone i confini sì da complicarli. In questo senso, il criticismo “oppositivo” di Said, che separa e contrasta, si coniuga al suo criticismo “contrappuntale”, che unisce e connette, così da fare della stessa opposizione un modo di stabilire nuove connessioni abilitanti (Mascot 2016: 81). In questo senso, il lavoro di Said partecipa anche della ridefinizione postcoloniale del confine in senso connettivo, invece che divisivo, di cui tratteremo nel capitolo 5.

10. Un globale coloniale e un globale postcoloniale

In *Cultura e imperialismo*, Said torna sul tema, sopra analizzato per quanto riguarda *Orientalismo*, dello spartiacque imperiale. In questa sede, tematizzare lo spartiacque imperiale che drasticamente e conflittualmente separa il mondo metropolitano da quello coloniale dà modo a Said di interrogare il

rapporto fra i costrutti geografici imperialisti (le “strutture di atteggiamento e riferimento” geografiche della cultura imperiale, Said 1993: 77) e la dimensione del globale. L'imperialismo, infatti, in questa sede è definito da Said come “un atto di violenza geografica per mezzo del quale non c'è praticamente angolo di mondo che non venga esplorato, tracciato su una mappa e finalmente ricondotto sotto il controllo altrui” (Said 1993: 252): la portata globale del controllo territoriale è dunque costitutiva del tipo di dominio imperialista. L'imperialismo, dunque, programmaticamente concorre a creare e disciplinare un ordine globale, mentre rifiuta però le interconnessioni e le ibridità cui questo dà luogo, misconoscendo in particolare legami con le zone colonizzate che esulino dal rapporto coloniale stesso, ovvero misconoscendo connessioni che non siano mediate dalla rigida divisione gerarchica strutturata dallo spartiacque imperiale. In virtù di questa fondamentale operazione, l'imperialismo tradisce “le potenzialità insite nella sua *modernità* o *mondanità*” (Mellino 2009: 36. Corsivi nel testo): nello stesso momento in cui crea una realtà geografica e politica mondiale, l'imperialismo ne tradisce però le promesse, gestendo gerarchicamente l'unità del mondo, attraverso una continua produzione della differenza gerarchizzata attraverso lo spazio e i confini, e inoltre sconfessando questa stessa unità in termini di connessione, nel momento in cui ricusa la propria connessione strutturale ai propri altri, affermandosi come soggetto assoluto e autoreferenziale. Tematizzando la dimensione globale dell'imperialismo, Said riconosce poi una continuità fra imperialismo e globalizzazione odierna, in virtù del fatto che la seconda ha alle sue basi un “modello di domini e possedimenti” (Said 1993: 31) reso disponibile dagli imperi moderni. A partire da questa considerazione, possiamo riconoscere un “globale coloniale”, vale a dire una dimensione globale pensata dal sistema coloniale, e interrogarci sul suo statuto, e poi chiederci se sia prospettabile un globale non coloniale o postcoloniale, e in quale rapporto questo starebbe col primo nel pensiero di Said. Said, in *Cultura e imperialismo*, descrive lo spartiacque imperiale come un'assolutizzazione dei confini fra Occidente e resto del mondo, condivisa e accettata in modo non vagliato dai cittadini dell'impero, che per lo più non oppongono resistenza ai progetti imperialisti³¹. Said sostiene come le operazioni di fissazione di confini e di difesa delle barriere, proprie del colonialismo e in particolare dell'800 coloniale, perdurano anche dopo la fine dell'età coloniale, quando Africa e Asia rimangono “luoghi di quella mappa ideologica sulla quale [gli occidentali] hanno continuato a governare moralmente e intellettualmente” (Said 1993: 51): la reiterazione di questa pratica dei confini definisce quindi l'assetto postcoloniale, come momento in cui, nonostante la formale dissoluzione di colonie e protettorati, l'esperienza dello spazio e delle sue relazioni continua a essere informata da una disciplina e da un'organizzazione dei confini, intesi soprattutto come meta-confini ideologici, che è propria del colonialismo. Si delinea così una configurazione internazionale postcoloniale che si avvale dell'assolutizzazione dei confini e delle grandi astrazioni geografiche al fine di affermare identità separate. Said, invece, insiste sull'opportunità di

³¹ La mancata considerazione di una tradizione culturale metropolitana di critica del dominio culturale coloniale è rimproverata a Said da Ahmad (1992: 102), per quanto riguarda *Orientalismo*.

considerare astrazioni e generalizzazioni geografiche solo come testimonianza delle contese e delle lotte entro cui esse emergono, e di storicizzare e indagare le modalità specifiche della rappresentazione sottesa alle politiche di identità. L'assetto postcoloniale traduce quindi nel proprio lessico geopolitico quel che risulta della "creativa liberazione" del popolo colonizzato e della sua innovativa "mappatura... del territorio spirituale usurpato dai padroni coloniali", perpetuando così forme di dominio e inferiorizzazione delle identità, "in un sistema planetario di confini, mappe, frontiere, forze di polizia, dogane e restrizioni valutarie" (Said 1993: 337).

L'assolutezza dei confini coloniali coincide con l'implementazione di una radicale discontinuità dello spazio umano (Said 1993: 133): la rappresentazione del "resto" al di là dei confini coloniali di nuovo conferma il potere europeo, e può farlo proprio in virtù della dimensione immediatamente globale di un dominio coloniale, che però si vuole scisso dal resto del mondo. Nel pensiero geografico imperialista, la dimensione globale non è assente, ma coincide con la sfera d'influenza della nazione, determinando quel che abbiamo chiamato un "globale coloniale", architettato attraverso l'egemonia di una nazione sulle sue sfere d'influenza e le sue colonie: questo avviene in modo analogo a quanto visto sopra a proposito della portata ambiguamente cosmopolita dell'espansione europea, in cui il cosmopolitismo voluto e proclamato dall'Occidente significa in effetti un'estensione della volontà di dominio sulla sfera orientale, condivisa da tutto l'Occidente.

Nel panorama imperiale, si dà inoltre un nesso fra pensiero geografico sul "globale" e pensiero culturale sul "totale", laddove alla dimensione globale ricercata dal dominio coloniale si accompagna la ricerca di una conoscenza culturale che sia totale ed esaustiva: "c'è, indubbiamente, una convergenza tra la grande estensione geografica degli imperi, specialmente quello britannico, e i discorsi culturali universalizzanti. Una convergenza che, naturalmente, si realizza grazie al potere" (Said 1993: 134). Secondo Said, la ricerca di questa conoscenza universalizzante porta alla nascita delle discipline della letteratura comparata e della letteratura mondiale. Il nesso così individuato fra letteratura comparata e geografia coloniale è, secondo l'autore, comprensibile a partire da quel punto d'osservazione privilegiato fornito dalla resistenza periferica. Tale punto d'osservazione rende inoltre intelligibile lo spartiacque imperiale stesso, determinando così anche la possibilità di leggerlo diversamente rispetto al discorso culturale metropolitano: in particolare, la prospettiva della resistenza periferica consente di mettere in simultanea l'auto-narrazione della storia metropolitana e le altre storie con cui, e contro cui, il discorso dominante opera. Quest'operazione di messa in simultanea e in sincronia della narrazione metropolitana e delle altre storie subalterne, che stanno con la prima in un rapporto tanto costitutivo, quanto volutamente marginalizzato e negletto, coincide con la tecnica letteraria proposta da Said in questo libro: il contrappunto letterario. Il contrappunto letterario, tecnica mutuata dalla musica e applicata originalmente alla letteratura, è pensato da Said quale supplemento ai metodi tradizionali della critica letteraria, tale da consentire un'adeguata presa in carico delle questioni letterarie inerenti allo spazio, laddove "la

connotazione *geografica*, il processo di rilevazione e di mappatura teorica del territorio sotteso alla narrativa occidentale, agli scritti storici e ai discorsi filosofici del tempo” rappresenta una lacuna nello studio della letteratura e della cultura (Said 1993: 83-84. Corsivo nel testo). L’analisi contrappuntista, invece, deve “tener conto di ogni genere di pratiche legate allo spazio [e] alla geografia... tendenti a configurare una topografia complessa e irregolare” (Said 1993: 349), che vada oltre la topografia pensata e messa in essere dalla geografia coloniale, che è legata invece alla letteratura comparata e mondiale. In particolare, Said insiste sull’opportunità di concepire le “identità culturali... non come essenze date... ma come insiemi contrappuntistici, perché si dà il caso che nessuna identità potrà mai esistere per se stessa e senza una serie di opposti, negazioni e opposizioni” (Said 1993: 77).

Leggere insieme contrappuntisticamente, le une accanto alle altre, le narrazioni culturali egemoni e quelle subalterne, dimostrando la necessità delle seconde alle prime nella modalità della marginalizzazione (che è, beninteso, anche marginalizzazione spaziale, laddove le colonie sono la periferia dell’impero) e gli intrecci costitutivi delle une alle altre coincide, a nostro avviso, con una voluta confusione spaziale dell’area metropolitana con le aree coloniali, atta a togliere primato e autonomia alla prima e a produrre una feconda ibridità culturale. È possibile affermare ciò anche in virtù del fatto che la comprensione della modalità coloniale di costruzione di un certo ordine globale, politico, geografico e letterario, e l’affrontarlo attraverso un’operazione contrappuntistica che ne sfida i funzionamenti separatori e marginalizzanti, è resa possibile proprio da una prospettiva, quella della resistenza periferica, che abbiamo visto essere caratterizzata, in quanto resistenza secondaria, dalla presa in carico della commistione fra zone geografiche propria dell’esperienza coloniale. La resistenza periferica è inoltre il punto di vista privilegiato da cui vedere la suddivisione geografica, operata dallo spartiacque imperiale, che organizza l’archivio della cultura occidentale, il quale può in questo modo essere produttivamente reinterpretato.

La tecnica del contrappunto letterario, secondo Said, ha il merito di consentire un punto d’osservazione collocato nelle interrelazioni fra culture, rimuovendo le forme culturali occidentali dai loro compartimenti stagni, e inserendole piuttosto in una dimensione globale e dinamica, che l’imperialismo stesso, del resto, concorre a creare, nonostante la propria proclamata autoreferenzialità. Questo decentramento, che inserisce l’imperialismo entro una prospettiva globale e complessa, rispetto al cui intreccio esso si nega mentre concorre a crearne gerarchie e disciplinamento, consente, in modo significativo, di leggere l’imperialismo stesso come un conflitto spaziale fra Nord e Sud, fra metropoli e periferie (Said 1993: 76), laddove l’autodefinizione del centro procede per marginalizzazione e obliterazione delle periferie da cui questo dipende, nel momento stesso in cui le istituisce come tali. L’opportunità di leggere contrappuntisticamente le rappresentazioni del mondo metropolitano e le rappresentazioni del mondo coloniale si dà proprio poiché, dal punto di vista imperialista, la rappresentazione dei due mondi è schizofrenica, ovvero introduce eterogeneità, duplicità e incommensurabilità fra i due mondi separati, che possono invece essere tenuti insieme con la modalità del contrappunto.

Lo scopo dichiarato di *Cultura e imperialismo* è quello di far espandere il terreno comune fra società metropolitane e società (ex-)colonizzate, delineare, reinterpretare ed espandere le aree di incontro e di scontro del mondo colonizzato con l'Europa: laddove la condivisione di territori ed esperienze è elemento caratteristico di un'ibridità culturale, già presente durante l'incontro/scontro coloniale³², si tratta qui di mettere in luce, approfondire e ampliare tale condivisione e ibridità (Said 1993: 17 sgg.). La congiuntura che consente la scoperta di un simile terreno comune sta nel simultaneo collocamento dell'intellettuale "al tempo stesso dentro e fuori il ventre della balena" (Said 1993: 47), intendendo per "ventre della balena" il centro del potere imperiale. Da una parte, l'esperienza dell'imperialismo è subordinata alla supremazia del punto di vista europeo, e dunque il punto di vista che l'osserva è interno alla struttura del potere, al ventre della balena; dall'altra, però, a partire dalla resistenza è disponibile un campo in cui nessuna delle due parti gode di un privilegio sull'altra, un campo quindi esterno al ventre della balena. "Stare nel ventre della balena significa non tener conto dell'intera esperienza dell'imperialismo, ma insieme riproporla e subordinarla alla supremazia di un punto di vista eurocentrico e totalizzante; l'altra prospettiva suggerisce invece l'esistenza di un campo nel quale nessuna delle due parti gode di privilegi storici speciali" (Said 1993: 53). L'intellettuale quindi, pur necessitando di una visione dell'interno dell'impero, cercherà però anche un collocamento alternativo all'esterno, "una prospettiva al di fuori delle rappresentazioni fondamentalmente imperialiste" (Said 1993: 53). Ci sembra di particolare rilievo tale congiuntura ibrida, in cui si dà simultaneamente collocamento dentro le strutture del potere e all'esterno di esse: un collocamento che è sia interno al centro dell'impero e alle periferie che partecipano costitutivamente dell'organizzazione spaziale imperiale, potendo finanche raggiungerne il centro grazie al "viaggio all'interno"; sia esterno all'impero, laddove la periferia si scopre nell'assenza di un privilegio accordabile a qualcuna delle parti che si confrontano e si incontrano.

A fronte della globalità, così come essa viene pensata e organizzata dall'imperialismo (quello che abbiamo chiamato il "globale coloniale"), Said in effetti prospetta anche un'internazionalizzazione antagonista, un globale postcoloniale. *Cultura e imperialismo*, infatti, tematizza una "contro-articolazione internazionalista" disponibile ad avviare un percorso comune e una nuova mappa del mondo, ancora invisibile (Said 1993: 342). Una simile "contro-articolazione internazionalista" del mondo, resa disponibile dal "viaggio all'interno", fa sì che "il viaggio è costitutivo del mondo di Said" (Baratta 1998: 404). Said, infatti, pone la possibilità che "il mondo [sia] cambiato così drasticamente da consentirci oggi, forse nella prima volta nella storia, una nuova coscienza geografica, decentrata e/o multicentrica, restituendoci la consapevolezza di un mondo non più confinato nei compartimenti stagni dell'arte, della cultura e della storia, ma mischiato, confuso, vario, complicato dalla nuova e complessa mobilità delle

³² Nella disamina di Said, l'ibridità spaziale già propria dell'incontro/scontro coloniale è resa, ad esempio, in romanzi metropolitani in cui compaiono personaggi eccezionali che si muovono negli spazi imperiali in modo tale da quasi "disorientare il potere delle barriere coloniali", come *Kim* di Kipling (Said 1993: 103).

migrazioni, da nuovi stati indipendenti, da nuove culture emergenti” (Said 2008b: 523). La realtà delle migrazioni postcoloniali, quindi, è tale da riconfigurare radicalmente il mondo, privandolo dei suoi centri stabili e delle sue divisioni geografiche assolute: una “nuova coscienza geografica” ne emerge, all’insegna della commistione, o ingarbugliamento, degli spazi.

Significativamente, la possibilità positiva di un’articolazione fra zone del mondo diversa rispetto a quella messa in essere dall’imperialismo, caratterizzata da mescolanza e assenza di un centro, è dunque in grado di creare una nuova “mappa del mondo” laica e secolare (Said 1993: 342), investendo quindi innovativamente gli assetti più concretamente geografici del potere, con un intervento precipuamente cartografico. A proposito dell’utilizzo, da parte di Said, del campo semantico della cartografia per trattare delle innovative articolazioni, culturali e politiche, messe in essere dalla resistenza anticoloniale in una dimensione diversamente globale, è opportuno notare come l’uso saidiano dell’immagine della mappa sia allo stesso tempo metaforico e letterale: si tratta sia, per via di metafora, di una mappa immaginaria di articolazioni innovative sul piano della cultura, sia, in senso più letterale, di una mappa geografica che riporta assetti differenti delle relazioni fra parti del mondo, pur se Said non si addentra in questioni propriamente, tecnicamente cartografiche. Questa compresenza di riferimento metaforico e riferimento letterale all’oggetto “mappa” è da motivarsi con il fatto, esaminato sopra, che l’operazione metaforica di ri-mappatura culturale si fonda sullo stretto legame fra cultura e geografia, e dunque è accompagnata e preceduta anche da riscritture geografiche.

Nel prossimo paragrafo vedremo che questa “contro-articolazione internazionalista” del mondo tematizzata da Said giunge poi a ri-connotare diversamente il concetto di cosmopolitismo, il cui uso orientalista Said sottopone a critica, come abbiamo visto sopra, e che egli andrà poi a risignificare in senso postcoloniale, come vedremo meglio nel capitolo 4.

11. Esilio e cosmopolitismo in Said

Alla luce di quanto osservato finora, sono emersi i mescolamenti spaziali messi in atto dalle risposte antiimperialiste di Said: quella intellettuale, intrapresa in *Orientalismo*, di smontare il funzionamento dello spartiacque imperiale con un’attività biografica e intellettuale che ne contraddice gli assunti e le operazioni; e quella, indicata in *Cultura e imperialismo*, di illustrare e agevolare l’effettivo mescolamento delle aree colonizzate e quelle colonizzatrici al livello della produzione culturale e di quella geografica, alla luce dell’intimo legame fra le due, in particolare con la pratica del “viaggio all’interno”, che scardina il rapporto fra centro e periferie. Entrambe queste strategie sono mosse preparatorie a una nuova creazione cartografica, nel momento in cui contribuiscono incisivamente e icasticamente a confondere le linee geografiche del dominio, contraddicendo la loro assolutezza con tracciati inediti che vanno nel segno del

mescolamento e dell'ibridazione, piuttosto che della separazione, andando inoltre nella direzione di una diversa configurazione della scala mondiale.

In riferimento alla scala mondiale e all'umanesimo, Said prospetta la possibilità di un diverso tipo di cosmopolitismo: se il cosmopolitismo occidentale, espresso nell'anelito a una letteratura universale o mondiale, fonda tale progetto letterario sul primato dell'Occidente, mentre articola il proprio campo insieme a quello della geografia coloniale, quest'approccio eurocentrico alla letteratura universale e al cosmopolitismo può essere corretto attraverso il contrappunto letterario, che mette in luce quella "trama di storie interdipendenti e domini che si intrecciano" di cui si compone l'esperienza imperialista, e che svela la stessa connessione disciplinare fra letteratura universale e geografia coloniale. Sottolineiamo allora come questa riconfigurazione del cosmopolitismo passa per una nuova geografia, e specificamente per una diversa valutazione dello spazio mondiale. Said, infatti, profila uno spazio intellettuale cosmopolita che lavora sulle connessioni inter-identitarie, mirando ad armonizzare fra loro varie dislocazioni rispetto a nuove configurazioni di interdipendenza, e a inquadrare le identità in una geografia di altre identità in intersezione. Nelle pagine finali di *Cultura e imperialismo*, Said tematizza infatti una liberazione che viene da "contro-energie ibride", attive "per un'esistenza umana collettiva (né dottrine, né teorie complete) che non sia fondata sulla coercizione o sulla dominazione" (Said 1993: 366): una "energia liberatoria, decentrata e senza patria, espressione dell'esilio" (Said 1993: 364), che si muove verso la collettività. Questo tipo di energia liberatoria è connessa alla discussione di Said sull'esilio: l'esilio, infatti, è espresso da un'energia liberatoria, decentrata e senza patria, e gli esuli sono descritti come "dei soggetti scentrati ed eccentrici" (Said 2008: 225-226). Per Said, le figure dei migranti e degli esuli, conseguenza dei conflitti postcoloniali e post-imperiali, sono testimonianza del fatto che la sovrapposizione fra territori è parziale, contraddittoria e tesa: "fintanto che tra il vecchio e il nuovo, tra il vecchio impero e il nuovo stato, esisterà questa gente, la loro condizione non potrà che esprimere le tensioni, le indecisioni e le contraddizioni presenti nei territori che vengono parzialmente a coincidere, e che possiamo osservare sulla mappa culturale dell'imperialismo" (Said 1993: 363). Per questo motivo, è stato sostenuto che le figure dei migranti e degli esuli costituiscono gli abitanti esemplari del mondo pensato da Said precisamente alla luce delle esperienze del viaggio e dell'esilio (Baratta 1998: 404). Inoltre, a proposito dell'esilio è stato messo in luce come la questione palestinese si trovi al cuore del pensiero di Said, nella misura in cui è precisamente il problema della non-rappresentabilità dello spazio palestinese, che richiede, tuttavia, un'impossibile rappresentazione, a indurre Said a concentrarsi innanzitutto sui luoghi dell'esclusione e dell'invisibilità, lavorando alle possibilità di una loro rappresentazione, volendo rendere visibile l'invisibile, trovando e inventando per gli spazi invisibilizzati un posto sulla mappa (Young 2016). In questo senso, Young sostiene che, di fronte al problema di rappresentare una Palestina che si trova sia qui, sia in un altrove diasporico e disperso, "Said creates a kind of third space out of the crucible of Palestinian dispersion, its possibility drawn from the void of its non-existence" (Young 2016: 134).

L'eccentricità dell'esiliato, in quanto figura collocata al di fuori del centro, è parallela a un altro tipo di eccentricità, che Said ascrive al sistema dell'orientalismo stesso: l'orientalismo, infatti, come abbiamo visto ha un atteggiamento eccentrico, che viene dall'asimmetria della sua presa di posizione rispetto al campo studiato, che è amplissimo. A sua volta, tale campo, cioè l'Oriente, nella visione orientalista è caratterizzato da eccentricità, quale stranezza che basta a sé stessa (Said 1987: 107): la stranezza, carattere tipico dell'Oriente nell'immaginario orientalista, ha a che fare con la fatica di ricondurre i dati esotici alle norme, quindi con la traducibilità dell'estraneità dell'Oriente nel linguaggio orientalista stesso. La condizione dell'essere fuori dal centro, dunque, riguarda sia l'Oriente in quanto campo estraneo, dal difficile inquadramento, sia l'orientalismo in quanto sistema che si colloca in modo asimmetrico rispetto al proprio campo d'indagine, sia poi, in un altro contesto, la figura dell'esiliato privo di centro.

A proposito del ruolo del concetto di esilio nel pensiero di Said, leggendo le due parti di "Travelling theory" ("Travelling Theory", Said 1984 (Said 2000); e "Travelling Theory Reconsidered", 2001 (Said 2008d), Sandra Ponzanesi ha efficacemente interpretato il concetto saidiano di *worldliness* (una mondialità accostabile al cosmopolitismo) come una forma di esilio (Ponzanesi 2006). Segnalando una posizione di esteriorità rispetto al centro della teoria stabilita, l'esilio, che Said visse concretamente e teorizzò, è posizione resistente di chi rifugge l'universalismo e il dogmatismo delle teorie, una posizione che consente di definire il particolare nel globale. In questo modo, il cosmopolitismo di Said è teorizzazione della pratica di attraversare i confini, che esprime sia esilio che territorialità, una "tensione... tra l'idea di un umanesimo che esiste al di là dei confini e delle transizioni storiche, e il bisogno di destabilizzare e risituare ogni concetto e teoria nel suo contesto storico e geografico" (Ponzanesi 2006: 97). Dell'esilio, infatti, è propria un'esperienza peculiare dei confini, che vengono esperiti dagli esuli nel loro carattere sempre provvisorio, che li rende suscettibili di passare rapidamente da delimitatori di sicurezza a "prigioni... spesso difese oltre ogni ragionevole necessità" (Said 2008: 229). In virtù di questo perenne mutamento dei confini, che determina l'impossibilità ultima di sentirsi a casa, "gli esiliati attraversano i confini, infrangono le barriere del pensiero e dell'esperienza" (Said 2008: 229). Come abbiamo visto, precisamente questo infrangere "le barriere del pensiero e dell'esperienza" caratterizza l'operazione intellettuale intrapresa da Said con la scrittura di *Orientalismo*. In virtù di quest'esperienza drammatica dei confini, gli esiliati postcoloniali possono coltivare una diversa modalità di stare al mondo, che fa dell'esilio "non un privilegio, ma... un'alternativa alle istituzioni di massa che dominano la vita moderna" (Said 2008: 228. Corsivo nel testo). A questo proposito, Mascari ha interpretato l'umanesimo di Said alla luce della condizione dell'esilio: per Said, la condizione di esteriorità dell'intellettuale coincide con una condizione di esilio, per cui l'intero mondo è un posto straniero. Infatti, Said sostiene esplicitamente che "il modello che segna la rotta dell'intellettuale come *outsider* ha nell'esilio il suo esempio per elezione" (Said 1995: 64) e l'intellettuale è colui che sceglie di rimanere ai margini (Said 1995: 64), il che gli fornisce il paradossale privilegio di una "doppia prospettiva" che fa tutt'uno con la capacità di operare una lettura

“contrappuntistica” del mondo (Said 1995: 70-71; Said 2008: 230). Nonostante il mondo gli sia straniero, l’intellettuale tuttavia intrattiene un forte impegno nei confronti del mondo, tale che il lavoro intellettuale si configura come una *interferenza* col mondo, laddove l’interferenza è definita come “a crossing of borders and obstacles, a determined attempt to generalize at exactly those points where generalization seems impossible to make” (Mascot 2016: 88). L’impegno nei confronti del mondo, quindi, si configura come un attraversamento contrastivo dei suoi confini. In questo senso, il pensiero di Said è un’espansione del criticismo umanista oltre la testualità e la rappresentazione, in direzione del mondo (Mascot 2016: 88). A questo proposito, è stata inoltre messa in luce e discussa una tensione fra il cosmopolitismo e il nazionalismo di Said, in merito alla questione palestinese (Rao 2010): se, da una parte, Said si trova nella necessità di porre un’identità palestinese discreta, come un essenzialismo che sia strategico all’immaginare una comunità, dall’altra parte egli però risulta anti-essenzialista nel pensare il cosmopolitismo (Rao 2010: 129-130). Alla luce di questa tensione, Rao sostiene che, per Said, “nationalism is both necessary and unfortunate” (Rao 2010: 130), dal momento che, inoltre, la coscienza nazionale risulta in ultima istanza indispensabile alla soluzione prospettata dall’ultimo Said per la Palestina, ovvero quella di una “one-state bi-national solution” in cui trovano una certa riconciliazione nazionalismo e cosmopolitismo (Rao 2010: 134). Said, in questo senso, insiste sulla dialettica che interessa nazionalismo ed esilio come “due opposti che si informano e si definiscono reciprocamente”, andando alla ricerca di qualcosa “tra l’esperienza estrema dell’esilio e le affermazioni spesso sanguinose del nazionalismo, qualcosa che valga la pena salvare, a cui potersi aggrappare” (Said 2008: 220).

Il richiamo a un umanesimo al di là dei confini è da connettersi a quanto abbiamo analizzato sopra circa il fallimento dell’orientalismo, che non è in grado di articolare un umanesimo nel momento in cui, rovinosamente, perde l’umanità dei soggetti ascritti all’Oriente: l’affermazione di umanesimo, invece, rimane un’intenzione forte di Said, nel momento in cui l’autore, nell’elaborare diversamente la dimensione dell’internazionale, del globale, del cosmopolitico, torna a volere per tale dimensione un umanesimo stavolta non fallimentare. A questo proposito, Paul Gilroy interpreta l’umanesimo saidiano nei termini di un’articolazione specificamente anticoloniale e antirazziale dell’umanesimo, che si concentra sulle lotte anticoloniali per portarle a un livello universale, mentre però, allo stesso tempo, ne mantiene la specificità storica e culturale: in ciò, l’umanesimo di Said si pone in continuità con una linea di “umanesimo subalterno”, percorsa da intellettuali militanti nelle lotte anticoloniali della generazione precedente a quella di Said, quali Fanon, Césaire e Senghor (Gilroy 2016). Su questo punto torneremo più approfonditamente nel capitolo 4.

Questa volontà di umanesimo, ci sembra, è poi da connettersi all’invocazione, da parte di Said, di “una prospettiva unitaria” di storia secolare dell’umanità, per poter cogliere la condivisione di “territori che si sovrappongono e storie che s’intrecciano” fra gli abitanti delle metropoli e gli abitanti delle periferie imperiali (Said 1993: 86); nonché all’assunto saidiano dell’unicità del mondo, alla base dell’indagine

geografica sull'esperienza storica in *Cultura e imperialismo*, e che viene ribadito poi in "Orientalism Reconsidered" (Said 1985: 10). Il punto dell'unità della storia secolare umana e dell'unicità del mondo è reso efficacemente da Giorgio Baratta, che ne ricostruisce la genealogia gramsciana, a proposito dell'obiettivo di Said di riscoprire "un mondo uno e comune", grazie a un immaginario spaziale che viene a Said dalla lettura di Gramsci, in particolare circa la questione meridionale, e quindi le categorie di Sud e Nord, "essenziali per cogliere l'unità contrastata del mondo moderno" (Baratta 1988: 403). Seguendo l'analisi di Baratta, Said recepisce l'accentuazione gramsciana delle categorie spaziali marxiane, soprattutto quella di "mondo", elaborando l'aspetto geografico della correlazione fra l'unificazione tendenziale del mondo e il progetto politico (Baratta 1988: 401). Baratta, infatti, evidenzia come ad accomunare Said e Marx sia l'esigenza di "ricominciare da capo" partendo dal mondo, ovvero dal rapporto secolarizzato fra individuo e mondo. Del resto, lo stesso Said esplicitamente riconosce in Gramsci un pensatore della geografia, il "promotore di un certo tipo di coscienza critica, che ritengo di carattere geografico e spaziale nelle sue coordinate di fondo" (Said 2008a: 517). Proprio in Gramsci, infatti, Said individua l'indirizzo di una coscienza critica tale da smarcarsi dall'eurocentrismo che, più o meno consapevolmente, caratterizza molti altri pensatori che pure sono cari a Said, ovvero una coscienza critica "che appare solidamente ancorata a quelli stessi paesaggi, quelle geografie e quelli spazi mobili che sono propri di una storia concepita e interpretata come qualcosa di più complesso e discontinuo di quanto un tempo la sintesi hegeliana avrebbe autorizzato a pensare" (Said 2008a: 522). Questo nuovo tipo di coscienza critica "geografica, decentrata e/o multicentrica", in particolare, è tale da restituirci "la consapevolezza di un mondo non più confinato nei compartimenti stagni dell'arte, della cultura e della storia, ma mischiato, confuso, vario, complicato dalla nuova e complessa mobilità delle migrazioni, da nuovi stati indipendenti, da nuove culture emergenti" (Said 2008a: 523): un mondo ingarbugliato secondo le coordinate di pensiero che abbiamo ripercorso in questo capitolo.

Inoltre, ripensando un mondo così ingarbugliato, la tensione immediatamente geografica fra un umanesimo che si vuole universale ma non egemonico, che prima abbiamo chiamato una dimensione del "globale postcoloniale", e un posizionamento geo-storicamente preciso della teoria stessa, che necessariamente è allora una "travelling theory", si esprime nella pratica dell'attraversamento dei confini, e nella teorizzazione di questa pratica. A questo proposito, Ponzanesi ha affermato che "la pratica intellettuale di Said... consiste appunto nel costante attraversamento dei confini" (Ponzanesi 2006: 97). A nostro avviso, pratica e riflessione dell'attraversamento dei confini in Said hanno un particolare rilievo se lette alla luce della sua tematizzazione di un grande "spartiacque coloniale", quale dispositivo cardine della creazione e dell'organizzazione geografica imperialista, laddove l'attraversamento saidiano dei confini, nella nostra lettura, si fa rottura di tale spartiacque, e conseguentemente trasbordo degli spazi, geografici e culturali, amministrati da tale confine: una pratica di ibridazione che consente un altro investimento cosmopolita, un orizzonte globale non coloniale ma criticamente umanista, in cui dare

rappresentazione e collocare sulla mappa i luoghi dell'esclusione e dell'invisibilità, a partire dalla Palestina di Said.

12. *In the belly of the beast*. La prospettiva sul Sud globale

Nei paragrafi precedenti abbiamo osservato come, per Said, il posizionamento privilegiato che consente la messa in luce del terreno comune entro cui si danno, si fronteggiano e si ingarbugliano letterature metropolitane e letterature periferiche è allo stesso tempo interno ed esterno al centro del potere, al ventre della balena. A partire da questa considerazione, possiamo ora ampliare il terreno della nostra analisi sull'ingarbugliamento spaziale delle aree sottoposte a divisione coloniale, intentato dalla critica postcoloniale, includendo riferimenti a movimenti di resistenza antimperiale più tardi di quelli considerati da Said e Bhabha, ma anche dagli autori e autrici postcoloniali in generale, e discutere alcune analisi e considerazioni in merito, messi a punto da quel filone di studi noto come Global South Studies o studi sul Sud globale³³.

Preliminarmente, è opportuna una considerazione sul rapporto fra Global South Studies e studi postcoloniali, notando come sovente i primi si propongono come superamento o avanzamento dei secondi, di cui correggerebbero, ampliandola, la parzialità e la ristrettezza che deriverebbero dal concentrarsi specificamente, ed esclusivamente, su realtà riconducibili a un contesto di colonizzazione. In questo senso, la categoria di Sud globale si propone come superamento ed erede di quella di Terzo mondo (Mignolo 2011). Abbandonando il riferimento stretto al Terzo mondo e alle esperienze coloniali, per un'analisi che comprenda esperienze di oppressione, sfruttamento e marginalizzazione determinate da dinamiche di potere globali non necessariamente legate alle vicende dell'imperialismo e della colonizzazione, i Global South Studies rappresenterebbero così un avanzamento più inclusivo degli studi postcoloniali (Mahler 2018). In ciò, i Global South Studies assumono il Sud globale come luogo prospettico privilegiato per cogliere, comprendere e analizzare la globalità del potere capitalista e imperialista odierno, nonché per articolare la resistenza a questo³⁴. La critica, rivolta agli studi

³³ Questo filone di studi, che è piuttosto ampio e in corso di sviluppo, ad oggi non conosce definizione e perimetrazione precisa. All'interno di questa disamina, prendiamo in esame questo campo di studi come definito dall'interesse per il "Sud globale" come categoria politica e geografica atta a considerare una comunanza fra zone del mondo elasticamente, e non precisamente, individuabili come Sud, a partire dalla squalifica e dall'assoggettamento imposti a tale Sud dal Nord. Tale comunanza investe esperienze di oppressione, sfruttamento e (neo)colonialismo, spesso razzialmente definite, e la squalifica sistematica di modi conoscitivi e culturali altri da quelli propri della cultura colonizzante. In questo senso, tale connotazione del Sud è rinvenibile ad esempio in Mignolo (2011) e in de Sousa Santos (2018). Il Sud globale è inoltre interessato dalla possibilità di un'alleanza collettiva nella lotta contro l'oppressore comune. Riferendoci ai Global South Studies, i nostri riferimenti teorici principali sono: Comaroff and Comaroff 2012; Dirlík 2007; Mahler 2018; Mignolo 2011.

³⁴ In questo, i Global South Studies partecipano di un dibattito, che possiamo identificare come trasversale a diverse autrici, autori e campi di studio, che si risolve attorno all'identificazione di un punto prospettico privilegiato da cui guardare il mondo, per una comprensione più inclusiva e completa delle dinamiche di potere e sfruttamento, e di conseguenza per una lotta efficace. Nella localizzazione di questo punto le voci sono discordanti, variando dal "privilegio epistemico del margine" (variamente presente, anche in modi molto diversi, nei lavori di: hooks 1989; Anzaldúa 1987; Mohanty 2003; Sharp 2011; Mignolo 2000; Minh-Ha and Morelli 1996), alla città africana postcoloniale (Triulzi 1996), al Sud globale (Comaroff, Comaroff

postcoloniali, di esclusività nell'attenzione ai meri fenomeni coloniali si lega inoltre a una critica alla scala geografica di riferimento degli studi postcoloniali: infatti, gli studi sul Sud globale imputano al paradigma postcoloniale, così come alle world-system theories, una contraddizione nell'adottare una lente comparativa globale, e allo stesso tempo un'asse di comparazione ancora centrata sulla scala statale e nazionale. Questo avverrebbe in virtù di una considerazione limitata alla problematica edificazione di realtà statali-nazionali nelle ex-colonie: in questo modo, gli studi postcoloniali ignorerebbero le nuove geografie del capitalismo globale, che non agiscono privilegiando la sola scala statale, ma conoscono articolazioni più complesse di attori che attraversano scale transnazionali.

Pur rifiutando un'inopportuna contrapposizione di campi fra studi postcoloniali e studi sul Sud globale, di cui invece ci sembra proficuo considerare la commistione e la condivisione di interessi, temi e prospettive, ci interessa in questa sede discutere il superamento così professato dei limiti concettuali e scalari della teoria postcoloniale, valutando se in effetti si dia tale superamento, se esso presenti vantaggi in termini di inclusività analitica, e quali ne sarebbero le conseguenze e le implicazioni quanto a teorizzazione della spazialità politica, soprattutto in riferimento alla spazialità della lotta e alla prospettiva dell'ingarbugliamento degli spazi postcoloniali.

In questa sede, quel che ci interessa è quindi valutare le considerazioni sullo spazio politico elaborate da parte dei Global South Studies, in riferimento alle seguenti questioni: quella, sopra presentata, del collocamento della lotta come interno o esterno al luogo del potere; le conseguenze che questo ha circa la commistione degli stessi spazi interni o esterni al luogo del potere; inoltre, quest'analisi ci consentirà di approfondire e ampliare le considerazioni fatte sopra circa il problema di una "specularità alternativa" della spazialità della lotta rispetto alla spazialità del potere oggetto a contestazione e decostruzione.

In particolare, l'analisi qui presentata esaminerà le considerazioni di Anne Garland Mahler³⁵ (2018) sulla politica tricontinentale, quale antesignana e preparatrice delle più recenti elaborazioni sulla categoria di Sud globale. Lo faremo tenendo presente in filigrana l'opportunità, che abbiamo rinvenuto in Said, di un collocamento che sia contemporaneamente interno ed esterno al centro del potere, ovvero che acceda al punto di vista disponibile dal centro dell'impero per comprenderne il funzionamento e che però, allo stesso tempo, riconosca nella prospettiva della lotta un campo in cui non vi è preminenza o privilegio di

2012); alla condizione dell'esilio (Gilroy 1993: 207-208; Said 2008a). Il privilegio epistemico degli oppressi è spiegabile in questi termini: "the excluded tend to have vivid images of what they're excluded from, precisely because the global culture industry circulates images of affluence more broadly than global capitalism distributes wealth. Sanctioned ignorance is largely a luxury that the poor cannot afford" (Wenzel 2014: 26).

³⁵ L'analisi di seguito compiuta ha giovato considerevolmente di un personale scambio di idee fra me e Anne Garland Mahler, dapprima nel corso di un senior seminar tenuto da Mahler all'Università di Bologna nei giorni 4-7/5/2021, "Racial capitalism and political community from the Americas to the globe", poi attraverso uno scambio di email. Vorrei in questa sede ringraziare Mahler per la disponibilità e l'interesse a discutere con me dei suoi studi, e dei vantaggi e svantaggi della categoria di Sud globale.

una fazione in lotta sull'altra, sì da esautorare le gerarchie spaziali e politiche del potere imperiale e il rischio della loro riproposizione rovesciata in un essenzialismo identitario poco risolutivo.

Intendendo con “tricontinentale” una generale progettualità politica, non limitata alla sua fondamentale manifestazione storica nella conferenza tricontinentale dell’Havana del 1966 e nell’istituzione dell’OSPAAAL³⁶, ma estesa a una sensibilità e una militanza politica che precedono, seguono ed eccedono tali momenti senza a questi ridursi, Mahler ricostruisce efficacemente la creatività politica tricontinentale come creazione di una comunità antagonista, attraverso una “solidarietà trans-affettiva”³⁷ fra i soggetti che vi partecipano. In ciò, il tricontinentalismo mette a punto una soggettività politica non del tutto identificabile con quella elaborata dal pensiero postcoloniale. Mahler enfatizza la capacità della tricontinentale di prendere in carico il problema razziale nero anche al di fuori dell’esperienza del razzismo così come questa si dà nelle situazioni (post)coloniali, in particolare facendosi carico del razzismo diretto contro soggetti afroamericani negli Stati Uniti e in Sud Africa (cosa di cui, invece, non furono in grado altri movimenti e organizzazioni politiche, precedenti e parallele al tricontinentalismo, in particolare l’afro-asianesimo della conferenza di Bandung del 1955), che sarebbe del tutto ignorato dagli studi postcoloniali. Nel fare ciò, il tricontinentalismo adotta strategicamente e in modo volutamente instabile significanti etnici e razziali, *in primis* il colore della pelle, scindendoli tanto dai loro riferimenti fenotipici più comuni, quanto dalle connotazioni peggiorative loro associate nel discorso razzista: ne fa invece significanti generali dell’oppressione, appropriandosene senza essenzializzare, neanche strategicamente³⁸, l’identità razziale, ma usandola innovativamente come ombrello categoriale che, forte della significazione oppressiva e abbruttente di cui è stata oggetto, comprenda in sé ogni esperienza di oppressione, sì da creare una collettività politica degli oppressi unitaria e in grado di resistenza e azione politica. In questo modo, il significante razziale si fa metonimia per i soggetti oppressi in generale. In particolare, la fortuna di quest’operazione, e la preminenza del significante razziale su altri possibili significanti dell’oppressione, vengono dal fatto che i soggetti vittima di un’oppressione razziale non

³⁶ L’OSPAAAL, Organización de Solidaridad de los Pueblos de Asia, África y América Latina, fu istituita alla conferenza tricontinentale dell’Havana nel 1966 con l’obiettivo di connettere fra loro le lotte antimperiali dei tre continenti e di promuovere l’antimperialismo. L’organizzazione fu chiusa dal governo cubano nel 2019.

³⁷ In particolare, Mahler trae spunto dal concetto di “solidarietà affettiva”, proposto da Hemmings (2012) per spiegare la solidarietà femminista come una potenzialità politica degli affetti, che deriva da una condivisa esperienza del potere da parte dei corpi. A partire da questo, Mahler tematizza una solidarietà trans-affettiva che si fonda sull’attraversamento dei confini, e che di conseguenza, come vedremo, risulta meno incarnata rispetto all’approccio proposto da Hemmings.

³⁸ Mahler tiene a ribadire come la metonimica del colore differisca dall’essentialismo strategico *à la* Spivak, vedendo nell’essentialismo strategico il rischio di un’auto-marginalizzazione omogenizzante. In realtà, nel pensiero di Spivak, che ben vede e discute il problema dell’auto-marginalizzazione e dell’*identitarianism* (cfr. “Marginality in the Teaching Machine” in Spivak 1993), l’auto-marginalizzazione e l’essentialismo strategico non coincidono: mentre l’auto-marginalizzazione dei soggetti migranti postcoloniali è condannata da Spivak, l’essentialismo strategico è da lei discusso come il frutto di accentuazioni strategiche dei caratteri di un’identità, di per sé irriducibile ai singoli assi della sua subordinazione, che viene dalla “necessità di usare nella prassi speculativa e politico-militante categorie identitarie, che pure vengono negate sul piano teorico perché portatrici di una verità ontologica data e assunta in maniera definitiva” (Iuliano 2012: 20).

immediatamente riconducibile allo sfruttamento coloniale, vale a dire gli afroamericani statunitensi, si trovano “in the belly of the beast”: il loro collocamento spaziale è interno al centro del potere di cui sono vittime e contestatori.

Allo stesso modo, così come la categoria della razza viene de-essenzializzata e resa metonimia, la categoria di Sud viene de-spazializzata e resa metafora dell’oppressione e della lotta, proprio per poter comprendere l’apporto di soggettività non strettamente localizzate nei luoghi del Sud geografico e delle postcolonie. In questo, il concetto di Sud globale intende mediare fra una territorializzazione stretta, che farebbe perdere di vista le operazioni non immediatamente spaziali del potere, e una deterritorializzazione inutilmente astratta, mantenendo un riferimento geografico erede di pratiche precise di significazione spaziale, appunto il Sud, ma facendone metafora delocalizzata dell’oppressione tutta. Nell’evidenziare i limiti di una territorializzazione stretta dell’oppressione, la prospettiva del Sud globale accusa gli studi postcoloniali di concentrarsi esclusivamente sulle realtà geografiche soggette a dominio coloniale, e di adottare una scala statale-nazionale, in conseguenza del concentrarsi sulle ex-colonie divenute stati. Se è certamente utile individuare un limite nel focus esclusivo su realtà direttamente interessate a processi di colonizzazione e decolonizzazione, ci sembra però di individuare una confusione fra approccio “territoriale” e scala statale. In effetti, è contestabile che gli studi postcoloniali si concentrino esclusivamente sulla scala statale, data, come abbiamo già iniziato a vedere, l’attenzione rivolta alla globalità dell’imperialismo, ma anche alla ri-significazione oppositiva di tale dimensione globale, ad esempio attraverso la categoria di “pianeta” (cfr. capitolo 4); a fenomeni locali sub- e trans-statali, per esempio riflettendo sulla categoria di “regione” e sulla spazializzazione del “confine” (cfr. capitolo 5); nonché alla commistione strategica delle scale, che stiamo tentando di mettere in luce in queste pagine e che interessa, inoltre, il rapporto stesso fra globale e locale, non mediato dalla sola scala statale. A nostro avviso, l’attenzione alla spazializzazione del potere coloniale e della resistenza non si traduce immediatamente e necessariamente, per gli studi postcoloniali, in un approccio stato-centrico all’analisi della violenza imperiale e della resistenza; anzi, gli studi postcoloniali spesso osteggiano il primato della scala statale e nazionale in virtù dell’enfasi posta, piuttosto, su processi diasporici trasversali agli stati.

Mentre dunque il concetto di Sud si fa metafora, le categorie razziali come “nero” si fanno metonimia dell’oppressione e della resistenza globali, in modo che una parte (la nerezza che sta al centro) stia per il tutto (le soggettività oppresse sparpagliate lungo i tre continenti postcoloniali). In quanto occasione di incontro e unione fra diversi gruppi politici, la tricontinentale funge da centro nevralgico dell’organizzazione politica antagonista all’impero capitalista, un centro che dà e riceve forma dalle diverse prospettive che lì si incontrano e si sovrappongono. In questo modo, la spazialità della lotta, nel momento in cui si configura come un centro, ripropone la medesima spazialità del potere, che è appunto quella di essere centro: tale riproposizione speculare è resa possibile dal collocamento della lotta dentro l’impero,

in the belly of the beast, in particolare dal collocamento dei soggetti afroamericani dentro gli Stati Uniti. La spazialità del centro è quindi speculare e condivisa in modo concentrico dal potere e dalla resistenza. Possiamo quindi iniziare a considerare la spazialità politica di questa prospettiva sul Sud globale, osservando come la lotta tricontinentale si dota di una spazialità del centro, la nerezza è metonimia e il Sud perde riferimento geografico preciso per farsi metafora dell'oppressione capitalista e razzista. Nell'enfatizzare la condizione per cui le soggettività afroamericane, in quanto collocate al centro dell'impero, sono allo stesso tempo il centro metonimico della lotta antagonista, Mahler fa propria la considerazione sull'opportunità di de-territorializzare sia la concezione dell'impero che quella della lotta proposta da Hardt e Negri in *Impero* (Hardt e Negri 2000), sì da poter prendere in carico la globalità dell'uno e dell'altra. Secondo quest'approccio, la de-territorializzazione ha a che fare con la globalità: a fronte del dato di fatto di una globalità, intesa come condizione diffusamente esperita e come la scala primaria della politica e dello spazio contemporaneo, l'opzione dell'utilizzo di riferimenti geografici locali precipui perde di utilità, poiché trascura, da un lato, la portata globale, onnicomprensiva, dell'impero e, conseguentemente, della resistenza, una portata che rende impossibile un esterno del potere³⁹ (Mahler 2018: 70); dall'altro, i flussi di potere, azione e mobilitazione che operano trasversalmente ai confini e ai collocamenti locali, al di là di attori strettamente statali, sì da determinare il darsi di Sud entro il Nord (il caso, appunto, degli afroamericani statunitensi) e di Nord entro il Sud. Per questo motivo, le categorie di "Nord globale" e "Sud globale" non sono tanto geograficamente precise e determinate, quanto idealmente e metaforicamente intese per consentire fluidità geografica e posizionamenti strategici. Mentre le due categorie vengono de-spazializzate e rese così più ideologiche, esse però mantengono evidentemente un'opposizione, un dualismo che non solo distingue, ma contrappone discorsivamente e politicamente il Nord al Sud. La contrapposizione fra un Nord e un Sud globali e metaforici sembra infatti riproporre un tipo di manicheismo spaziale, analogo a quello analizzato da Fanon. A nostro avviso, l'origine di tale dualismo è da rinvenirsi proprio nell'aver trascorso una mappatura geografica che pure continua a manifestare i suoi effetti.

³⁹ Non ci addentriamo qui nell'importante dibattito se possa esserci uno spazio esterno rispetto al capitalismo globale. La questione, complessa e largamente dibattuta, non si riduce alla netta alternativa sì/no, ma prende in considerazione la complessità delle "zone di frontiera" (Sassen 2006), delle "zone di eccezione" (Ong 2006) e dell'intersezione non lineare fra globale e locale (Appadurai 2000). Ricordiamo qui come Chakrabarty (Chakrabarty 2000) affronti il problema pensando la compenetrazione di "History 1" e "History 2": la prima considera la differenza storica come un esterno alla struttura del capitale, che questo riesce a spazzare via per riprodurre al suo posto la propria logica, il proprio modo di produzione, per cui la differenza storica è l'antecedente del capitale che esso stesso pone; la seconda, invece, considera la differenza storica come ciò che, risiedendo al di fuori della logica del capitale, non si presta però alla riproduzione di questa logica. La differenza storica quindi non è il passato del capitale da questo separato, ma inerte al capitale, interrompendolo come una differenza prodotta all'incontro del moderno col non moderno. Per Chakrabarty, la compenetrazione fra questi due modi "destroy the topological distinction of the outside and the inside that marks debates about whether or not the whole world can be properly said to have fallen under the sway of capital. Difference, in this account, is not something that is external to capital. Nor is it something subsumed into capital. It lives in intimate and plural relationships to capital, ranging from opposition to neutrality" (Chakrabarty 2000: 65-66).

L'invito a de-territorializzare i riferimenti spaziali, per cogliere la globalità della lotta e del potere, risulta infatti in un certo modo problematico. Per quanto valide ed utili siano le considerazioni sulla globalità e i suoi caratteri spazialmente fluidi, del resto ampiamente diffuse anche oltre la cornice critica del Sud globale⁴⁰, ci sembra tuttavia che la conclusione di una perdita di interesse e utilità a considerare spazialità ancora geograficamente ancorate comportamenti dei rischi. L'equivalenza fra globale e de-territorializzato, che sta a monte di quest'approccio, può infatti essere messa in discussione, se piuttosto si enfatizza il carattere spesso localmente specifico che i processi globali prendono nel loro articolarsi (Appadurai 1996), anche in riferimento alle politiche del Sud globale. Un esempio in tal senso può venire dalla prospettiva sul Sud globale proposta da Dirlik (2007). Dirlik argomenta come forti istanze di autonomia e autodeterminazione, localmente individuabili, siano ancora fattori estremamente rilevanti nella globalizzazione anche più recente, e che, produttivamente, le relazioni globali conoscono anche un approccio multilaterale che "riconosce le differenze nelle pratiche nazionali e regionali entro una cornice globale comune" (Dirlik 2007: 18). Esaminando in particolare il caso cinese, Dirlik illustra la possibilità di "un ordine alternativo globale basato sul riconoscimento delle particolarità e dei bisogni locali" (Dirlik 2007: 20), laddove non si fa possibile una chiara demarcazione fra interno ed esterno. Secondo Dirlik, il simultaneo riconoscimento di comunità e differenze nelle relazioni politiche ed economiche globali, di cui è emblematico l'esempio cinese, in questo contrapposto all'omogeneità e all'universalismo di cui è invece portatore il modello neoliberale statunitense, è un portato dell'autoaffermazione positiva del concetto di Sud globale, che in questo è in continuità, più che in superamento, con quello postcoloniale di Terzo mondo. L'analisi di Dirlik mostra dunque l'inopportunità di far conseguire alla dimensione globale una radicale de-spazializzazione e de-localizzazione dei riferimenti geografici, ma piuttosto quella di coniugare attenzione locale ad analisi globale. Inoltre, della prospettiva di Dirlik va tenuta a mente la mancanza di una demarcazione netta fra interno ed esterno, una circostanza che determina la possibilità di un ordine globale intessuto di differenze locali (Dirlik 2007: 20).

Possiamo poi accostare il monito di Dirlik a non perdere di vista l'elemento locale nel postulare l'astrazione del Sud globale a una breve riflessione di Spivak sulla divisione fra Nord e Sud globale, che riflette sul putativo superamento delle categorie postcoloniali da parte di quella del Sud globale. Spivak (2008), infatti, sottopone a critica il modello dei due mondi, Nord e Sud, che lei analizza come erede diretto del modello dei tre mondi della guerra fredda, interrogando in particolare il dislocamento subito dal secondo mondo in questo passaggio. Considerando la genealogia che va dai tre ai due mondi, secondo Spivak è opportuno riflettere sulla divisione contemporanea fra Nord e Sud, tenendo a mente le problematicità analitiche della divisione nei tre mondi, che lo schema Nord/Sud eredita. In particolare, lei nota come nell'articolazione dei tre mondi non sia stata adeguatamente investigata la "mappatura

⁴⁰ Cfr. ancora Hardt and Negri 2000; Sassen 2006; Ong 2006; Fraser and Jaeggi 2018; Mezzadra and Neilson 2019, per citare solo alcuni esempi di una letteratura vastissima.

astratta” delle ri-codifiche e delle ri-territorializzazioni delle dinamiche del capitale (con riferimento deleuziano) e come, all’interno di questo schema tripartito, faccia difetto la tenuta concettuale del secondo mondo, asincrono e instabile, con la conseguenza che ciò che rimane dell’ex secondo mondo continua a risultare ancora oggi asincrono e concettualmente problematico, un termine che non si tiene in piedi (Spivak 2008: 121) e che non trova un collocamento stabile e coerente nel quadro della divisione fra Nord e Sud globale. Secondo Spivak, la precaria divisione in due mondi Nord/Sud va affrontata storicizzando e ridimensionando la validità esplicativa generale della triade razza/genere/classe come *explanans* dell’oppressione, poiché questa triade non è universalmente significativa (Spivak 2008: 121): questo tipo di ridimensionamento va tenuto presente nel considerare il carattere globale del Nord e del Sud, come significanti astratti dell’impero e dell’oppressione. Per ovviare ai rischi di questa generalizzazione, Spivak indica la necessità analitica di tenere presente la compenetrazione fra lo schema astratto che tripartisce, e poi bipartisce, i mondi, e quel che lei in questa sede chiama lo “eterogeneo intimo” che sfugge a tali griglie (Spivak 2008: 122). Inoltre, Spivak mostra il rischio che le dinamiche astratte dello sviluppo e del commercio capitalisti lungo il binario Nord/Sud finiscano per trasformare i nazionalismi in identità, attraverso un investimento mentale ed emotivo degli oggetti geopolitici. In questo, vediamo una considerazione secondo cui il binarismo Nord/Sud, lungi dal superare le problematiche geopolitiche della guerra fredda, ne eredita in parte l’impianto e non consente intellegibilità totale o esaustiva rispetto agli spazi politici globali.

Dopo aver discusso l’inopportunità di identificare globale e de-spazializzazione, vorremmo problematizzare la corrispondenza fra de-territorializzazione dell’impero e de-territorializzazione della lotta, mettendo in discussione sia l’opportunità di de-territorializzare la lotta, sia di mantenere una sua corrispondenza strutturale rispetto all’assetto spaziale imperiale. La de-territorializzazione dell’impero, tematizzata dalla prospettiva del Sud globale così come la presenta Mahler, fa perno, come abbiamo visto, sull’assunzione della scala globale come privilegiata scala d’analisi, nonché su una comprensione del potere come decentralizzato e reticolare, da individuarsi nella sovrapposizione fra diversi attori che fanno da nodi nel reticolo diffuso del potere. Tale prospettiva sembra poi far quasi automaticamente derivare da tale comprensione del potere una comprensione della lotta antagonista come organizzazione che necessariamente condivide i medesimi caratteri spaziali del potere oggetto a contestazione, assumendo quindi una struttura reticolare e decentralizzata, entro cui agiscono differenti attori. Per quanto sia interessante, e per molti versi utile, una comprensione della struttura reticolare propria del capitalismo globale e della resistenza a questo, vorremmo metterne in luce due aspetti potenzialmente problematici. Primo, perdere di vista la materialità geografica e spaziale delle lotte comporta rilevanti mancanze, sia sul piano analitico e descrittivo che su quello strategico, poiché vengono persi di vista i circuiti materiali di produzione della soggettività e delle sue articolazioni, la complessità dei movimenti geografici entro cui

la lotta prende forma, la possibilità di una mappatura delle lotte anticapitaliste che sia altra rispetto alla mappa dei circuiti del capitale. Secondo, porre una quasi automatica corrispondenza fra struttura del potere e struttura della resistenza ci sembra tolga creatività organizzativa e geografica alle resistenze anticapitaliste. Vedremo nel prossimo paragrafo un esempio di una strategia politica antagonista che non intende rispondere specularmente all'assetto, capitalista e globale, oggetto a contestazione, ma che creativamente dice il proprio altrove e altrimenti rispetto a tale assetto, e che fa di questa eterotopia una strategia e uno strumento di lotta. Di più, la corrispondenza fra spazialità del potere e spazialità della resistenza ha una rilevante conseguenza sul piano strategico: parrebbe, infatti, che a un'adeguata comprensione teorica del potere e del suo funzionamento spaziale corrisponda limpidamente un'adeguata organizzazione delle lotte, mentre questo sembra alquanto limitante sul piano descrittivo, oltre a togliere di nuovo creatività all'organizzazione stessa delle lotte, nonché eludere difficoltà e opacità organizzative. Secondo Mahler, il fatto che le lotte e i movimenti alternativi alla globalizzazione capitalista condividano le stesse tecnologie (e, aggiungeremmo, le stesse spazialità) usate dagli oppressori è solo apparentemente una contraddizione, poiché questa sarebbe risolta, di nuovo, dalla posizione di interiorità assunta da tali movimenti, che rende loro necessario e opportuno appropriarsi degli strumenti degli oppressori per smantellare il loro stesso dominio. Nel caso della tricontinentale, il punto prospettico privilegiato nel cuore dell'impero è ciò che consente di teorizzare un potere imperiale, nel suo funzionamento razziale, non identificabile in un singolo stato-nazione: la posizione interiore assunta dagli afroamericani nella geografia statunitense venne usata per destabilizzare l'idea che l'impero potesse essere rappresentato da un singolo stato-nazione, e che il suo imperialismo sia quindi diretto esclusivamente all'esterno di tale stato. Per questo motivo, secondo Mahler il rischio di riprodurre la stessa configurazione spaziale del potere, per quanto ben presente, concreto e paventabile, non fu in effetti corso dalla tricontinentale. Così, Mahler suggerisce che il problema formulato da Lorde a proposito del fatto che "the master's tools will never dismantle the master's house" (Lorde 1984) sia facilmente aggirabile in questo caso specifico. A nostro avviso, però, l'analisi e il monito di Lorde mantengono la loro validità, soprattutto se portiamo il riferimento di Lorde alla "house" in un'interpretazione materiale, in quanto spazio del potere. Per Lorde, rimanere interni ai problemi e agli strumenti intellettivi del patriarcato consente al femminismo solo i più ristretti parametri di cambiamento, mentre occorre esulare dai riferimenti e dai problemi dispiegati nella cornice patriarcale, portando l'attenzione sulle differenze interne alle comunità femministe, in modo tale da fare della differenza una fonte di creatività e di *empowerment*, che produca una positiva e generativa interdipendenza delle donne le une dalle altre: se non vi è liberazione senza comunità, la comunità non può però comportare una perdita della differenza (Lorde 1984: 2). Torneremo nel prossimo paragrafo su tale connotazione femminista della differenza in riferimento alla costruzione di una comunità politica di resistenza.

A fronte di queste considerazioni, ci sembra di poter ricondurre l'assetto della prospettiva del Sud globale, qui discusso attraverso l'esempio teorizzato da Mahler, al modello della "specularità alternativa" della resistenza, che abbiamo introdotto sopra a proposito di Said, problematizzando però che tale specularità alternativa sia davvero presente nel pensiero di Said. Con "specularità alternativa", intendiamo un modello per cui la spazialità della lotta e della resistenza è speculare e alternativa rispetto al potere e all'organizzazione coloniale o imperiale dello spazio. In altre parole, la resistenza rovescia di segno la spazialità del dominio, mantenendone però intatta la struttura, rispetto a cui è dunque speculare. Inoltre, rimarchiamo che la specularità alternativa così analizzata dipende dalla condivisione di una spazialità del centro, che è anche concretamente il medesimo centro geografico (vale a dire gli Stati Uniti). Benché, come illustra Mahler, la condivisione degli spazi dell'impero dia ai soggetti in lotta una posizione di vantaggio che ne abilita la lotta, tanto più se essa è opportunamente raccordata su scala globale a quella di altri soggetti oppressi, attraverso la costruzione di una comunità politica in solidarietà che passa per un'operazione metonimica e trans-affettiva, ci sembra di individuare il rischio che una spazialità esclusivamente concentrata sul centro dell'impero perda di vista spazialità altre e alternative rispetto a questo centro, occludendo la possibilità di un'esternalità e finanche di una marginalità abilitante. Di contro, ricordiamo come per Said il luogo della resistenza secondaria era opportunamente inteso come un luogo che si riconosce contemporaneamente come esterno ed interno, come centro e periferia, combinando in modo inedito e impreveduto queste due spazialità, attraverso spostamenti, geografici (il viaggio all'interno) e teorici (le "travelling theories"), che hanno il merito di attraversare e riconfigurare i confini imperiali in modo da esautorarli.

Tuttavia, il maggior problema che riscontriamo nell'approccio che, da una parte, de-spazializza i riferimenti a Nord e Sud globale e, dall'altra, pone una specularità fra l'assetto del Nord e quello del Sud è la seguente: essa, mentre pretende di aver trascorso riferimenti geografici empirici rinvenendo Nord entro il Sud e Sud entro il Nord, trae origine da una dicotomia spaziale, un'opposizione geografica netta, e non abbandona tale origine. In altre parole, contrapporre in modo binario a un Nord de-spazializzato un Sud altrettanto de-spazializzato non ci sembra riesca però a de-essenzializzare davvero i due fronti così individuati e contrapposti, né tantomeno a evitare la loro stessa contrapposizione in termini binari. Guardando al mescolamento delle aree e degli spazi sottoposti a divisione coloniale, è certamente vero che gli studi sul Sud globale hanno il merito di enfatizzare l'inopportunità di intendere troppo letteralmente le categorie di Nord e Sud, mostrando e sottoponendo a studio critico il darsi di Sud entro il Nord e viceversa, in modo tale quindi che le macroaree del Nord e del Sud si mescolino in modo produttivo. D'altra parte, però, gli studi sul Sud globale sembrano, almeno in parte, mantenere come tali le due macroaree, di cui ingarbugliano sì gli spazi, ma solo con una modalità de-spazializzante e de-territorializzante che, traghettando le categorie spaziali verso una metaforica astratta, fa perdere loro efficacia descrittiva, analitica e strategica, mentre mantiene però il dispositivo oppositivo con cui queste

nascono. Detto altrimenti, questo tipo di approccio mostra l'ingarbugliamento fra Nord e Sud globale nei termini di una partecipazione degli uni agli altri, tale che le esperienze del Sud globale, in quanto periferia costitutiva e non spazio esterno del Nord, non sono separate ma partecipano costitutivamente della modernità del Nord globale (Comaroff e Comaroff 2012): in ciò, questa prospettiva concorre in modo decisamente utile alla comprensione della globalità di cui Nord e Sud differentemente partecipano. La prospettiva resa possibile dal Sud globale parte quindi dal Sud globale come localizzazione eccentrica da cui estraniare, astrarre il concetto di "mondo", enfatizzandone globalità e astrattezza, ma ci sembra che tale astrazione spaziale troppo indebitamente e frettolosamente si sbarazzi dei riferimenti locali, mantenendo con ciò una polarità spaziale e perdendo dettaglio analitico. Nella ricostruzione di Mahler della genealogia del concetto di Sud globale a partire dalla politica tricontinentale, la categoria di Sud globale intende in realtà ricusare un siffatto binarismo spaziale, facendosi piuttosto un termine relazionale e direzionale, che mira a riconoscere le specificità socio-spaziali dell'oppressione. Se quest'obiettivo sembra efficacemente raggiunto nel caso della politica tricontinentale, è però possibile chiedersi se lo stesso accada nel caso della categoria di Sud globale, e dei suoi utilizzi: a questo proposito, Mahler riconosce come già il fatto che questa categoria venga così facilmente male interpretata ed applicata, come ad esempio nel caso delle organizzazioni multilaterali delle Nazioni Unite, ne dimostra i limiti, in questo probabilmente maggiori della sua utilità (dichiarazione personale). D'altra parte, trascendere la connotazione strettamente geografica da cui la categoria prende le mosse, mantenendone il significante Sud, non porta però ad abbandonare definitivamente la struttura spaziale di questo schema geografico, ovvero la polarità fra Nord e Sud, che in questo ripropone la polarità fra centro e periferie delle world-system theories. L'uso corrente della categoria di Sud globale non consente infatti di cogliere la geografia fluida e localmente attenta che fu propria della tricontinentale, ma semmai rafforza la divisione fra Nord e Sud (Mezzadra 2020: 40). È in quest'ottica che Rao (2010) avanza un convincente tentativo di recuperare strategicamente la categoria di Terzo mondo, piuttosto che quella di Sud: il putativo superamento della prima attraverso la seconda elude, infatti, il darsi di una relazione gerarchica fra le differenti parti del mondo, attraverso l'utilizzo di termini geografici solo apparentemente egualitari, poiché non immediatamente connotati rispetto al loro posizionamento gerarchico. La categoria di Terzo mondo, invece, secondo Rao è ancora utilizzabile in virtù della sua progettualità politica non esaurita, nonostante i componenti stessi del Terzo mondo cambino nel tempo; inoltre, la categoria di Terzo mondo è recuperabile in virtù della sua diretta valenza oppositiva rispetto alle strutture spaziali egemoni: il concetto stesso di Terzo mondo, infatti, costituisce in sé un attacco alle strutture gerarchiche globali e una rivolta contro l'Occidente (Rao 2010: 25-27). In questo senso, ricordiamo anche l'affermazione di Young che vede nel Terzo mondo un termine positivo di critica radicale, capace di elaborare e rappresentare un'alternativa radicale al duello politico e ai blocchi definiti dal conflitto fra capitalismo e socialismo nella guerra fredda, e per questo da recuperare (Young 1990: 11-12). Su questa base, Young

propone poi di recuperare la valenza oppositiva e alternativa del Terzo mondo, non tanto riattivando quest'espressione, quanto recuperandone la valenza nel concetto di "tricontinentale", che così si fa un sinonimo di "postcoloniale", ma più efficace di questo. Infatti Young, ricordando le numerose critiche sollevate alla categoria di Terzo mondo, sceglie di evitare i problemi incontrati da questa categoria e, insieme, la "blanda omogenizzazione" della categoria di Sud e la definizione negativa e dicotomica di "non-Occidente", attraverso un uso oppositivo e creativo di "tricontinentale" come cuore del "postcoloniale" stesso (Young 2001: 4-5). Per questo motivo, l'affermazione di Mahler per cui la sinonimia individuata da Young fra tricontinentale e postcoloniale sarebbe errata, mentre a recuperare compiutamente la valenza del "tricontinentale" elaborata da Young sarebbe proprio la categoria di Sud globale, non sembra cogliere nel segno.

In conclusione, ci sembra che il mescolamento di Nord e Sud globali pensato dalla corrente degli studi sul Sud globale sia decisamente apprezzabile e produttivo, ma vediamo una criticità nel riproporre, con queste categorie, un forte binarismo spaziale; inoltre, rimane critica l'opzione di compiere tale mescolamento per via di de-territorializzazione. Nel prossimo paragrafo esaminiamo, invece, i vantaggi del farlo per via di posizionamento.

13. Politica metonimica e politica del posizionamento

Come abbiamo argomentato sopra, ci sembra che la valutazione positiva del privilegio strategico che deriva dal collocamento dentro il ventre della balena, vale a dire il collocamento della lotta, e delle soggettività in lotta, dentro il luogo del potere, per quanto presenti vantaggi strategici sia anche suscettibile di una certa problematizzazione. Il privilegio del collocamento interno deriverebbe dal fatto che le condizioni per una resistenza interna al potere sono rese possibili proprio a partire dalle configurazioni del potere, e che la globalità del potere rende impossibile una resistenza che non gli sia già interna: se la resistenza è necessariamente interna al potere, un'efficace e produttiva organizzazione della resistenza farà perno proprio su quelle soggettività e quelle condizioni che si trovano già, vantaggiosamente, nel cuore dei luoghi del potere.

Tale approccio mostra evidentemente la propria utilità strategica, nonché l'imprescindibilità dell'alleanza fra coloro che "will destroy imperialism from the outside" e coloro che "will destroy it from the inside", come recita uno degli slogan analizzati da Mahler, molto più di un'alleanza che lega fra di loro esclusivamente quanti subiscono e contestano il potere a partire dai continenti colonizzati. Tuttavia, non ci sembra che a quest'approccio consegua linearmente la felicità di una "politica metonimica del colore", che traghetta ogni soggettività oppressa entro quel tipo di rappresentazione e rappresentanza fornita dal significante razziale, in quanto interno al luogo del potere. Infatti, porre un qualsivoglia significante dell'oppressione come metonimico per tutte le soggettività oppresse, e così raccoltesi in alleanza e

comunità “trans-affettiva”, per quanto avvenga in seguito a un processo di de-essenzializzazione descrittiva del significante stesso, non ci sembra possa effettivamente essere immune dal rischio di esclusioni o marginalizzazioni interne al fronte della lotta, dal momento che ciò ne occluderebbe le differenze interne, né al rischio di essenzialismo. Nella metonimica del colore, ogni soggetto rivoluzionario, indipendentemente dalle sue particolari determinazioni, può stare per un altro (Mahler 2018: 156): questa possibilità si fonda su un processo di astrazione che, proprio perché astrazione, non può farsi appieno carico della differenza di cui sono portatori i soggetti rivoluzionari e i loro corpi. A questo proposito, ricordiamo come alcuni interpreti di Said evidenziano come il focus di Said stesse nell’esperienza del particolare piuttosto che nell’universale, il che portò Said ad affermare che in effetti “no, non siamo tutti palestinesi” (Rogers 1992, citato in Gregory 1995: 478): un approccio quindi ben diverso da quello che vorrebbe traghettare tutte le soggettività oppresse verso una singola identità particolare, per quanto de-essenzializzata.

Per questo motivo, in questo tipo di forgiatura di solidarietà, di alleanza e di comunità politica si può vedere un problema di commensurabilità e di rappresentazione: tale problema non è risolvibile semplicemente tematizzando la performance di una soggettività rivoluzionaria in uno spazio che si autodefinisce come centro poiché si riconosce come già posto al centro, tale da creare una comunità di soggetti perfettamente equivalenti gli uni agli altri.

Il rischio di astrazioni che non sono risolutive, ma semmai ancora oppressive delle varie soggettività che partecipano della lotta, conducendo alla parziale tacitazione di queste ultime, è precisamente quel che viene paventato e tentativamente risolto dalla politica del posizionamento, un tema di formulazione femminista e che conosce una precisa elaborazione da parte del femminismo postcoloniale. La politica del posizionamento, infatti, parte proprio rivendicando la consapevolezza che “you cannot speak for me. I cannot speak for us... there is no collective movement that speaks for each of us all the way through... We who are many do not want to be the same” (Rich 1986: 224-225). Questo tipo di politica, evidentemente, non intende postulare la commensurabilità e l’equivalenza metonimica fra i soggetti che partecipano della collettività in costruzione, ma piuttosto preservarne le differenze nel momento stesso in cui costruisce un soggetto collettivo, in modo consonante con l’approccio di Lorde che abbiamo ricordato sopra.

Ci sembra possibile sostenere che la diversità di approccio così osservata fra i due tipi di creazione di comunità politica in lotta dipenda, in parte, dal tipo di spazialità politica sotteso a tali strategie della lotta e della creazione di una soggettività politica collettiva. Da una parte, attraverso una discussione dell’analisi di Mahler sul Sud globale, abbiamo esaminato la creazione di una comunità politica attraverso una strategia metonimica che privilegia una delle soggettività in lotta per via della sua localizzazione privilegiata, vale a dire in virtù del suo collocamento spaziale centrale e de-territorializzato: in questo modo, tale comunità viene creata performativamente, in un attraversamento dei confini fra i soggetti che

si fa trascendenza delle particolarità locali, atta a traghettare le soggettività della lotta verso un centro della lotta, che è automaticamente tale poiché specularmente al centro del potere. Dall'altra parte, nella politica del posizionamento femminista (di cui, oltre alla prima e generativa formulazione di Rich, teniamo in considerazione le diverse elaborazioni che ne sono state fatte da queste autrici: hooks 1989; Mohanty 1995; Brah 1996; Braidotti 2006; 2011)⁴¹, vediamo la creazione di una comunità politica a partire dal riconoscimento delle irriducibili differenze che attraversano i soggetti in lotta, e che fanno sì che fra di loro sia possibile un'alleanza invece che un maternalismo o un sororalismo oppressivo. In questo contesto, le differenze così riconosciute si affermano come posizionamenti autoconsapevoli, che rendono possibile ai soggetti parola e azione parziali: la differenza viene intesa come un posizionamento abilitante, un punto di partenza non da trascendere in direzione del centro, ma da mantenere per un movimento trasformativo. Evidentemente, ciò non vuol dire disconoscere il fatto di occupare una posizione centrale, laddove ciò si verifica, ma problematizzare le implicazioni di tale posizione e prendere in carico la responsabilità che ne deriva (Rich 1986: 219; Braidotti 2011: 34, 77). Così, la comunità delle donne in lotta viene creata performativamente in un attraversamento dei confini non trascendente, ma immanente alle particolarità locali, che non consentono di obliterare intempestivamente l'operatività e l'efficacia delle multiple frontiere che attraversano i soggetti in lotta (Mohanty 2003). Nel primo caso, la strategia di creazione di comunità politica parte da una concezione de-territorializzata della lotta, da una dipendenza strutturale della spazialità della lotta dalla spazialità del potere, in termini di simmetria e specularità, e dall'assunto, non ulteriormente problematizzato, che non vi sia esterno del potere ma semmai marginalità costitutiva. Nel secondo caso, invece, la strategia di creazione di comunità politica punta sul posizionamento dei soggetti, inteso materialmente e non metaforicamente, per riconoscere ed attraversare i confini, non in una loro trascendenza ma nella creazione di legami, geograficamente concretizzati in "cartografie della lotta", che si fanno vettori della solidarietà e della stessa costruzione di una "soggettività in lotta delle donne del terzo mondo" (Mohanty e Alexander 2010; Mohanty e Carty 2015). La politica del posizionamento si iscrive infatti in uno spazio che rifiuta l'omogeneità e la trasparenza di uno spazio femminile essenzializzato e puro, pensandosi piuttosto come fluido, pluri-localizzato e multidimensionale, tale quindi da poter rendere conto della differenza, e della costitutiva provvisorietà dello spazio della locuzione femminista, fornendo così siti di resistenza alle metanarrative totalizzanti e alla globalizzazione del corpo eterogeneo del mondo (Blunt e Rose 1994: 1-19). In questo senso, ricordiamo come la solidarietà femminista proposta da Hemmings, da cui Mahler prende spunto, è caratterizzata per essere una solidarietà affettiva: nel momento in cui modifica questa qualificazione nei

⁴¹ In questa sede stiamo rendendo conto della politica del posizionamento anche in quanto parte della produzione teorica postcoloniale: tale partecipazione, se evidente in Mohanty, hooks e Brah, non è però da intendersi come scontata o definitiva per tutte le autrici di riferimento. Per una riflessione sul rapporto fra postcolonialismo e politica del posizionamento, che valorizza il secondo come positiva istanza di localizzazione del primo, cfr. Frankenberg and Mani (1993). In generale sulla politica del posizionamento e il femminismo, cfr. Botti (2013).

termini di una solidarietà “trans-affettiva”, Mahler sembra voler oltrepassare per trascendenza e astrazione dei posizionamenti concreti, che costituiscono invece il punto di partenza degli affetti e della creazione immanente dei legami solidali.

Il confronto così impostato fra questi due modelli di spazializzazione della lotta può essere ampliato anche considerando la metonimica del colore come un invito ad andare nel centro, *in the belly of the beast*, ai fini di una più fortunata organizzazione della lotta; la politica femminista appena discussa, invece, come un invito ad andare nel margine, in virtù di un “privilegio epistemico” del margine, in quanto luogo che consente una comprensione tanto dell’interno quanto dell’esterno del potere, e della sovrapposizione fra i due che avviene al margine. Il privilegio epistemico del margine viene tematizzato da hooks (1989) e da Mohanty (2003), che soprattutto lo coniuga produttivamente con una politica del posizionamento, da lei riqualificata come “politica dell’esperienza” (Mohanty 1995). Significativamente, l’autrice che per prima compie in questo senso un “elogio del margine”⁴², bell hooks, è una donna nera afroamericana statunitense che, a partire da una politica del posizionamento, non concettualizza la propria posizione come in primo luogo interna al centro del potere, ma come un margine che viene così problematizzato, reso visibile e ridetto come paradossale luogo di privilegio conoscitivo. Compiendo una distinzione fra il margine come sito di oppressione e il margine come sito di resistenza, hooks rimarca come entrambe queste accezioni pongano capo alla necessità della lotta, e argomenta che tale lotta si configura come creazione di nuovi spazi che, in questo caso, sono intesi sia come spazi culturali ed estetici, atti a una pratica culturale radicale, sia come spazi materiali e geografici, dal momento che hooks dichiara il proprio bisogno di includere un senso geografico alle proprie narrazioni (hooks 1998: 63). La creazione di nuovi spazi ha qui a che fare con la capacità di trovare nel margine la propria casa, e passa quindi per una riconnotazione attiva e radicale della nozione di “margine”, a partire dall’esperienza del disorientamento e dal rinvenimento di nuove prospettive. Notiamo che il luogo della metonimica del colore e il luogo dell’elogio del margine di hooks, che abbiamo qui un po’ semplicisticamente contrapposto, coincidono, trovandosi entrambi nel Sud degli Stati Uniti e nel corpo razzializzato afroamericano che lo abita. Da una parte, il luogo dell’oppressione viene riconosciuto come partecipante di e speculare al luogo del potere, e per questo valorizzato come luogo di lotta; dall’altra, esso viene ridetto e riqualificato dalle soggettività che lo abitano, in modo da farne luogo imprevisto di lotta. A rischio di semplificazioni, potremmo chiamare il primo indirizzo “omotopico” e il secondo “eterotopico”. Ad essi corrispondono diversi modi di praticare la costruzione della soggettività e della comunità politica, in particolare riguardo alla presa in carico della differenza interna alla comunità: in questo senso, Mohanty esplicitamente mette in relazione

⁴² Tale è il titolo di un’antologia italiana di testi di hooks curata da Maria Nadotti, che comprende anche la traduzione di “Choosing the Margin as a Space of Radical Openness”, il cui titolo viene tradotto, appunto, come “Elogio del margine”: cfr. hooks 1998.

politica del posizionamento e concettualizzazione della “differenza”, nel segno della forte significazione femminista di questa parola (Mohanty 1995).

Quel che vogliamo qui mettere in luce è allora la differenza di approccio, e di teoria della spazializzazione politica sottesa a quest’approccio, fra due diverse strategie della lotta. L’una è legata alla prospettiva delineata dal concetto di Sud globale, di cui abbiamo cercato di problematizzare due aspetti: primo, la de-territorializzazione di categorie che mantengono però un binarismo spaziale dicotomico e oppositivo; secondo, l’acritica corrispondenza, in termini di specularità e simmetria, fra spazialità del potere e spazialità della lotta, entrambe definite come centro. Riconoscendo in questo un esempio di specularità alternativa, un indirizzo che abbiamo già problematizzato in riferimento al pensiero di Said e di Bhabha, chiamiamo questo approccio “omotopico”. La seconda strategia, invece, è legata a teorie femministe postcoloniali, di cui abbiamo valorizzato il materialismo geografico, che articola la prassi della lotta e la creazione di una comunità politica attorno a un collocamento, definito in termini di confini e margini⁴³, che rendono inopportuno il privilegio di un posizionamento particolare rispetto ad altri, e quindi la possibilità che uno dei soggetti in lotta rappresenti tutti gli altri⁴⁴. In virtù della capacità di quest’approccio di creare inediti spazi di resistenza, chiamiamo questa strategia “eterotopica”.

Con questo, ci richiamiamo alla formulazione del concetto di “eterotopia” da parte di Foucault (Foucault 1986), che in un intervento omonimo (originalmente formulato nel contesto di una conferenza nel 1976, ma di cui l’autore autorizzò la pubblicazione solo nel 1984, che è anche l’anno della sua morte) tematizza l’eterotopia come un tipo di contro-spazio che sta al di fuori di tutti gli altri luoghi, ma è precisamente localizzabile nello spazio reale. Il concetto di eterotopia è pensato e definito in relazione a quello di utopia, con cui condivide la funzione relazionale di contraddizione e sovversione degli spazi reali, ma da cui si distanzia proprio rispetto alla possibilità della sua localizzazione empirica. Foucault afferma poi la possibilità e l’utilità di una “eterotopologia”, ovvero uno studio che compia una descrizione sistematica degli “spazi diversi”, le eterotopie che contestano lo spazio entro cui viviamo (Foucault 1986: 3). A tale proposito, egli dà indicazioni sullo svolgimento di una simile casistica, distinguendo fra “eterotopie di

⁴³ Sul ruolo del concetto di margine e di confine nel pensiero di hooks e Mohanty torneremo nel capitolo 5 della tesi.

⁴⁴ È opportuno a questo punto evidenziare come la politica del posizionamento, proprio perché assume il posizionamento del soggetto che la pratica come imprescindibile punto di partenza per una prassi politica responsabile, non sempre si presenta come una politica dell’esterno o del margine: così come Rich parte dal riconoscere la propria bianchezza come collocamento, e così problematizza il pronome “noi” facendone “problema politico”, Braidotti, mentre rifiuta una politica dell’identità e della *sameness*, non concepisce la lotta come esterna, ma piuttosto punta sulla localizzazione interna della resistenza: “nomadic theory... argues that resistance has to be generated from within the system” (Braidotti 2011: 120). Allo stesso tempo, però, il pensiero nomade è definito come “a philosophy of the outside, of open spaces and embodied enactments [that] encourages us to think not in terms of within/without established categories” (Braidotti 2011: 96). Di nuovo, riflettendo sui processi di soggettivazione, Braidotti problematizza il pronome “noi”, localizzandolo in un centro poli-localizzato per poter tentare cartografie responsabili (Braidotti 2011: 77). In questa tensione fra collocamento interno e teoria dell’esterno è evidente l’anelito creativo alla ricerca di nuove spazialità abilitanti da parte del pensiero femminista, che infatti si impegna nell’elaborazione di nuove cartografie contro-egemoniche, come vedremo nel capitolo 3.

crisi”, ovvero luoghi progettati per individui che vivono uno stato di crisi, al momento presente per lo più residuali e in scomparsa (Foucault 1986: 3), ed “eterotopie di deviazione”, ovvero luoghi progettati per individui che hanno un comportamento deviante (Foucault 1986: 4). Entrambe le tipologie illustrano immediatamente come l’eterotopia pensata da Foucault, giustapponendo spazi incompatibili in un unico luogo reale, abbia un funzionamento preciso e determinato all’interno della società: essa contesta e contraddice le spazialità entro cui, ad ogni modo, trova luogo e si realizza, a differenza dell’utopia che invece non si realizza mai. In particolare, rispetto allo spazio in cui si inserisce, l’eterotopia svolge la funzione di illusione o di compensazione (Foucault 1986: 6)⁴⁵.

Rispetto alla caratterizzazione di Foucault dell’eterotopia, possiamo insistere sul suo essere uno spazio altro e reale, di sovversione rispetto alle spazialità entro cui si inserisce, non tanto a partire dalle funzioni che l’eterotopia armonicamente esplicherebbe entro la società, assolvendo al compito di fornire un’illusione o una compensazione, o ancora un luogo in cui rinchiudere soggetti critici o devianti, quanto alla sua potenzialità di essere prodotta da soggetti altri e dissidenti, al preciso fine di sovvertire la spazialità

⁴⁵ Notiamo che in conclusione dell’articolo Foucault, quasi incidentalmente, caratterizza la colonia come spazio eterotopico della modernità europea, dal momento che le colonie, in particolare quelle fondate dai missionari, realizzarono una forma di perfezione, attraverso una disposizione rigorosa e cristologica del villaggio (Foucault 1986: 6). Evidentemente, qui Foucault sta considerando la funzione eterotopica dello spazio della colonia dal punto di vista dei colonizzatori, nella fattispecie dei missionari cristiani, trascurando il punto di vista dei colonizzati, per i quali la colonia è lungi dal realizzare alcuna perfezione. Prescindendo dalla considerazione che la colonia, spesso, non fu spazio perfetto nemmeno per i colonizzatori, che anzi si trovarono a negoziare problematicamente spazi di sovranità modulare (Benton 2010), questa caratterizzazione quasi idillica è in parte giustificabile considerando come l’orizzonte analitico dichiarato di Foucault sia un’eterotopia dell’Occidente, e il suo interesse quello di una storia dello spazio in Occidente, rispetto a cui solo egli considera la funzione topologica della colonia. D’altro canto, liquidare sbrigativamente lo spazio della colonia come realizzazione eterotopica di perfezione rimane comunque quantomeno problematico. Piuttosto, riteniamo interessante qui esaminare le eterotopie anticoloniali. Foucault, inoltre, individua un esempio perfetto di eterotopia nella barca, connotata come “frammento di spazio fluttuante”, “luogo senza luogo”, riserva di immaginazione e strumento principe di sviluppo economico: da una parte, questa connotazione dimostra consapevolezza del carattere transcontinentale, se non globale, di una topologia occidentale, la cui analisi non può essere confinata ai meri spazi geografici definiti come “Occidente”; dall’altra, si presta anch’essa a critiche e a ulteriori riflessioni, a partire ad esempio dallo spazio della nave negriera. Si può quindi, a partire dall’*Atlantico nero* di Gilroy (1993), riflettere sulla doppia funzione della nave fra resistenza e violenza, costrizione e circolazione, che ne esemplifica lo statuto di eterotopia, luogo reale di contraddizione degli altri luoghi reali entro cui si inserisce. Sullo spazio della colonia, in quanto oggetto di analisi da parte della critica postcoloniale, torneremo nel capitolo 2 della tesi. In generale, ricordiamo come il pensiero postcoloniale ha un rapporto complesso con Foucault: da una parte, Foucault rappresenta un punto di riferimento imprescindibile per la critica postcoloniale, che infatti proprio da quest’autore recupera ed elabora la nozione di “discorso”, poi applicata all’analisi del discorso coloniale; a questo proposito, è da ricordare l’argomentazione di Young per cui la critica postcoloniale, e in particolare Said, in realtà male interpretano il concetto di “discorso” in Foucault: da questa cattiva interpretazione deriverebbero poi numerosi difetti imputati all’analisi del discorso coloniale che da Said prende le mosse, mentre una riflessione sul discorso coloniale che recepisce compiutamente l’argomentazione di Foucault sul discorso andrebbe in tutt’altra direzione; cfr. Young (2001: 398-410). Il pensiero postcoloniale, inoltre, recupera da Foucault anche lo studio delle forme dell’autorità e dell’esclusione, e l’analisi delle tecnologie di potere, della sorveglianza e della governabilità (Young 2001: 395). Rispetto al recupero postcoloniale di Foucault, segnaliamo inoltre come sia Said, sia Young mettano in luce positiva la preminenza della riflessione sullo spazio in Foucault: Said 2008; Young 2001. Dall’altra parte, spesso la critica postcoloniale ha rimproverato a Foucault una sorprendente cecità rispetto alle questioni coloniali e razziali: in questo senso, il postcolonialismo ha messo in luce e contestato, in Foucault, la “rimozione dell’esperienza coloniale, il lato oscuro del processo di costruzione del soggetto moderno da lui così brillantemente ricostruito” (Mezzadra 2008: 32n). Questo tipo di critiche all’etnocentrismo e all’assenza di considerazioni sul colonialismo in Foucault sono rinvenibili in: Said, “Foucault e l’immagine del potere”, in Said (2008a); Spivak, “Can the subaltern speak?” (Spivak 1988) e “Foucault e Najibullah” in Spivak (2008); Young (1990: 74); Mbembe (2021: 116). Cfr. inoltre: Stoler 1995; Vaughan 1991; R. J. C. Young 1995.

reale e dominante, senza necessariamente inserirvisi armonicamente, ma anzi accentuando il grado di quell'attrito la cui assenza caratterizza l'utopia (il *Panopticon* infatti è caratterizzato da Foucault per essere utopia del potere "senza attrito"; Foucault e Perrot 1976). A questo fine, vorremmo enfatizzare il carattere non armonico, ma distruttivo, poiché sovversivo, dell'eterotopia, e per questo ricondurre l'articolo di Foucault "Eterotopie" (1984) al suo testo postumo "Perché studiare il potere? La questione del soggetto" (Foucault 1989): qui, l'autore argomenta in favore dell'indicazione metodologica di comprendere le relazioni di potere attraverso i tentativi compiuti per dissociare tali relazioni, vale a dire usare le forme di resistenza al potere come cartine da tornasole per discernere e localizzare le razionalità stesse del potere, in particolare individuandone i punti d'applicazione e i metodi. Le lotte, quindi, come metodo per scoprire le logiche, i meccanismi e i punti d'applicazione del potere. Può essere interessante accostare quest'indicazione metodologica al progetto foucaultiano dell'eterotopologia: vedere quindi le eterotopie come contestazioni, come momenti di creatività spaziale, produzione di uno spazio altro che, poiché altro, contraddice e sfida le spazialità del dominio, consentendo in prima istanza una soggettivazione politica inedita agli attori della lotta. In questo senso, la lotta è contestuale all'apertura di uno spazio altro, che si fa esso stesso attore, oltre che ricettore e contenitore, della sovversione. In questo senso, possiamo considerare la politica del posizionamento come eterotopica, e indagare la produzione di eterotopie postcoloniali.

Ai fini della nostra disamina sull'ingarbugliamento degli spazi sottoposti a disciplina e separazione coloniali, il confronto che abbiamo così delineato fra politica metonimica e politica del posizionamento ci consente di mettere in luce la parzialità dell'efficacia di quell'ingarbugliamento fra Nord e Sud globali che abbiamo discusso nel paragrafo precedente, connettendola alla localizzazione della lotta. La localizzazione della lotta entro un luogo definito specularmente rispetto al luogo del potere, infatti, non riesce produttivamente a far venir meno la dicotomia spaziale messa a punto a partire dal luogo del potere, di cui viene condiviso l'assetto. Inoltre, questa lotta si fonda su una prassi di attraversamento dei confini come trascendenza. Invece, la politica del posizionamento non si basa sulla medesima spazialità del potere, ma elabora una propria spazializzazione eterotopica della lotta, a partire dalla riqualificazione del luogo di oppressione, e dalla possibilità di legami di solidarietà che attraversano i confini in modo immanente, posizionato, e creativo. In questo modo, l'ingarbugliamento spaziale che si accompagna alle pratiche della solidarietà e alla mappatura di cartografie della lotta non ricalca specularmente le geografie del potere, ma ne produce di inedite.

Pars destruens

I prossimi due capitoli si propongono di esaminare la *pars destruens* della critica postcoloniale agli spazi politici, vale a dire quella parte della riflessione postcoloniale che contesta la costruzione e la rappresentazione coloniale dello spazio, o quel che Blaut chiama “il modello del mondo del colonizzatore” (*The colonizer’s model of the world*, Blaut 1993)¹. In particolare, l’oggetto del capitolo 2 è quella parte della riflessione postcoloniale sugli spazi volta a mettere in luce critica, in modo contestatorio, la gestione e la costruzione coloniale degli spazi, in particolare per quanto riguarda la creazione, l’amministrazione e la rappresentazione degli spazi colonizzati. Il capitolo 3, invece, discuterà la critica postcoloniale volta alla geografia e alla cartografia coloniali.

Quest’analisi non si concentra su una spazialità coloniale omogeneamente intesa, ma riflette sui tratti e sui modi che, nella loro eterogeneità, caratterizzano alcune esperienze coloniali dello spazio politico.

¹ Entro una certa misura, vorremmo però distanziarci metodologicamente dall’approccio di Blaut alla ricostruzione del “modello del mondo del colonizzatore”. Blaut, infatti, si concentra sulla filosofia della storia che, fino al momento presente, sorregge la colonizzazione e dà adito all’idea del primato dell’Europa, ricostruendo la particolare prospettiva storiografica alla base di quest’idea: vale a dire, il modello “diffusionista”, secondo cui progresso e innovazioni si originano sempre in Europa, per poi diffondersi da lì al resto del mondo in modo più o meno scorrevole. Nella ricostruzione di Blaut, il modello diffusionista è sorretto da una visione telescopica della storia, che deforma in prospettiva il rapporto fra Europa (origine) e resto del mondo (ricettacolo) grazie a un preciso immaginario spaziale, fondato sulla distinzione fra dentro e fuori, cui corrisponde biunivocamente quella fra centro e periferia: le categorie di “centro interno” e “periferia esterna” sarebbero quindi delle costanti storiche all’interno del “modello del mondo del colonizzatore”, condivise da tutti i partecipanti dello “elitismo spaziale” così ricostruito da Blaut, le cui varianti sono complessivamente trascurabili. Egli, inoltre, rende conto dell’affermazione congiunta di capitalismo mercantile e colonialismo, individuando alla loro origine una “rivoluzione spaziale”, identificata nel momento di maggiore sviluppo della tecnologia delle navi oceaniche e dell’incremento dei flussi commerciali atlantici, che consentirono l’espansione europea, inedita in scala e in intensità, di un sistema protocapitalista, che si stava però affermando in Europa come in altre parti del mondo feudale. La ragione del successo specificamente europeo nel compiere tale accelerazione è da individuarsi esclusivamente nel collocamento geografico dell’Europa, che le diede mezzi e motivi per colonizzare le Americhe. Incidentalmente, osserviamo la consonanza fra questa spiegazione geografica del “miracolo europeo” con quella avanzata da Diamond (1997), che spiega un non meglio vagliato primato dell’Europa sul resto del mondo, che condusse alla colonizzazione del secondo da parte della prima, sulla base della presenza di armi, acciaio e malattie in Europa, dovuta esclusivamente al peculiare collocamento geografico di questa. Questa ricostruzione di Diamond è discussa inoltre da Harvey (2009: 202-213), che critica a Diamond un determinismo spaziale, funzionale a una narrazione continua, che va dagli albori della preistoria umana al momento presente, consentendogli di trascurare il ruolo del colonialismo e dell’imperialismo moderni e contemporanei nel causare il sottosviluppo e la povertà di determinate zone nel mondo. Harvey osserva inoltre come alcuni assunti di Diamond (ad esempio, ritenere la centralizzazione statale un fattore indiscusso di debolezza, o anche il collegarla deterministicamente a una certa configurazione, poco frastagliata, delle coste, in modo decisamente non scientifico) siano in linea con narrazioni e logiche neoliberali, che spiegano del resto il grande apprezzamento ricevuto da Diamond da parte di Bill Gates, e dal pubblico statunitense in generale.

Indubbiamente, l’analisi di Blaut è affascinante e ricca di spunti, in particolare quanto al ridimensionamento storico-geografico dell’affermazione del capitalismo mercantile in chiave anti-eccezionalista, nonché rispetto alla critica della visione telescopica eurocentrata. Tuttavia, vorremmo distanziarci da lui rispetto a due elementi. Primo, vorremmo condurre un’analisi più prettamente spaziale-geografica della visione colonialista del mondo, laddove invece Blaut si concentra sulle idee spaziali solo nella misura in cui esse sostengono una certa filosofia della storia; secondo, e di conseguenza, vorremmo sfumare, ridimensionare e discutere le categorie spaziali ricostruite da Blaut, ovvero “centro/periferia” e “interno/esterno”, complicando maggiormente il rapporto fra di loro, e la fondamentale invariabilità che Blaut attribuisce loro, e accostare a queste anche altre categorie e visioni geografiche che concorrono, in modo complicato e non necessariamente coerente, a definire visioni coloniali del mondo non univoche e immutabili, ma complesse, eterogenee e mutevoli.

Quest'analisi ci consente inoltre di riflettere, di rimando, sulla tenuta e l'applicabilità delle categorie stesse di "coloniale" e "postcoloniale". A questo proposito, è utile richiamare un'osservazione di Spivak in merito alla possibilità e all'utilità dell'impiego di tali categorie per descrivere contesti e casi che non coincidono immediatamente con quelli in riferimento ai quali ha origine il modello postcoloniale di "teoria del discorso coloniale", vale a dire il Medioriente, il Sud Asia e l'America Latina² (Spivak 2008: 6). L'autrice afferma infatti l'opportunità di impiegare le categorie di "colonizzatore" e "colonizzato" in modo allo stesso tempo scrupoloso ed elastico, in modo da consentire a diversi tipi di progetti e di imprese storiche di ricadere sotto la categoria, e non solo quelli intrapresi da parte di una singola nazione in un contesto di capitalismo mercantile³. In particolare, questa è la definizione da lei proposta: "When an alien nation-state establishes itself as ruler, impressing its own laws and systems of education, and re-arranging the mode of production for its own economic benefits, one can use these terms" (Spivak 2008: 6). Spivak in questa sede afferma: "if we cast our glance at the place(s) colonized... we encounter great heterogeneity. This provides us with an opportunity to study the politics of cultural and epistemic transformation" (Spivak 2008: 6). In questo passo, viene dunque enfatizzata la ricchezza euristica proveniente dal soffermarsi sull'eterogeneità degli spazi colonizzati, che non tanto presenta problemi di applicazione o di coerenza categoriale, quanto piuttosto consente di usare elasticamente un modello interessante e di accrescerne la portata, indagando le trasformazioni culturali ed epistemiche intercorse con la colonizzazione. Seguendo il discorso di Spivak, una conseguenza di quest'utilizzo scrupoloso ed elastico delle categorie "colonizzato" e "colonizzatore" è la possibilità di pluralizzare il continente asiatico: questo infatti è il punto principale del libro di Spivak *Other Asias* (2008), che lavora alla costruzione di un'altra Asia, o meglio a un'alterizzazione dell'Asia, che non faccia ricadere il continente sotto l'immagine dominante, ma sia tanto un esercizio di geografia immaginativa, quanto una questione di discontinuità epistemica (Spivak 2008: 8). Vediamo quindi qui affermata con vigore l'utilità delle categorie di "colonialismo" e "postcolonialismo", e degli studi postcoloniali in generale, nell'incrementare la possibilità di alternative geografiche valide. Ciò avviene anche attraverso l'allargamento di queste

² Queste sono le realtà geografiche che Spivak, nel testo citato, considera l'oggetto primario della riflessione postcoloniale. In realtà, gli studi postcoloniali andarono sviluppandosi dapprincipio in riferimento al subcontinente indiano (Guha e Spivak 1988; Spivak 1988; 1999a; Chakrabarty 2000; Chatterjee 1993; Chaturvedi 2000), per poi comprendere interventi sull'Africa postcoloniale (Mudimbe 1994; Mbembe 2005; Ngũgĩ wa Thiong'o 1986) e, attraverso gli studi decoloniali da una parte, e i Subaltern Studies latinoamericani dall'altra, l'America Latina (Quijano 2000; Mignolo 2000; Rodriguez 2001; de Sousa Santos 2001; Coronil 2015; Moraña, Dussel, e Jáuregui 2008). Spivak quindi fa riferimento a un paradigma esteso di postcoloniale, che considera tutti i rapporti di colonizzazione storicamente dati, e in queste pagine suggerisce di estenderlo ulteriormente, senza però perderne la specificità.

³ Quest'indicazione di Spivak, del resto, appare simile a quanto argomenta Ania Loomba in merito all'uso di "postcolonialismo" e "postcoloniale" che, senza perdere l'aspirazione a formulare teorie generali, non deve però perdere neanche specificità storica: "Postcolonialismo è... una parola utile solo se la usiamo con attenzione e qualificandola correttamente... La parola 'postcoloniale' è utile ad indicare un processo generale con alcuni elementi in comune in tutto il mondo. Ma se viene sradicato da luoghi specifici, il postcolonialismo non può essere studiato in maniera significativa e, al contrario, il termine finisce per nascondere le relazioni di potere che cerca di svelare" (Loomba 2000: 34-35).

categorie a una produttiva eterogeneità di contesti. D'altra parte, possiamo considerare come l'eterogeneità delle realtà e delle geografie postcoloniali è anche una conseguenza del rifiuto di quel paradigma epistemico coloniale che mira all'unità, alla coerenza e alla tenuta razionale della conoscenza complessiva del mondo, come sostiene il geografo Sidaway, per cui la varietà del "postcoloniale" può essere intesa invece come una ricchezza euristica (Sidaway 2000: 595).

Rispetto a tale eterogeneità, osserviamo allora come la riflessione postcoloniale sugli spazi coloniali investe certamente lo spazio della colonia, ma va anche a ripercorrere quei modi di articolazione dello spazio che, lungi dal costituirsi fin da subito nell'istituzione della colonia, precedono e rendono possibile il formarsi della colonia stessa, rappresentando e costruendo un territorio atto all'insediamento europeo, e inoltre funzionale alla giustificazione di questo (G. Pratt 1992; Benton 2010): ad esempio, attraverso l'istituzione di basi commerciali e militari, rispetto a cui lo stato coloniale sopraggiunse solo in un momento successivo, e i cui primi attori furono invece le compagnie commerciali (Mezzadra e Neilson 2019: 108-112), o ancora con spazi che prefigurarono la struttura della colonia, come la piantagione o la nave negriera (Gilroy 1993). A questo proposito, è stata messa a tema l'urgenza di estendere concettualmente la spazialità della colonia oltre il quadro spaziale coloniale (Vergès 2020; Appadurai 1996).

Inoltre, oggetto di riconsiderazione è la relazione stessa fra impero e colonia, e quella fra stato e impero: rispetto alla configurazione spaziale della colonia, quella dello "spazio imperiale" è più ampia e, in certi casi, più fruttuosa euristicamente, poiché comprende sia la metropoli che la colonia, e perché consente l'inclusione di forme di dominio non istituzionalizzate, e di soggetti di potere la cui sovranità non dipende direttamente dallo stato imperiale, come le compagnie commerciali, che a tutti gli effetti agirono come entità sovrane (Benton 2010) e come soggetti politici a sé, non secondari o strumentali rispetto al centro imperiale (Mezzadra e Neilson 2019: 111). In questo senso, si pone la questione del rapporto fra impero e colonia⁴: a questo proposito, è possibile chiedersi se ogni colonia sottintenda un impero e viceversa (a questo proposito, per esempio Young ha argomentato che l'impero è sempre sotteso o all'imperialismo o alla colonia, senza che questi due però si identifichino necessariamente: Young 2001: 16), e sotto questo aspetto interrogare le modalità dell'espansione imperiale. Nel quadro delle forme di dominio imperiale non istituzionalizzate, vanno ricordate quelle realtà geopolitiche non immediatamente concretizzate in istituzioni formali come l'impero coloniale o la colonia, ma che nondimeno conoscono rapporti di potere

⁴ Su questo rapporto complesso, cfr. soprattutto Loomba (2000: 21-23) e Young (2001: 15-43).

che investono lo spazio politico attraverso dinamiche di controllo imperialista: il cosiddetto “impero informale”⁵ (Barton e Bennett 2010; Burbank e Cooper 2010: 287-330).

Infine, la critica agli spazi coloniali investe con più ampio respiro l’organizzazione coloniale dello spazio globale: non solo, quindi, l’edificazione e la costruzione delle colonie e delle realtà geografiche che le sostengono e le circondano, ma anche il disegno di uno spazio globale complessivamente organizzato in modo da essere funzionale e partecipe del colonialismo.

Preliminarmente, possiamo osservare come questa riflessione critica porti a un diverso ridimensionamento della spazialità coloniale rispetto al paradigma entro cui il colonialismo stesso la codifica: ovvero, la prospettiva postcoloniale denuncia e contraddice la presunta oggettività e neutralità della spazialità coloniale, che sottopone invece a storicizzazione, denaturalizzandola in quanto portato preciso di configurazioni determinate del potere, all’insegna appunto dei rapporti di potere coloniali. In altre parole, mentre le visioni geografiche riconducibili all’esperienza coloniale pretendono di fornire dati e descrizioni distaccate e oggettive del mondo, il pensiero politico postcoloniale restituisce tale pretesa alla configurazione materiale dei rapporti di potere e di dominio coloniali, mostrando come tale configurazione geografica complessiva sia in effetti funzionale e performativa rispetto all’implementazione e all’esercizio del potere coloniale, e non meramente descrittiva di uno stato di cose. In questo senso, la contraddizione e la denaturalizzazione della spazialità coloniale avvengono sotto il segno di una fondamentale dislocazione, che investe la spazialità del dominio per decentrarla nello stesso momento in cui la complica, facendo emergere contestualmente alternative spaziali praticabili, che talvolta sono già in atto. Quest’operazione di dislocazione critica è icasticamente figurata nell’espressione di Chakrabarty “provincializzare l’Europa” (Chakrabarty 2000): rivedere il collocamento che l’Europa si è data da sé, trasformandolo radicalmente nel quadro di rapporti spaziali che dislocano qualsivoglia centralità e primato geografico, entro una globalità altra e più complessa. Evidentemente, la dislocazione critica degli spazi coloniali, che ci proponiamo di indagare nei due capitoli che seguono, si connette strettamente al tema cui abbiamo dedicato il capitolo precedente: la prospettiva dello *entanglement* come mossa teorica e strategia pratica del pensiero postcoloniale. Infatti, è possibile considerare come quella prospettiva che mira a riconoscere, ricostruire e attuare l’ingarbugliamento degli spazi (gli spazi coloniali con quelli metropolitani, nonché gli spazi colonizzati gli uni rispetto agli altri) muove da una precisa critica alla divisione spaziale dicotomica messa in essere dal potere coloniale, che abbiamo visto esemplificata

⁵ L’impero informale è definibile come una formazione geopolitica tesa a divenire altro, rimanendo informale attraverso l’esercizio di varie forme di dominio indiretto, solo finché le è possibile non intervenire militarmente, e quindi sempre pronta a sfociare in conflitto armato. L’impero informale si articola nella competizione inter-imperiale (Burbank e Cooper 2010: 306). La nozione di impero informale si fa quindi affine a quella di “egemonia economico-politica”, rispetto a cui però implica un più preciso rapporto imperialista. La nozione di impero informale viene usata anche per trattare di un imperialismo postcoloniale non di espansione, ma interno, e in questo senso viene impiegata a proposito della Cina, per esempio da parte di Anand (Anand 2012). In questo senso, fa riferimento a un impero informale cinese anche Mbembe (Mbembe 2021: 42).

nella nozione di “spartiacque imperiale” di Said e nel “manicheismo del colono” di Fanon. In quanto denuncia, denaturalizzazione e decostruzione del sapere e della prassi geografiche coloniali, che operano una divisione binaria atta a scindere spazi resi in questo modo eterogenei, e in quanto contrapposizione alternativa della fattualità di una commistione spaziale che in sé stessa sfida e contraddice l’organizzazione dello spazio globale coloniale, l’operazione di *entanglement* è in effetti un esempio, e un caso particolare di denuncia della spazialità coloniale. Allo stesso tempo, vorremmo proporre che essa ne è una prospettiva di fondo.

Inoltre, come vedremo, l’operazione di critica della spazialità coloniale giunge a riconsiderare lo stesso statuto della disciplina geografica, laddove la “scrittura della terra” non è intesa tanto come riproduzione descrittiva della terra medesima, ma piuttosto come scrittura che avviene sul corpo materiale della terra, determinandone configurazioni, divisioni e aspetto. In effetti, questo tipo di considerazione è stato efficacemente recepito entro la disciplina accademica della geografia, laddove un certo indirizzo della geografia critica ha dichiaratamente adottato una prospettiva postcoloniale, autonominandosi “geografia postcoloniale” (Sidaway 2000). Quest’adozione ha dato adito a un’autocritica della disciplina, che, ricevendo la lezione di Said sulla complicità fra sapere geografico e dominio imperiale, si è interrogata sulla propria complicità con un potere di tipo coloniale, imperialista, o neocoloniale, e sulla possibilità di volgere altrimenti il proprio sapere: ad esempio, interrogandosi su, e tentando di conseguenza, la possibilità di un recupero analitico di zone e di conoscenze territoriali finora squalificate, marginalizzate, o trattate secondo parametri provenienti dall’eredità coloniale⁶.

In quel che segue, vorremmo dunque svolgere una ricostruzione e una discussione sulla critica postcoloniale della spazialità coloniale, considerando come essa investa schematicamente tre aspetti, che distinguiamo per comodità espositiva, ma di cui è evidente l’intreccio: gli spazi coloniali (capitolo 2), la geografia coloniale e la cartografia coloniale (capitolo 3).

Nel secondo capitolo, quindi, ripercorriamo la critica di alcuni spazi coloniali specifici, per come questa viene messa a punto nei testi di autrici e autori postcoloniali, in particolare soffermandoci sulla colonia, la postcolonia, la piantagione, la nazione postcoloniale e la città coloniale. Nel terzo capitolo, invece, oggetto del nostro esame saranno le critiche postcoloniali mosse al sapere geografico e alla tecnica cartografica, in quanto partecipi del potere coloniale. In particolare, esamineremo la complicità della geografia nella messa a punto di sistemi di dominio coloniale; infine, ci concentreremo sulle critiche postcoloniali mosse a quella particolare tecnica di rappresentazione, di amministrazione e di creazione dello spazio colonizzato che è la cartografia. A fronte di questa critica, ricostruiremo poi due diverse

⁶ Si vedano ad esempio i seguenti lavori: Blunt e Rose 1994; Blunt e Wills 2000; Blunt e McEwan 2002; Jazeel 2014; Jazeel e Legg 2019; McEwan 2003; Robinson 2003; J. P. Sharp 2009; J. Sharp 2011; J. P. Sharp 2013; Sidaway, Woon, e Jacobs 2014.

strategie, l'una volta a condannare definitivamente la cartografia, e di conseguenza cercare altre modalità di rappresentazione dello spazio, l'altra volta invece a un diverso uso, in senso non coloniale, della stessa tecnica cartografica e delle mappe geografiche.

Capitolo 2: Spazi coloniali

In questo capitolo individuiamo alcuni spazi coloniali che sono stati oggetto di attenzione critica da parte degli studi postcoloniali. In particolare, introdurremo una considerazione su quest'operazione critica, interpretandola nei termini di una dislocazione del collocamento che il colonialismo attribuisce agli spazi coloniali. Di seguito, individueremo e ricostruiremo schematicamente, senza pretesa di esaustività, alcuni particolari spazi coloniali che sono stati messi a tema dagli studi postcoloniali: la colonia, la postcolonia, la piantagione, la nazione e la città coloniale.

1. Teoria europea e significazione delle realtà extra-europee: dislocazione

Prendendo in esame l'età postcoloniale in Africa, Achille Mbembe denuncia l'insufficienza della teoria sociale classicamente intesa a comprendere la realtà sociale contemporanea africana, e di conseguenza si propone di elaborare nuovi modi di pensare l'Africa, ponendo un accento particolare sul pensare lo spazio dell'Africa contemporanea, come spazio postcoloniale¹ (Mbembe 2005). Con ciò, tocchiamo un tema che si afferma con importanza nell'ambito della critica postcoloniale alle spazialità coloniali: l'inadeguatezza del lessico e dell'apparato descrittivo delle scienze sociologiche, geografiche, storiche e filosofiche sviluppate in Occidente a rendere conto di fenomeni politico-spaziali che interessano le realtà coloniali e, di rimando, lo stesso Occidente che a queste si intreccia (Seth 2021; Bhabra e Holmwood 2021).

¹ Prendere come unità analitica di riferimento il continente africano non è un'operazione scevra di problematicità, dal momento che l'unità geografica del continente è essa stessa un costrutto arbitrario e politicamente orientato. Per una critica dell'approccio geografico continentalista (ovvero quello che assume i continenti come unità analitiche più o meno naturali), in quanto strettamente connesso a un eurocentrismo basato sul privilegiare l'Europa come continente primario, da cui proverrebbe ed emanerebbe l'intero sistema dei continenti, costruito quindi in modo iniquo, asimmetrico e incoerente, cfr. Lewis e Wigen (1997). Questo testo affronta criticamente anche la problematicità dell'afrocentrismo, come risposta speculare e inadeguata all'eurocentrismo: fondandosi su un medesimo etnocentrismo continentalista, l'afrocentrismo non farebbe che sostituire un'unità geografica privilegiata a un'altra. Lewis e Wigen notano come Mudimbe, nelle sue riflessioni sull'Africa postcoloniale, sia consapevole del rischio etnocentrico presente nel considerare l'unità analitica del continente africano, e osservano inoltre come gli autori che favoriscono un approccio afrocentrico non condividono fra di loro il medesimo riferimento spaziale per l'Africa. Il discorso di Mbembe che qui prendiamo in considerazione è dichiaratamente un discorso sull'Africa: da un lato, esso lascia quindi aperta la problematicità presente nell'assumere il continente africano come categoria analitica unitaria, dall'altro intende però rielaborare creativamente tale categoria, risignificando e rifondando l'unità stessa del continente: infatti, egli insiste sul fatto che l'ossessione per l'unicità dell'Africa fa perdere pericolosamente di vista la creazione dei vari significati di "africanità" (Mbembe e Nuttall 2004: 350). In questo senso, l'autore è consapevole che il significato di "Africa" non è univoco (Mbembe 2021: 58). A questo proposito, ricordiamo che già Fanon (1961), che è un riferimento costante di Mbembe, pensa l'unità panafricana come orizzonte geografico delle lotte di indipendenza anticoloniali, senza dare con ciò al panafricanismo un contenuto essenzialista, ma piuttosto ponendolo come il campo e l'orizzonte aperto entro cui si esercita la liberazione anticoloniale e si mette a punto la coscienza nazionale. D'altra parte, in quanto discorso sull'Africa coloniale e postcoloniale, il pensiero di Mbembe non può essere preso come discorso sulle colonie *tout court*, ma solo su un caso particolare, o un insieme di casi particolari, di colonialismo. Dal momento che non intendiamo però in nessun modo postulare l'unità o l'omogeneità dei fenomeni storici che interessano il colonialismo, ma condurre un'analisi che si concentri invece sull'eterogeneità dei colonialismi e dei postcolonialismi, questo non solleva in effetti particolari problematiche. Inoltre, notiamo la consonanza fra l'obiettivo di Mbembe di ripensare lo spazio postcoloniale dell'Africa e quello di Spivak di pluralizzare l'Asia, in modo da formare "altre Asie" (Spivak 2008).

All'inizio del suo lavoro dedicato alla postcolonia (*Postcolonialismo*, 2005) Mbembe dichiara di affrontare domande che derivano dai principali concetti della teoria sociale e, laddove questi si siano rivelati insufficienti a “descrivere le particolari forme di ragione presenti nella storia africana e le pratiche della nostra epoca”, di aver costruito una nuova forma discorsiva e una nuova scrittura (Mbembe 2005: 26). In particolare, a incontrare l'ostilità di Mbembe sono le categorie binarie usate solitamente per interpretare il dominio, come ad esempio resistenza e passività, autonomia e assoggettamento, stato e società civile, egemonia e contro-potere, totalitarismo e anti-totalitarismo: queste opposizioni binarie offuscano infatti la comprensione delle relazioni di potere postcoloniali, lungi dall'essere d'aiuto alla loro analisi (Mbembe 2005: 122-123). In particolare, un obiettivo polemico di Mbembe in questa sede è la sociologia di Max Weber che, in continuità col quadro teorico della filosofia contemporanea europea, è colpevole di sottoscrivere un eccezionalismo dell'Occidente, in quanto unico teatro e attore di fenomeni associati alla modernità e alla razionalità, condividendo una certa “rappresentazione della distinzione fra l'Occidente e altre forme storiche dell'umanità”, con la conseguenza di sottoscrivere altresì “l'idea secondo cui in confronto all'Occidente le altre società sono primitive, semplici o tradizionali”, essendo prive della capacità di una “fissazione delle norme mediante un processo argomentativo” (Mbembe 2005: 21). Mbembe denuncia quindi l'inadeguatezza di quest'apparato teorico a rendere conto dello spazio politico coloniale e postcoloniale, e di conseguenza punta la luce sul bisogno di un altro tipo di teoria sociale, ché riconsideri le connotazioni storico-filosofiche di nozioni classiche della sociologia, recuperando a tal fine anche categorie e rapporti sociali precoloniali. In particolare, i concetti da sottoporre così a revisione critica, secondo Mbembe, sono quelli di sovranità, società civile, contratto, diritto civile e cittadinanza. L'infelicità di esportare limpidamente e tradurre tali categorie, di formulazione moderna occidentale, entro contesti coloniali ha rilevanti conseguenze quanto alla concezione e alla rappresentazione degli spazi politici della colonia e della postcolonia. Nella prospettiva di Mbembe, infatti, il fallimento della teoria sociale a rendere conto delle realtà (post)coloniali viene dal suo operare secondo un processo di generalizzazione, universalizzazione ed estensione di affermazioni locali, a partire da un provincialismo che non necessita di dimostrazione: la teoria sociale europea, infatti, è andata “definendosi a un tempo come accurato ritratto della modernità occidentale – vale a dire fondandosi su convenzioni unicamente locali – e come grammatica universale” (Mbembe 2005: 22). Partendo da questa circostanza, Mbembe mette quindi in serio dubbio la possibilità che “strutture concettuali e rappresentazioni narrative usate proprio per negare alle società africane una profondità storica e per definirle come radicalmente *altre*” riescano a “fornire un'interpretazione intellegibile delle forme di immaginazione sociale e politica presenti nell'Africa contemporanea” (Mbembe 2005: 22. Corsivo nel testo). L'inadeguatezza descrittiva e interpretativa della teoria sociale a rendere conto del mondo colonizzato si ripropone poi come insufficienza a tenere dietro alla complessità che interessa il mondo postcoloniale, ad esempio per quanto riguarda l'emersione di nuovi confini e il radicale rimaneggiamento di quelli vecchi. A partire dalla

consapevolezza di quest'insufficienza, è possibile quindi ridimensionare la teoria sociale, così come essa è stata formulata e praticata nella sua forma dominante, come una forma particolare di interrogazione dell'età moderna, attraverso cui l'Occidente poté distinguere sé stesso dal resto del mondo (Mbembe 2021: 13). Quest'operazione è in consonanza con l'argomento avanzato da Chakrabarty a proposito di una "simultaneous indispensability and inadequacy of social science thought" (Chakrabarty 2000: 6): in conseguenza di questa indispensabilità e inadeguatezza congiunte, il pensiero sociale va dunque sottoposto a ridimensionamento storico, rifiutando quel discorso storicista che relega i fenomeni sociali extraeuropei nel tempo di un "non-ancora", in favore invece di una sovrapposizione fra diversi tempi, in senso non teleologico. A questo proposito, ricordiamo anche come Gilroy (1993: 211) denuncia il lessico politico "tradizionale", in quanto non adatto a descrivere le collettività politiche, fluide e diasporiche, che sono oggetto della sua attenzione in *The Black Atlantic*, dal momento che sia la categoria di "movimento", che quelle più statiche di "classe", "etnia", "razza" o "nazione", non raggiungono efficacemente lo scopo, motivo per cui Gilroy denuncia e avversa l'equazione di "diaspora" e "movimento" (Gilroy 1993: 39). Così, Gilroy evidenzia come le diaspore nere lungo l'Atlantico in età moderna spingano ai suoi limiti lo spazio del politico, arrivando persino a farlo implodere. Infatti, secondo Gilroy è il concetto stesso di spazio a venire trasformato quando visto in termini di circuito comunicativo, attraverso la lente analitica della diaspora (Gilroy 1993: 38): in questo, l'autore esplicitamente si rifà alla concezione dello spazio, proposta da De Certeau, per cui lo spazio è composto da intersezioni di elementi mobili, e articolato dai movimenti che vi si dispiegano (Gilroy 1993: 68). Da qui, la necessità di un nuovo vocabolario politico-filosofico, che significativamente Gilroy vede già presente nei testi di Du Bois, e su cui egli stesso si impegna a lavorare, soprattutto attraverso la sua introduzione e qualificazione del concetto di "diaspora", in connessione con quello di "rotta". Inoltre, il problema della simultanea inadeguatezza e indispensabilità di categorie del pensiero politico e sociale, elaborate in Occidente, per trattare di realtà coloniali e postcoloniali viene affrontata da Spivak, in particolare in merito all'eredità del pensiero illuminista: riconoscendo il proprio debito e la propria filiazione dalla tradizione di pensiero illuminista, l'autrice ne contesta però l'immediata traducibilità nel "resto del mondo"; piuttosto, Spivak afferma che: "in order to make its [Enlightenment] good structures inhabitable by all, I must open the Enlightenment to what it was obliged to exclude, but not in an uncritical way" (Spivak 2008: 259). In questo senso, l'autrice indica la necessità di compiere un abuso dell'Illuminismo, inteso come l'uso pubblico della ragione, interpretando l'abuso etimologicamente come un "uso dal basso" (Spivak 2008: 133).

Anche in geografia critica è stata messa a tema l'incapacità dell'eurocentrismo e del "falso universalismo" che caratterizzano la disciplina geografica contemporanea a rendere conto di geografie che sono state rese invisibili e indisponibili dalle concettualizzazioni egemoniche dello spazio: di qui, la necessità di elaborare una geografia postcoloniale (Jazeel 2014: 88). In questo senso, un esempio di denuncia dell'insufficienza delle scienze sociali per rendere conto del mondo postcoloniale si dà a proposito della

realtà e delle esperienze Dalit nell'India postcoloniale, nella prospettiva di lavorare a un nuovo tipo di teoria sociale universale, su altre basi (Gidwani e Kumar 2019).

A fronte di questi esempi testuali, possiamo ricostruire nel pensiero postcoloniale un punto di partenza, che sta nella denuncia dell'insufficienza e, allo stesso tempo, della continua indispensabilità delle categorie classiche della teoria sociale, così come sono state sviluppate in Occidente: queste necessiteranno allora di essere messe a critica, reinvestite, allargate, provincializzate e opportunamente modificate, invece che rifiutate *tout court*, al fine di poterle usare produttivamente per riflettere su contesti globali, sia macroscopici che microscopici, per i quali esse non furono originariamente pensate. Questo approccio è consonante all'atteggiamento postcoloniale, che non intende rigettare del tutto il sapere occidentale, che critica e contesta in quanto produttore di colonialismo e di un fallace universalismo, ma piuttosto minarlo dall'interno e modificarlo radicalmente.

Preliminarmente, è importante ricordare come l'analisi sugli spazi politici postcoloniali non valuta tali spazi come meramente, quasi deterministicamente, conseguenti, in senso logico e cronologico, rispetto a quelli coloniali: le esperienze dello spazio riconducibili alle vicende coloniali non determinano lo spazio della postcolonia in modo totale. A questo proposito, l'analisi di Mbembe affronta lo spazio postcoloniale africano non come mera risposta conseguente all'incontro coloniale che avviene su suolo africano, ma si inserisce in un'ampia rete contestuale che interessa certamente, e pesantemente, i rapporti coloniali di potere, ma non in modo esclusivo, interessando infatti anche i rapporti di potere precedenti, sopravvissuti, e sovrappoventisi all'incontro coloniale, nonché le relazioni che la realtà coloniale intrinseca con altre realtà politiche e geografiche. In questo senso, il punto di Mbembe è piuttosto quello di restituire l'Africa a una dimensione di interconnessione trasversale a molteplici fenomeni e a molteplici spazi (Mbembe e Nuttall 2004), una dimensione che le è preclusa negli immaginari topografici che ci sono disponibili, di derivazione modernista e di sviluppo: questi, infatti, dipendono da una meta-narrazione lineare di modernizzazione, basata su una distinzione di metodo dicotomica fra studio delle "società sviluppate" e studio delle "società sottosviluppate", distinzione di cui è denunciato il retaggio coloniale, e la riproposizione del mito della "missione di civiltà"². In questo senso, l'autore ammonisce contro la tentazione di dare una spiegazione riduzionista e determinista che rende i confini coloniali (e in generale la spazialità coloniale) la sola e fondamentale causa della configurazione degli spazi africani postcoloniali, e la loro sola spiegazione. Infatti, se è vero che nelle dinamiche spaziali della postcolonia è attivo un forte lascito della concettualizzazione e dell'utilizzo coloniali del confine, questo però non rende opportuna

² Secondo Mbembe e Nuttall, la meta-narrazione sulla modernizzazione che sorregge buona parte della trattazione dell'Africa contemporanea è per esempio all'origine dell'equazione fra rurale e africano da una parte, e urbano e occidentalizzato dall'altra, considerando quindi la transizione dal rurale all'urbano come un passaggio teleologico e progressivo verso una modernizzazione importata dall'Occidente (Mbembe e Nuttall 2004: 353).

una considerazione sulla postcolonia come interamente conseguente da tale eredità. Piuttosto, Mbembe insiste sul darsi di precise dinamiche di dominio e di utilizzo dello spazio, che sono funzionali all'addomesticamento di un "tempo globale" e collocano erroneamente alcuni luoghi, fra cui l'Africa oggetto della sua attenzione, ai margini del mondo (Mbembe 2000).

Per quanto riguarda il ruolo che la costruzione spaziale coloniale ha per la configurazione dello spazio africano odierno, Mbembe mette in luce come le partizioni del mondo riconducibili ai rapporti di potere coloniali sono responsabili di costruire un'immagine dell'Africa come lacuna e assenza, un'irrealtà che risulta da una significazione il cui unico autore è l'Occidente. La concezione dell'Africa come lacuna è ravvisabile ad esempio in Hegel, che infatti Mbembe ricorda a questo proposito (Mbembe 2005: 201, 204-208; Mbembe 2021: 7-10). Hegel, infatti, usa la geografia per giustificare metafisicamente la superiorità di una parte del mondo rispetto alle altre, una superiorità allo stesso tempo spirituale, culturale e fisico-geografica³. A questo proposito, è stata ricostruita l'influenza che la teoria della serialità orografica, tematizzata e descritta dal geografo Carl Ritter in *Die Erdkunde im Verhältniss zur Natur und zur Geschichte des Menschen, oder allgemeine vergleichende Geographie* (1817-18) ebbe sulle lezioni hegeliane sulla *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, che spiegano l'accesso alla storia universale come esclusivo degli europei (Merker 2006). Ritter tematizzò una corrispondenza immediata fra superiorità geografica e superiorità spirituale, tale che la conformazione fisico-geografica dei continenti determina immediatamente il peso culturale di questi sulle società umane che vi hanno luogo. In particolare, in questo quadro a spiegare l'asimmetria culturale e spirituale fra i continenti è la conformazione dell'Africa come un "tronco senza membra", dell'Asia come una massa "ramificata su tre lati, ma con prevalenza del tronco" e dell'Europa come "articolata in tutte le direzioni, [ma con] prevalenza delle membra sul tronco compatto del continente" (Merker 2006: 169-173). Secondo Merker, attraverso la schietta esplicitazione di queste giustificazioni geografiche alla colonizzazione, il colonialismo tedesco "mostra senza abbellimenti l'essenza ideologica dell'espansionismo europeo, ovvero la base razzista di esso, solo superficialmente nascosta dai proclami di civiltà" (Merker 2006: 180). In questo senso, Merker ricostruisce un "colonialismo filosofico" tedesco ottocentesco: il "colonialismo filosofico" vede la complicità di geografia e speculazione metafisica nel mettere a punto una "empiria ideologica" di eurocentrismo ed etnicismo che, in quanto "espressione di una sacra legge dello spirito", è atta a giustificare filosoficamente il colonialismo tedesco, poco prima dell'effettiva realizzazione di questo. Questo tipo di asimmetria fra i continenti, teleologicamente orientata, viene rintracciata da Mbembe all'origine della costruzione del continente africano come lacuna, assenza, vuoto da redimere. A questo proposito, ricordiamo che Lewis

³ A questo proposito, Coronil ravvisa nella geopolitica sottesa all'elaborazione hegeliana della dialettica servo/padrone e alla sua filosofia della storia la messa a punto *in nuce* di una mappa del mondo che continua a influenzare l'immaginario politico occidentale, specialmente in termini di sviluppo (Coronil 1996: 58).

e Wigen (1997) connettono il determinismo ambientale in geografia al continentalismo geografico eurocentrico: secondo i due autori, il determinismo ambientale, nel porre una corrispondenza spaziale fra caratteri geologici e caratteri umani, iscrive l'Europa come terra di possibilità e ricchezza ambientali, e gli altri continenti come terre di monotonia ambientale, macchie sfocate ai margini dell'Europa, rivelando quindi una miopia della prospettiva eurocentrica.

Secondo Mbembe, all'origine della costruzione dell'Africa come lacuna sta, oltre alla metafisica hegeliana, anche quella parte della teoria sociale che postula la necessità di un centro perché vi sia un ordine nelle società umane: un assunto che Mbembe contraddice, sostenendo invece l'impossibilità di una centralità che non sia provvisoria. La necessità di un centro motore di ordine, inoltre, viene connessa dall'autore alla stessa aspirazione universalista della teoria sociale (Mbembe 2021: 14), che pone sé stessa come centro teorico esplicativo, a partire da cui estendere la comprensione di tutte le società umane, in un processo di estensione spaziale che fa tutt'uno con la generalizzazione concettuale di fenomeni locali⁴.

A partire da questa considerazione di Mbembe sulla costruzione coloniale dell'Africa come continente manchevole, possiamo ricostruire una certa organizzazione coloniale o colonialista dello spazio, a cui viene contestato precisamente il porre un centro, concettuale e geografico, da cui emana un processo di universalizzazione, che è incapace di rendere conto, se non per negativo, della specificità di fenomeni lontani rispetto all'identità europea, e di conseguenza responsabile di costruire l'Africa come lacuna. Rispetto all'inadeguatezza della trasposizione e traduzione delle categorie classiche della teoria sociale per una descrizione fortunata dell'Africa contemporanea, è però possibile un loro diverso utilizzo, tale da portare l'Africa a un rapporto diretto col mondo: nelle parole di Mbembe, "to open the continent to itself" (Mbembe 2019: 15), "to turn Africa into a vast space of circulation for her own people" (Mbembe 2019: 17). Ciò comporta, quindi, sbarazzarsi della mediazione di un intervento occidentale (neo)coloniale che sia l'agente, il tramite e il riferimento primo del collocamento dell'Africa entro la configurazione globale, tale quindi che sia ancora il rapporto con l'Occidente a consentire e a definire il collocamento stesso, e dunque il ruolo, dell'Africa⁵. Questo combacia poi con l'obiettivo, ricordato poco sopra, di restituire l'Africa a una dimensione complessa, di interconnessione trasversale a molteplici fenomeni e a molteplici spazi, in un orizzonte globale che non si riduce né al rapporto con la mediazione occidentale, né alla sola elaborazione dell'eredità di tale rapporto (Mbembe 2005: 19): questo fa della condizione postcoloniale non tanto una conferma della centralità del colonialismo europeo, quanto un suo

⁴ A questo proposito, va ricordato anche il pensiero di Mignolo (2000). Mignolo tematizza una dialettica fra progetti globali e storie locali, laddove una particolare storia locale, quella europea, attraverso una progettualità globale di dominio va ad incontrare, e distruggere, altre storie locali, che questa stessa progettualità iscrive come periferiche e annientabili.

⁵ A questo proposito, ricordiamo che anche il paradigma dell'Atlantico nero formulato da Gilroy (1993) è stato sottoposto alla critica di escludere il continente africano rispetto alla centralità dell'Atlantico: in questo senso, il risultato inavvertito del quadro analitico dell'Atlantico nero sarebbe quello di "ostracizing the [African] continent from global contexts" (Owomoyela 2008: 240).

decentramento. Ciò, del resto, conduce Mbembe, in conclusione del suo testo sulla postcolonia, a riflettere retrospettivamente sull'inadeguatezza del termine stesso "postcolonia", un "nome che in definitiva si rivela insensato" (Mbembe 2005: 280). Questo decentramento del colonialismo comporta anche guardare alle migrazioni africane non esclusivamente dal lato della mobilità verso l'Europa, ma valutando anche il complesso insieme delle migrazioni interne al continente, sì da poter riqualificare il continente africano stesso (Mbembe 2019: 17).

Questa prospettiva ci sembra confermare nuovamente il punto dell'ingarbugliamento spaziale che abbiamo ricostruito nel capitolo precedente, dal momento che intende rimuovere l'Africa dal collocamento che essa ha ricevuto dal colonialismo europeo, in quanto continente arretrato e vuoto, e perciò necessariamente dipendente dal dominio redentore europeo, per riconfigurare invece un suo differente collocamento entro relazioni globali complesse e trasversali, di cui il colonialismo e la sua eredità sono solo una componente fra le altre. Ciò equivale a non voler fare della realtà dell'Africa contemporanea solo una conseguenza residuale del dominio europeo, decentrando quindi la stessa importanza del colonialismo⁶. Scrive l'autore: "Se comincio dalla colonizzazione, non è perché questo evento – un pubblico atto criminale con propensione al genocidio – ha lasciato dietro di sé una notte immobile e sterile; considero piuttosto la colonizzazione come fatto arbitrario, contingente, nudo, nel tentativo di cogliere la *generalità* e la bruttezza sanguinaria che l'hanno resa, agli occhi di tutti, un tunnel vertiginoso infestato di morte e di corruzione – in breve un'idea estrema, ai confini del ridicolo" (Mbembe 2005: 202. Corsivo nel testo). A quest'affermazione fa eco la dichiarazione di Glissant, per cui è necessario "cominciare dall'Occidente", non per fare del proprio discorso uno "scontroso cicaleccio di rifiuto infantile, convulso e impotente", ma un dialogo che apponga all'Occidente un "discorso complementare", dal momento che i soggetti postcoloniali sono necessariamente implicati nel divenire dell'Occidente (Glissant 1990: 202-203). Affrontare il colonialismo, in questo senso, non conduce a riconfermargli la centralità e l'assolutezza che si è attribuito da sé, ma fare i conti con questo fenomeno e le sue conseguenze, nel suo intreccio con fenomeni storici e culturali complessi e ingarbugliati.

La ricostruzione dell'organizzazione coloniale dello spazio, e la critica dell'inadeguatezza di questa alla rielaborazione di un immaginario spaziale per l'Africa contemporanea, conduce quindi, nel pensiero di Mbembe, a fare del collocamento postcoloniale dell'Africa una dislocazione rispetto al collocamento ricevuto da parte del potere coloniale, una dislocazione che restituisce il continente all'appartenenza a un intrico più ampio: ciò a cui Mbembe è dichiaratamente interessato è considerare la soggettività africana

⁶ Questa è una critica che, del resto, viene mossa sovente agli studi postcoloniali, accusati di confermare inavvertitamente l'eurocentrismo che pure è il loro obiettivo polemico, nel momento in cui pongono al centro della storia globale e della loro attenzione critica il colonialismo europeo, confermando così la sua aspirazione ad essere il fattore determinante di ogni realtà e di ogni relazione extraeuropea: su questa critica, cfr. Gilmartin e Berg (2007); Loomba e Kaul (1994); Harootunian (2005); Harris (1995).

postcoloniale a partire da un forte nesso fra soggetto e temporalità, in termini di un intrico temporale e una dislocazione spaziale (Mbembe 2005: 19). Troviamo quindi in quest'autore un nesso fra collocamento spazio-temporale e soggettività, laddove i due concorrono a determinarsi reciprocamente: nel pensiero di Mbembe, il nesso fra soggettività e collocamento si declina positivamente come rapporto fra soggetto postcoloniale e mondo, laddove la dimensione mondiale, planetaria, è preclusa al soggetto colonizzato a partire da una relazione coloniale che lo iscrive e lo determina come soggetto incompleto, dipendente e subordinato, quindi "fuori dal mondo" (questo infatti il titolo di un capitolo di *Postcolonialismo*). Nel pensiero di Mbembe, quindi, il colonialismo e la decolonizzazione hanno immediatamente a che fare con il rapporto fra soggetto e mondo, poiché si configurano come divergenti tentativi di rispondere alla domanda "a chi appartiene la Terra?", quindi divergenti declinazioni del concetto di planetarietà.

In particolare, Mbembe insiste sulla possibilità di una nuova configurazione continentale e planetaria dell'Africa in quanto spazio di decolonizzazione e, su questa base, propone di ripensare e riprogettare l'abitabilità del pianeta stesso, ponendo contestualmente il problema di riformulare la domanda sul "noi" della comunità, e di ri-significare le pratiche e i contenuti dell'universalismo e della democrazia, in accordo, quindi, con la necessità di ri-connotare i concetti della teoria sociale. La planetarietà, in questo senso, si fa occasione per ripensare la democrazia (Mbembe 2021). Ponendo questo nesso fra decolonizzazione e collocamento planetario, Mbembe recupera da Fanon la definizione di decolonizzazione come "un lavoro colossale... di reintrodurre l'uomo nel mondo" (Fanon 1961: 70), per cui la politicizzazione delle masse colonizzate dei dannati della terra coincide con il loro rendersi "animali politici nel senso più planetario del termine" (Fanon 1961: 47). Attraverso queste connotazioni, vediamo un forte nesso fra decolonizzazione e dimensione planetaria, allorché fine e prassi della decolonizzazione coincidono con una riqualificazione dell'immagine e della configurazione del pianeta: nelle parole di Mbembe, "contributing to the rise of a new planet where we will all be welcome, where we will all be able to enter unconditionally, where we will all be able to embrace, eyes wide open, the inextricability of the world, its entangled nature and its composite character" (Mbembe 2021: 172). In questo modo, la decolonizzazione e la rifondazione dello spazio planetario sono legate alla possibilità di una diversa soggettivazione politica degli esseri umani, in quanto abitanti del pianeta e componenti una comunità democratica egualitaria. All'elaborazione postcoloniale della categoria di pianeta dedicheremo un capitolo apposito di questa tesi, il 4. Tuttavia, possiamo iniziare a individuare ora nella critica alla spazialità coloniale l'obiettivo di andare a riconfigurare diversamente il concetto e l'immagine del pianeta, a partire dall'orizzonte immediatamente planetario della decolonizzazione e dal collocamento planetario della soggettività politica umana. Quest'operazione avviene a partire da una critica precisa alla globalità iscritta dalle relazioni spaziali-politiche messe in essere dalla colonizzazione, a cui abbiamo già accennato nel capitolo precedente a proposito della caratterizzazione del "globale" da parte di Said, e su cui ci

soffermeremo più avanti ancora nel corso di questo e del prossimo capitolo. Nelle parole di Spivak, il pianeta postcoloniale infatti opera specificamente come una “sovrascrittura” del globo coloniale-capitalista (Spivak 2003).

In questo senso, il rapporto fra soggetto e mondo è fondamentale nella critica dei rapporti di potere coloniali e postcoloniali. Da una parte, vediamo, attraverso il pensiero di Mbembe, come l’obiettivo della filosofia postcoloniale è quello di un rapporto immediato del soggetto africano col mondo, una restituzione del soggetto ex-colonizzato a un’interconnessione complessa, a una rete sociale, storica e geografica di scala planetaria, fatta di intrichi temporali e dislocazioni spaziali. Dall’altra parte, la colonizzazione, secondo lo stesso autore, si configura come tentativo di sottrarre il colonizzato al mondo⁷, e al mondo che gli è proprio, riconfigurando integralmente il suo rapporto con la realtà storica, sociale e geografica, sì da realizzare la sua inferiorizzazione e la sua subordinazione, colonialmente strutturata: il dominio coloniale “rapisce al mondo e mette a morte ciò che ha precedentemente decretato essere nulla, una figura vuota” (Mbembe 2005: 201). Mentre il colonialismo progetta il pianeta per essere inospitale, inabitabile e irrespirabile⁸ per determinate minoranze, la decolonizzazione si configura come un tentativo di modulare un mondo che non sia né a vantaggio esclusivo di alcuni, né a discapito specifico di altri, ma uno spazio condiviso e abitabile da tutti.

In questo senso, insistere sul rapporto fra soggetto (soggettività politica) e mondo, inteso come realtà sociale (la totalità dei rapporti sociali) non meno che geografica (il collocamento e il ruolo del continente africano entro una totalità planetaria), porta a riconfigurare radicalmente lo stesso concetto, e la stessa immagine, del mondo nel contesto postcoloniale. I modi e i contenuti positivi di tale riconfigurazione saranno trattati nel capitolo 4, mentre per ora ci soffermiamo sul considerare le ragioni che determinano l’opportunità di una simile ri-concettualizzazione, individuandole nella critica alla rappresentazione coloniale del globo e dei rapporti di potere che in un tale globo si iscrivono, contribuendo con ciò a configurarlo. A questo proposito, ricordiamo il ruolo dirimente dei confini nel disciplinamento dello spazio globale, in particolare quanto alla definizione di frontiere inviolabili, che nelle colonie si fanno strumenti di separazione netta interstatale (demarcando rigidamente i territori coloniali gli uni rispetto agli altri) e intra-statale (segregando gli spazi interni alla colonia in modo funzionale al regime coloniale

⁷ A proposito del rapporto fra colonizzazione dell’Africa e dimensione/concetto del “mondo”, possiamo ricordare la seguente affermazione di Victor Hugo, datata al 1879, nell’ambito di un incitamento alla colonizzazione francese dell’Africa: “nel XVIII secolo l’uomo bianco ha fatto del negro [sic] un uomo, nel XX secolo l’Europa farà dell’Africa un mondo” (cit. in Merker 2006: 57). In questa citazione è nuovamente evidente il nesso fra soggettività e collocamento: al traghettamento dell’essere umano “nero” verso la piena umanità corrisponde il traghettamento del continente africano verso la dimensione mondiale.

⁸ Mbembe elabora i concetti di irrespirabilità e di diritto alla respirazione in Mbembe (2020), con particolare riferimento alla pandemia di Covid-19. In questa sede, Mbembe argomenta che il diritto alla respirazione è iniquamente distribuito nel mondo contemporaneo, per via di un capitalismo che via via s’iscrive sempre più nella fisicità dei corpi umani. Qui, l’autore afferma che una sua fonte d’ispirazione per ragionare di materialità dei corpi umani e di accesso alla respirazione è l’opera di Fanon.

stesso, soprattutto nella logica dell'apartheid che separa razzialmente, lungo la "linea del colore", bianchi e neri, coloni e colonizzati: Merker 2006). In questo, vediamo come l'immagine e il ruolo dei confini siano connessi alla concettualizzazione e alla raffigurazione del mondo, un nesso che esplicheremo più avanti nel corso della tesi, nella *Pars construens*.

Alla luce di queste considerazioni, possiamo allora valutare la critica all'applicazione della teoria sociale europea moderna alle realtà extra-europee, e al mondo contemporaneo postcoloniale, come una dislocazione infelice, un tentativo di trasferimento forzato che non incontra un buon esito. In questo senso, in più occasioni la colonia stessa è stata descritta nei termini di una traduzione infelice e malfunzionante, che tende a traslare in una copia un originale sito altrove, incorrendo in attriti (Bhabha 1994; Young 2003; Fornari 2011: 82). A fronte di tale dislocazione e traduzione malriuscite, la denuncia dell'inapplicabilità e della frizione del sapere e degli strumenti interpretativi originati nelle scienze sociali, e la conseguente riflessione critica su questa frizione, conduce a una nuova dislocazione, che rimuove le realtà geografiche e sociali precedentemente colonizzate dal collocamento che esse hanno ricevuto entro il dominio coloniale, per inserirle invece in rapporti mondiali nuovi, che così riconfigurano radicalmente il mondo stesso.

2. Colonia e postcolonia

Per ripercorrere la critica postcoloniale agli spazi coloniali, è opportuno prendere in esame il pensiero di Mbembe in merito alle categorie spaziali di "colonia" e "postcolonia", in particolare attraverso il suo testo *Postcolonialismo* (2005), attraverso la cui lettura mettere in luce e discutere alcuni aspetti che caratterizzano lo spazio coloniale⁹. Quel che vorremmo dunque fare ora è esaminare i concetti di colonia e postcolonia, con principale riferimento al pensiero di Mbembe. Attraverso la riflessione di quest'autore, è possibile ripercorrere gli aspetti che caratterizzano la spazialità della colonia e della postcolonia, ampliando, laddove opportuno, questa considerazione ricorrendo anche ad altre autrici e autori, così da delineare un quadro più complessivo della tematizzazione e della critica postcoloniale allo spazio della colonia.

Prendere in esame il pensiero di Mbembe in questa sede ci consente anche di esaminare ed ampliare il senso della nostra proposta generale di valutazione critica della riflessione postcoloniale in quanto

⁹ Evidentemente, la scelta del pensiero di Mbembe come punto di avvio e filtro attraverso cui condurre la nostra analisi della colonia è arbitraria, dal momento che il tema si presenta in modo efficace ed esemplare anche in altri autori, come ad esempio Fanon, che infatti è un riferimento costante di Mbembe. Inoltre, va ricordato che Mbembe non colloca il suo testo *Postcolonialismo*, né il suo pensiero in generale, entro gli studi postcoloniali, sulla base di una serie di critiche che egli invece rivolge a questi studi (Mbembe 2021: 126). Se quindi qui consideriamo Mbembe un filosofo postcoloniale è in virtù di un allargamento del canone della filosofia postcoloniale, che non si riduce solo agli studi postcoloniali strettamente intesi, né agli autori e autrici che adottano per sé quest'etichetta, ma comprende anche tutte quelle riflessioni che si esercitano sugli stessi temi della costellazione colonialismo-postcolonialismo-decolonizzazione, anche in modo critico rispetto agli "studi postcoloniali". Per questo motivo, riteniamo possibile e produttivo esaminare in questa sede il pensiero di Mbembe sulle categorie spaziali di colonia e postcolonia, a partire dal suo utilizzo del termine "postcoloniale".

riflessione sullo spazio politico, intendendo lo spazio politico come categoria che interseca quella più discussa di tempo. Il pensiero di quest'autore, infatti, e in particolare il suo esame della postcolonia africana, si presentano come una riflessione sull'indisponibilità della sequenza cronologica lineare dal prima al dopo della colonizzazione: questa sequenza, infatti, ha la pecca di dare preminenza al momento coloniale, confermando così la centralità della presenza europea in Africa, e trascurare altri fattori che concorrono a configurare le realtà storiche e sociali dell'Africa contemporanea. Per questo motivo, secondo Mbembe la cronologia di colonizzazione e decolonizzazione è semmai da rivalutare, considerando la molteplicità asincrona fra diverse temporalità che, intrecciandosi, caratterizzano la vita nella postcolonia e nella colonia: "questo frammento di mondo, chiamato colonia, si compone in realtà di tempi disparati, sequenze sovrapposte, iati" (Mbembe 2005: 209). Allo stesso modo, il termine "postcolonia" descrive "l'esperienza di un periodo che lungi dall'essere uniforme non può assolutamente essere ridotto a una successione di momenti e eventi: si tratta, al contrario, di un periodo nel corso del quale istanti, momenti ed eventi sono a quanto pare l'uno in cima all'altro, l'uno dentro l'altro. Da questo punto di vista, è necessario dire che la postcolonia è un periodo di incastri, uno spazio di proliferazione che non è unicamente disordine, caos e follia ma nasce da una specie di violento impeto" (Mbembe 2005: 280-281).

Tale riflessione di Mbembe sulla discontinuità riguarda sia l'aspetto cronologico, sia quello topologico: essa, infatti, investe anche la relazione, problematica e non sequenziale, fra lo spazio della colonia e quello della postcolonia. L'interesse dichiarato di Mbembe, infatti, è sia quello di mettere in discussione la discontinuità dell'Africa postcoloniale rispetto all'Africa coloniale (come se la prima fosse il compiuto superamento della seconda), sia di rifiutare una continuità deterministicamente intesa fra le due (come se la prima fosse la mera conseguenza diretta della seconda): egli propone, piuttosto, di considerare congiuntamente i diversi aspetti e le diverse esperienze che caratterizzano l'Africa contemporanea postcoloniale, tanto sul piano cronologico quanto su quello spaziale. Nelle parole di Mbembe, la sua analisi dell'Africa postcoloniale è fondamentalmente una "exploration of the qualities of power after decolonization" (Mbembe 2021: 126). Nel suo pensiero, quindi, l'Africa postcoloniale offre la prospettiva da cui ripensare il rapporto fra il colonialismo e i suoi lasciti, un rapporto di cui sono investigate la dimensione temporale e quella spaziale nel loro intrecciarsi, problematizzando la continuità e la discontinuità fra colonizzazione e decolonizzazione, e decentrando così l'importanza stessa del colonialismo quale causa determinante ed evento principe.

La nozione di postcolonia, sebbene largamente associata al pensiero di Mbembe, non è stata originariamente introdotta da questi, che invece la adotta a partire da un testo di Comaroff e Comaroff (Comaroff e Comaroff 1999), per poi usarla originalmente al fine di concettualizzare lo stato africano postcoloniale e la sua età. In particolare, la postcolonia viene usata da Mbembe allo scopo di

problematizzare la distinzione fra un prima e un dopo della colonizzazione e il transito fra le due fasi (Mbembe 2005: 28); l'autore individua nella postcolonia un concetto che "individua un preciso percorso storico: quello delle società uscite in tempi recenti dall'esperienza coloniale e dalla violenza che il regime coloniale implica" (Mbembe 2005: 121); "la postcolonia è il teatro, rivelatore e tragico, in cui si inscenano i più ampi drammi della sottomissione e di ciò che ne discende – la disciplina" (Mbembe 2005: 122), un luogo caratterizzato da "un particolarissimo regime di violenza" (Mbembe 2005: 122). In quest'ottica, la postcolonia descrive il fallimento che caratterizza il momento postcoloniale, nella misura in cui le ex-colonie, inserite in una spazialità politica globale, continuano a risentire dell'organizzazione dei loro spazi politici da parte del dominio coloniale e conoscono un regime di violenza loro specifico. Inoltre, Mbembe caratterizza la postcolonia come il tempo e lo spazio della "nuda vita" (*raw life*), in cui non c'è più distinzione fra vita e morte (Mbembe 2005: 232). La nozione di postcolonia, quindi, consente di mettere a tema la trasformazione della spazialità coloniale nel mondo postcoloniale, problematizzando radicalmente la continuità e la discontinuità dall'una all'altro, e aprendo quindi criticamente a una pluralità, eterogenea e coesistente, di spazialità postcoloniali che strutturano in modo non lineare il mondo contemporaneo: in questo senso, è stata efficacemente messa in luce "the metamorphosis and continuous development of such indeterminate and ambiguous spaces [a whole series of spatial innovations... forged in the colonized parts of the world] in the contemporary world" (Mezzadra e Neilson 2013: 15). È a partire da questa condizione che si fa possibile la presa in esame della profonda riconfigurazione dello spazio postcoloniale, inteso come spazio della postcolonia.

Il concetto di postcolonia è atto a mettere in luce il carattere fallimentare del progetto di reintrodurre le ex-colonie in uno spazio globale e planetario decolonizzato. Se, infatti, la colonia è intesa come una parte di mondo brutalmente sottratta al suo rapporto organico e diretto col mondo e con la storia e, a partire da ciò, dominata attraverso precise pratiche spaziali (che esamineremo nel dettaglio nel paragrafo seguente), la decolonizzazione, intesa come restituzione di quello spazio a una spazialità mondiale non gerarchicamente ordinata e, reciprocamente, come restituzione del mondo allo spazio colonizzato, è avvenuta in modo malfunzionante e fallimentare, sì da rinnovare l'annichilimento e la mancata autonomia delle ex-colonie, dando luogo alla postcolonia africana, spazio di un eccesso e una violenza specifiche. In particolare, questo determina una perdita di indipendenza e di sovranità degli stati africani, che in ultima istanza causa il darsi della condizione postcoloniale stessa. Da questo processo risulta accentuata la divisione fra le varie società africane e la loro dissoluzione interna, fenomeni che agevolano un'economia di preda (Sharp 2013).

Traducendo alcune qualità della spazialità coloniale, il dominio politico postcoloniale africano, secondo Mbembe, aspira a costituirsi come una cosmologia totale, configurandosi come proiezione di un'idea di sé e del mondo verso l'esterno. Questa proiezione pone capo a "the perversion of the principle of

universality into universal domination” (Mbembe 2021: 66). In ciò, il comando postcoloniale conferma e rinnova quel passaggio dalla proiezione di sé alla totalità che, nel paragrafo precedente, abbiamo visto caratterizzare l’esperienza dello spazio coloniale, e che sta alla radice del rapporto di potere che istituisce lo spazio stesso della colonia, come vuoto inferiorizzato, subordinato a un centro locale proiettato verso la scala totale. In questo senso, l’autocrate che domina la postcolonia ha una presenza “universale e non localizzata”, che mira alla scala totale e satura autoreferenzialmente il proprio spazio discorsivo (Mbembe 2005: 181-184): nella postcolonia, i luoghi del potere coincidono allora direttamente con i luoghi del pericolo e dell’annullamento.

3. La configurazione dello spazio nella colonia e nella postcolonia

Nella considerazione di Mbembe di un postcoloniale che è tale non già perché abbia risolto o superato definitivamente un precedente momento coloniale, ma piuttosto perché è in tensione, in continuità e in frattura con questo, laddove però l’eredità coloniale non è il suo unico riferimento e termine di confronto, un grande ruolo è ricoperto dalle riflessioni sulla spazialità coloniale, sul suo particolare assetto e funzionamento, sui suoi retaggi e le sue implicazioni.

Seguendo il ragionamento di Mbembe, è possibile ricostruire alcuni aspetti che caratterizzano la costruzione e l’organizzazione dello spazio della colonia e della postcolonia africana, in quanto elementi che concorrono a deumanizzare il soggetto colonizzato, rendendolo “cosa animalizzata” e sottraendolo al suo mondo, e a sfruttare economicamente il territorio occupato nel modo più produttivo. In quel che segue cerchiamo quindi di ripercorrere analiticamente alcuni aspetti che caratterizzano in questo senso la configurazione dello spazio nella colonia e nella postcolonia. In questo modo, è possibile considerare la spazialità come una funzione, un’espressione, uno strumento e una materia del potere, nella misura in cui, nelle parole di Weizman, usate in riferimento alla politica dell’architettura nei territori palestinesi occupati, “la politica resta impressa nelle forme che lo spazio assume” (Weizman 2009: 2).

La spazialità coloniale esaminata da Mbembe è in un preciso rapporto con una “razionalità coloniale” oggetto della sua disamina: tale razionalità coincide con la messa a punto di un tipo specifico di sovranità e di dominio che, pur non coincidendo con la sovranità politica dello spazio europeo, non rappresenta un’aberrazione irrazionale rispetto a questa. Ragionando di sovranità, Mbembe rifiuta infatti quelle visioni normative che leggono nella sovranità moderna il solo progetto di realizzazione della ragione, per individuare invece molteplici nozioni e relazioni di sovranità nella modernità, che non costituiscono un’aberrazione né una contraddizione della razionalità europea. L’autore si concentra quindi su quelle figure della modernità il cui principale progetto non è l’autonomia, ma “il sistematico uso strumentale dell’esistenza umana e la distruzione materiale delle popolazioni e dei corpi”, che costituiscono “il nomos dello spazio politico nel quale ancora viviamo” (Mbembe 2016: 11): ovvero, la razionalità del potere e

l'esercizio della sovranità nella colonia. Mbembe, tematizzando il potere e la sovranità nella colonia, definisce lo spazio come "la materia prima della sovranità e della violenza" (Mbembe 2016: 33) e, in questo senso, identifica la colonia nei seguenti termini: "la colonia può definirsi come una serie di vuoti. Il primo vuoto è lo *spazio fisico*" (Mbembe 2005: 208-209. Corsivo nel testo). Mbembe caratterizza in questo senso il potere coloniale come un potere esercitato sullo, e iscritto nello, spazio: "la colonizzazione è anzitutto un labirinto di forze in azione, e queste forze si situano entro uno spazio che si adoperano a rilevare, coltivare e ordinare" (Mbembe 2005: 202). A partire da quest'indicazione, è possibile considerare come la costruzione della colonia dipende dalla richiesta, da parte del potere coloniale, di disporre di un paese leggibile: di conseguenza, esso ne riorganizza gli spazi, affinché questi incontrino criteri europei di leggibilità e controllo, e nel fare ciò crea anche l'apparenza di una struttura spaziale indipendente, precedente il proprio implemento (Myers 1994). A questo proposito, Mbembe descrive l'occupazione coloniale come un misurare, delimitare e affermare il controllo su una nuova area geografica, un iscrivere nel suolo un nuovo ordine di relazioni sociali e spaziali, atte al dominio razionalizzato. In particolare, la scrittura di nuove relazioni spaziali coincide con una territorializzazione che produce frontiere, gerarchie, zone ed enclave specifiche, sovverte i sistemi precedenti di proprietà, classifica le persone, sfrutta le risorse estrattive e crea un repertorio di immagini culturali specifico (Mbembe 2016: 32-33).

Prendendo in esame la strutturazione dello spazio propria del regime coloniale, è opportuno soffermarsi sulla sua mobilitazione del dispositivo geografico del confine, che il regime coloniale adotta e usa in modi specifici. A questo proposito, è stato messo in luce il ruolo costitutivo della frontiera coloniale¹⁰ nell'organizzare lo spazio politico globale, nonché la centralità della frontiera rispetto allo spazio coloniale stesso, laddove la frontiera geografica si sovrappone ad altre divisioni politiche (Mezzadra e Neilson 2013: 15). Mbembe analizza come la particolare organizzazione dello spazio politico della colonia e della postcolonia avviene attraverso un impiego innovativo ed incisivo del dispositivo del confine. Infatti, come abbiamo accennato nel paragrafo precedente, l'autore discute come, mentre la territorialità di età precoloniale è da concepirsi come qualcosa di itinerante, che usa in modo mobile e malleabile il dispositivo del confine, inteso soprattutto come luogo d'incontro e di scambio commerciale, è un'introduzione propria del regime coloniale lo stabilire l'invulnerabilità dei confini in Africa, ed assegnare loro una nuova funzione: quella di dividere le colonie le une dalle altre, secondo l'effettiva occupazione delle terre, piuttosto che secondo le ambizioni delle potenze europee (Mbembe 2000: 265). Inoltre, l'organizzazione dello spazio propria dell'esperienza postcoloniale africana conosce un'innovativa erezione di nuovi confini interni agli stessi stati, con la conseguenza di far emergere nuove "identità locali" e, quindi, nuovi conflitti identitari sul territorio (Mbembe 2005: 110). Inoltre, Mbembe mette a

¹⁰ La differenza fra confine e frontiera verrà affrontata nel capitolo 5 di questa tesi.

tema i processi di “confinamento” (*borderization*) che caratterizzano l’età presente, in cui i confini si fanno veicolo di processi che trasformano alcuni spazi in luoghi non attraversabili per determinate categorie di persone, luoghi soggetti a un attivo rallentamento della velocità di movimento, nel quadro di una complessiva gestione della mobilità umana che mescola velocità e rallentamento, passaggio e impedimento in modo strategico. In questi processi, i confini divengono oggetto di pratiche di controllo che concorrono alla frammentazione del pianeta in diversi regimi di velocità (Mbembe 2020). Tali pratiche di controllo del confine conducono a rinsaldare la stretta associazione fra corpo umano e identità, rendendo il corpo individuale esso stesso un confine, fonte e repository di informazioni e dati quantificabili¹¹; in questo, il nesso fra collocamento e soggettivazione politica si concretizza nell’individuazione del corpo umano come confine, la cui mobilità e la cui accettabilità sono sottoposte a controllo e gestione (Mbembe 2019). La disciplina dei corpi, infatti, è un attributo fondamentale del potere coloniale, funzionale alla produzione di un’identità coatta dei colonizzati per il loro sfruttamento: “il colonialismo ha rappresentato, in una buona misura, una disciplina dei corpi finalizzata a migliorarne lo sfruttamento, dato il rapporto fra docilità e produttività” (Mbembe 2005: 137). In questo, la disciplina dei corpi e la disciplina dei confini si intrecciano, l’una concorrendo a sviluppare l’altra grazie a un nesso fra spazio e soggettivazione politica che il potere coloniale volge in termini di confinamento, sfruttamento, brutalizzazione e privazione del rapporto dell’essere umano con il mondo e con l’abitare.

Il processo di assolutizzazione dei confini, quale pratica e portato propri dell’organizzazione coloniale dello spazio, è evidenziato anche da Lewis e Wigen (1997) in riferimento alla divisione fra continenti: i due geografi argomentano che solo in seguito a quello shock cartografico che fu per la geografia europea la “scoperta” delle Americhe, il tratto definitorio dei continenti divenne il loro isolamento reciproco, da cui venne la necessità di assolutizzarne i confini, facendone strumento di separazione continentale. In questo senso si iscrive anche la critica di Balibar al concetto europeo di confine, quale contraltare di uno stato-nazione che necessita di linee nette di demarcazione territoriale, in modo che i confini nazionali moderni divengono i punti da cui dipartono le visioni del mondo e lo strumento cardine per la partizione del globo, laddove la fissazione dei confini fra gli stati europei procede di pari passo con la fissazione dei confini fra le colonie (Balibar 1998). In questo senso, l’uso e la definizione coloniale dei confini informano una strutturazione complessiva della spazialità politica globale, che traghetta dalla colonia alla postcolonia il controllo dei corpi e della produttività, associato al controllo e all’imposizione dei confini.

A proposito della sovranità coloniale, Mbembe caratterizza la colonia per essere una formazione di terrore, il luogo in cui la sovranità consiste nell’esercizio del potere al di fuori della legge: ciò fa della colonia stessa una frontiera, in cui è assente l’organizzazione statale e l’ordine risulta sospeso, per cui il

¹¹ Su questo, cfr. inoltre Grossi e Lepratti (2021).

diritto sovrano di uccidere non è soggetto a regolamentazione (Mbembe 2016: 28). La sovranità nella colonia si esplica nell'atto dell'occupazione territoriale, che rende i colonizzati esseri intermedi fra il soggetto e l'oggetto, atti allo sfruttamento (Mbembe 2016: 33). A questo proposito, Mbembe scrive: "nell'esperienza africana, la colonia è il risultato dell'appropriazione di un territorio allo scopo di poter disporre dei suoi abitanti e arricchirsi; parte integrante di questo ordinamento è inoltre la coincidenza delle due funzioni di sovranità e di esazione" (Mbembe 2005: 214). In questo senso, il rapporto di potere fra colonizzato e colonizzatore avviene all'insegna dell'arbitrio e della violenza, dando luogo a un'assenza di dialettica e di riconoscimento: "dal punto di vista dell'esperienza africana la colonia è principalmente il territorio in cui i diritti del colonizzatore scalzano i diritti delle popolazioni locali, e in cui il primo persegue l'ambizione di poter vantare il proprio sfrenato *orgoglio* contro di esse. Da questo punto di vista, essa si presenta come il luogo per eccellenza della velleità, del capriccio e della vertigine... ciò fa della colonia un luogo di fatica, pericolo e di stenti per il colonizzatore" (Mbembe 2005: 215. Corsivo nel testo) e "il luogo in cui l'uomo europeo, liberato non solo dalle inibizioni ma anche del bisogno di tenere a freno l'immaginazione, rivela il proprio 'altro' io" (Mbembe 2005: 217). In questo senso, l'ordinamento dello spazio coloniale è funzionale all'esercizio di una sovranità specifica, che consiste nell'esercizio del potere al di fuori della legge e nell'assenza di una regolamentazione, non riproducendo quindi i tipi di dominio e di sovranità che si danno invece nello spazio europeo: di qui, la necessità di riconsiderare i concetti chiave della teoria sociale europea, la cui applicabilità al contesto coloniale e postcoloniale necessita allora di una riqualificazione precipua, se non di una messa in discussione. A questo proposito, Mbembe mette in luce come lo schmittiano *Jus publicum europeum*, stabilendo l'uguaglianza giuridica fra stati e territorializzando la sovranità sì da definire frontiere statali, distingue l'Europa in cui esso si applica dal resto del mondo che è invece suscettibile di conquista (Mbembe 2016: 28). La sovranità europea e quella coloniale risultano quindi essenzialmente diverse. In particolare, la specificità della sovranità coloniale consiste in "uno stato di incondizionato e intrinseco potere" scatenato da un arbitrio assoluto, esercitato con "mezzi ingiusti e fini illegittimi" (Mbembe 2005: 36). Il dominio coloniale, che non distingue fra governare e civilizzare (Mbembe 2005: 42), è caratterizzato da una debolezza e da un'inflazione del diritto (Mbembe 2005: 34), per cui esso funziona attraverso la concessione di privilegi piuttosto che di diritti (Mbembe 2005: 41). Dal momento che la sovranità coloniale non mira ad alcun bene pubblico, ma il suo fine è l'ubbidienza stessa, essa ha una struttura circolare che, in ultima analisi, eccede qualunque giustificazione ideologica (Mbembe 2005: 44). Mbembe osserva a questo proposito come la sovranità coloniale non ricade entro la logica contrattuale propria della formazione degli stati moderni europei, ma somiglia piuttosto alla descrizione dello "stato di natura" presente all'interno della tradizione contrattualista (in particolare, in questo frangente Mbembe fa riferimento a Hobbes), poiché al colonizzatore è concesso fare qualunque cosa egli desideri, le sue azioni sui nativi non essendo codificabili in termini di abuso, dal momento che il diritto affermato nell'impresa coloniale non è frutto

di una negoziazione, ma di una mera usurpazione: ciò rende il suo dominio assoluto (Mbembe 2005: 47). La relazione fra colonizzatore e nativo, se interpretabile nei termini dello stato di natura, non si risolve però nella stipula del contratto, poiché comporta solo depredazione e mai compromesso, né riconoscimento. Inoltre, se il modello contrattuale non può descrivere la realtà dei rapporti di potere coloniali, esso non vale nemmeno per lo stato postcoloniale, poiché questo, “diretto risultato della cultura politica coloniale”, risulta nell’esercizio di un comando piuttosto che di un governo (Mbembe 2005: 58). A questo proposito, è stato sostenuto anche che la sovranità esercitata nello spazio della colonia ha la caratteristica di essere considerata illegittima da chi vi è soggetto (Ahluwalia 2008).

Da questa sovranità, intesa come arbitrio al di fuori della legge e come dominio assoluto di vita e di morte, emerge uno stato che, definendosi come protettivo, dà luogo a un legame fra colonia e madrepatria di tipo familiare, risultante in uno “Stato-famiglia”¹² (Mbembe 2005: 48). Per quanto riguarda la tematizzazione della colonia come spazio di eccezione e sospensione del diritto, Gilroy descrive la colonia come luogo del tutto speciale, in cui la cittadinanza, intesa come attribuzione universale di diritti, deve venir meno perché operino divisioni razziali (Gilroy 2004: 82). In questo senso, secondo Gilroy il progetto coloniale “esprime un nuovo tipo di spazio geopolitico” e lo riempie di nuove figure razzializzate: di conseguenza, la configurazione spaziale coloniale non è una questione politica, ma marca la sospensione delle relazioni politiche, che vengono sostituite da tecnologie e procedure di tipo parapolitico¹³ (Gilroy 2004: 84), mettendo in atto una “economia dell’alterità coloniale” che, al tempo presente, è ancora operativa in “spazi e tempi d’eccezione” specifici, come i campi profughi e le prigioni extraterritoriali, ad esempio camp Delta, che ereditano direttamente la spazialità coloniale. In questo, Gilroy mette in luce come la colonia non sia solo luogo di sfruttamento e morte, ma anche un laboratorio di istituzionalizzazione del sapere imperiale razziale e delle sue tecnologie di dominio. Anche secondo Mbembe, i domini coloniali, così come quelli di apartheid, realizzano una formazione di terrore particolare, che concatena biopotere, stato di eccezione e stato di assedio, dando centralità alla categoria di razza quale dispositivo politico cardine che organizza lo spazio politico (Mbembe 2016).

Se Mbembe e Gilroy, ognuno dal suo canto, descrivono la spazialità politica coloniale attraverso la nozione di “stato d’eccezione”, in quanto assenza e sospensione del diritto che dà luogo all’abuso e alla violenza come norma, va tuttavia ricordato come questa attribuzione sia stata contestata storicamente. Infatti, a proposito dell’interpretazione dello spazio coloniale come stato d’eccezione legale, la storica

¹² Sul rapporto fra la nazione (post)coloniale e la famiglia, cfr. Loomba 2000: 210-224, che mette in luce il ruolo delle donne nella strutturazione della nazione (post)coloniale e della famiglia.

¹³ A questo proposito, ricordiamo che invece Butler contesta una simile distinzione fra politico e para- o prepolitico, che finisce per legittimare la prospettiva del potere che si attribuisce la facoltà di definire l’ambito del politico. Invece, nei movimenti e negli assemblaggi, secondo Butler, viene messa in questione la stessa determinazione di uno spazio in quanto politico, attraverso l’irruzione di corpi devianti ed esclusi che, in alleanza gli uni con gli altri, reclamano e occupano uno spazio pubblico e così lo politicizzano in modo inedito (Butler 2017).

Lauren Benton (2010) ha sottoposto a critica l'approccio analitico che drasticamente separa lo spazio legale metropolitano da quello imperiale, e propone di guardare alle anomalie legali dell'impero non tanto come eccezioni o sospensioni del diritto, ma come complesse sperimentazioni legali che concorrono a un processo, dinamico e tentativo, di definizione della sovranità giuridica negli spazi imperiali. Questo processo conduce alla formazione, negli spazi imperiali, di zone legali complesse, striate e variegate, spazi di anomalia che formano una rete ampia e geograficamente irregolare, all'interno e a partire dalla quale viene messo a punto un sistema di diritto internazionale, non meramente riconducibile a un processo di estensione del diritto e della sovranità dal centro metropolitano verso le periferie imperiali. Piuttosto, gli imperi producono continuamente nuove variazioni legali e geografiche. Su questa base, Benton contesta quindi le teorie classiche sullo "stato d'eccezione", messe a punto da autori quali Schmitt (*Teologia politica*) e Agamben (*Homo sacer e Stato di eccezione*), e soprattutto la loro applicabilità alla comprensione degli spazi legali degli imperi coloniali, ravvisabile in Mbembe e in Gilroy. In particolare, Benton critica l'associazione lineare fra impero e stato d'eccezione, che vede la colonia come spazio di sospensione dei controlli e delle garanzie dell'ordine giuridico. Benton sostiene che questa spiegazione, in effetti, riguarda il funzionamento della sovranità nello stato moderno, ma non le dinamiche della sovranità nello spazio imperiale; l'estensione consequenziale della prima alla seconda comporta inoltre una visione del coloniale come iterazione del moderno, laddove l'impero occuperebbe uno stadio storico precedente l'emersione della sovranità statale moderna, e a questa preparatorio. Invece, Benton propone una spiegazione che vede nella graduale naturalizzazione dell'eccezione una caratteristica della sovranità imperiale: un processo che conduce a un panorama variegato di complesse anomalie legali in sperimentazione, che si avvalgono di un preciso repertorio geografico esaminato dettagliatamente da Benton, e di una sovranità parziale e graduata. L'esame degli spazi legali affrontato da Benton riguarda quindi fondamentalmente la categoria geografica e legale di impero, investendo gli spazi legali messi a punto nel contesto degli imperi coloniali, mentre l'analisi di Mbembe riguarda più precisamente lo spazio della colonia africana, che non si sovrappone del tutto a quello dell'impero. Inoltre, l'applicabilità della nozione agambeniana di "nuda vita" allo spazio e al tempo della colonia, e alle relazioni di schiavitù, è stata contestata sulla base delle specificità spazio-temporali della colonia in relazione alla modernità; allo stesso modo, la separazione di alcuni esseri umani dallo spazio politico nel campo, discussa da Agamben, non può applicarsi a coloro che, pur interni allo spazio politico, non possono parteciparne, come appunto i colonizzati: le nozioni di sospensione e di eccezione non rendono conto della "disposability", la disponibilità e insieme la "scartabilità" cui sono soggette le vite umane nella colonia in modo permanente, piuttosto che eccezionale (Khanna 2009: 190).

Seguendo il ragionamento di Mbembe, l'esercizio della sovranità nello spazio coloniale viene reso possibile da una fondamentale caratteristica dello spazio coloniale: la peculiare sovrapposizione e

confusione fra spazio pubblico e spazio privato, messa in essere dal dominio coloniale in modo inedito rispetto al rapporto fra pubblico e privato esperito nella spazialità politica metropolitana. Il comando coloniale, infatti, è autore di una confusione fra pubblico e privato, tale che la stessa distinzione fra potere pubblico e potere privato perde senso e applicabilità, nel contesto di quella forma peculiare di “governo privato indiretto” che vige nella colonia e poi nella postcolonia (Mbembe 2005; Mbembe 2021): questo peculiare tipo di governo ha a che fare con le spazializzazioni precipue di pubblico e privato, sicché la distinzione fra spazi pubblici e spazi privati, che è significativa in riferimento al mondo occidentale metropolitano, risulta insignificante e inadeguata nella realtà coloniale¹⁴.

L'insignificanza della distinzione fra pubblico e privato nel contesto della colonia ha anche a che fare con il concetto di società civile e con le ragioni della sua problematicità in ambito coloniale. A questo proposito, Mbembe argomenta come la distinzione fra sfera pubblica e sfera privata sottostà alla genesi stessa della società civile nell'Europa moderna: le teorie sul diritto civile nascono per risolvere i conflitti inerenti la distinzione fra pubblico e privato, ed affrontano il problema di assegnare legittimità allo stato, garantendo nel mentre il darsi di una sfera giuridica che sia pubblica, ma staccata e indipendente dallo stato. La problematicità dell'applicazione di tale nozione di “società civile” in ambito coloniale, in relazione agli spazi pubblici e privati, ha a che fare con la caratterizzazione di Mbembe della colonia come “luogo d'eccezione”: l'eccezione, infatti, consiste nella sospensione del diritto comune e delle regole civili che invece sono validi nello spazio metropolitano. Questa sospensione del diritto si accompagna alla condizione dell'assenza di una società civile che sia autonoma dal potere statale, garantendo una sfera pubblica non soggetta a controllo da parte dello stato: dunque, lo stato d'eccezione consegue alla confusione fra sfera pubblica e sfera privata propria dello spazio coloniale. L'eterogeneità del diritto fra spazio metropolitano e spazio coloniale, tale che nella colonia vige uno stato d'eccezione e di sospensione del diritto, mentre nella metropoli ha attuazione un diritto che norma la distinzione stessa fra pubblico e privato, riproduce quindi la drastica separazione asimmetrica fra le due parti della metropoli e della colonia: è proprio in virtù di tale separazione eterogenea che nella colonia vige uno “stato d'eccezione” permanente, in cui i rapporti sociopolitici prendono la forma di una concessione feudale (Mbembe 2005: 40-41). Inoltre, la mancata costituzione di una società civile si riproduce anche nel momento postcoloniale, contribuendo alla creazione di nuove diaspore. Secondo Spivak, infatti, il fallimento della società civile nel mondo postcoloniale non riguarda solo il mondo precedentemente colonizzato, ma investe anche quello precedentemente colonizzatore, che partecipa del processo diasporico e, quindi,

¹⁴ Per esempio, è stata messa in rilievo la difficoltà degli usi della nozione di “spazio pubblico” nella Calcutta coloniale: se il significato di “spazio pubblico” per i colonizzatori inglesi era univoco, così non era invece per i bengalesi, che lo investirono di significati molteplici e conflittuali. A questo proposito, Simon scrive che “the idea of the ‘public sphere’ or ‘public space’ in Calcutta in the nineteenth century was by no means a given or an accomplished fact transferred from Europe to colonial territory” (Simon 2012: 51).

della sfumatura di quella divisione netta fra parte colonizzatrice e parte colonizzata, che abbiamo discusso nel capitolo precedente (Spivak 1996e: 249).

A proposito della distinzione fra spazio pubblico e spazio privato e, quindi, dello spazio della società civile, va ricordato che Foucault in “Eterotopie” (Foucault 1986) descrive la dicotomia fra spazio pubblico e spazio privato come esempio di un’opposizione spaziale intoccabile, non ancora sottoposta a contestazione o sovversione, in virtù del fatto che non è ancora avvenuta una compiuta desacralizzazione pratica dello spazio. Contrariamente a quest’osservazione di Foucault, sembra che una decisa desacralizzazione, o contestazione, dell’opposizione fra spazio pubblico e spazio privato messa a punto dal pensiero politico occidentale sia invece stata operata in ambito postcoloniale e in ambito femminista. Infatti, oltre a considerare come l’opposizione fra spazio pubblico e spazio privato non sussista come tale nella colonia, certo pensiero postcoloniale sottopone a critica anche la stessa spazializzazione di pubblico e privato operativa nel mondo metropolitano: in questo senso, la prospettiva postcoloniale denuncia come la sfera privata propria della società liberale metropolitana, putativamente caratterizzata da un’intimità domestica esclusiva, che non si riproduce né si estende nella sfera pubblica, è in effetti materialmente edificata con ciò che proviene dalle colonie, risultando quindi tutt’altro che autonoma e chiusa in sé: lo spazio domestico privato metropolitano è composto di materia che proviene direttamente dalle colonie. Per questo motivo, a profilarsi è piuttosto l’opportunità di concepire l’intimità reciproca delle colonie, sia le une con le altre, sia con il mondo metropolitano, un’intimità spaziale e materiale che quindi non è domestica o privata, ma diffusa su scala globale. In altre parole, l’intimità dello spazio privato metropolitano è costruita con l’intimità macroscopica dei continenti, legati fra loro da processi di colonizzazione, sfruttamento e circolazione delle materie (Lowe 2015). La dicotomia borghese e metropolitana fra spazio pubblico e spazio privato viene così contraddetta, mostrando l’edificazione materiale dello spazio privato a partire dall’intimità non domestica, ma globale, che intesse i rapporti coloniali. I rapporti di colonizzazione che stanno all’origine di quest’intimità fra i continenti sostengono la costruzione dello spazio europeo, tanto nella sua parte pubblica quanto in quella privata: per questo, i rapporti di potere coloniali eccedono la dicotomia fra spazio pubblico e spazio privato che organizza lo spazio metropolitano, partecipando materialmente della costruzione di entrambi. Inoltre, è possibile considerare come la critica postcoloniale indaghi la riflessione sull’esperienza nera della modernità in quanto irruzione nello spazio pubblico metropolitano ufficiale, come sua interruzione e complicazione: Gilroy, in *The Black Atlantic*, considera alcune esperienze singolari di soggetti neri schiavizzati, autobiograficamente raccontate, quali marcature di uno spazio dissidente entro la sfera pubblica borghese, che tentano così d’infondere di contenuto utopico, concorrendo a investire lo spazio pubblico di esperienze singolari che lo eccedono, contestandone l’attributo di universalità (Gilroy 1993: 145). In

questo senso, la singolarità eccedente dei neri deumanizzati nella modernità ed esclusi dallo spazio politico interrompe e disturba il discorso e lo spazio pubblico metropolitani.

D'altra parte, va ricordato come la spazialità di pubblico e privato sia stata sottoposta a critica da parte di diverse riflessioni femministe, in quanto espressione del sistema di dominio patriarcale, che consegna le donne agli spazi domestici e privati, facendo invece dello spazio pubblico il luogo privilegiato del maschile: di conseguenza, parte del pensiero femminista fa dello smantellamento di quest'opposizione un primario oggetto della contestazione e della lotta femminista, ad esempio affermando in questo senso che "il personale è politico"¹⁵. Certo pensiero femminista postcoloniale si confronta con quest'ampia riflessione di critica alla spazialità di pubblico e privato, complicandola alla luce dell'esperienza che della spazialità pubblica e privata ebbero le donne coloniali e colonizzate, un'esperienza che sfuma in modo problematico la netta divisione fra le due, operata dal dominio patriarcale (Blunt e Rose 1994). A questo proposito, è stato osservato come la presenza imperiale si affermò nelle colonie con molteplici attività, che investirono allo stesso tempo lo spazio pubblico e quello privato, senza distinguere nettamente fra i due, in particolare invadendo il corpo e le case delle donne colonizzate (Mills 1994). A questo proposito, è stato studiato il peculiare movimento delle donne coloniali fra gli spazi della colonizzazione, patriarcalmente organizzati, e fra gli spazi abitati dai soggetti colonizzati, cui le esploratrici ebbero accesso in modi a volte preclusi agli uomini colonizzatori, in particolare potendo accedere agli spazi domestici femminili nelle colonie, in un posizionamento quindi tanto interno quanto esterno rispetto all'autorità imperiale (M. L. Pratt 1992; McEwan 1994). Inoltre, tale posizionamento peculiare consentì loro un tipo specifico e diverso di mappatura coloniale, che è stato descritto come "non lineare" (Blunt 1994). Inoltre, la prospettiva femminista postcoloniale di Spivak ha messo in luce come, in alcune aree rurali del cosiddetto Sud del mondo, l'oppressione femminile non si esplica in quell'esclusione delle donne dalla sfera pubblica che è invece caratteristica dell'oppressione femminile in Occidente, ma piuttosto prevede la presenza delle donne lavoratrici nei luoghi dello sfruttamento (Spivak 1999): su questa base, Spivak suggerisce di sottoporre a storicizzazione la pluralità delle significazioni di "sfera pubblica", in riferimento all'oppressione e alla liberazione femminile. Non vi è, infatti, una condivisione omogenea della medesima storia di significazione dello spazio pubblico e dello spazio privato, essendo il postulato di una simile condivisione di un passato omogeneo a tutti gli esseri umani un'universalizzazione indebita e perniciosa (Sharpe e Spivak 2003). Questa riflessione sulla spazialità di pubblico e privato, che complica la semplice opposizione fra le due, riconosciuta da una parte del pensiero femminista occidentale come strumento del potere patriarcale, consente poi al femminismo postcoloniale un importante lavoro di ri-significazione

¹⁵ Come esempi di una vasta letteratura e come momenti particolari di una più ampia riflessione al riguardo, si vedano ad esempio Pateman (1988); Walker (1998); Woolf (1929); Mernissi (2003); Mountz e Hyndman (2006).

del concetto spaziale di “casa”, mostrandone i diversi significati sessuati e informati da processi coloniali e patriarcali, come vedremo meglio nel capitolo 5 attraverso il pensiero di hooks e di Anzaldúa.

Data una sovranità che si esplica come dominio assoluto al di fuori della legge e del contratto in uno stato d’eccezione permanente, lo spazio della colonia viene caratterizzato da Mbembe per essere innanzitutto spazio della violenza. A partire dalla sua lettura di Fanon, Mbembe caratterizza la colonia come “principalmente luogo in cui si vive un’esperienza di violenza e di sovvertimento, luogo in cui la violenza è insita nella natura stessa di apparati e istituzioni” (Mbembe 2005: 203). L’intervento della violenza nell’instaurazione del dominio coloniale è fondativo: la violenza contribuisce a creare lo spazio entro cui si esercita (Mbembe 2005: 34), ponendosi da sé immediatamente come autorità. In questo modo, ad essere operativa è sia la violenza che il colonizzato riceve su di sé, sia quella che egli esercita di rimando su sé stesso, interiorizzando la dominazione e l’annichilimento di cui è oggetto (Mbembe 2005: 213): la violenza penetra in modo totale la vita nella colonia, e viene sorretta da un apposito immaginario atto a giustificarla, ponendo capo a uno “spirito della violenza” (Mbembe 2005: 203). Tale violenza si configura innanzitutto come una presenza spazializzata: essa ha a che fare con una relazione di contiguità spaziale fra i corpi umani, dal momento che “il potere, nella colonia, implica una percezione tattile dei nativi che fa di tale violenza qualcosa di più di una semplice estetica e di un’architettura” (Mbembe 2005: 203), dipendendo dal contatto fisico fra i corpi, che satura lo spazio stesso della colonia e rende i corpi suscettibili di violenza. La contiguità spaziale, infatti, investe direttamente i corpi, che hanno posizione centrale nei processi di comando e di sottomissione. Questa condizione di contiguità spaziale riconduce alle considerazioni di Fanon per cui la colonia, spazio chiuso, “tende a diventare un immenso pollaio, un immenso campo di concentramento in cui la sola legge è quella del coltello” (Fanon 1961: 258), e per cui “il colonialismo... è la violenza allo stato di natura” (Fanon 1961: 27). Lo spazio della violenza coloniale è quindi caratterizzato per essere continuo: la violenza coloniale, nelle sue varie forme, si esercita entro aree che formano “una rete priva di cuciture” (Mbembe 2005: 35), la quale dà luogo alla sovranità coloniale: il dominio quindi si esercita entro una rete continua, all’interno della quale è operativa la violenza e che dà origine al tipo di sovranità specifico della colonia.

Nonostante lo spazio della colonia sia quindi saturato dal contatto costante fra corpi così soggetti a dominio e controllo, esso è anche spazio segregato: il contatto, che rende il corpo colonizzato disponibile a essere toccato, controllato, violato e disciplinato dal potere coloniale, coesiste con la pratica di segregazione che moralmente e fisicamente separa i corpi neri e colonizzati dai corpi bianchi e colonizzatori. In ciò, Mbembe si richiama proprio a Fanon, e alla sua descrizione dello spazio coloniale come disciplinato da una pratica manichea di separazione netta fra coloni e colonizzati, abilitata a partire da luoghi del dominio precisamente individuabili, come la caserma e la stazione di polizia, attraverso cui passa il confine coloniale (Fanon 1961: 5-13; Mbembe 2005: 202). Attraverso l’analisi fanoniana della

segregazione dello spazio coloniale algerino, Mbembe argomenta che l'occupazione coloniale divide lo spazio in scomparti, creando quindi linee di confine e frontiere interne, sul principio dell'esclusività reciproca (Mbembe 2016: 34). La segregazione manichea fra spazio dei coloni e spazio dei colonizzati determina il darsi di "spazi del terrore" nelle società colonizzate, atti a garantire un dominio che nega l'umanità dei colonizzati (Mbembe 2005: 212). La convivenza nello spazio rimane, inoltre, una cifra caratterizzante e problematica dello spazio postcoloniale: in particolare, secondo Mbembe la saturazione dello spazio della postcolonia e la logica della convivenza e del contatto che la caratterizzano causano in questa una certa impossibilità alla resistenza, determinando un annichilimento della soggettività di colonizzato e colonizzatore; infatti, il comando postcoloniale, in continuità con il dominio coloniale e la sua spazialità del dominio e della violenza, conosce ancora una logica della convivenza che ostacola il formarsi della resistenza a tale comando (Mbembe 2005: 124). Come abbiamo già accennato nel capitolo 1, in questo la considerazione di Mbembe diverge da quella di Fanon e di Bhabha, per cui invece è proprio la chiusura dello spazio colonizzato a causare e rendere inevitabile la lotta. La coesistenza fra contiguità corporale e segregazione razziale è discussa inoltre da Gilroy, che individua nella colonia una relazione ecologica di separazione e prossimità spaziale fra coloni e colonizzati, che conduce al riconoscimento e all'interdipendenza fra i due gruppi. Le relazioni di separazione e di prossimità spaziale fanno sì che vi sia nello spazio coloniale un collocamento statico di ogni tipo razziale, tale che esso ha il proprio spazio solo quando è a casa sua: un collocamento razziale che continua nel mondo postcoloniale, determinando identitarismi razziali e geografici (Gilroy 2004: 85). A questo proposito, Gilroy sostiene che l'associazione fra biopolitica e teoria razziale produce nel mondo postcoloniale uno stato dell'apartheid e "forme paradigmatiche di separazione spaziale", una "sudafricanizzazione della vita sociale nel mondo ipersviluppato" che si identifica con una "esportazione di relazioni sociali e politiche associate alle società coloniali nei fulcri e nei cuori pulsanti dell'ipersviluppo" (Gilroy 2004: 76-77). La logica razziale che informa la spazialità coloniale, quindi, si traduce nel mondo postcoloniale investendo di ritorno le stesse metropoli.

Inoltre, nella creazione dello spazio della colonia un grande ruolo è ricoperto dal linguaggio, strumento di dominio e di creazione dello spazio: il discorso coloniale descrive e crea lo spazio della colonia come spazio caratterizzato in primo luogo dall'essere vuoto, composto di "monotoni panorami, orizzonti vasti" di indolenza (Mbembe 2005: 209), producendo una descrizione funzionale all'operatività e all'efficacia pratica di un linguaggio del dominio. Nell'argomentazione di Mbembe, il discorso coloniale distorce programmaticamente la realtà di uno spazio che, lungi dall'essere ordinato e disciplinato come il dominio coloniale pretenderebbe, è, come già abbiamo avuto modo di ricordare, un "frammento di mondo... [che] si compone in realtà di tempi disparati, sequenze sovrapposte, iati" (Mbembe 2005: 209). In particolare, è la descrizione del paesaggio a produrre tale distorsione funzionale, che rende lo spazio

nativo innanzitutto vuoto, e quindi pronto a essere occupato e riempito di significato. Come esempio di questa funzione performativa del linguaggio coloniale, che descrivendolo rende tale lo spazio da colonizzare, possiamo ricordare alcuni episodi tratti dalla storia coloniale: per esempio, sono state esaminate le descrizioni paesaggistiche e di viaggio compiute dagli esploratori europei in Australia, funzionali alla rappresentazione, e quindi alla creazione discorsiva, di un territorio da conquistare (Carter 1987). Inoltre, la descrizione della regione congolese Ukawendi, compiuta dal giornalista ed esploratore anglo-statunitense Henry Morton Stanley nel 1871, è stata analizzata come una descrizione atta all'addomesticamento europeo della regione¹⁶. Si può inoltre ricordare la descrizione paesaggistica, compiuta dal politico inglese John Buchan, del Sudafrica come già una “terra dell'uomo bianco”, un paese adatto ad allevarvi una nazione¹⁷. Nel capitolo 3 esamineremo la funzione performativa del linguaggio cartografico coloniale, concentrandoci sulla descrizione del territorio coloniale veicolata dalle mappe geografiche, in quanto tecnica particolare di addomesticamento linguistico dello spazio coloniale e di produzione dello spazio.

Nel caratterizzare lo spazio coloniale, Mbembe si concentra sulla finzione giuridica del *territorium nullius*, funzionale all'occupazione e al dominio coloniali. Il *territorium nullius* è la dottrina giuridica per cui un territorio che non è evidentemente possesso di alcun soggetto giuridico è visto come *non ancora* posseduto, e pertanto disponibile all'occupazione legittima da parte di terzi. Questa dottrina fa da sostegno all'occupazione e all'appropriazione del territorio coloniale: infatti, nel processo della colonizzazione, occupazione e appropriazione del territorio sono strettamente legate, l'una conseguendo linearmente e direttamente all'altra, sicché i due fenomeni sono da intendersi sempre nel loro stretto intreccio, a partire dalla coincidenza fra funzione di sovranità e funzione di esazione (Mbembe 2005: 214). Nelle parole di Mbembe: “poiché nel caso dell'Africa il territorio che diviene colonia è stato ritenuto *territorium nullius*, la sua acquisizione (cioè occupazione) non comporta in teoria alcuna alienazione. In altre parole, colui che prende possesso del territorio in qualità di colonizzatore non succede ad alcuno; ne consegue che il colonizzatore non eredita alcuna reale responsabilità, non è vincolato al rispetto di alcuna norma di sfruttamento. Pertanto l'occupazione coloniale, in generale, non solo è viziata dall'essere un atto di violenza ma si caratterizza negativamente come una vera e propria spoliazione” (Mbembe 2005: 214-215). La dottrina per cui una terra che non è posseduta legalmente è da intendersi come legittimamente

¹⁶ *Stanley's Dispatches to the New York Herald* (Stanley 1970). Stanley fra 1879 e 1884 esplorò il bacino del Congo per conto di Leopoldo II re del Belgio: quest'esplorazione, che risultò nella pubblicazione, da parte di Stanley, di *The Congo and the Founding of its State: a Story of Work and Exploration* (Stanley 1885), fu funzionale poi alla conquista e all'appropriazione del Congo da parte di Leopoldo II nel 1885, quando il Congo, unico caso, nella storia coloniale, di privatizzazione personale di un dominio coloniale, divenne proprietà privata di Leopoldo II, per poi diventare nel 1908 proprietà dello stato belga. Sulla figura di Stanley e la performatività delle sue descrizioni paesaggistiche cfr. inoltre Driver (1991); M. L. Pratt (1992: 208-213).

¹⁷ John Buchan, *The African Colony: Studies in the Reconstruction* (Buchan 1903). Cfr. su questo Merker 2006.

suscettibile di appropriazione da parte di terzi assume il possesso del territorio come un a priori della relazione fra esseri umani e territorio (o fra esseri umani e spazio, fra soggetti politici e spazio politico), rispetto a cui le popolazioni native africane sarebbero manchevoli e arretrate, il rapporto del possesso venendo per la prima volta introdotto e insegnato dai conquistatori europei: evidentemente, questo tipo di finzione giuridica e di a priori fallace misconosce modalità indigene del rapporto fra soggetto, sovranità e territorio, che non necessariamente interessano il possesso del territorio¹⁸. È altresì evidente il nesso fra questo tipo di relazione giuridica col territorio e lo sfruttamento dello stesso in senso capitalista ed estrattivista¹⁹, legato a quella coincidenza fra funzione di sovranità e funzione di esazione identificata da Mbembe. Il dispositivo della *terra nullius*, esautorando gli esseri umani che abitano il territorio non posseduto, e squalificandoli dalla norma dell'umano, si lega quindi a un linguaggio geografico di condanna razziale, informando geografie razziali dell'esclusione (McKittrick 2013: 6).

Il tema della finzione del *territorium nullius* è ampiamente presente e discusso nella letteratura su colonialismo e postcolonialismo: ad esempio, Prior (1997) identifica nel mito della “terra vuota da occupare” uno dei quattro miti su cui si fonda l'intero progetto coloniale, insieme a quello della superiorità razziale dei bianchi, quello della “missione civilizzatrice” e quello del mandato religioso. A supporto di questa tesi, possiamo ricordare anche l'applicazione del diritto agrario europeo all'espansione coloniale, come giustificazione e spiegazione dell'occupazione di terre “vuote”: nel momento in cui il profitto agricolo viene ricondotto unicamente al diritto individuale privato sulla terra, trascurando invece l'agricoltura collettiva, le terre che non rendono profitto agricolo a un individuo proprietario sono viste come incolte e dunque inutili²⁰, prone all'introduzione europea di agricoltura e diritto agrario. In questo caso, la finzione del *territorium nullius* si accompagna a quella della *waste land*, secondo il principio per cui

¹⁸ Sul tema, vasto e complesso, del rapporto delle popolazioni native e colonizzate con il territorio e lo spazio, un rapporto che precede e interagisce con il dominio coloniale, la letteratura è vasta e si concentra soprattutto sulle realtà del centro e Sud America. Cfr. ad esempio i contributi di Sarah Radcliffe e Anna Laing in Jazeel e Legg (2019); Escobar (2020); Gruzinski (1994); ma anche, per quanto riguarda il Sudest asiatico, Winichakul (1994), soprattutto il capitolo 1.

¹⁹ Per la nozione di estrattivismo, categoria sviluppata ed ampiamente usata all'interno della letteratura sul capitalismo contemporaneo, si può ad esempio far riferimento a Mezzadra e Neilson (2019) per la comprensione dell'estrazione come “any form of economic activity that relies on or benefits from resources or relations that are external to it” (Mezzadra e Neilson 2019: 134). L'estrazione così intesa è quindi fenomeno certamente non limitato ad attività economiche in contesti coloniali e postcoloniali, ma che si applica efficacemente a queste, consentendo una comprensione del tipo di sfruttamento capitalista messo in atto in contesti di (neo)colonizzazione, in particolare in merito all'incontro con spazi geografici e politici eterogenei rispetto agli spazi del capitale, e da questi addomesticati secondo una logica proiettiva: gli spazi esterni indispensabili al capitale, “already constructed as susceptible to appropriation by capital” (Mezzadra e Neilson 2019: 141). La finzione della *terra nullius* partecipa di questo processo di costruzione dello spazio esterno come suscettibile di appropriazione. La categoria di estrazione, intesa come appropriazione di uno spazio esterno, viene usata anche per comprendere il commercio degli schiavi, per esempio da parte dallo stesso Mbembe in *Critique of black reason* (Mbembe 2017). In questo senso è interpretabile poi anche l'estrazione contemporanea dei data come materia grezza da parte del capitale, con un processo di estrazione che si avvale precisamente della medesima retorica della *terra nullius* della conquista coloniale, nella misura in cui i data non acquisiti vengono considerati come risorse illimitate e non possedute, suscettibili di prossima acquisizione (Grossi e Lepratti 2021).

²⁰ Cfr. Locke, *Secondo trattato sul governo*, 1690, che illustra l'inutilità della terra incolta con l'esempio dei “nativi americani” privi di rendita agricola privata; e Tocqueville, *La democrazia in America*, 1835, per cui i nativi americani occupano il territorio senza però possederlo, poiché non lo coltivano, motivo per cui l'America risulta essere “la culla vuota di una grande nazione”.

“*vacuum domicilium cedit occupanti*” (Merker 2006). Il principio della *terra nullius* viene così esteso per comprendere il corretto utilizzo della terra, ovvero quello fondato sulla proprietà. In questo senso, il principio della *terra nullius* rende la figura stessa della terra fondativa del moderno diritto di proprietà: “Modern Earth, characterized as a combination of natural resources, fertile soils, building materials, territories to occupy, has had its own possibility to exist only in its constitutive relationship with the corresponding emergence of multiple Terrae Nullius... The earth became in this way the traditional foundation of the right of property exploitation” (Tusa 2020: 179). Per questo motivo, Young individua nella nozione lockiana di possesso della terra la condizione perché gli europei potessero considerare vuote le terre oltremare, mettendo capo a uno scontro fra distinte epistemologie circa la relazione alla terra e il lavoro di questa (Young 2003: 53-54). Inoltre, nel caso della conquista coloniale dell’Australia, viene registrato un passaggio significativo da una prima fase di mappatura che registra le *terrae nullius*, riportando quindi i luoghi non posseduti, o non coltivati, dai nativi secondo i parametri europei così ripercorsi, a una seconda fase di mappatura che registra invece l’occupazione di questi stessi luoghi da parte degli esploratori coloniali: in questo modo, la mappatura del territorio colonizzato elide strategicamente dalla propria scrittura i conflitti che intervengono fra conquistatori e abitanti della terra, nel corso dell’appropriazione di terre precedentemente iscritte come vuote in quanto non possedute (Johnson 1994). In questo senso, sono state messe in luce le conseguenze che la finzione della *terra nullius* ha quanto a relazioni ecologiche: spogliando il territorio dei suoi abitanti precedenti, l’occupazione coloniale elimina anche le relazioni ecologiche e di cura ambientale che questi intrattenevano con l’ambiente che abitavano, anche in senso narrativo, rendendole indisponibili al pensiero ecologico contemporaneo, e dando invece luogo a un’ecologia coloniale e capitalista fondata sulla separazione fra umani e ambiente, che rende l’impatto l’unica relazione ecologica possibile fra questi (M. Ferdinand 2021).

A proposito di occupazione ed appropriazione del territorio coloniale, Mbembe insiste inoltre sul fatto che queste due operazioni sono condotte attraverso una precisa messa a valore delle qualità del territorio della colonia: le forme e i confini della colonia, le sue “caratteristiche geologiche e climatiche,... risorse, terreni, minerali, specie animali e vegetali, territori disabitati” (Mbembe 2005: 44-45) vengono attivamente qualificati, sì da poter essere appropriati e messi a profitto, laddove fra le risorse qualificate rientrano le specie che abitano il territorio, compresi gli esseri umani nativi, che costituiscono “la materia prima” del governo, da sottomettere e da cui trarre profitto (Mbembe 2005: 45). Ragionando sulla qualificazione territoriale dello spazio della colonia, può essere interessante accostare a quest’annotazione di Mbembe sulla qualificazione territoriale in termini di risorse, confini e abitanti, da mettere a valore, la tematizzazione, da parte di Galli, della mancata qualificazione dello spazio europeo moderno (Galli 2001). Secondo l’analisi di Galli, laddove la qualificazione naturale dello spazio è propria della spazialità politica del mondo antico, lo spazio politico moderno si caratterizza invece per non venire più qualificato

naturalmente, e per questo essere suscettibile di venire determinato direttamente dalla politica. A fronte di una politica intesa come intervento geometrico su uno spazio quantificato, ma non qualificato, l'obiettivo del pensiero politico moderno, particolarmente esemplificato in Hobbes, è quindi l'esclusione reciproca fra spazio politico e conflitto: ciò rende lo spazio moderno adeguato alla democrazia. Allo stesso tempo, lo spazio politico moderno risulta aporetico, giacché conosce un conflitto fra soggetto, società civile e stato, a partire da un sistematico sconfinamento del pubblico nel privato, che rende le distinzioni fra pubblico e privato mobili e reversibili, oggetto appunto di conflitto. Secondo l'analisi di Galli, il colonialismo esplica su un terreno differito tali contraddizioni della spazialità moderna, nel momento in cui conserva una struttura spaziale diseguale e nel momento in cui, in quanto autarchico, è privo di pluralismo interno. La sua analisi, inoltre, ripercorre lo shock geografico che conseguì la "scoperta" delle Americhe, che contribuì a causare la necessità di un riassetto della spazialità politica in età moderna: in particolare, nell'incontro con la realtà americana i nativi vengono elaborati dal pensiero moderno come selvaggi, figure politiche dell'assenza di spazialità²¹. Nel quadro dell'aporeticità dello spazio europeo moderno, l'affermarsi in età contemporanea della categoria della nazione, e poi del nazionalismo, è visto allora come un tentativo di risolvere l'aporeticità della spazialità moderna dando una qualificazione allo spazio, ovvero producendo un luogo qualificato che è la nazione. È possibile cercare una convergenza fra quest'analisi di Galli, così sommariamente ripercorsa, e quella di Mbembe, nella misura in cui il secondo affronta la qualificazione territoriale e la confusione di pubblico e privato come una confusione che non si identifica col conflitto che interessa queste due spazialità in quanto aree distinte e mobili, ma che risulta invece in una sovrapposizione delle stesse; Mbembe riconosce in questi processi altrettante cifre della spazialità coloniale, che sono invece del tutto estranee alla spazialità moderna descritta da Galli, e che è all'origine del fenomeno coloniale stesso. Galli, del resto, riconosce l'eccezionalità della spazialità coloniale rispetto a quella europea moderna, quando vede nel colonialismo ottocentesco un'esplicazione delle contraddizioni della seconda, in quanto spazialità diseguale. In questo senso, la trattazione della spazialità coloniale come *esplicazione* delle contraddizioni della spazialità europea moderna rimane un passaggio problematico: da una parte, esso ha il merito di illustrare il processo di differimento spaziale che interessa i rapporti politici messi in essere dal colonialismo, per cui gli spazi coloniali risultano dislocazioni conflittuali degli spazi europei; dall'altro, esso rischia forse di ridurre gli spazi coloniali stessi a tale movimento di trasposizione, un rischio che abbiamo visto essere esplicitamente paventato da Mbembe. Ragionando poi di spazialità della globalizzazione, come momento seguente alla crisi della spazialità moderna, Galli nota l'insignificanza del "Terzo mondo" a riformare lo spazio politico internazionale, dal momento che la nuova spazialità politica della guerra fredda si fonda su una divisione Est/Ovest secondo il principio schmittiano del "cuius regio eius oeconomia", in cui letteralmente non

²¹ Sul tema dell'elaborazione filosofica della figura del "selvaggio" come risposta a uno shock antropologico e geografico causato dalla "scoperta" delle Americhe, cfr. Landucci (2014).

trova spazio un terzo mondo che non sia riconducibile a uno dei due blocchi; in ciò, la guerra fredda si fa età della semplificazione dello spazio esterno, laddove invece l'età moderna era semplificazione dello spazio interno. È possibile vedere nel pensiero di Mbembe, così come in quello di altri autori e autrici postcoloniali esaminate nel corso di questa tesi, un tentativo forte di resistere a e contraddire tale insignificanza del "Terzo mondo" a incidere sulla significazione dello spazio politico internazionale nell'età della globalizzazione, a partire ad esempio dall'osservazione per cui ricondurre la globalizzazione unicamente a un'occidentalizzazione fallita è un'operazione infelice e inopportuna (Mbembe 2005: 7-30).

Ancora in riferimento alla *terra nullius*, un ulteriore elemento che l'analisi di Mbembe attribuisce allo spazio coloniale è quello della configurazione della colonia come una "serie di vuoti", laddove è dall'identificazione fra vuoto e non-essere che nasce la violenza esercitata nei confronti del colonizzato: il vuoto della colonia è da concepirsi sia come un vuoto fisico spaziale (lo spazio africano come spazio vuoto, manchevole e dunque suscettibile di conquista), sia un vuoto descrittivo antropologico che caratterizza "il negro", facendo tutt'uno con la sua non umanità, per cui il nativo è solo in quanto non-essere, cosa vuota che il colonizzatore deve riempire di contenuto e civilizzare. La soggettività del colonizzato viene così annichilita da un processo di colonizzazione che lo rende heideggerianamente cosa (Mbembe 2005: 220), mentre la soggettività del colono nel corso della colonizzazione si espande illimitatamente. All'estensione dei limiti della soggettività del colonizzatore corrisponde quindi l'annichilimento del nativo, la visibilità e disponibilità del suo corpo fatto cosa. L'estensione dei limiti della soggettività del colonizzatore, poi, si estende oltre lo spazio fisico della colonia, tracimando in luoghi sfuggenti o irraggiungibili: in ciò, si riafferma un processo di proiezione ed astrazione del sé in una totalità de-localizzata.

L'annichilimento cui è soggetto il nativo ha anche a che fare col fatto che egli o ella non è un soggetto politico o un cittadino, dal momento che nella colonia il diritto, funzionando come sanzione di un regime di forza fondato sulla proprietà, distingue su base razziale due categorie fondamentali di esseri umani, i liberi e gli schiavi, di cui solo i primi sono soggetti di diritto e cittadini (Mbembe 2005: 39-40). Come abbiamo visto sopra, l'essere umano colonizzato non è quindi soggetto alla legge, ma al puro dominio e alla violenza, per cui lo stato non ha obblighi sociali nei suoi confronti: non potendo essere cittadino della nazione di cui è nativo, egli è reso uno straniero in casa propria (Mbembe 2005: 49).

Un importante elemento di critica della spazialità coloniale, quale strumento di controllo e di disciplina dei soggetti coloniali, concerne anche le pratiche di controllo dei soggetti che sono attivamente implementate proprio attraverso la spazialità coloniale. A questo proposito, è opportuno ricordare le considerazioni svolte da Appadurai a proposito dell'introduzione della pratica dell'enumerazione dei corpi delle persone, quale tecnica di censimento propria dell'amministrazione coloniale dell'India

(Appadurai 1996: 149-177). Benché la pratica del censimento non sia un'introduzione del regime coloniale, lo è la pratica dell'enumerazione dei corpi, usata ai fini di censimento. A questo proposito, Appadurai osserva come la pratica di enumerazione si fonda su un'operazione di astrazione, riscontrabile anche nell'ambito di altri tipi di archivio coloniale, come ad esempio quello della mappatura. Con l'enumerazione, il corpo del colonizzato viene reso allo stesso tempo docile ed estraneo, mentre viene omogenizzato agli altri corpi colonizzati: stabilendo equivalenze e commensurabilità, il numero appiattisce le differenze fra i corpi, e stabilisce confini che performano una limitazione di corpi omogenei. Tale funzione di appiattimento, circoscrizione, stabilimento di confini e omogeneizzazione è analoga, stando ad Appadurai, a quel che la mappa opera nei confronti del territorio, confermando un nesso fra organizzazione e disciplinamento delle soggettività colonizzate, da una parte, e organizzazione e disciplinamento del territorio occupato, dall'altra, in questo caso usando la medesima tecnica di astrazione e omogeneizzazione delle unità così ricavate. A questo proposito, Appadurai riporta il caso esemplare di un funzionario coloniale che ebbe a lamentarsi di pratiche precoloniali di mappatura, poiché non funzionali alle esigenze del controllo coloniale, e denunciando con ciò una tensione fra economia descrittiva e dettaglio, laddove l'esigenza di accuratezza cartografica si coniuga, in modo potenzialmente conflittuale, a quella della disponibilità di un quadro sinottico del territorio. Inoltre, tale tecnica enumerativa e astratta è comune tanto al contesto metropolitano quanto a quello coloniale, con la differenza, sostiene Appadurai, che il solo contesto coloniale, specificamente, iscrive le pratiche del potere direttamente nei corpi e nelle menti dei nativi colonizzati. La novità introdotta dal tipo di censimento coloniale consiste quindi nell'aggiungere, e nel raggiungere, la scala del corpo umano al computo, e inoltre nel creare un legame fra enumerazione individuale e identità di gruppo: una conseguenza a lungo termine delle strategie enumerative è, infatti, quella di alimentare identità comunitarie e poi nazionaliste, in ultima battuta dannose e controproducenti al regime coloniale stesso, dal momento che fomentano desiderio di indipendenza. Con questo processo, il numero, da strumento del controllo coloniale, diviene poi parte dell'immaginazione dello stato indiano indipendente. La funzione di quantificazione dei corpi umani e della terra, atta al censimento, partecipa anche della funzione pedagogica e disciplinare del potere coloniale che, cooptando i nativi colonizzati per il censimento del territorio, rende la terra oggetto d'insegnamento e di governo. In questo processo, la quantificazione e la mercificazione del territorio allo stesso tempo vincola i soggetti a rapporti col territorio di tipo appropriante (viene infatti introdotta una proprietà della terra tale che signori e contadini divengono proprietari e affittuari terrieri), e scinde le caste dal territorio, rendendo la classificazione di caste e gruppi indipendente dalle specificità del territorio, in un'astrazione quindi dei gruppi umani dai contesti regionali e territoriali in cui essi si trovano. Significativamente, Appadurai ragiona sulla politica statistica così introdotta dal regime coloniale in India in termini di metonimia: nel quadro della politica statistica coloniale, un nuovo principio di rappresentanza viene a sostituire precedenti, premoderni principi di rappresentanza; il nuovo tipo di

rappresentanza così introdotto assume che certi corpi possano essere rappresentativi di altri, sulla base della pratica di astrazione e omogeneizzazione che abbiamo visto sorreggere l'enumerazione coloniale dei soggetti e del territorio. In modo interessante, questa introduzione di una funzione di metonimia svolta dal calcolo dei corpi si collega con quanto abbiamo discusso nel capitolo precedente a proposito della politica metonimica e delle sue problematichità, in riferimento al pensiero di Bhabha.

A proposito di tali pratiche di computo dei corpi, alcune riflessioni tracciano una genealogia delle moderne tecnologie di "data mining" usate nel Sud globale, rinvenendo la loro origine proprio nelle tecnologie coloniali di censimento e controllo del territorio: una medesima architettura coloniale del "data governance" struttura le tecniche di raccolta e processo delle informazioni, di censo e di mappatura nei territori soggetti a dominio coloniale, e le tecniche di estrazione di dati adoperate ai giorni nostri dai giganti della tecnologia, dagli stati e dalle organizzazioni internazionali, per l'identificazione di cittadini e comunità su scala globale. Queste tecnologie producono infatti un'identità digitale dei soggetti, che presuppone le medesime assunzioni di tracciabilità e leggibilità dei soggetti che regolano il dominio coloniale (Grossi e Lepratti 2021).

Sulla falsariga delle riflessioni di Mbembe sulla colonia, ampliate e discusse anche attraverso altri riferimenti teorici, abbiamo quindi rintracciato, ripercorso e discusso diversi aspetti che caratterizzano lo spazio della colonia. Questi sono riconducibili alla creazione e all'organizzazione di uno spazio politico specifico da parte del potere coloniale, teso alla realizzazione di un dominio violento, e intrecciano significativamente questioni di definizione giuridica dello spazio della colonia, problematizzando l'esportazione e l'applicabilità delle categorie sociali, giuridiche e spaziali europee alle realtà coloniali. Schematicamente, possiamo riassumere così le caratteristiche della spazialità coloniale che abbiamo ripercorso finora: un utilizzo specifico del confine geografico; il costituirsi della colonia come spazio d'eccezione (di cui abbiamo ricordato però alcune problematizzazioni storiche); la violenza fondativa dello spazio; la sovrapposizione fra spazio pubblico e spazio privato, che vanifica la stessa distinzione fra i due e determina l'assenza di una società civile classicamente intesa, e quindi lo stato d'eccezione; la finzione del *territorium nullius*; la qualificazione naturale del territorio messo a valore; il vuoto spaziale e l'annichilimento della soggettività colonizzata; il dominio coloniale come proiezione dello spazio europeo oltre il suo continente.

4. La piantagione

La critica postcoloniale affronta lo spazio della piantagione schiavista, leggendola come un'unità spaziale centrale nella proto-globalizzazione che interessa l'Atlantico moderno, e un luogo fondamentale per la produzione del capitale fuori dall'Europa. A partire da questa prospettiva, la piantagione schiavista è letta

come prefigurazione e anticipazione di spazi politici atti alla produzione di massa e all'abbruttimento più spietato dei soggetti che la abitano, come la colonia, la fabbrica e il campo di concentramento²²; in questo senso, viene posta una questione a proposito della traduzione della struttura della piantagione in altri contesti e luoghi, cronologicamente successivi all'età delle piantagioni. Come vedremo, se alcuni interpreti individuano riproposizioni concrete della piantagione in altri luoghi, che traducono la sua logica e il suo funzionamento specifico, altri invece, come Glissant, considerano esaurita nella piantagione stessa la sua razionalità, che in questo sarebbe in discontinuità con esperienze successive di sfruttamento e annichilimento.

Secondo Mbembe, precedendo cronologicamente l'unità spaziale della colonia (Mbembe 2021: 74-75), la piantagione costituisce la prima incarnazione geografica dell'altrove, prima della colonia e dell'impero (Mbembe 2021: 91). La proto-globalizzazione atlantica funziona in questo senso come invito a retrodatare la nascita del capitalismo prima della rivoluzione industriale, vedendo nella schiavitù e nel commercio degli schiavi un momento di accumulazione originaria del capitale (Mezzadra 2011). La piantagione si rivela quindi come il lato oscuro della globalizzazione, tanto che si fa necessario considerare un "capitalismo di piantagione", laddove il luogo dello sfruttamento della forza lavoro è lungi dall'essere esaurito nella fabbrica al centro dell'analisi di Marx nel *Capitale*, per concretizzarsi invece anche nella piantagione schiavista degli Stati Uniti e dei Caraibi: in questo senso, Mbembe individua nella piantagione, nella fabbrica e nella colonia i principali laboratori per la sperimentazione dell'autorità (Mbembe 2021: 71). In questo senso, Gilroy individua nella schiavitù delle piantagioni atlantiche qualcosa di più che un mero sistema di lavoro e un modo particolare di dominazione razziale, dal momento che essa fornisce, in effetti, le basi per un insieme distintivo di relazioni economiche, sociali e politiche, sia che la schiavitù di piantagione sia concepita come incubazione dell'essenza interiore del capitalismo, sia che essa invece sia interpretata come un elemento precapitalistico (Gilroy 1993: 124). Mbembe, inoltre, legge nella schiavitù attuata nelle piantagioni una delle prime istanze di sperimentazione biopolitica, in cui lo schiavo diviene per la prima volta una cosa reificata, perdendo i diritti sul proprio corpo e lo status politico. In particolare, secondo Mbembe, poiché nella piantagione la vita dello schiavo diviene un possesso, la struttura del sistema della piantagione corrisponde alla figura dello stato di eccezione che, come abbiamo visto, caratterizzerà in seguito lo spazio della colonia (Mbembe 2016: 23). In questo senso, Mbembe caratterizza la piantagione e la colonia per essere due "topografie represses della crudeltà" (Mbembe 2016: 58). Per questo motivo, Mbembe indica il riferimento alla schiavitù di piantagione come imprescindibile a qualunque resoconto storico sull'ascesa del terrore in età moderna (Mbembe 2016: 23). Lo spazio della

²² A proposito del campo di concentramento, ricordiamo l'argomentazione, comune a più pensatori anti- e postcoloniali, per cui il fascismo e il nazismo furono direttamente anticipati dal colonialismo europeo, rappresentando delle inedite applicazioni in Europa di quel che gli europei avevano finora fatto altrove, nelle parole di Fanon un "colonialismo in seno a paesi tradizionalmente colonialisti": cfr. Fanon 1961: 55; Césaire 1950: 36-37; Mbembe 2021: 103; Gilroy 2013.

piantagione concretizza la pratica del contenimento dei neri, facendosi spazio della schiavitù, del confinamento totale degli schiavi neri razzializzati, uno spazio in cui il problema della razza viene posto come principio di esercizio del potere e come regola sociale (Mbembe 2021: 91). Per questo motivo, la piantagione è considerabile come un luogo di esperimento di massa di ingegneria e di disciplina sociale (Pratt 1992). In questo senso, la piantagione è stata identificata come il luogo che per primo fa emergere e informa “geografie nere della modernità” che, a partire dal principio della *terra nullius* di cui abbiamo scritto sopra, circoscrive “spazi dell’alterità”, rendendo attivamente invivibili e mortifere le nuove terre soggette a scoperta e conquista: la piantagione, in questo quadro, emerge precisamente a partire da una localizzazione nell’inabitabile, codificata come tale dalla geografia coloniale; poiché localizzata nell’inabitabile della *terra nullius*, la piantagione è un dispositivo che trasforma attivamente la terra di nessuno in terra di qualcuno, e in questo continua a informare la logica che governa gli spazi dell’inabitabilità nel presente (McKittrick 2013: 6). La piantagione si configura quindi come luogo di esclusione radicale, che contraddice l’umanesimo europeo: “the *plantation* and the *colony* radically reject the possibility of belonging to a *common humanity*, that cornerstone of the French republican idea” (Mbembe 2021: 105. Corsivi nel testo).

Allo stesso tempo, nella piantagione è stato anche individuato il luogo di una sperimentazione artistica e politica atta a produrre pratiche di sopravvivenza e di resistenza, di una creolizzazione culturale e politica che prelude a forme più tarde di liberazione nera post-schiavitù (Du Bois 1961; Glissant 1990; Gilroy 1993): ad esempio, attraverso la pratica della fuga dalla piantagione, analizzata da Du Bois come momento fondamentale all’interno di un processo di “sciopero generale degli schiavi”(Du Bois 1924), e letta anche da Glissant (1990) come momento discontinuo di resistenza, che pone capo a una dispersione spaziale degli schiavi confinati. In questo senso, Gilroy pone la schiavitù delle piantagioni al centro della rete di memorie storiche che attraversano l’Atlantico nero, vivificate da un uso creativo e connettivo delle memorie di schiavitù (Gilroy 1993: 124). In virtù del suo dare luogo a molteplici pratiche di resistenza che informano un diverso senso dell’umano, che non va necessariamente nella direzione di accedere alla spazialità normale del soggetto bianco moderno, ma produce piuttosto qualcosa di differente, è stato proposto di vedere nella piantagione “a persistent but ugly blueprint of our present spatial organization that holds in it a new future” (McKittrick 2013: 10). Elaborando le potenzialità di questo diverso futuro, la piantagione può produttivamente condurre a ripensare le lotte spaziali del presente, producendo quel che McKittrick definisce “a knowledge system, produced outside the realms of normalcy, thus rejecting the very rules of the system that profits from racial violence, and in this envisions not a purely oppositional narrative but rather a future where a correlated human species perspective is honored” (McKittrick 2013: 11). Questo tipo di conoscenza fa perno sulle pratiche di legame con la terra vissute dagli schiavi e dalle schiave per nutrirsi e creare modi inediti di resistenza e sopravvivenza, al di là della,

ma a partire dalla, normalizzazione della geografia di piantagione, si da sostenere visioni del mondo alternative e sfidare pratiche di disumanizzazione, attraverso una comprensione non normata dell'umano (McKittrick 2013: 11).

Glissant, analizzando lo spazio della piantagione, definisce questa come “una stessa organizzazione [che] ritma la produzione economica e fonda lo stile di vita” di regioni linguisticamente e politicamente disparate: la dispersione territoriale di quest'unità di produzione configura così un unico “territorio della creolità” (Glissant 1990: 81). La piantagione ha per Glissant un carattere paradossale: infatti, a partire dal suo essere un'unità totalmente chiusa, eppure ripetuta, Glissant individua alcune contraddizioni che caratterizzano lo spazio della piantagione: per esempio, l'ermeticità del suo spazio, che si pretende autarchico e chiuso mentre in realtà ha commercio col mondo esterno, partecipando di un mercato e di una rete di trasporto internazionale (Glissant 1990: 82, 85). Glissant mette in luce come all'impermeabilità sociale e interpersonale della piantagione, che conduce alla pretesa di una reciproca estraneità e separatezza fra le persone, non corrisponda la definizione strutturale di territori distinti all'interno della piantagione, in cui siano relegati i diversi strati della sua popolazione (Glissant 1990: 84): questo apartheid, sociale ma non spaziale, produce una contaminazione generativa, che è cifra della creolizzazione che investe la piantagione, evidente ad esempio nella creazione di una letteratura discontinua, che prefigura la pratica stessa della fuga, iscrivendosi in una serie di mezzi di sopravvivenza, tutti caratterizzati da una medesima discontinuità espressiva (Glissant 1990: 86). Glissant, inoltre, insiste sui modi di rappresentazione della piantagione da parte dei suoi padroni, i coloni, i piantatori e i viaggiatori: la letteratura da loro prodotta è funzionale alla giustificazione della piantagione, basandosi su una descrizione realista velatamente apologetica che, affidandosi allo “splendore convenzionale dello scenario”, produce così una “letteratura d'illusione” (Glissant 1990: 87-88). Contro a questa “convenzione di un paesaggio-scenario falsamente legittimante”, la produzione artistica degli schiavi iscriverà allora il paesaggio come “implicato in una storia”, concentrandosi sull'elemento della memoria della schiavitù (Glissant 1990: 88-89). A questo proposito, Gilroy analizza la caratterizzazione della piantagione, da parte di Douglass, come una “piccola nazione indipendente”, scissa dallo stato e a questo inaccessibile, un posto arcaico fuori luogo nel mondo moderno, che fa sì che la piantagione non possa accedere alla ragione (Gilroy 1993: 130). Il fatto che le istituzioni della piantagione siano infantilistiche, inoltre, rende per Douglass l'emancipazione una questione di virilità (Gilroy 1993: 137).

La segregazione che ha luogo nella piantagione è stata inquadrata all'interno di una serie di dispositivi geografici di contenimento dei neri razzializzati nel contesto dell'Atlantico nero, che comprende anche spazi quali la nave negriera, il ghetto, il carcere, cui corrispondono poi anche momenti di migrazione e mobilità (Berlin 2010). Alla luce di una simile continuità fra la segregazione della piantagione e quella messa in atto in altri luoghi, alcuni autori hanno argomentato che la spazialità della piantagione non si

esaurisce con l'esperienza storica della piantagione schiavista, ma continua nel mondo formalmente decolonizzato e post-schiavista, riproducendosi ad esempio negli stessi spazi di segregazione individuati da Berlin: la nave, il ghetto e il carcere. La continuità post-schiavile della spazialità della piantagione dà luogo a una "epistemologia di neo-piantagione", che nel Sud degli Stati Uniti articola un sistema di blocchi regionali gerarchici, dal diretto impatto globale, in cui lo "stato segregato", basato sulla spazialità razzializzata della piantagione, viene esteso a "stato globale". La struttura della piantagione, infatti, è caratterizzata da una resilienza che la rende esportabile e implementabile, in forma rinnovata, anche altrove (McKittrick and Woods 2007), concorrendo alla riproduzione del razzismo (Kilomba 2008). Mbembe offre argomentazioni in favore di tale resilienza e perdurabilità della piantagione, sostenendo come lo "spirito della piantagione", lungi dall'esaurire i suoi effetti con l'affrancamento degli schiavi, abbia infestato i primi progetti di decolonizzazione, quello di Haiti e quello della Liberia, facendosi responsabile del loro fallimento (Mbembe 2021: 49-52): secondo Mbembe, il retaggio dello spirito della piantagione impedì infatti lo sviluppo di una liberazione del sé da parte dei soggetti precedentemente soggetti a schiavitù, nei termini di una loro soggettivazione; l'emancipazione dei progetti di liberazione di Haiti e della Liberia fu caratterizzata infatti da quella "assenza di soggettività" che caratterizzò già l'esistenza umana nel regime di piantagione (Mbembe 2021: 52). Per questo motivo, la soggettivazione degli ex-schiavi fu materialmente impedita dal tipo di spazio politico da loro abitato, vale a dire la piantagione. A questo proposito, Chari ammonisce contro il rischio di perpetuare "futuri di piantagione" per i soggetti postcoloniali, in favore invece di pratiche dell'erranza che hanno luogo nei mari, e che consentono di non riprodurre l'ineluttabilità della piantagione (Chari 2019). Ancora, Mbembe sottolinea come, al momento presente, assistiamo a un dislocamento della piantagione nei ghetti urbani (Mbembe 2021: 91): questo dislocamento dissolve la separazione spaziale della piantagione rispetto alla metropoli, i cui interessi economici essa persegue, riproducendo nelle *banlieues* cittadine un'organizzazione razzializzata del lavoro, complicando così la definizione di interno ed esterno rispetto allo spazio della città e mettendo in questione i criteri dell'appartenenza, dal momento che, ad esempio, la cittadinanza non basta più, da sé, a definire un'appartenenza nazionale riconosciuta: "just as colonization, the world it created, and what came after are entangled, so are near and far entangled" (Mbembe 2021: 91). La dissoluzione della piantagione e la sua traduzione nel mondo postcoloniale segnano quindi, allo stesso tempo, la continuità e la complicazione che sussistono fra le spazialità coloniali e quelle postcoloniali, che conoscono un rinnovato intrico di spazialità, anche nel senso della traduzione stessa delle spazialità coloniali (in questo caso, di piantagione) nel mondo postcoloniale. In questo senso, una decisa continuità spaziale è stata individuata e discussa, che collega la spazialità della piantagione alla spazialità urbana contemporanea, laddove la città è intesa precisamente come espressione commerciale della piantagione e delle sue masse marginalizzate (McKittrick 2013: 11).

Nel pensiero di Glissant, invece, sembra che non si dia la riproposizione della piantagione nel mondo contemporaneo, dal momento che, secondo quest'autore, il sistema della piantagione "non si è mai evoluto in successive strutture sociali che ne derivassero organicamente", ma sprofonda "senza generare i propri superamenti" (Glissant 1990: 81), poiché eroso dall'interno da immobilismo, dalla stagnazione delle sue tecniche di produzione, e da una frammentazione e parcellizzazione di piccole economie di sussistenza (Glissant 1990: 83). A rimanere operativa è però la creatività che ha luogo nella piantagione, all'insegna della proliferazione di forme di sopravvivenza discontinue, ad esempio proprio nei sobborghi urbani ghettizzati. A partire dalla tensione fra l'erodersi da sé di uno spazio chiuso di segregazione e il disperdersi delle forme creative di resistenza che lì avevano luogo a partire da una mescolanza, nel momento in cui la piantagione scompare come entità strutturale, Glissant individua una dialettica fra "luogo chiuso" e "parola aperta" (Glissant 1990: 81-92). Poiché la piantagione, "nel momento stesso in cui scompariva come entità funzionale", ha generato il proliferare di un multilinguismo creolo e di una certa storicità, "alla fine, la sua chiusura è stata vinta. Il luogo era chiuso, ma la parola che ne è derivata rimane aperta" (Glissant 1990: 92). In quest'ottica, alla chiusura e alla segregazione che caratterizzano lo spazio della piantagione vengono quindi contrapposti il proliferare dinamico di fughe, resistenze, e dell'elaborazione culturale creola che ne consegue: "la Piantagione distrutta ha contaminato tutt'intorno le culture delle Americhe" (Glissant 1990: 89).

Le caratteristiche della piantagione così ripercorse, al di là del dibattito sulla sua traduzione negli spazi postcoloniali, dà luogo comunque a un uso cospicuo ed esteso del concetto di piantagione nella riflessione politica contemporanea, consentendo in particolare una significazione ecologica della piantagione in grado di intercettare, e mettere insieme, questioni di tipo ecologico e di tipo politico che investono la sostenibilità, in senso ampio, degli spazi politici contemporanei. In questo senso, ad esempio, l'antropologa Anna Tsing ha evidenziato come quello di piantagione sia un termine usato, sia in senso biologico, sia in senso antropologico, per indicare "quelle ecologie semplificate progettate per creare risorse per investimenti futuri e che escludono la rinascita. Le piantagioni uccidono quegli esseri viventi che non vengono riconosciuti come risorse. Inoltre, promuovono nuove ecologie della *proliferazione*, una diffusione ingestibile della vita aumentata dalle piantagioni sotto forma di malattie e inquinamento" (Tsing 2021: 189. Corsivo nel testo). In questo, la piantagione appare investita da un regime necropolitico di governo della produzione e della riproduzione dagli effetti micidiali, simile a quello discusso da Mbembe a proposito dello spazio della colonia; a differenza della colonia, quello di piantagione però è un concetto investito in modo più esplicito e marcato di una dimensione propriamente ecologica, che va a interrogare direttamente la gestione e lo sfruttamento dello spazio ecologico della piantagione: gli investitori della piantagione, infatti, "semplificano le ecologie per standardizzare i prodotti e massimizzare la velocità e l'efficienza della replicazione degli organismi, che vengono rimossi dalle loro ecologie

originarie impedendo loro di interagire con le proprie specie compagne²³; sono fatti per coordinarsi solo con i loro cloni e con il tempo del mercato” (Tsing 2021: 199). Insieme a Tsing, Donna Haraway ha riflettuto sulla piantagione in quanto “sistema di lavoro forzato multispecie”, che combina “semplificazione radicale; sostituzione di popoli, colture, microbi e forme di vita; lavoro forzato... il disordine dei tempi di generazione tra le specie, compresi gli esseri umani... l’interruzione radicale della possibilità della cura delle generazioni e... la rottura del legame con il luogo” (Mitman, Haraway, e Tsing 2021). Il concetto di piantagione viene quindi adoperato al fine di evidenziare l’interconnessione fra il lavoro forzato umano e animale, l’abbruttimento dei soggetti colonizzati e razzializzati, e la privazione ecologica radicale che investe lo spazio della piantagione stessa, le cui colture vengono impoverite, ridotte e danneggiate: la piantagione, in questo senso, marca precisamente “la congiuntura tra le semplificazioni ecologiche, la disciplina delle piante in particolare, e la disciplina degli uomini per lavorare su di esse” (Mitman, Haraway, e Tsing 2021). In questo senso, la diaspora forzata degli schiavi e il tipo di monocoltura semplificata sono da comprendersi nel loro intreccio, a partire dall’estrattivismo che li caratterizza e dagli effetti micidiali che questo produce. A partire da questo tipo di riflessione sulla piantagione, Haraway e Tsing propongono il concetto controverso di “piantagionocene” (*plantationcene*), volto a superare i limiti di quello di Antropocene (che discuteremo nel capitolo 4). Come spiega Haraway, la nozione di piantagionocene è stata coniata nel corso di una conferenza nel 2014 “per indicare la trasformazione devastante subita da diversi tipi di fattorie, pascoli e foreste a conduzione umana in piantagioni circoscritte ed estrattive basate sul lavoro di schiavi ed altre forme di sfruttamento, alienazione e trasferimento della manodopera” (Haraway 2020: 237). Il concetto di piantagionocene, quindi, individuando in questo tipo specifico di produzione e riproduzione la marcatura di un’epoca, è efficace nel restituire la continuità temporale della spazialità di piantagione: una volta riconosciuto come “il sistema schiavistico nelle piantagioni è stato il modello e il motore che ha ispirato il sistema della fabbrica” ed enfatizzatane la capacità di “muovere la generatività semiotica materiale del mondo per accumulare capitali e profitti”, appare con evidenza la mancata cessazione di questa modalità estrattiva di organizzazione del lavoro e sfruttamento dell’ambiente; per questo motivo, Haraway scrive che “il Piantagionocene continua ad agire con efferata ferocia nell’industria globale della produzione di carne, nell’industria agroalimentare basata sulle monocolture e nelle enormi sostituzioni di colture” (Haraway 2020: 237). Sul concetto di piantagionocene torneremo nel capitolo 4.

²³ La nozione di “specie compagne” viene introdotta da Haraway per indicare l’interazione e la co-evoluzione fra le specie, laddove specie eterogenee risultano interconnesse fra di loro prima che sia possibile la loro individuazione: per questo, il loro divenire è restituito da Haraway in termini di un “con-divenire” (Haraway 2020: 27-28).

5. La nazione

Il pensiero postcoloniale interroga la forma politica della nazione in quanto distinto spazio politico, di cui investiga la genealogia europea e coloniale, e le problematicità che incontra il suo tradursi nelle colonie e riprodursi nelle ex-colonie, laddove alla fine del dominio coloniale segue l'istituirsi di una nazione indipendente, per lo più nella forma dello stato-nazione.

Riguardo il punto della genealogia europea e coloniale della nazione, da cui deriverebbe il problema della traduzione della nazione metropolitana nella colonia e nell'ex-colonia, oggetto di contestazione critica è il fatto che la geografia europea ottocentesca crea la finzione della nazione come unità geopolitica minima, postulando e naturalizzando, anche retrospettivamente, l'autonomia della nazione. La forma "nazione" viene con ciò a fungere da norma di riferimento e spettro egemonico che regola un panorama globale così definito come internazionale, poiché composto della somma di diverse nazioni. In questo senso, viene messa in luce e denunciata la complicità fra nazionalismo e universalismo, l'opposizione fra i quali sarebbe falsa: se, infatti, il panorama dell'universale si afferma come tale in quanto composizione di distinte unità nazionali, quel particolarismo incarnato dal nazionalismo non può, a conti fatti, costituire una seria critica dell'universalismo, essendone piuttosto il complice (Sakai 1997: 163). La costruzione geografica della nazione come unità spaziale discreta è stata quindi ricostruita, da una prospettiva postcoloniale, come una fallacia che ignora il fatto che quest'unità si dà sempre già entro delle relazioni spaziali e politiche che, eccedendo la scala nazionale a ogni livello, contraddicono il suo carattere discreto e la sua naturalizzazione (Featherstone 2012). Sotto una simile ottica, la stessa colonizzazione è stata descritta da Mbembe come imposizione di un'unità spaziale di tipo statale-nazionale su una rete geografica relazionale e fluida: "the drama of colonization was not so much the arbitrary division of previously united entities... It was, rather, the attempt to shape pseudostates on the basis of what fundamentally was a *federation of networks* and a *multinational space* made up not of 'peoples' or 'nations' as such, but rather of networks. It was an attempt to set rigid borders in what was structurally a *space of circulation* and negotiation – flexible and with a changeable geography" (Mbembe 2021: 183. Corsivi nel testo). In questo senso, viene riconosciuta una contraddizione nella funzione dello stato-nazione in quanto unità geopolitica minima: lo stato-nazione viene descritto infatti come un "riduttore di complessità, benché la sua esistenza stessa sia un fattore permanente della complessità... che gli tocca in seguito ridurre" (Balibar 2001: 207). La naturalizzazione della nazione in quanto unità geopolitica minima, inoltre, conduce a un'affermazione della stessa nazione in quanto soggetto principale della storia, per cui anche il profilo della storia globale o universale, in effetti, risente di una certa costruzione delle identità, delle alterità e delle eterogeneità storiche, che vorrebbe sottoporre a giustapposizione e comparazione, in quanto differenze fra nazioni sostantivate (Sakai 1997: 164).

A partire da questa genealogia critica, la geografia postcoloniale afferma l'esigenza di provincializzare la nazione, vale a dire decentrarla e de-naturalizzarla, per far emergere altre possibili configurazioni dello spazio: "the interstitial, nonnationed geographies that are only made visible once the spatial autonomy of the nation form is itself provincialized" (Jazeel e Legg 2019: 21). Su questa base, anche le scale del "transnazionale" e dello "internazionale" vengono sottoposte a critica, nella misura in cui confermano il darsi a priori di due o più unità nazionali di partenza, che messe insieme formano in un secondo momento una composizione trans- o internazionale, frammentando ricorsivamente una spazialità complessiva in realtà più fluida. A questo proposito, più avanti vedremo le critiche mosse da Spivak all'idea di "transnazionale". Tuttavia, mentre questa critica vale in ogni caso per la scala dell'internazionale, in alcuni casi riscontriamo anche un uso di "transnazionale" che si vuole oppositivo al primato della scala nazionale, e teso piuttosto a evidenziare le connessioni che attraversano la nazione, minandone l'integrità e negandone l'unità e l'autosufficienza, per evidenziare piuttosto le connessioni politiche che avvengono al di sotto e al di là dei confini nazionali²⁴ (per esempio, nei lavori di Featherstone 2003; 2007).

È importante notare che la prospettiva postcoloniale ha esaminato il lascito concettuale della nazione sia per quanto riguarda il processo della colonizzazione, sia per quanto riguarda le dinamiche che intervengono a seguito dell'indipendenza delle ex-colonie, guardando in questo caso all'imporsi della forma "nazione" come stadio successivo alla forma "colonia". Rispetto al primo punto, per esempio è stato evidenziato e discusso il ruolo che la naturalizzazione e l'imposizione della forma nazione ebbero nell'esercizio del dominio coloniale, esaminando come la forma dello stato-nazione contribuì ad eliminare la sovranità delle popolazioni indigene, non riducendosi meramente a un risultato di quest'eliminazione (Povinelli 2011; Radcliffe 2019: 121). Inoltre, è stato messo in luce come la scala, geografica e concettuale, della nazione e della classe sono quelle attorno a cui si articolano gli ideali moderni rivoluzionari della libertà e dell'uguaglianza, motivo per cui esperimenti di articolazione di questi stessi ideali attorno a categorie transnazionali furono necessariamente sconosciuti, per poi fallire: emblematico è il caso della rivoluzione di Haiti discusso da Fischer (Fischer 2004). Fischer riconosce infatti come nella rivoluzione di Haiti venne messo a punto un universalismo imperniato non attorno alla nazione, ma attorno alla "razza" e al colore nero, transnazionalmente concepiti: una possibilità, questa, indisponibile all'orizzonte concettuale moderno e all'elaborazione filosofica della libertà messa a punto durante l'Illuminismo e la

²⁴ A proposito dei possibili usi del concetto e della scala del "transnazionale", Alexander e Mohanty (Mohanty e Alexander 2010: 35) riflettono esplicitamente sull'ambivalenza della categoria di "transnazionale", dichiarando che è opportuno discriminare quando "transnazionale" è una scala e un concetto di rottura, e quando invece esso reitera asserzioni relativiste, nella fattispecie nel contesto, da loro esaminato, dell'insegnamento accademico statunitense. Le due autrici affermano quindi l'importanza del chiedersi quali tensioni produttive e quali contraddizioni divengano visibili quando emerge il "transnazionale". In particolare, le autrici ricostruiscono un uso doppio di "transnazionale" negli studi di genere e queer statunitensi: in un caso, il transnazionale è nettamente separato dagli spazi del locale e del nazionale, con una distanza geografica tale da creare un'alterità assoluta; nel secondo caso, il transnazionale è visto come sempre già interno agli Stati Uniti o all'Europa, in modo da escludere un transnazionale non eurocentrico o america-centrico.

rivoluzione francese, che si fondano sull'unità minima della nazione, a partire da cui può operare l'ideale della civilizzazione (Mbembe 2021: 60). Nel caso dell'esperimento haitiano di elaborazione della libertà, la categoria di nazione fece dunque da limite all'idea di una liberazione razziale universale, determinando un'incompatibilità fra indipendenza dal dominio coloniale e transnazionalità, che infine concorse a isolare, e dunque costringere nei confini della nazione, un esperimento originariamente transnazionale di cittadinanza e di liberazione; questo comportò anche l'usare, e il dare un ruolo preminente, al dispositivo geopolitico del confine, saldando un legame fra confine e definizione della nazione, di gran fortuna nell'assetto spaziale coloniale.

Rispetto al secondo punto, quello dell'implementazione postcoloniale della nazione nelle ex-colonie, viene messo in luce come i progetti anticoloniali, in effetti, ebbero anche riferimenti altri dalla forma europea della nazione, per cui l'obiettivo finale dell'indipendenza coloniale non fu necessariamente quello di raggiungere la forma di uno stato nazionale autonomo, ma furono possibili altri centri di gravità ed obiettivi, concettualizzabili ad esempio come "frammento" (Glissant 1990; Young 2003: 63; McFarlane 2019), o come interstizio che agisce fra nazioni. Nell'indagare la nazione come costruito geopolitico coloniale, la geografa Kay Shaffer mette in luce come l'idea di nazione emerga a partire da costruzioni socioculturali che pongono l'identità attraverso la differenza, ad esempio nell'articolazione della cittadinanza attraverso l'esclusione dello straniero (Shaffer 1994): nella costruzione del nuovo stato-nazione dopo la decolonizzazione, si fa attiva, seguendo questa logica di "identità attraverso la differenza", la produzione di uno spazio nazionale articolato attraverso gerarchie di genere e razza che, se nel corso del dominio coloniale sono funzionali a legittimare la presenza e la superiorità dei colonizzatori sui colonizzati, sussistono nel periodo successivo alla decolonizzazione, fornendo le istruzioni per la costruzione dello stato nazionale indipendente e per la definizione della sua cittadinanza. In questo senso, è stato affermato che "quando il nazionalismo è stato custodito come il dogma ufficiale dello stato postcoloniale, le sue esclusioni vengono fatte funzionare attraverso sistemi legali ed educativi che spesso non fanno che duplicare le esclusioni del colonialismo" (Loomba 2000: 195). Su questa base, Loomba sostiene quindi che "le nazioni sono comunità create non solo stabilendo dei legami, ma separando o disconoscendone altri, non soltanto invocando e ricordando alcune versioni del passato, ma assicurandosi che le altre vengano dimenticate o represses" (Loomba 2000: 199). Per questo motivo, "la difficoltà di creare culture nazionali che possano preservare, o meglio nutrire, differenze interne è emerso come un punto centrale della nostra epoca" postcoloniale (Loomba 2000: 199).

Sotto questo riguardo, Bhabha decostruisce l'unità e il carattere auto-fondante della nazione, illustrando la contraddittorietà fra "funzione pedagogica" (di istruzione circa la continuità della nazione) e "funzione performativa" (di creazione della nazione a partire da un momento particolare di rottura) che ne è alla base (Bhabha 1991). Discutendo il rapporto fra postcolonialismo e nazione, Young, leggendo Fanon, ha

evidenziato il carattere bifronte della nazione: se l'idea di nazione funziona nelle lotte anticoloniali prima dell'indipendenza, essa perde la sua funzione di emancipazione dopo di questa, col risultato che il postcolonialismo stesso, nonostante il suo orientamento dapprincipio antinazionalista, possa essere poi appropriato da una varietà di nazionalismi, anche conflittuali (Young 2003: 62). A proposito di questa conflittualità, Young nota come spesso il modello nazionale cui gli stati postcoloniali si rifanno è specificamente quello romantico tedesco di un popolo linguisticamente, culturalmente, storicamente ed etnicamente omogeneo, che informa l'idea di nazione della necessità di un'omogeneità etnica da perseguire, che ha accompagnato diversi conflitti postcoloniali (Young 2003: 62). Il progetto nazionale postcoloniale, ponendo l'imperativo della doppia costruzione della nazione e dello stato dopo l'indipendenza, ha inoltre dato luogo a distinte forme di "comunitarismo postcoloniale" che non sono riuscite a realizzare una transizione al modello democratico liberale, né una sua traduzione locale (Mbembe 2021: 175), ma anzi hanno portato a effetti di esclusione, marginalizzazione ed eliminazione di distinte componenti della nazione, sulla base della loro identificazione differenziale (Mbembe 2021: 176).

Date queste premesse, possiamo ricostruire due diverse strade di pensiero circa il rapporto fra colonialismo e nazione. Da una parte, è presente una spiegazione modulare, diffusionista e derivativa, che ricostruisce l'estensione della forma nazione a livello globale: secondo quest'interpretazione, nazione e nazionalismo nascerebbero in Europa per poi, attraverso il colonialismo e le decolonizzazioni, implementarsi e tradursi anche nel resto del mondo, in modo conflittuale se non fallimentare; questo tipo di spiegazione trova il suo antecedente teorico in Schmitt, che in *Il nomos della terra* mette in luce la contemporanea e coestensiva elaborazione della forma statale-nazionale nell'Europa moderna, e di un ordine giuridico internazionale, fondato sull'unità dei diversi stati-nazione e raggiunto attraverso le colonizzazioni, il cui autore è quindi l'Europa (Schmitt 1950). Rispetto a questo assetto, la critica postcoloniale agisce allora denunciando la violenza dell'imposizione della forma nazionale oltre l'Europa; il carattere non necessario o naturale di questa forma (Chatterjee 1986; 1993); i processi storici contingenti per cui la forma del rapporto fra comunità e stato si trova ad essere la nazione (Anderson 1983); il ruolo arbitrario svolto dalla legge nella costruzione degli stati nazionali e dell'ordine internazionale (Buchanan e Pahuja 2008); e in definitiva mettendo in luce l'impossibilità di una decolonizzazione efficace, data l'eredità coloniale della nazione (Krishna 1994). In quest'ottica, Appadurai insiste sull'importanza di considerare la circolazione globale della forma nazione, oltre che del contenuto nazionalista (Appadurai 2010). Mentre quindi viene denunciato come la postcolonia subisca conflittualmente l'eredità della forma statale-nazionale europea, d'altra parte viene altresì messo in luce come il modello del nazionalismo postcoloniale è spesso da rinvenirsi nello stato coloniale locale, più che nella metropoli (Anderson 1983: xiii), per cui si dà una doppia eredità della nazione nella postcolonia.

Questo tipo di lettura dà poi adito all'individuazione di un paradosso per cui la nazione postcoloniale coincide con la liberazione dal dominio europeo, nello stesso momento in cui però ne adotta il modello westfaliano che prevede lo stato-nazione come unità minima alla base della configurazione dello spazio internazionale: a partire da questa contraddizione, la sorte inevitabile della nazione nelle zone periferiche rispetto all'Europa sarebbe quella di un cattivo adattamento, e di una riproposizione differita del dominio europeo. In questo senso, "il nazionalismo anti-coloniale è esso stesso reso possibile e generato dalla storia politica e intellettuale europea. È un 'discorso derivativo', un modello calibanistico di rivolta che dipende dal dono del linguaggio e delle idee del colonizzatore" (Loomba 2000: 187). Come vedremo, Spivak indica questo paradosso, per cui la liberazione dal dominio coloniale coincide con l'adozione di una forma politica di origine coloniale, nei termini di una "struttura di rottura e ripetizione" della nazione (Spivak 2008). Notiamo la consonanza fra quest'interpretazione e il modello diffusionista ripercorso da Blaut (1993), cui abbiamo fatto riferimento all'inizio del capitolo, per cui una specifica innovazione positiva europea, la nazione, si propagherebbe poi nel resto del mondo, in modo non liscio ma conflittuale: lo stesso Blaut, del resto, sviluppa una simile spiegazione del nazionalismo in *The national question* (Blaut 1987). È per questo motivo che chiamiamo "diffusionista" la spiegazione dell'importazione neocoloniale dello stato-nazione nelle ex-colonie.

D'altra parte, altre prospettive osteggiano però tale spiegazione modulare e diffusionista della nazione e del nazionalismo, secondo cui questi si diffonderebbero problematicamente e conflittualmente nel resto del mondo a partire dall'Europa, denunciando l'eurocentrismo all'origine di tale spiegazione, in cui individuano un "paradigma debilitante" (Loomba 2000: 188). Piuttosto, è stato complicato il legame fra stato-nazione e colonialismo, sotto più aspetti. Da una parte, è stato osservato che vi sono forme statali-nazionali non meramente dipendenti dal fenomeno della colonizzazione, ma che si intrecciano a questo in modi complessi e non lineari: in questo senso, è stato sostenuto che "la relazione fra i nazionalismi anti-coloniali e metropolitani è strutturata da una relazione intricata di prestiti e di differenze" (Loomba 2000: 187). Ad esempio, lo storico Manu Goswami ha insistito sul carattere coevo e coestensivo di nazionalismo europeo e nazionalismi antimperialisti nelle colonie, per cui andrebbe considerata la presenza di diversi nazionalismi inseriti in un unico spazio-tempo globale, interdipendente e gerarchico, senza che gli uni siano consequenziali rispetto agli altri (Goswami 2002). Dall'altra parte, è stato messo in luce positiva il ruolo di certo nazionalismo anticoloniale, in quanto produttivo ai fini della decolonizzazione, come nel caso algerino discusso da Fanon, su cui torneremo fra poco: sotto questo punto di vista, "l'idea di nazione è stato un veicolo molto potente per sfruttare le energie anti-coloniali" (Loomba 2000: 184). Un esempio di questo tipo di spiegazione del rapporto fra nazione e postcolonialismo è rinvenibile in *I dannati della terra*.

Nell'analisi che Fanon, in questo testo, dedica al ruolo della nazione nella lotta di indipendenza anticoloniale in Algeria, il concetto di nazione ha un carattere aperto e dinamico, per almeno due ragioni. La prima sta nella considerazione per cui, se la nazione è il soggetto politico della lotta, la geografia della lotta che così si determina non ha però coordinate nazionali, ma connettive rispetto al Terzo mondo nel suo complesso. L'unità della nazione nella lotta per l'indipendenza, infatti, per Fanon non deve condurre all'edificazione di un nazionalismo sciovinista, ma l'enfasi sulla nazione nel contesto della lotta d'indipendenza è collocata piuttosto entro un orizzonte continentale e panafricanista. Fanon, infatti, afferma che "il valore operativo [dell'unità africana] era quello di esercitare una tremenda pressione sul colonialismo" (Fanon 1961: 119). Se, da una parte, Fanon afferma che, rispetto alla compartimentazione che esso ha subito nel contesto coloniale, il mondo viene unificato "in base alla nazione" (Fanon 1961: 13), d'altra parte la nazione non è poi pensata come la scala del mondo decolonizzato, il quale invece prende in carico il problema dell'universalismo lasciato irrisolto dall'Europa (Fanon 1961 70; 261-265), per la costruzione di un'umanità integrale, su scala appunto mondiale. La scala continentale o terzomondista, e non quella nazionale, si impone alla lotta e alla condanna del colonialismo: questo accade in virtù di un'unificazione di tutti gli oppressi coloniali, all'insegna dell'oppressione della razza, un'unificazione che è il colonialismo stesso ad operare per primo; infatti, alla costruzione di un'identità inferiorizzata del "nero" risponde poi il sollevamento di questa stessa identità in "un campo preciso" impostogli dalla storia, ovvero quello dell'oppressione di razza: per questo, "la condanna del colonialismo è continentale" (Fanon 1961: 166).

Il secondo motivo per cui, nel pensiero di Fanon, il concetto di nazione ha carattere aperto e dinamico sta nella definizione non sostantiva della nazione: Fanon evidenzia come la nazione non sia né un soggetto storico, né un riferimento oggettuale già definito a monte della rivoluzione, ma piuttosto esso si costituisce nel farsi della lotta. Il concetto di "nazione" in Fanon non è quindi sostantivo né essenzialista, non si fonda su un'omogeneità etnica data: piuttosto, quello di nazione è un concetto politico e operativo, la sua essenza sta nel programma di liberazione attuato circolarmente fra masse e partito. La nazione è un orizzonte che si costituisce nel farsi della lotta e che in esso si esaurisce, avendo funzione di catalizzatore delle energie politiche messe in essere nel momento della sollevazione anticoloniale. Fanon, infatti, definisce la nazione come una fonte di energia che dà concretezza, corpo e intensità alla lotta anticoloniale, un dispositivo di moltiplicazione e di raccordo delle energie locali, per cui la coscienza nazionale dovrebbe fungere da "cristallizzazione coordinata delle aspirazioni più intime dell'insieme del popolo... il prodotto immediato più palpabile della mobilitazione popolare" (Fanon 1961: 109). La scala della nazione detta il ritmo della lotta per il popolo (Fanon 1961: 89), e questo nuovo ritmo trascina di rimando la nazione, che attraverso questo si costituisce (Fanon 1961: 93). La nazione è infatti resa tale dall'attivarsi di molteplici lotte spontanee locali che, al loro scoppiare ovunque, "attestano la presenza ubiquitaria e generalmente densa della nazione" (Fanon 1961: 92). In ciò, la localizzazione della lotta,

l'affermarsi di una sommossa locale, si fa punto di avvio e di congiuntura per la totalità nazionale, e nella lotta interviene una dialettica fra nazionale e locale, per cui la nazione è attivata dalle mobilitazioni locali: “se la nazione è dappertutto, allora essa è qui” (Fanon 1961: 92-93). L’iniziativa localizzata rende tale l’insieme del paese, attraverso l’attivazione di una solidarietà intertribale e infra-nazionale.

Il nazionalismo, quindi, per Fanon non è un programma o una dottrina politica: infatti, è opportuno che esso si sgretoli all’indomani dell’indipendenza, all’intervento di un passaggio dalla coscienza nazionale a quella politica e sociale (Fanon 1961: 157-159). Con l’indipendenza, il concetto di nazione va quindi riempito di nuovi contenuti, attraverso la nuova coscienza politica così determinatasi. Pur non vedendo con i suoi occhi lo stato algerino indipendente, dal momento che morì l’anno precedente la fine della guerra, Fanon paventò i rischi della traduzione del nazionalismo in un ultranazionalismo, sciovinismo e razzismo (Fanon 1961: 116), un ritorno al “fatto precoloniale” del “territorialismo” (Fanon 1961: 117), come conseguenza del fatto che la borghesia nazionale, avendo perso contatto col popolo, diventa incapace di “pensare l’insieme dei problemi in funzione della totalità della nazione” (Fanon 1961: 114), di “dilatare sufficientemente la sua visione del mondo” (Fanon 1961: 118): per cui, si affermano regionalismi chiusi, federalismi e lo sgretolamento dell’unità panafricana, invece che una traduzione del nazionalismo in un umanismo integrale e in panafricanismo. Le borghesie nazionali, infatti, moltiplicano gli ostacoli alla formazione della “utopia del continente” (Fanon 1961: 123), incorporando una logica razzista, assimilata direttamente dal pensiero colonialista (Fanon 1961: 121 sgg.). Allorché la nazione indipendente non fa più posto alle masse da cui invece riceveva contenuto, l’ex-colonia da copia diventa allora la caricatura dell’Europa (Fanon 1961: 133). La cristallizzazione degli attributi identitari in senso nazionalista è un momento strategicamente necessario al processo di formazione della comunità, ma è da superare poi in una messa in moto dell’identità. Del resto, è precisamente a partire da questa esclusione delle masse dalla nuova nazione indipendente che prende avvio il lavoro storiografico dei Subaltern Studies, volto a mettere in luce tale esclusione che “sposta la divisione da coloniale e anti-coloniale a quella fra ‘élite’ e ‘subalterni’” (Loomba 2000: 196) e, allo stesso tempo, a evidenziare come “il nazionalismo... non può essere capito senza capire la misura in cui i gruppi subalterni vi hanno partecipato, non al comando dei capi nazionalisti ma *‘secondo la loro volontà, cioè indipendentemente dall’élite’*” (Loomba 2000: 197. Corsivo nel testo): una presa in carico che dà luogo alla stessa definizione postcoloniale di “subalterno”. A questo proposito, per esempio Spivak ha messo in luce l’inaccessibilità del pensiero della nazione per le masse subalterne, da lei osservata nell’ambito della sua esperienza di insegnamento presso le masse rurali indiane: “as for subaltern access to a thinking of the nation, over a decade of fieldwork in India has made it abundantly clear to me that, in spite of India’s climb up the development ladder, hundreds of people at the ground level (and more if the pattern is extended) have no idea that they live in ‘India’ or ‘Bharat’, or indeed what such a place is” (Spivak 2008: 303).

A proposito del rapporto delle masse subalterne con la nazione, in Fanon il concetto di nazione e il suo uso anticoloniale sono intimamente legati alla nozione di “politicizzazione”. Fanon definisce la politicizzazione delle masse come un intenso lavoro di educazione delle stesse, di elevazione del loro pensiero, come un “aprire la mente, risvegliare la mente, mettere al mondo l’attività mentale” del popolo (Fanon 1961: 153), un’attività che impone al vertice partitico un rapporto vivo e dinamico col popolo, tale che il vertice tragga valore e solidità esclusivamente dall’esistenza del popolo in lotta (Fanon 1961: 153): il rapporto fra base popolare e vertice politico, attuato in una costante politicizzazione reciproca, pone capo alla nazione e le dà corpo. La nazione è infatti il soggetto e lo spazio della lotta anticoloniale, e poi della fase della costruzione dello stato indipendente, uno spazio attraversato e costituito da processi di politicizzazione: “politicizzare le masse è rendere la nazione complessiva presente ad ogni cittadino. È fare dell’esperienza della nazione l’esperienza di ogni cittadino... L’esperienza individuale, in quanto nazionale, anello dell’esistenza nazionale, cessa di essere individuale, limitata, ristretta e può sfociare sulla verità della nazione e del mondo” (Fanon 1961: 155-156). In questo modo, “ogni cittadino deve continuare... a incarnare la verità costantemente dialettica della nazione” (Fanon 1961: 156). Nella politicizzazione, insorge col nuovo soggetto politico anche una nuova qualità dell’umano, per cui si fa possibile l’obiettivo di “sviluppare un panorama umano perché abitato da uomini [sic] coscienti e sovrani” (Fanon 1961: 159). Gli obiettivi e i metodi della lotta prefigurano infatti un nuovo umanesimo, allorché la lotta porta alla scomparsa non solo del colonialismo, ma anche del colonizzato (Fanon 1961: 198), ovvero dell’essere umano la cui stessa umanità è stata negata e violata dal regime coloniale. “Quando la nazione si mette in moto nella sua totalità, l’uomo [sic] nuovo non è produzione a posteriori di questa nazione, ma coesiste con essa, si sviluppa con essa” (Fanon 1961: 260). In ciò, Fanon denuncia il fallimento dell’umanesimo europeo nel pensare l’essere umano, dal momento che questo pensiero non ha mai cessato di uccidere e sopprimere “la quasi totalità dell’umanità” e di imporre per estensione un tipo particolare di umanità: “l’ideologia borghese, che è proclamazione di uguaglianza essenziale tra gli uomini, trova il modo di restar logica con sé stessa invitando i sottouomini ad umanizzarsi attraverso il tipo di umanità occidentale che essa incarna” (Fanon 1961: 123). Questa considerazione si fa altresì denuncia dell’esplosione dei limiti dello spazio e del pensiero che ogni movimento dell’Europa ha provocato (Fanon 1961: 261), e che la esaurisce irreversibilmente. In questo senso si inquadra la mobilitazione che Fanon vuole per il Terzo mondo in quanto soggetto politico capace di dare nuovo corso all’umanità, di “cercare di risolvere i problemi ai quali quest’Europa non ha saputo dare soluzioni” (Fanon 1961: 264): il pensiero della nazione, in Fanon, si accompagna quindi strettamente a quello del Terzo mondo, che risulta il soggetto politico emergente dalle lotte anticoloniali nazionali, in grado di superare i limiti della nazione.

L’analisi compiuta da Fanon sul ruolo della nazione nella lotta di liberazione anticoloniale quindi non conduce né a un essenzialismo della nazione, a una centralità dello spazio nazionale. Essa, inoltre, non è

riconducibile alla spiegazione per cui l'esito dell'applicazione della forma e del contenuto nazionale alle ex-colonie è necessariamente fallimentare, poiché per Fanon il rischio di tale fallimento non è storicamente o logicamente necessario, ma si presenta allorché la borghesia nazionale dell'ex-colonia fallisce il suo obiettivo di raccordo col popolo, facendosi scimmiettamento della borghesia europea e consegnando la nuova nazione al controllo indiretto da parte delle stesse borghesie europee. Quest'esito così paventato non è inevitabile, tant'è che Fanon indica il modo di evitarlo, attraverso una trasformazione della coscienza nazionale in coscienza politica e sociale. Questo avviene anche in virtù di un processo complesso di formazione di una coscienza nazionale nel farsi della lotta, che non si identifica con un'importazione forzata della nazione nel contesto coloniale. Inoltre, il rischio del fallimento della nazione postcoloniale può venire evitato attraverso la mobilitazione del Terzo mondo in quanto soggetto collettivo, che oltrepassa i limiti della nazione.

In questo senso, ricordiamo come Benita Parry introduce una distinzione, in seno agli studi postcoloniali, fra un "nazionalismo imperialista", che la critica anti- e postcoloniale contesta, e un "nazionalismo ant imperialista" che invece è un modo di rifondare la comunità dopo la frammentazione e la denigrazione che questa ha subito con la colonizzazione: in virtù di questa distinzione, Parry mette in luce positiva l'emergere di nazionalismi rivoluzionari anticapitalisti nel pensiero e nella lotta anti- e postcoloniale, contro al privilegio della diaspora e dell'ibridità (Parry 2004: 10). A questa distinzione è possibile accostare quella, introdotta da Loomba, fra "il nazionalismo come movimento politico che mette in crisi lo stato coloniale e il nazionalismo come costruzione culturale che rende possibile al colonizzato di affermare la propria differenza e autonomia" (Loomba 2000: 188). Secondo Loomba, il primo tipo di nazionalismo è di tipo derivativo e diffusionista, mentre il secondo ha a che fare con un contenuto originale del popolo colonizzato, che in ciò si smarca dall'identità attribuitagli dal colonizzatore: il rapporto fra questi due tipi di nazionalismo, entrambi presenti nella lotta anticoloniale, pone capo a quella "relazione intricata di prestiti e differenze" (Loomba 2000: 187) fra il nazionalismo metropolitano e quello anticoloniale che abbiamo evidenziato prima.

Simile a questo tipo di riflessione sulla nazione appare la riflessione di Mbembe sullo stato postcoloniale: anche Mbembe, infatti, contesta l'idea diffusionista secondo cui lo stato, quale costruito politico-spaziale, sarebbe un'importazione e un'imposizione europea in Africa, a cui l'Africa sarebbe dal suo canto estranea ed ostile in partenza (Mbembe 2005: 54); piuttosto, egli insiste sul rapporto positivo e originale delle popolazioni native africane con l'istituzione dello stato, un rapporto che interseca dimensione locale e dimensione internazionale. In particolare, l'autore afferma che, sebbene sia vero che molte comunità africane in effetti conoscono esperienza dello stato per la prima volta solo nel contesto coloniale, d'altra parte si danno tradizioni che si possono dire statali anche in precedenza delle conquiste coloniali. Inoltre, i soggetti africani si appropriano originalmente delle forme e della razionalità dello stato coloniale, tanto

sul piano istituzionale e materiale quanto su quello immaginativo: emergono infatti interessi indigeni che giocano un ruolo nel trasformare i sistemi tradizionali del potere e i rapporti coloniali, in direzione della creazione di stati indipendenti (Mbembe 2005: 55). Lo stato postcoloniale africano, secondo Mbembe, si fonda quindi anche, e prevalentemente, su basi indigene (Mbembe 2005: 56). Tali basi indigene e locali sono collocate entro rapporti internazionali, alla luce dei quali comprendere come gli stati postcoloniali risentono delle “modalità con cui l’Africa entrò a far parte integrante del commercio mondiale”, laddove il commercio internazionale, in continuità con il dominio coloniale, promuove a sua volta “un processo di ‘indigenizzazione’ dello stato” (Mbembe 2005: 57).

Il rapporto problematico fra postcolonialismo e nazione conduce Spivak, in un testo intitolato “Will postcolonialism travel?” (in Spivak 2008), a considerare i limiti della lente interpretativa postcoloniale, portando il postcolonialismo contro sé stesso a riconsiderare i propri limiti ermeneutici, e il rischio di divenire esso stesso discorso dominante²⁵. In particolare, riflettendo criticamente sull’assenza del tema di un postcolonialismo armeno presso gli studi postcoloniali, Spivak punta la luce sull’inadeguatezza della teoria postcoloniale a rendere conto dell’Armenia che, a rigore, non è una postcolonia, non essendo mai stata soggetta a dominio coloniale diretto. In particolare, la spiegazione postcoloniale della riproduzione della forma “nazione” in seguito all’indipendenza delle ex-colonie non sa rendere conto del nazionalismo armeno, né la teoria dell’ibridità postcoloniale sa rendere conto dell’identità diasporica armena, denunciando così l’incapacità del narratore nazionale armeno a costituirsi come tale. In questa sede, l’autrice mette allora in discussione il rapporto, di continuità e insieme di rottura, della “nazione postcoloniale” alla “nazione occidentale”. A proposito dell’Armenia, Spivak quindi punta la luce sulla problematicità dell’interpretazione diffusionista di rottura e ripetizione dell’istituzione nazionale, mentre lei stessa, quando scrive di nazionalismo indiano e discute l’inaccessibilità del pensiero della nazione per le masse subalterne (Spivak 2000: 329), insiste proprio su un simile rapporto di rottura e ripetizione. In quest’ottica, Spivak riflette allora sulla struttura di “rottura e ripetizione” dei nazionalismi postcoloniali, che ripetono la struttura nazionale europea nel momento stesso in cui rompono la dipendenza coloniale; in riferimento a questo processo complesso, Spivak connota la “nuova nazione” postcoloniale in questi termini: “itself catachrestical to the appropriate development of nations” (Spivak 1993: 69). Qui Spivak, come anche in altre occasioni nel corso della sua opera, ricorre alla figura retorica della “catacresi”²⁶ per

²⁵ Qui ci limitiamo a considerare le riflessioni di Spivak sul concetto di nazione, pensato dal postcolonialismo, e non affrontiamo il pensiero di Spivak in merito allo stato, che pure è un argomento complesso e denso. In generale, ci limitiamo a ricordare come lo stato viene affermato da Spivak come uno strumento indispensabile, per quanto imperfetto, di trasformazione globale (Spivak 2009), mentre allo stesso tempo l’autrice ragiona sull’opportunità di movimenti che si muovano al di là dello stato, a fronte della sua complicità con lo sfruttamento capitalista globale (Spivak 1996b: 285). Spivak pone altresì la necessità di reinventare la struttura dello stato in modo che possa funzionare sia per i subalterni sia per i dominanti (Spivak 2008: 128).

²⁶ La catacresi è una metafora che ha perso il riferimento originario al suo referente, come ad esempio nell’espressione italiana “le gambe del tavolo”, in cui il segno “gambe” ha perso il legame analogico con le gambe del corpo umano. La nozione di

argomentare come il nazionalismo postcoloniale funziona come una metafora dello sviluppo europeo della nazione, con cui ha però perso il legame analogico. Riflettendo sul nazionalismo come problema che conduce a ripensare il postcolonialismo stesso, Spivak sostiene che il postcoloniale è predicato a partire da una polarizzazione fra coloniale e nazionale, che esso intende rovesciare, piuttosto che dislocare, intendendo la liberazione nazionale precisamente come un rovesciamento di questa polarizzazione: questo fa sì che la liberazione nazionale sia tutt'altro che una rivoluzione (Spivak 2016: 51).

È possibile suggerire che lo scarto così individuato fra la riflessione di Spivak sul nazionalismo indiano e quella sul nazionalismo armeno, per cui il primo ha a che fare con la struttura di “rottura e ripetizione” della forma “nazione” occidentale nel postcoloniale, mentre il secondo non è intellegibile secondo questa struttura, non segnala tanto un'incoerenza del suo pensiero, quanto piuttosto mostra lo scarto da lei stessa individuato nella felicità dell'applicazione della teoria postcoloniale a casi eterogenei, come quello indiano e quello armeno, su cui ci siamo soffermati all'inizio di questo capitolo: se il problema della polarità fra nazionale e postcoloniale, e quindi quello della struttura di rottura e ripetizione che accompagna lo stato-nazione indipendente in relazione alla metropoli, è presente per la nazione postcoloniale indiana, lo stesso non è valido per quanto riguarda il problema del nazionalismo armeno e quello della formazione di una “identità diasporica” armena, su cui Spivak è chiamata a riflettere.

Alla luce di questa eterogeneità di applicazione della lente analitica postcoloniale, Spivak ridimensiona la nazione come tipo particolare, e non universale, di collettività, elaborato e diffuso dall'Europa, e come modello europeo di “comunità immaginata”, con riferimento a Anderson (1983): piuttosto, per lei ha senso chiedersi quali siano gli interessi etico-politici alla base dell'universalizzazione di questo modello, e considerare in quali possibili modi venisse pensato invece, altrove, il nucleo concettuale sotteso al

catacresi è ampiamente usata da Spivak che, ricordandone più di una volta (Spivak 1993: 298; Spivak 1999: 39) la definizione che ne dà l'Oxford English Dictionary (“abuse or perversion of a trope or metaphor”), fornisce poi una propria definizione di catacresi come “un segno con una connessione arbitraria al proprio referente” (Spivak 1999: 202), “una metafora (concettualmente) falsa, e/o un concetto (metaforicamente) compromesso” (Spivak 1999: 332) o, ancora, “a concept-metaphor without an adequate referent” (Spivak 1993: 60). Il concetto di catacresi sembra a Spivak particolarmente pertinente nell'ambito della decostruzione, dal momento che “tutte le metafore-concetto della decostruzione [sono] catacresi” (Spivak 1999: 332), e che “uno dei momenti più accorti della decostruzione è il suo ammonimento, dagli inizi fino ai giorni nostri, secondo cui il catacresico è legato all'empirico” (Spivak 1999: 264). Approfondendo la sua definizione di catacresi, Spivak spiega inoltre: “It should now be clear that we appropriate this [catachresis] to indicate the originary ‘abuse’ constitutive of language-production, where both concept and metaphor are ‘wrested from their proper meaning’. Thus, it is only in the narrow sense, a word for which there is no adequate referent to be found. We have resolutely kept ourselves to this narrow sense rather than enter the general philosophical position that all language is catachrestic, where the notion of catachresis might itself be catachrestic” (Spivak 1993: 298). Infine, ricordiamo il seguente brano di *Critica della ragione postcoloniale*, di particolare interesse per quanto riguarda il discorso di Spivak sulla nazione: “Il sentimento di un'intera nazione come luogo d'origine non è una formulazione all'interno delle formazioni discorsive aborigene, nelle quali la località riveste un'importanza molto maggiore. Mi soffermo in dettaglio su questo, soprattutto perché la parola ‘catacresi’ è uno dei maggiori responsabili del crimine generale dell'inaccessibilità; secondo perché, a un attento scrutinio, persino l'identità più egemonica si rivelerebbe come catacresica; e, ultimo, perché l'(ab-)uso dell'Illuminismo nell'interesse della costruzione di una società civile mette in crisi la formazione discorsiva subalterna, fa sì che si decostruisca” (Spivak 1999: 157 n): qui, Spivak torna sul carattere di catacresi della nazione postcoloniale.

pensiero della comunità, prima che ne venisse adottato il modello europeo sottoforma, appunto, di stato-nazione westfaliano. In questa sede, recuperando l'etimologia di *natio* ed *ethnos*, Spivak suggerisce infatti che alla base dell'idea di nazione vi sia un pensiero della nascita, e che l'idea di nazione risponde all'esigenza che una comunità possa collocare la nascita degli esseri umani nel tempo e nello spazio, e appropriarsene territorializzandola. Spivak caratterizza il concetto della nazione come inestricabilmente intrecciato "ai misteriosi fenomeni del linguaggio... e della nascita" (Spivak 1999: 388). In modo interessante, l'autrice sottolinea come il pensiero della nascita, se messo a punto attraverso il concetto di nazione, non si limita solo a un inquadramento temporale della nascita come filiazione, ma la collochi anche nello spazio, inquadrando le nascite secondo un meccanismo geografico di mantenimento attraverso l'esclusione ("keeping in by keeping out"), secondo quindi un meccanismo di politicizzazione dello spazio che, attraverso il collocamento delle nascite, istituisce la comunità. Inquadrare nello spazio politico la nascita è allora questione di maneggiare consapevolmente un "vivere insieme" come *synoikismos*, termine che Spivak riprende dal geografo Soja (Soja, *Postmetropolis*, 2000), che lo definisce come "creazione di interdipendenze economiche ed ecologiche, per cui la coabitazione nello spazio è resa intenzionale" (Spivak 2008: 309). Poiché tale problematica politico-spaziale di collocamento e appropriazione delle nascite, tale da creare una coabitazione intenzionale, sussisteva anche in precedenza dell'adozione del dispositivo precipuamente europeo dello stato-nazione attraverso la colonizzazione (un momento, questo, che a rigore non è mai avvenuto nel caso armeno, che pure presenta però forti istanze nazionaliste), considerare il problema della nazione armena, e del nazionalismo armeno, solo alla luce dell'eredità coloniale del dispositivo nazionale è riduttivo, oltre che storicamente errato. Per questo motivo, Spivak insiste piuttosto sull'opportunità di sganciare l'origine del nazionalismo da un inquadramento esclusivo entro l'imperialismo, che pure è un inquadramento corretto, sebbene non onni-esplicativo. In questo senso, Spivak argomenta che "varieties of nation-think, indistinguishable from other identifications, pre-exist and variously assist the emerge of the state structure sustained by citizenship" (Spivak 2008: 139).

Spivak, quindi, osserva come il nazionalismo europeo, fenomeno particolare e non universalmente esplicativo delle vicende globali della nazione, sia storicamente determinato da un'idea di nazione che si articola supportando le dinamiche dello stato capitalista, e che quindi implica il darsi di un colonialismo industriale capitalista che si fa imperialismo (Spivak 2008: 107). In questo quadro di sviluppo di un'idea di nazione storicamente datasi alla congiuntura di capitalismo e imperialismo, Spivak riconsidera anche la relazione fra nazione e transnazionalismo, investendo criticamente il concetto di "transnazionale": questo concetto è interpretato da Spivak come descrittivo dell'imposizione del sistema neoliberale su scala globale; guardando alla transnazionalizzazione del capitale contemporaneo, Spivak connota il transnazionale come una delle ultime forme del capitale postmoderno (Spivak 1996e). La logica della transnazionalizzazione del capitale dipende allora dalla tenuta e dalla coerenza dello stato-nazione, quale

unità per lo sviluppo di una pluralità di nazioni in congiuntura o in accordo transnazionale²⁷. Seguendo il ragionamento di Spivak, non c'è tanto una rottura dalla nazione a una sorta di “trans-nazione”, ovvero un'unità statale colta nella sua congiuntura transnazionale, quanto una ripetizione dall'una all'altra forma, entro una catena di dislocamenti che ha luogo su scala globale. L'articolazione della costellazione “nazione-transnazione-stato” dentro il globo finanziario risulta pertanto non intellegibile ed esclusa a partire dalla prospettiva delle teorie postcoloniali, che si concentrano solo sullo sviluppo coloniale della nazione (Spivak 2008: 116): questo avviene sia per quanto riguarda la nazione europea, che si edifica mettendo a punto un impero, sia per quanto riguarda la nazione postcoloniale che riceve, in un'eredità problematica, una forma statale ancora di importazione europea. In questo, l'incapacità della teoria postcoloniale dominante di cogliere la compenetrazione fra transnazionalità metropolitana e nazionalismo è resa evidente da quell'incertezza teorica che caratterizza problematicamente la nazione armena. In ciò, la teoria postcoloniale raggiunge un limite e si rinnova: a partire da quest'ordine di considerazioni, Spivak suggerisce infatti come il mancato riconoscimento dell'Armenia come realtà postcoloniale collochi questo stato in una posizione di relativa subalternità, che fa sì che esso non possa essere riconosciuto come postcoloniale (Spivak 2008: 117), laddove Spivak si richiama alla sua originale connotazione di “subalterno” come posizione priva di validazione istituzionale, e quindi di riconoscimento²⁸ (Spivak 1988). Nel momento in cui il caso del nazionalismo armeno non ottiene intellegibilità nel quadro degli studi postcoloniali, il punto allora diventa quello di produrre una critica del congelamento del paradigma postcoloniale lungo le linee della storia sette-ottocentesca dello stato-nazione e del binomio nazione/diaspora, ché porti al di là della postcolonialità dominante, per fare invece del pensiero postcoloniale un monito acché l'eccezione, il controesempio, le narrazioni strategicamente escluse distruggano il dominante narrativo, a fronte dei suoi punti ciechi. In questo modo, il postcoloniale si fa un monito e una responsabilità (Spivak 2008: 118). In una certa misura, riteniamo che questo punto è comprensibile soprattutto alla luce della forte istanza etica che sta alla base del pensiero di Spivak, per la quale, ricordiamo, l'etica è il necessario supplemento della politica (Spivak 1996a: 272): questa istanza, infatti, la porta a considerare “il singolare e l'inverificabile” (Spivak 2005: 475), e a fare del singolare la leva con cui sollevare, scardinare e riformulare l'universale²⁹ (cfr. Mascot 2013; 2016b). Nel caso appena

²⁷ Notiamo come in quest'ottica non sia però chiaro quale sia lo scarto fra “transnazionale” e “internazionale” per Spivak: i due termini parrebbero in questa sede equivalenti, mentre nella letteratura postcoloniale, come abbiamo osservato sopra, sono attestate accezioni di “transnazionale” che negano proprio l'unità e l'autosufficienza della nazione, evidenziando con questa parola piuttosto le connessioni politiche che avvengono al di sotto e al di là dei confini nazionali.

²⁸ Cfr. Coronil (2000) per una simile applicazione della categoria di “subalternità” a un'entità statale, in questo caso il Venezuela postcoloniale.

²⁹ Del resto, è alla luce di tale attenzione al singolare che Spivak sostiene come lo sforzo collettivo deve essere integrato con uno sforzo singolare di relazione uno a uno, “rivolto alla possibilità di un'inappurabile singolarità etica che non è mai una condizione sostenibile. I necessari sforzi collettivi sono rivolti al cambiamento delle leggi, delle relazioni di produzione, dei sistemi educativi e dell'assistenza sanitaria. Ma senza il cambiamento mentale e il responsabile contatto uno-a-uno, non

considerato, possiamo vedere una conferma dell'importanza dell'elemento del singolare nel pensiero di Spivak: infatti, abbiamo riconosciuto nella sua trattazione dell'Armenia un momento in cui Spivak individua in un caso storico singolare un'eccezione alla teoria postcoloniale dominante, in modo tale che tale teoria vada riconsiderata proprio facendo leva sulla sua propensione a cogliere le narrazioni strategicamente escluse, l'eccezione e il controesempio, che sfaldano la narrazione dominante (Spivak 2008: 118).

Spivak, dunque, mostra la particolarità della genesi storica della nazione europea all'interno dell'affermazione del capitalismo imperialista, rifiutando di conseguenza l'applicabilità universale di questa genesi quale unica significazione storica e unico modello di pensiero per il concetto di nazione *tout court*, e di conseguenza nega l'eshaustività (ma non la validità) della spiegazione "diffusionista" dell'importazione postcoloniale della nazione. Nell'ottica di ridimensionare la genesi coloniale e capitalista della nazione, Spivak inoltre considera i limiti della strategia socialista di sopprimere il nazionalismo ai fini di una globalità non capitalista, proponendo piuttosto di negoziare (il che ovviamente non vuol dire accettare o sposare) il nazionalismo. In particolare, questo suggerimento viene a Spivak a partire da una base testuale marxiana: secondo Spivak, alcuni passi dei *Grundrisse*³⁰ rappresenterebbero un tentativo, non ulteriormente sviluppato nel *Capitale*, di comprendere la questione della genesi della nazione a partire dal problema del nesso suolo-sangue (Spivak 2008: 100), riconoscendo quindi già nel pensiero di Marx la presenza della questione della nazione, invece della sua semplice negazione. Chiaramente, questo tentativo spivakiano di complicare l'analisi del nazionalismo postcoloniale, al di là della semplice spiegazione diffusionista della nazione come strumento neocoloniale, non conduce nemmeno a una netta, ingenua, opposizione fra un nazionalismo "cattivo" (quello europeo, strutturalmente legato al capitalismo imperialista) e i nazionalismi extra-europei, che possono essere "buoni" perché non dipendono da questa genesi. In questo contesto, Spivak ben vede la difficoltà, se non l'impossibilità, di cogliere strutture politiche al di fuori della logica e della strutturazione del capitale globale, ma nondimeno indica in proposito il compito, necessario ma impossibile, di cogliere il prima e l'esterno, il "without" del capitale, senza fare della determinazione del capitale il modello migliore, né il più realista possibile, per cogliere il funzionamento del pensiero della nazione postcoloniale (Spivak 2008: 107). In quest'indicazione, ci sembra di cogliere un importante elemento che dovrebbe indurci a non appiattare il pensiero di Spivak esclusivamente all'interno di una cornice analitica marxista standard, nella misura in cui all'adozione di questa cornice conseguirebbe l'impossibilità, e dunque l'inutilità e finanche l'inopportunità, di pensare un esterno al capitale. Piuttosto, quest'indicazione può forse essere interpretata come un'istanza eterotopica di Spivak, che vede la simultanea necessità e impossibilità di cogliere un esterno del capitale, per restituire

permarrà nulla" (Spivak 1999: 391-392). Per una caratterizzazione della dimensione etica nel pensiero di Spivak cfr. anche De Chiara (2006).

³⁰ In particolare, le pagine 471-479 dell'edizione statunitense Vintage 1973.

al pensiero europeo della nazione il suo giusto ridimensionamento storico-geografico e, di conseguenza, non forzare la teoria postcoloniale in applicazioni o, diremmo anche insistendo sul titolo del testo di Spivak che stiamo qui esaminando, “Will postcolonialism travel?” e forzando l’etimologia di “traduzione” in senso traslativo, traduzioni, infelici. Quest’istanza di eterotopia, impossibile ma necessaria, rispetto al funzionamento del capitale globale può essere provvisoriamente accostata all’indicazione, che Spivak fornisce altrove (Spivak 1996^o: 132-133) ragionando del rapporto fra teoria e pratica nel pensiero marxista, di considerare l’utopia come un tentativo storico di descrizione topografica, che deve essere dissimulata per venire adeguatamente rappresentata nella prassi sociale: tale descrizione dissimulata, però, non è quel che si può cogliere al momento di posporre, indefinitamente e irriducibilmente, l’orizzonte della piena realizzazione a partire dalle formulazioni teoriche. La piena realizzazione pratica della teoria, necessariamente posposta, non si identifica con un’utopia, che è piuttosto una “descrizione topografica dissimulata”. L’utopia quindi non coincide con l’eterotopia, che in questo contesto possiamo interpretare come la necessità di pensare un altrove rispetto ai funzionamenti spaziali del capitale globale, imperialista e coloniale.

Spivak dunque approfondisce la problematicità del pensare la nazione armena in un’ottica postcoloniale, illustrando come il nazionalismo armeno venga inoltre appropriato e mobilitato da un discorso identitario diasporico interno agli Stati Uniti: l’autrice rintraccia il desiderio di costruzione di un’identità diasporica statunitense, volto a racchiudere le varie comunità diasporiche che si trovano negli Stati Uniti in un unico soggetto identitario “hyphenated”, ovvero caratterizzato da una doppia appartenenza culturale, di cui uno dei due capi è l’appartenenza statunitense multiculturale, e l’altro è quella asiatica. Questo desiderio identitario produce un “soggetto asiatico-americano”, in cui è compreso il soggetto diasporico armeno statunitense: la caratterizzazione di questo soggetto ha il difetto di costruire, come suo presupposto, l’unità del continente asiatico, quale recipiente omogeneo da cui attingere per la costruzione di identità diasporiche. Di ciò è fortemente complice un certo discorso postcoloniale, che pone come protagonista la figura dell’esiliato negli Stati Uniti, portavoce del suo popolo diasporico, inaugurata ad esempio dalla vicenda biografica di Said, che rende la Palestina un significante adatto entro il discorso postcoloniale (Spivak 2008: 106). In questo modo, l’Armenia viene ri-significata come una delle nazioni d’origine della diaspora statunitense, e gli americani-armeni vengono così assimilati dentro la mappa delle minoranze americane: l’Asia viene allora unificata in virtù di una condivisione di americanità diasporica, e tale unificazione risulta funzionale a una pacificazione americana del “resto del mondo”, in linea con le politiche della guerra fredda (Spivak 2008: 124). L’Armenia risulta così iscritta entro il postcolonialismo americano, che suo malgrado si fa discorso dominante. A quest’iscrizione andrebbe contrapposto, secondo Spivak, un ri-collocamento originale dell’Armenia in Asia, non nel senso di un rinnovato

nazionalismo continentalmente inquadrato, ma nel senso di un “regionalismo critico”³¹ tale da contrapporsi al nazionalismo, e da sostituire all’unità dell’Asia come origine delle diaspore una pluralizzazione delle Asie, differenziate regionalmente al loro interno secondo molteplici vettori (Spivak 2008: 110): questo consente di fronteggiare il capitale globale attraverso nuove configurazioni geografiche e nuovi desideri, alternativi all’identitarismo. In questo quadro, Spivak contrappone allora alla diaspora, quale dominante culturale all’interno della teoria postcoloniale, un postcolonialismo radicale che non riconduce ogni fenomeno al paradigma della diaspora postcoloniale, mobilitabile nei termini di un desiderio identitario pernicioso (Spivak 2008: 110)³². Lo strumento per fare ciò è indicato da Spivak in una “decostruzione genealogica” in grado di negoziare le vecchie dispute. In questo senso, il regionalismo è necessario a porre fine al conflitto nazionalista, e i conflitti armeni possono fungere da leva per “accecare” la globalizzazione capitalista, a patto che essi vengano indirizzati verso un regionalismo anti-eticista (Spivak 2008: 126-127). Un regionalismo che dislochi l’eticismo coincide allora, per Spivak, con un nuovo non-allineamento, poiché compie un passo al di là dello stato-nazione e una ri-territorializzazione della decostruzione genealogica (Spivak 2008: 107). Su questa base, Spivak indica la necessità di riscrivere il postcolonialismo nella globalità, attraverso il regionalismo critico (Spivak 2008: 131).

Spivak, quindi, ragiona nei termini di dislocare quel modello esplicativo della nazione postcoloniale che interpreta il darsi di un nazionalismo reattivo e imperfetto, implicando a monte la presenza di un colonialismo industriale capitalista, che funziona sulla base strutturale dello stato-nazione: questo modello esplicativo viene disatteso, rivelando la sua fallacia come spiegazione universale, nel caso armeno ma anche in quello balcanico (Spivak 2008: 107). Tale disattesa e malfunzionamento sono ripensati da Spivak nei termini di un dislocamento abilitante, vale a dire come trasferimento imperfetto di una certa teoria, che conduce a un rinnovamento della stessa: in particolare, come abbiamo visto, ponendo capo al dislocamento del nazionalismo in un regionalismo anti-eticista e, con ciò, a un rinnovamento della teoria postcoloniale oltre la sua modellizzazione dominante. In più, Spivak riconosce anche un altro modo di dislocare il modello esplicativo della “nazione postcoloniale”, riconoscendo nell’impero multi-etnico, inteso come configurazione politica che comprende diversi nazionalismi sotto lo stesso stato, un dislocamento dello stato-nazione coloniale. In quest’ottica, l’autrice approfondisce allora la sua critica ai limiti della teoria postcoloniale (che in questo si fa una vera e propria “critica della ragione postcoloniale” in senso kantiano), riflettendo sull’opportunità ermeneutica di adoperare una lente “post-imperiale”

³¹ Specificheremo la nozione di regionalismo critico nel capitolo 4. Cfr. in particolare n. 12 del capitolo 4.

³² Cfr. Tölölyan (1991) per un’esortazione a riflettere sui mutamenti di significato delle categorie di “stato-nazione” e “diaspora”: la fallace omogeneità dello stato-nazione è resa evidente dalla preminenza assunta dalle diaspore, e dal fatto che l’auto-rappresentazione delle comunità diasporiche dà luogo alla riaffermazione di nazionalismi e alla comparsa di nuove forme di appartenenza.

piuttosto che “postcoloniale” in questo caso, ovvero una lente interpretativa che tenga conto delle linee imperiali sì da renderne conto, arrivando a dislocare il pensiero della postcolonialità nei contorni più ampi del post-imperialismo contemporaneo, che consentono per altro un’interpretazione più accurata della realtà armena. Il paradigma post-imperiale è quindi proposto come allargamento e superamento di quello postcoloniale (Spivak 2008: 114).

Con questa riflessione che la porta a ridimensionare e riconsiderare la portata esplicativa del paradigma postcoloniale dominante, Spivak sembra ricevere appieno la lezione della “travelling theory” formulata da Said: la sua riflessione sulla teoria postcoloniale della nazione la porta infatti a interrogarsi criticamente sulla circostanza presentata da Said: “assume therefore that, as a result of specific historical circumstances, a theory or idea pertaining to those circumstances arises. What happens to it when, in different circumstances and for new reasons, it is used again and, in still more difficult circumstances, again? What can this tell us about theory itself – its limits, its possibilities, its inherent problems – and what can it suggest to us about the relationship between theory and criticism, on the one hand, and society and culture, on the other?” (Said 2000: 199). L’uso della teoria postcoloniale per un contesto che non è quello della sua formulazione originaria, infatti, porta Spivak ad affermare che, se si vuole usare il postcolonialismo per comprendere l’Armenia contemporanea, “one would have to move away from the nationalism-based version of postcolonial theory” (Spivak 2008: 101). È su questa base che Spivak sostiene l’opportunità di “riscrivere il postcolonialismo nella globalità attraverso il regionalismo critico” (Spivak 2008: 131), facendo quindi del postcolonialismo stesso una “travelling theory” che auto-consapevolmente rifletterà sulle trasformazioni opportune alle sue diverse applicazioni geografiche.

Infine, è possibile accostare alla riflessione di Spivak sull’Armenia come limite della teoria postcoloniale lo studio dello storico Thongchai Winichakul sulla costruzione del nazionalismo in Siam (Winichakul 1994). Al pari dell’Armenia, infatti, il Siam non fu mai colonizzato dagli imperi europei, benché a subire una colonizzazione diretta furono tutti i regni circostanti Siam. Alla luce di questa circostanza, Winichakul argomenta che l’identità politica siamese fu costruita in senso nazionale con dinamiche che risentono fortemente della definizione geografica delle colonie circostanti. In particolare, lo storico si sofferma sullo sviluppo della cartografia e della geografia moderna in Siam, argomentando che questo sviluppo consentì ai poteri politici siamesi di interloquire con gli imperi francese e inglese, in modo da non venirne dominati, al prezzo però di adottare precisamente quella geografia e quella cartografia che, modificando in particolare le precedenti pratiche locali di interpretazione dei confini e della sovranità, concorsero a una definizione europeizzante della nazione siamese. Nella fattispecie, Winichakul si concentra sulla creazione discorsiva della nazione attraverso il concetto, da lui proposto, di “geo-body”: il “geo-body” è definito come “a man-made territorial definition which creates effects – by classifying, communicating, and enforcement – on people, things, and relationships. Merely an effect of modern geographical discourse whose primal technology is a map, [the term geo-body] is flexible enough to convey meanings concerning

the territoriality of a nation” (Winichakul 1994: 17); “It describes the operations of the technology of territoriality which created nationhood spatially [to reveal how] the most concrete, seemingly natural, and stable feature of a nation... has been culturally constructed” (Winichakul 1994: 16). L’autore, quindi, mostra come la creazione discorsiva della nazione si realizzò in Siam attraverso l’adozione di pratiche geografiche e cartografiche moderne, di derivazione europea: quest’adozione fu responsabile di una messa a punto territoriale nazionalista non determinata da un’esperienza di colonizzazione diretta, ma dalla necessità di usare il linguaggio geografico europeo a fronte della colonizzazione dei territori limitrofi. In questo senso, nella prospettiva di Winichakul, Siam è “in the wake of colonialism”. Nel prossimo capitolo torneremo sulla questione del ruolo della geografia e della cartografia nell’informare la spazialità politica delle aree soggette a colonizzazione.

Attraverso le analisi di Spivak e di Winichakul, possiamo apprezzare due casi limite e due punti ciechi della teoria postcoloniale nell’affrontare il tema dello spazio nazionale, in quanto colonialmente condizionato. Da una parte, il paradigma postcoloniale dominante si mostra inadeguato a rendere conto del nazionalismo e dello spazio nazionale in un contesto non definibile come postcoloniale, quello armeno, affrontato da Spivak: ciò consente una revisione critica di tale paradigma, nel senso sia di una sua interruzione, che di un suo allargamento verso il post-imperiale. Dall’altra parte, vediamo invece un caso in cui la spazialità coloniale va a condizionare e a modificare radicalmente una spazialità non direttamente colonizzata, ma che risente del contesto coloniale, proprio nel senso della definizione geografica della nazione e della sovranità, in cui è centrale il ruolo dei confini, nel caso di Siam affrontato da Winichakul.

6. La città coloniale

La città coloniale può essere usata come lente interpretativa e tropo per analizzare la produzione coloniale dello spazio e, in più in generale, le costruzioni culturali e politiche coloniali: “we gain a broader understanding of colonialism... through the analysis of its cities” (Çelik 1997: 5). Questo accade in virtù del fatto che la città coloniale è riconosciuta come sito privilegiato di governo e di controllo della colonia, e pertanto offre un punto di vista privilegiato per comprendere la vita coloniale (Ross e Telkamp 2012). Su questa scia, le città postcoloniali sono state lette come concretizzazioni particolarmente evidenti dei rapporti di potere postcoloniali, soprattutto in termini di produzione simbolica delle identità, in virtù del loro essere sito privilegiato di incontro (Yeoh 2001): in questo senso, le città postcoloniali sono luoghi in cui si concretizza particolarmente la continuità fra spazi coloniali e spazi postcoloniali.

Il dominio coloniale ha spesso inteso ridefinire lo spazio urbano indigeno, in modo tale che la costruzione fisica dello spazio nella città coloniale fosse centrale al mantenimento del controllo e al funzionamento di un modo di produzione diretto al beneficio dell’Europa (Chattopadhyay 2012). In particolare, gli studi

sulle città coloniali illustrano come queste venissero organizzate secondo una fondamentale segregazione dello spazio urbano, diviso fra i quartieri in cui vivono i coloni e i quartieri in cui vivono i colonizzati; questa segregazione partecipa della più ampia operazione di definizione spaziale dell'alterità coloniale attraverso una linea divisoria netta, quello "spartiacque imperiale" che abbiamo già ricostruito nel primo capitolo, attraverso cui la divisione spaziale rafforza materialmente la differenza coloniale, facendosi modo di distanziamento fisico che consente il controllo (Çelik 1997: 5). Inoltre, la strutturazione della città coloniale per via di segregazione è funzionale a una più ampia esigenza di ordine che caratterizza la gestione urbana coloniale (Chattopadhyay 2012). Consapevoli del fatto che non si dà storicamente una "città coloniale" *tout court*, la cui struttura si riproporrebbe indifferenziata in ogni contesto coloniale, ma casi specifici e differenti gli uni dagli altri, in questa sede ci soffermiamo sul fenomeno della segregazione coloniale della città di Algeri, poiché questa ha ricevuto particolare attenzione dalla letteratura di riferimento³³.

In particolare, la segregazione urbana della città di Algeri, divisa in un quartiere europeo e un quartiere nativo, è stata discussa da Fanon in *I dannati della terra*, nell'ambito quindi di un testo concepito come manifesto per la rivoluzione anticoloniale algerina e per la decolonizzazione del Terzo mondo in generale. Qui, Fanon descrive la dualità fra una città dei coloni e una città dei colonizzati, traducendo nella specificità della geografia urbana l'analisi del mondo coloniale spaccato in due: in questo modo, egli fa di tale spaccatura la chiave per leggere la geografia della città coloniale e mettere così in luce le fratture a partire da cui può essere ripensata la società decolonizzata: "se penetriamo nell'intimo di tale compartimentazione, avremo almeno il vantaggio di mettere in evidenza alcune delle linee di forza che essa implica. Questo accostarci al mondo coloniale, al suo assetto, alla sua disposizione geografica ci permetterà di delimitare gli spartiacque a partire dai quali si riorganizzerà la società decolonizzata" (Fanon 1961: 5).

Secondo l'analisi di Fanon, i due spazi urbani divisi fra città del colono e città del colonizzato non sono in rapporto di complementarità, ma di opposizione reciproca: non si danno ponti fra le due zone, ma solo un confine separatorio, marcato dalla presenza delle caserme e dai commissariati di polizia (Fanon 1961: 5), i luoghi urbani che regolano lo spazio coloniale ed entro cui passa il confine del "mondo a scomparti manicheo": a partire da questo confine, il dominio viene esercitato con una violenza diretta, cui manca quella mediazione di figure e di istituzioni che nelle società metropolitane alleviano l'oppressione e celano il dominio. Questa struttura urbana di esercizio diretto e violento del dominio non è intesa a creare un passaggio fra le due zone del colono e del colonizzato, ma ad abolirne una: il rapporto fra la zona dei coloni e la zona dei colonizzati non è di complementarità né di conciliazione, ma di

³³ Per altri studi di caso, cfr. Borghi (2008) sulla costruzione coloniale di Marrakech; Mitchell (1988) sulla costruzione coloniale del Cairo; e il capitolo dedicato alla Calcutta coloniale in Simon (2012).

contrapposizione irriducibile (Fanon 1961: 6). Allo stesso tempo, ricordiamo come in altri contesti questa stessa divisione dicotomica, di cui pure viene ricostruito tanto il funzionamento durante l'occupazione coloniale, quanto la persistenza dopo la fine di questo, viene sfumata a partire da pratiche di resistenza che immettono dentro questa struttura duale una dimensione terza, esplicita ad esempio in esercizi di traduzione che, pur determinati dagli effetti dell'incontro/scontro coloniale, mediano in modi complessi le geografie del dominio e della sottomissione, attraversando entrambe: questo tipo di processo viene per esempio messo in luce Simon a proposito della Calcutta coloniale durante il periodo del "Bengali Renaissance" (Simon 2012).

Fanon descrive la zona del colonizzato come una città affamata, in cui "si nasce in qualunque posto, in qualunque modo" e "si muore in qualunque posto, di qualunque cosa" (Fanon 1961: 7): una città priva di interstizi, satura, accovacciata, piegata su sé stessa, resa statica dal movimento nella zona del colono. La città del colono, invece, è caratterizzata da luminosità, ordine, pulizia, abbondanza, lusso (Fanon 1961: 6), movimento e produzione di storia (Fanon 1961: 17). La divisione netta fra le due città è tale da creare due specie diverse di esseri umani che abitano lo spazio urbano, concepite in termini di razza, che stanno fra di loro in lotta e in opposizione. Come nota Çelik, Le Corbusier ha registrato nello spazio di Algeri la medesima dualità, ma rovesciandola di segno: per lui, è la città dei coloni a essere invivibile, e quella dei nativi ad essere caratterizzata da benessere (Çelik 1997: 4). Nell'analisi che ne fa Çelik, la rappresentazione mitica e discorsiva di Algeri da parte dei colonizzatori astrae la città dalla sua storia, congelandola in un passato immobile, pronto a essere scongelato e consegnato alla storia dall'intervento francese. Anche Fanon registra un procedimento simile, per cui l'intervento del colonizzatore pretende di portare la storia nella colonia, fare la storia della colonia, altrimenti consegnata a immobilità e inattività. Tuttavia, la storia che il colonizzato pretende di fare nella colonia non è "la storia del paese che egli spoglia, ma la storia della sua nazione che rapina, violenta e affama", sicché tale storia non è che "il prolungamento di quella della metropoli" (Fanon 1961: 17). Vediamo qui attivo, quindi, un processo di estensione della spazialità e della storicità metropolitane alla zona coloniale, che abbiamo visto anche sopra caratterizzare la spazialità del dominio, nel suo movimento di estensione violenta e imposizione di sé sull'altro.

Nel pensiero di Fanon, l'opposizione irriducibile fra città del colono e città del colonizzato, caratterizzata da un esercizio immediato della violenza, è tale che la lotta anticoloniale non potrà essa stessa che mirare a distruggere la polarità coloniale, costituitasi da sé come tale, con un pari impiego di violenza: "la violenza che ha presieduto all'assetto del mondo coloniale... sarà rivendicata e assunta dal colonizzato quando la massa colonizzata, decidendo di essere la storia in atto, si riverserà nelle città proibite... disgregare il mondo coloniale non significa che dopo l'abolizione delle frontiere si creeranno vie di passaggio tra le due zone. Distruggere il mondo coloniale è né più né meno abolire una zona" (Fanon 1961: 8). In questo caso, quindi, vediamo operativa una geografia della lotta che ricalca specularmente la geografia del potere (una strategia spaziale che abbiamo ricostruito e sottoposto a critica nel capitolo 1), ma in modo strategico

e provvisorio, laddove la polarità spaziale e razziale messa in essere dal dominio coloniale viene assunta nella rivoluzione, che mira però a distruggere il polo coloniale e, dunque, la polarità stessa. Il colonizzato, infatti, accede alla lotta ponendosi in una disposizione mentale reciproca rispetto a quella del colonizzatore, ponendo il problema della liberazione in termini identici ai suoi (Fanon 1961: 51), dal momento che “sul piano razionale, il manicheismo del colono produce un manicheismo del colonizzato” (Fanon 1961: 57). In ciò, il polo colonizzato in rivoluzione non vuole però fare a sua volta “un discorso sull’universale, ma l’affermazione tumultuosa di un’originalità posta come assoluta” (Fanon 1961: 8), che ha come fine ultimo l’eliminazione della polarità stessa, per creare in sua vece un’unità inedita del mondo: “il contesto coloniale... è caratterizzato dalla dicotomia che esso infligge al mondo. La decolonizzazione unifica tale mondo togliendogli con decisione radicale la sua eterogeneità, unificandolo in base alla nazione, a volte alla razza” (Fanon 1961: 13). La violenza anticoloniale, infatti, ha anche una funzione positiva e formatrice (Fanon 1961: 57), di creazione di una nuova geografia umana a partire dall’identità positiva del Terzo mondo. D’altra parte, nel pensiero di Fanon la geografia della lotta assume infatti anche caratteri creativi, che esulano dalla riproposizione e dalla riproduzione della geografia polarizzata del dominio, laddove il fine della rivoluzione è la sostituzione di una specie di esseri umani, cioè i colonizzati, i dannati della terra, con un’altra specie di esseri umani, “gli animali politici nel senso più planetario del termine” (Fanon 1961: 47): nell’assumere tale planetarietà, gli esseri umani liberati mettono in atto una geografia inedita della lotta e della decolonizzazione. Lo spazio della lotta anticoloniale, infatti, si nutre di una circolazione atmosferica della violenza, che connette fra di loro le varie lotte di indipendenza anticoloniale, concorrendo alla produzione di un’unità positiva del Terzo mondo (Fanon 1961: 35-36), che iscrive il Terzo mondo “al centro della tormentata” anticoloniale (Fanon 1961: 42). Nel farsi della lotta, quindi, il popolo colonizzato si disfa del manicheismo che aveva adottato precedentemente sul piano della reciprocità, passando con ciò da un “nazionalismo complessivo e indifferenziato a una coscienza sociale ed economica. Il popolo, che all’inizio della lotta aveva adottato il manicheismo primitivo del colono... si accorge strada facendo che capita ai negri di essere più bianchi dei bianchi e che l’eventualità di una bandiera nazionale, la possibilità di una nazione indipendente non inducono automaticamente certi strati della popolazione a rinunciare ai loro privilegi e ai loro interessi” (Fanon 1961: 104). Ancora: “Nel suo laborioso itinerario verso la conoscenza razionale il popolo dovrà ugualmente abbandonare il semplicismo che caratterizzava la sua percezione del dominatore. La specie si disgrega davanti ai suoi occhi” (Fanon 1961: 104-105). In questo modo, il manicheismo dapprima assunto viene meno nel corso della lotta, per venire sostituito da una comprensione più complessa e interconnessa dei rapporti di dominio e sfruttamento, e a una corrispondente strutturazione della lotta. In questo modo, la strutturazione spaziale della città coloniale dapprima viene assunta, nella sua struttura polarizzata, come spazio immediato della lotta, ma in un secondo momento la dissoluzione di questa stessa spazialità urbana di segregazione e dominio diviene l’obiettivo della lotta.

Fanon, inoltre, denuncia come la città capitale sia “una nozione commerciale ereditata dal periodo coloniale” (Fanon 1961: 143), laddove il regime coloniale avvia un “processo di macrocefalizzazione della città” (Fanon 1961: 142) che rischia di proseguire perniciosamente anche dopo l’indipendenza. Questo processo di “macrocefalizzazione” rende la città sproporzionata rispetto al resto del paese, in grandezza, densità abitativa e attività economiche e di governo, producendo con ciò un’ulteriore segregazione fra città e campagne, tale che i contadini, lontani dalla città che è fulcro del dominio coloniale e concretizzazione del “mondo costruito dallo straniero”, preservano relativamente “la loro soggettività dall’imposizione coloniale”, arrivando a “credere che il colonialismo non fosse davvero vincitore”, mentre la loro estraneità e il loro rifiuto della città coloniale “non smettevano di indicare che [essi] opponeva[no] alla dicotomia del colono la propria dicotomia” (Fanon 1961: 99). La divisione fra contadini e “uomini della città” nel paese colonizzato e governato dalla città coloniale, che rende gli “uomini della città” più vicini ai colonizzatori agli occhi dei contadini, fa sì che “non ci troviamo qui davanti alla classica opposizione tra campagna e città. È l’opposizione tra il colonizzato escluso dai vantaggi del colonialismo e quello che si arrangia per trar partito dallo sfruttamento coloniale” (Fanon 1961: 75). Questa segregazione fra città e campagne, inoltre, determina un flusso delle masse rurali verso la città, che va a “gonfiare smisuratamente il Lumpenproletariat” (Fanon 1961: 143). Tale processo di macrocefalizzazione della città va quindi arrestato nel corso della lotta anticoloniale e nell’organizzazione del paese indipendente, volgendo la lotta nelle regioni rurali, allorché “la nazione diserta i luoghi illuminati e artificiali” urbani, come la bandiera e il palazzo di governo, per rifugiarsi invece “nelle campagne, dove riceve vita e dinamismo” (Fanon 1961: 159), al punto che Fanon incoraggia lo spostamento del governo direttamente nelle campagne (Fanon 1961: 143). Vediamo quindi come la lotta anticoloniale rifiuta e distrugge la spazialità del dominio, che, come abbiamo ricordato all’inizio di questo paragrafo, assume la città coloniale come suo centro nevralgico privilegiato, per andare a rimodulare diversamente il rapporto fra città e campagne, nel segno della dissoluzione di quella preminenza politica conferita alla città capitale dalla colonizzazione.

Infine, ricordiamo brevemente come alcuni studi mettono a fuoco le resistenze urbane, spazialmente esplicitate, che si oppongono alla logica coloniale e neocoloniale di gestione dello spazio urbano. Nel fare ciò, questi studi puntano la luce sulla necessità di rileggere il rapporto fra capitale e colonizzazione e le sue conseguenze spaziali, non tanto nel segno di una funzionalità del colonialismo rispetto al capitale, né di un’interruzione che il colonialismo territoriale opererebbe rispetto alla tendenza espansiva del capitale, quanto piuttosto individuando una dipendenza della logica economica del capitale dalla logica spaziale e culturale di colonialismo e imperialismo, che è all’insegna della produzione di differenza (Chattopadhyay 2012). Sulla base di tale rovesciamento strutturale, questi studi analizzano allora la produzione di subalternità nei contesti urbani coloniali (Arnold 2019), come un fenomeno radicalmente diverso rispetto alla proletarianizzazione che investe le città metropolitane: la produzione di una subalternità urbana coloniale

può aver luogo grazie alla disponibilità di risorse, culturali ed economiche, che in modo sotterraneo e carsico sopravvivono all'affermazione della logica spaziale ed economica coloniale, precisamente perché la natura del dominio coloniale fa sì che ci siano “mondi di vita” esterni al dominio dello stato coloniale e alla logica del capitale coloniale, sulla falsariga della *History 2* di Chakrabarty (2000). In questo senso, le formazioni sociali che si trovano in una relazione, allo stesso tempo intima e contraddittoria, rispetto al capitale (Chatterjee 2007) forniscono “resoconti alternativi della subalternità”, consentendo la sopravvivenza di modi di creatività, di resistenza e produzione (Gidwani e Kumar 2019), che non sono appieno teorizzabili a partire da una storia capitalista dell'urbanizzazione che, riproducendo in ciò l'esigenza di ordine della stessa urbanistica coloniale, non è in grado di cogliere insorgenze di resistenza subalterna frammentarie, caotiche e contingenti (Chattopadhyay 2012).

In questo capitolo abbiamo quindi ripercorso la produzione dello spazio da parte del dominio coloniale, mettendo a fuoco alcuni distinti spazi coloniali e la tematizzazione che diverse autrici e autori postcoloniali ne hanno dato: la colonia e la postcolonia africana, la piantagione, la nazione postcoloniale e la città coloniale. Nel condurre quest'analisi, abbiamo interpretato la critica postcoloniale di tali spazialità come un intervento di dislocazione delle stesse, tesa a negarne la posizione centrale nell'economia del discorso coloniale e nello spazio geografico globale.

Capitolo 3: Geografia e cartografia

1. Geografia e cartografia: per una critica postcoloniale

Questo capitolo intende compiere un esame delle critiche postcoloniali mosse alla geografia e alla cartografia del colonialismo, considerando innanzitutto come il pensiero postcoloniale ripercorre una genealogia della produzione iniqua dello spazio globale (Sidaway, Woon, e Jacobs 2014) e partendo dal presupposto per cui un'archeologia dello spazio del potere è funzionale alla scoperta dello spazio oscurato dello "altro colonizzato" (Chambers 1996). In questo senso, la prospettiva postcoloniale mette in luce la produzione di spazialità colonizzate e la strutturazione di un'asimmetria spaziale a livello globale, a partire da un'archeologia dello spazio del potere che prende in carico il rapporto stretto fra potere coloniale e sapere geografico, sulla scia dell'indicazione di Said a proposito dell'urgenza di esplorare questo nesso. Innanzitutto, è opportuno considerare come la critica postcoloniale alla geografia e alla cartografia coloniali non va tanto a indagare la cooptazione di un sapere geografico, di per sé neutro, da parte del potere coloniale, quanto più intimamente l'implicita e strutturale complicità della disciplina geografica, così come questa si è sviluppata in Europa in età moderna e contemporanea, con la colonizzazione (Godlewska e Smith 1994). Da questo punto di vista, vengono indagati il nesso fra le esplorazioni geografiche moderne, gli interessi geopolitici degli stati europei e lo sfruttamento di risorse e popolazioni (Benton 2010), nonché il legame fra geografia e militarismo che accompagnò la genesi stessa della geografia europea (Hudson 1972). In particolare, attraverso un approccio genealogico, la geografia moderna viene denunciata essere un sapere concepito e usato a fini di dominio, nella misura in cui operativamente presuppone nozioni di presenza, ordine e intellegibilità che agevolano la conquista e il dominio coloniali (Sidaway 2000: 593). Su questa base, è possibile usare la categoria gramsciana di "egemonia" per tematizzare una "geografia egemonica" messa in atto, in modi complessi e vari, dai poteri coloniali; tale geografia egemonica si avvale tanto di costruzioni specifiche dello spazio fisico (di cui abbiamo visto alcune concrete manifestazioni nel capitolo precedente), quanto di un apparato di sapere sullo spazio che esercita un'influenza sulle concezioni spaziali delle stesse popolazioni soggette a colonizzazione, nei termini di un'interiorizzazione della spazialità dei conquistatori, tale che l'ordine geografico imposto dai primi diventa "senso comune": quest'ultimo punto consente anche di comprendere efficacemente l'eredità delle costruzioni coloniali dello spazio nel mondo formalmente decolonizzato. A questo proposito, ricordiamo l'osservazione di Mezzadra per cui il colonialismo ha perentoriamente disegnato la geografia moderna, innanzitutto attraverso il dispositivo, geografico e cartografico, dei confini, che dal XVI secolo in poi proiettano il profilo dell'Europa e dell'Occidente sul mondo: i confini della geografia coloniale, lungi dall'aver esaurito i loro effetti, conoscono una "azione prolungata... imprescindibile per comprendere le radici di molte tensioni e fallimenti che pesano sul

presente”, sia per quanto riguarda le ex-colonie, la cui “immaginazione politica ha finito per svolgersi all’interno dell’ordine del discorso coloniale” (a questo proposito abbiamo esaminato, nel capitolo precedente, l’eredità problematica della forma nazionale), sia per quanto riguarda conflitti contemporanei dall’evidente “matrice generativa coloniale”¹ (Mezzadra 2008: 29).

Questo tipo di considerazione critica sulla geografia coloniale partecipa di quello che Mbembe, commentando il pensiero di Ngũgĩ in *Decolonising the Mind* (1986), ascrive alla “ingiunzione decoloniale”: ovvero, una critica della catena di conoscenza coloniale e una denuncia dei suoi effetti deleteri sulla società, la cultura e la psiche dei paesi soggetti a dominio coloniale (Mbembe 2021: 56); questa critica si svolge anche sul piano strettamente geografico, articolandosi in una denuncia della conoscenza geografica con cui il dominio coloniale soggioga la cultura e la psiche dei suoi soggetti. La componente geografica della “ingiunzione decoloniale” così caratterizzata da Mbembe² è quel che ci proponiamo di esaminare in questo capitolo.

In modo coerente rispetto all’approccio degli studi postcoloniali di non rifiutare il sapere occidentale, ma piuttosto decostruirlo dall’interno, attraverso un supplemento conoscitivo che lo scardina e lo ridimensiona, la considerazione genealogica sulla geografia non conduce poi a un rifiuto *tout court* della disciplina geografica, come se questa fosse irreversibilmente inquinata dalla sua genesi coloniale, ma piuttosto a un forte tentativo di riconvertire il sapere geografico altrimenti: prendendo consapevolezza precisamente di tale genealogia, la produzione geografica viene restituita alla sua matrice eurocentrica (Sharp 2013) per, da una parte, interrogarne criticamente le eredità imperiali e coloniali nel presente e, dall’altra, formulare nuove agende di ricerca geografica, ad esempio secondo l’indirizzo di una geografia che sia “contestuale e critica” (Godlewska and Smith 1994). Questo nuovo indirizzo di ricerca geografica, quindi, prenderà le mosse dalla consapevolezza che “any postcolonial geography ‘must realise within itself its own impossibility’, given that geography is inescapably marked (both philosophically and institutionally) by its location and development as a western-colonial science... they [postcolonial geographies] could never credibly claim to be straightforwardly outside or beyond those institutions and assumptions that have rooted geography amongst the advance-guard of a wider ‘western’ epistemology, deeply implicated in colonial imperial power” (Sidaway 2000: 593). Nonostante il tono pessimistico di quest’assunto di partenza, l’esplorazione di geografie postcoloniali si afferma come un obiettivo da perseguire e, in questo senso, sono state infatti messe a punto distinte “geografie postcoloniali”, le cui agende sono volte, da una parte, al recupero conoscitivo di luoghi resi invisibili e squalificati dal sapere geografico dominante, operazione per la quale viene mobilitata la categoria di “spazio subalterno”, sulla base di una tesi per cui la colonizzazione crea spazi subalterni, i quali risultano poi mobilitabili per la

¹ Per esempio, sulla colonialità della geografia dell’occupazione israeliana nei territori palestinesi, cfr. Weizman (2009).

² Sull’uso della nozione di decolonizzazione da parte di Mbembe, distinta dalla nozione di decolonizzazione degli studi decoloniali, cfr. nota 9 dell’introduzione.

liberazione (Jazeel 2014; Jazeel e Legg 2019); dall'altra, allo stesso ridimensionamento spaziale dell'Occidente e dell'Europa, che vengono così sottratti a un primato e a una centralità geografica e cartografica indiscussi (Robinson 2003; Gilmartin e Berg 2007). Il pensiero postcoloniale si fa così l'occasione e il puntello per una meta-geografia critica, ovvero una riflessione della geografia su sé stessa che riconsideri criticamente il proprio metodo e i propri oggetti di studio, alla luce della genealogia del sapere geografico stesso.

Inoltre, va considerato come, nel quadro del dominio esercitato attraverso la geografia egemonica, i soggetti colonizzati non sono solo i riceventi passivi della geografia coloniale loro imposta, ma il lavoro e la resistenza subalterne concorrono essi stessi a forgiare le geografie coloniali e imperiali, che ad esempio si impegnano ad organizzare la reclusione spaziale dei nativi che rifiutano di lavorare, in modo tale da ridurre la loro possibilità di rivolta (Crush 1994). In questo senso, non sono mancati studi dei modi in cui l'immaginario spaziale coloniale si trovò a negoziare con una popolazione colonizzata, che resistette a e modificò le intenzioni coloniali, evidenziando quindi come la spazialità dei colonizzati ebbe un ruolo attivo nell'informare quella coloniale: movimenti di protesta contro l'organizzazione dello spazio coloniale inaugurarono quindi una ri-significazione delle strutture spaziali coloniali dall'interno, dando luogo a nuove strutture di significato e a visioni geografiche alternative, nel contesto di una lotta per il potere di rappresentare e di interpretare il paesaggio (Chattopadhyay 2012: 87). In questo senso, è stato messo in evidenza come l'agency dei soggetti (post)coloniali si esplica anche al di là degli spazi coloniali strettamente intesi, andando a negoziarli e modificarli, e così abitare e creare nuovi spazi di resistenza (Loomba e Kaul 1994: 8-9). Il punto dell'interazione antagonista fra spazialità del dominio coloniale e spazialità dei colonizzati, già riassunto icasticamente da Said attraverso la nozione di una "lotta sulla geografia" da cui risulta impossibile sottrarsi, nonché attraverso la tecnica del contrappunto fra strutture di riferimento geografiche antagoniste (Said 1993), viene restituito efficacemente da Mary Louise Pratt attraverso la nozione di "zona di contatto". La zona di contatto è definita da Pratt come: "social spaces where disparate cultures meet, clash, and grapple with each other, often in a highly asymmetrical relations of domination and subordination – like colonialism, slavery, or their aftermaths as they are lived out across the globe today" (Pratt 1992: 4); "the space of colonial encounters, the space in which peoples geographically separated come into contact with each other and establish ongoing relations, usually involving conditions of coercion, radical inequality, and intractable conflict" (Pratt 1992: 6-7). Questa relazione asimmetrica dà luogo a rappresentazioni di sé e dell'altro che si influenzano reciprocamente fra metropoli e periferie: non è solo la prima a determinare le seconde, ma entrambe concorrono alla costruzione di uno spazio colonizzato complesso e conflittuale (Pratt 1992: 172-197). In questo senso, il modello diffusionista, che abbiamo discusso nel capitolo precedente a proposito della traduzione delle spazialità metropolitane in quelle colonizzate, risulta inadeguato a cogliere quel che è stato definito come "the mutual, if uneven, shaping that occurs at both ends of every connection" (Cosgrove 2001: 15): di

conseguenza, è stata sostenuta la necessità di sostituire il modello diffusionista con un attivo decentramento delle geografie globali, che faccia a meno dell'eurocentrismo ancora presente nel modello costruito attorno agli assi di centro e periferia, per studiare invece le interazioni reciproche, le ibridità e le resistenze che occorrono all'incrocio fra metropoli e colonie, in quanto fenomeni di strutturazione dello spazio globale. Da questo punto di vista, è stato messo in luce, quindi, come la mappa del territorio coloniale registra, suo malgrado, anche le resistenze alla colonizzazione, testimoniando gli elementi di rottura in un processo lineare di conquista e rappresentazione, e le tracce di assenza nel paesaggio europeo (Johnson 1994; Rabasa 1995: 358), in modo analogo a quanto avviene con la lettura dell'archivio coloniale da parte dei Subaltern Studies, alla ricerca delle tracce taciute delle sommosse anticoloniali, che fungono da spia dell'agency e della resistenza subalterne alla colonizzazione (Guha e Spivak 1988).

Su questo tema, a partire dall'esame della relazione fra sapere, potere e geografia avviato da Said in *Orientalismo*, è stato messo in luce l'intimo legame che nell'età moderna europea connette geografia, scienza e conquista, vale a dire la collaborazione e la sovrapposizione fra ricerche scientifiche, esplorazioni geografiche e ricerca di luoghi che siano adatti, dapprima, all'espansione commerciale europea, poi alla diretta annessione territoriale dei luoghi soggetti a sfruttamento ed espoliazione, nella forma della colonia o del protettorato. Quest'intreccio mostra come la scienza europea, attraverso varie fasi e il succedersi di vari paradigmi che interessano soprattutto la relazione fra sapere e paesaggio, storicamente concorre a produrre immagini globali, in cui l'Europa si proietta nel suo espandersi (Pratt 1992). Infatti, le esplorazioni geografiche e gli esperimenti scientifici spesso venivano condotti congiuntamente, per cui le ipotesi scientifiche venivano testate nel corso delle esplorazioni geografiche (per esempio, nel caso della messa a punto di teorie orografiche in Africa documentata da Soubeyran 1994).

Riguardo al rapporto fra sapere geografico e potere coloniale, è possibile, da una parte, interpretare la geografia e la cartografia coloniali come istanze di sapere/potere, quindi come distinti campi di articolazione della conoscenza con il potere politico; dall'altra, comprenderli anche nel quadro di un'istituzionalizzazione scientifica della conoscenza, e in particolare della conoscenza sullo spazio, come fonte di profitto e di potere sociale, in cui si istituiscono figure professionali, come i geografi, gli esploratori e i funzionari amministrativi delle colonie: in questo quadro, il sapere geografico così istituzionalizzato si afferma come autorevole e, perciò, potente, per cui la conoscenza esperta diviene essa stessa una forma di potere sociale ed economico e un mezzo di sfruttamento e produzione.

2. Geografia e impero

La storia della geografia ha indagato il legame fra sapere geografico e imperialismo europeo, illustrando la mobilitazione del primo da parte del secondo. L'uso della geografia da parte dell'impero, in questo, è

spiegato a partire dalla considerazione per cui l'impero, oltre che un progetto, è esso stesso già uno spazio che necessita di una propria sistemazione conoscitiva, e che l'imperialismo ha per questo una precisa portata spaziale: nelle parole del geografo Crush, l'imperialismo è definibile come “an act of geographical violence through which space was explored, reconstructed, renamed and controlled” (Crush 1994: 337). A questa definizione fa eco quella di Said, per cui “imperialismo significa pensare in termini di territorio, colonizzare e controllare una terra che non è nostra, che è distante ed è abitata e posseduta da altri” (Said 1993: 32). Alla luce di una simile interpretazione dell'imperialismo come operazione sullo spazio geografico, diversi studi si sono concentrati sul legame fra geografia e impero, con un approccio storico e critico che spesso ha individuato diversi momenti e fasi di questo rapporto. Questo legame, del resto, era già stato individuato da Joseph Conrad, che nel 1924 affermò la simbiosi fra geografia ed impero, distinguendo tre fasi storiche della geografia europea, che ne testimoniano l'uso a fini coloniali: secondo questa ricostruzione, a una prima fase di “geografia favolosa” segue una fase, databile fra XVIII e XIX secolo, di “geografia militante”, cui succede infine un momento di “geografia trionfante”, che coincide con l'affermarsi dei grandi imperi coloniali (Conrad 1924). L'indagine storica del rapporto fra impero e geografia similmente ha spesso ricostruito diverse fasi che scandiscono la storia della geografia imperiale: in particolare, si registra il passaggio da un momento, databile alla metà del XVII secolo, di ricerca di luoghi strategici per i mercati regionali, concentrati soprattutto lungo le coste, e volto alla costruzione di enclave commerciali strategiche, a un secondo momento, collocabile alla metà del XIX secolo, di conquista massiccia dell'interno continentale, cercando così la costruzione di un impero territoriale, composto di spazi coloniali coesi e integri, che per la prima volta produce una concezione della sovranità come controllo sullo spazio (Benton 2010). Questo passaggio registra un corrispondente cambiamento nell'autorappresentazione dell'Europa, determinando infatti il passaggio da una “coscienza planetaria” europea di tipo marittimo a una di tipo terrestre, discusso da Pratt (1992).

Il geografo Denis Cosgrove, in una prospettiva storica molto ampia, che comprende anche gli imperi di età antica, in cui rinvenire alcune radici iconografiche e concettuali per la messa a punto degli imperi coloniali di età moderna e contemporanea, argomenta come al cuore di ogni impero si trovi la questione territoriale fondamentale della definizione dei confini geografici dell'impero: il geografo così riconosce la centralità della questione dello spazio per ogni progetto imperiale, e in particolare dei confini in quanto oggetto di definizione e di conflitto (Cosgrove 2001: 17). A proposito di questo rapporto fra spazio e impero, alcuni studi hanno riflettuto sulla difficoltà di definire storicamente cosa esattamente fosse la geografia europea di fine '800, in un momento in cui questa disciplina era in via di formazione e di consolidamento, e propendono di conseguenza per una comprensione contestuale dell'emersione della geografia, da cui si evince come il contesto precipuo per l'emersione della geografia fosse precisamente l'impero (Heffernan 1994). Questi studi illustrano quindi come la fase proto-disciplinare di formazione della geografia vide un sapere geografico particolarmente colpito dalla diretta influenza da parte dei

governi europei, in termini di organizzazione della disciplina, indirizzi di ricerca e presupposti teorici della conoscenza geografica. Ciò determinò, di rimando, un ruolo attivo del sapere geografico nell'influenzare a sua volta gli orientamenti delle politiche imperiali, in un rapporto simbiotico complesso fra geografia e imperialismo: i geografi operativi nei momenti di massima aggressività dell'imperialismo, soprattutto per quanto riguarda gli imperi coloniali inglese e francese, sostennero attivamente, con i loro contributi teorici, i progetti di esplorazione coloniale, inaugurando un nesso fra modernizzazione e diffusionismo geografico, e furono spesso agenti diretti del colonialismo, dal momento che spesso i membri delle società geografiche³ e quelli delle società coloniali coincidevano (Heffernan 1994). In particolare, è stato dimostrato come lo "scramble" per le colonie del XIX secolo ebbe un ruolo rilevante nell'influenzare lo sviluppo della geografia (Godlewska and Smith 1994: 56-57). Su questa base, è possibile affermare che i protagonisti della costruzione dell'identità nazionale e imperialista inglese furono tanto i teorici politici, quanto i geografi (Cormack 1994). Insieme alla geografia, è stato messo in luce anche il ruolo coloniale della disciplina della geologia, la cui formazione disciplinare fu anch'essa direttamente influenzata dalle vicende e dalle esigenze dell'imperialismo: "geology was historically configured as a classificatory science, which made possible the formation of the 'inhuman materialism' that empowered the 'racializing logics that maps onto and locks into the formation of extractable territories and subjects'"⁴ (Tusa 2020: 173). Le geografie femministe postcoloniali hanno messo in luce il rapporto fra appropriazione e scoperta del territorio, da una parte, e appropriazione e scoperta dei corpi femminili che lo abitano, dall'altra, sulla base di una metafora strutturale fra la donna e la terra che accompagna l'immaginario spaziale coloniale. In questo senso, è stato messo in evidenza come l'imperialismo non ricerca solo il dominio e la conquista territoriali, ma anche l'affermazione concreta di una presenza imperiale maschile esplicita nello spazio, attraverso il controllo del territorio e dei/delle sue abitanti (Mills 1994; M. L. Pratt 1992): a questo proposito, Loomba ad esempio ha argomentato come la conquista del territorio coloniale è attivamente simbolizzata dalla conquista dei corpi delle donne native, che a tutti gli effetti costituiscono il primo

³ Le società geografiche francesi (la prima fu la Société de Géographie de Paris, istituita nel 1821) non erano inizialmente in contatto con gli sviluppi accademici della geografia, ma, attraverso la pubblicazione di riviste geografiche, si occupavano autonomamente di fornire agli ufficiali coloniali informazioni rilevanti, ricavate dalle esperienze dei viaggiatori: le società geografiche svilupparono in questo modo una geografia coloniale applicata. Attraverso l'attività delle società geografiche, geografia e propaganda coloniale fecero un tutt'uno, tanto che il momento di maggior diffusione delle società geografiche coincise con il momento della massima espansione coloniale francese. Solo in un secondo momento, le università francesi si occuperanno di geografia coloniale o tropicale, in un primo tentativo di concettualizzare scientificamente il controllo europeo dei paesi distanti e le sue modalità, con l'esplicito obiettivo di produrre conoscenze utili a una colonizzazione efficace e razionale, la quale necessariamente comporta la questione dell'organizzazione ottimale dello spazio, per cui la geografia coloniale fu programmata come scienza della localizzazione. Nella prima metà del XX secolo, nelle università francesi comparve infatti la disciplina della "geografia coloniale", che aveva ad oggetto "to study the contact between two types of people who are to be associated in a colony" (nelle parole del geografo Demangeon, citate in Godlewska and Smith 1994: 236), studiando quindi le tecniche di organizzazione spaziale delle popolazioni interessate all'incontro coloniale, al fine di ricostruire le precondizioni per l'impresa coloniale, nonché i suoi sviluppi successivi. Per questa ricostruzione, cfr. i contributi di Soubeyran e di Claval in Godlewska and Smith (1994).

⁴ Le parti fra virgolette sono a loro volta una citazione da Yusoff (2018).

terreno conquistato (Loomba 2000: 154). A partire da questa corrispondenza forte fra appropriazione e sfruttamento dei corpi delle donne e appropriazione e sfruttamento della terra, la geografia femminista postcoloniale ha indagato poi il ruolo ambiguo delle donne nella conquista coloniale, un ruolo spesso articolato lungo la linea della razza: sia le donne coloniali che quelle colonizzate, infatti, svolsero un ruolo importante per la costruzione e la rappresentazione degli spazi coloniali. A questo proposito, è stato allora sostenuto che lo spazio imperiale, per quanto definibile prettamente come luogo di esercizio dei comportamenti maschili, abbia avuto anche un'identità femminile, dal momento che esso assegna e riconosce uno spazio, per quanto ambiguo, alle donne coloniali bianche, le quali si muovono ambigualmente in uno spazio coloniale costruito a partire da un privilegio razziale, che consente loro una mobilità altrimenti preclusa alle donne nelle metropoli. Soprattutto, è stata studiata a questo proposito la figura di Mary Kingsley (1862-1900), che viaggiò nell'Africa coloniale scrivendo dei suoi viaggi e dei suoi incontri con le popolazioni locali (Mills 1994; Blunt 1994; M. L. Pratt 1992). Indagando il ruolo e la rappresentazione delle donne nel colonialismo, Loomba ha argomentato che "la volontà, il desiderio e la soggettività femminili sono ai margini del mondo civilizzato. Ma non tutti i margini sono alla stessa distanza dal centro: il colore della pelle e il comportamento femminile partecipano a stabilire una gerarchia culturale con gli uomini bianchi al vertice e gli africani neri in basso" (Loomba 2000: 156), insistendo quindi sull'intreccio fra oppressione di genere e oppressione di razza usato dal colonialismo nell'implementare il dominio sulla terra.

Alla luce di questa rassegna introduttiva sugli studi compiuti circa il rapporto fra imperialismo e geografia moderna europea, possiamo ora ricostruire alcuni elementi teorici che emergono da questo tipo di analisi genealogica sulla produzione dello spazio attraverso la geografia, svolta da una prospettiva postcoloniale.

3. Collocamento e trasparenza dello spazio

In particolare, della geografia coloniale è stato messo in luce l'uso strumentale dello spazio, e della conoscenza sullo spazio, per l'assoggettamento di altri esseri umani. La costruzione dello spazio coloniale e la costruzione della soggettività dei colonizzati in termini di assoggettamento, in questo senso, procedono di pari passo, l'una concorrendo all'altra. Già Bhabha, discutendo dello "stereotipo" coloniale, ha argomentato come il discorso coloniale costituisca un apparato discorsivo di potere, che risponde al bisogno storico della creazione di uno spazio discorsivo specifico per le popolazioni assoggettate, laddove la creazione di tale spazio è resa possibile da conoscenze precise. In questo senso, la produzione discorsiva di spazi coloniali è funzionale alla creazione di un'immagine del soggetto colonizzato che giustifichi il dominio su questi, grazie a una narrazione coesa del colonizzato come altro conoscibile attraverso lo stereotipo (Bhabha 1994). Estendendo questa tematizzazione dello spazio discorsivo allo spazio geografico, l'organizzazione coloniale dello spazio occupato è accusata di imporre posizioni di soggetto

statiche agli esseri umani, attraverso il presupposto coercitivo di una “coerenza isomorfica” fra lo spazio e il soggetto, in cui giocano un ruolo decisivo la storiografia imperialista e le mappe geografiche imperiali (Blunt e Rose 1994). A determinare tale collusione geografica fra identità e posto è, ad esempio, il legame causale che la geografia coloniale individua fra ambiente, clima e tipo sociale, che fa sì che ai soggetti colonizzati vengano attribuite qualifiche svilenti, giustificate scientificamente attraverso spiegazioni climatiche e geografiche, che ne giustificano l’assoggettamento e il disciplinamento, concorrendo inoltre a informare il mito della “missione di civiltà” (Livingstone 1994). Il processo della colonizzazione è interessato alla costruzione di comunità omogenee e di popolazioni localmente specifiche, poiché l’acquisizione e l’organizzazione economica della terra richiedono posizioni di soggetto statiche e identità facilmente allocabili: in questo senso, un elemento che facilitò la collocazione statica degli esseri umani entro un ordine globale fu il razzismo (Melamed 2011: 7), inteso precisamente come un modo di organizzare il rapporto fra spazio e soggettività, sulla base dell’identificazione statica di gruppi umani discreti con territori altrettanto discreti, attraverso il dispositivo della razza. Esemplificatrice di quest’esigenza di allocazione statica e identitaria è la ricostruzione, da parte di Hall, di una triplice presenza geografica che interessa le dinamiche della diaspora africana (S. Hall 1994): nel corso della diaspora africana lungo l’Atlantico, da una parte, l’Europa si costruisce da sé come il luogo del potere e della parola, l’agente egemonico di collocamento di sé e degli altri, l’attore dell’integrazione a sé e della divisione dell’altro; in secondo luogo, la presenza americana nella diaspora nera rappresenta invece il nuovo mondo, lo spazio dapprima reso vuoto dalla conquista europea, e poi reso teatro dell’incontro fra l’Europa e l’Africa; la presenza africana, infine, si costruisce nel silenzio, nell’annichilimento attuato dalla diaspora e dalla schiavitù, e nella proliferazione, intercontinentale e irreversibile, dei soggetti africani. In questo modo, Hall efficacemente individua una funzione di allocazione identitaria che interessò la strutturazione stessa della tratta degli schiavi e, quindi, della diaspora africana lungo l’Atlantico, laddove il rapporto fra i tre continenti coinvolti in questi processi diasporici fu definito a partire dalla codifica di tre tipi di “presenza geografica” relazionalmente strutturati in modo asimmetrico e gerarchico. In questo, si evince come la funzione geografica della collocazione statica delle popolazioni non impedisce poi lo spostamento attivo delle stesse popolazioni, come nel caso della tratta atlantica degli schiavi discussa da Hall, la quale va infine a produrre un nuovo collocamento coatto nella spazialità della piantagione. La dinamicità della diaspora e la staticità del collocamento coatto, in questo, non si contraddicono, ma sono organizzate da una medesima logica spaziale che esige l’identificazione dei soggetti attraverso uno spazio funzionale al loro sfruttamento e annichilimento. Su questo punto, la critica postcoloniale interviene allora denunciando il silenziamento attuato con le diaspore, di cui va a riesumare le logiche, le memorie e le voci asincrone, sì da comporre una diversa contro-geografia non lineare della modernità, come nei lavori dello stesso Hall e di Gilroy. La riflessione postcoloniale sulla diaspora, in questo, interrompe e contraddice l’allocazione statica dei soggetti voluta dalla configurazione spaziale coloniale, dando voce

alle resistenze e alle ibridazioni che hanno luogo durante questi processi di collocamento, negandone la pretesa identitaria.

L'assetto coloniale di collocamento statico dei soggetti pone quindi capo a una convergenza fra essenzialismo identitario e collocamento geografico (Appadurai 1996), a partire dalla quale alcune geografe e geografi individuano “geografie umane dell'esclusione”, basate su una logica coloniale di confinamento spaziale dei corpi, il cui modello è la spazialità della piantagione: le geografie umane dell'esclusione, in questo senso, collocano i soggetti colonizzati, e in particolare i neri e le nere, in un altrove reso invisibile e configurato come margine, esteriorità, “underside”: lo spazio dei soggetti colonizzati è esplicitamente marcato come un luogo statico, invisibile e trascurabile (McKittrick e Woods 2007) che, come abbiamo visto, trova una prima manifestazione nella piantagione schiavista, per poi riproporsi negli spazi postcoloniali attraverso “futuri di piantagione”, definiti come “a conceptualization of time-space that tracks the plantation toward the prison and the impoverished and destroyed city sectors and, consequently, brings into sharp focus the ways the plantation is an ongoing locus of antiblack violence and death that can no longer analytically sustain this violence” (McKittrick 2013: 2-3). In questo senso, è stata acutamente messa in luce la riproduzione alla spazialità di piantagione negli spazi postcoloniali contemporanei, che abbiamo discusso nel capitolo 2.

In particolare, a questo proposito è stata posta in evidenza critica la coincidenza puntuale fra popolazioni e luoghi nel discorso globalista. In questo senso, il punto del collocamento statico dei soggetti nello spazio si ripropone rispetto allo schema dei tre mondi che caratterizza la guerra fredda, ma anche rispetto alla divisione fra Nord e Sud globali nel post-guerra fredda. La strategia geografica del collocamento statico dei soggetti e delle popolazioni, infatti, viene riprodotta anche dopo le decolonizzazioni formali, facendosi in particolare elemento della geopolitica della guerra fredda: a questo proposito, è stato possibile considerare come la politica statunitense nei confronti del Terzo mondo ha operato costruendo un'identità spaziotemporale (il blocco occidentale o primo mondo), in opposizione a un'alterità spaziotemporale inferiorizzata (il Terzo mondo), mobilitando in ciò la congiuntura di uno scarto spaziale con uno scarto temporale (la “denial of coevalness” teorizzata da Fabian 1983) nelle definizioni di sé e altro. Secondo il geografo David Slater, questo tipo di rappresentazione geopolitica dell'altro, consegnato a uno spazio-tempo inferiore, è un meccanismo cruciale dell'imperialismo, che si ripresenta quindi anche al momento presente: il geografo insiste, in particolare, sull'operatività della divisione fra Nord e Sud nella globalizzazione, interpretando questa divisione come un'asimmetria strutturale che, dopo le decolonizzazioni, si ripresenta come asimmetria fra il potere di definire la propria sovranità nazionale, e la condizione di vedere invece la propria sovranità nazionale definita da altri (Slater 2004). A questo proposito, è stata discussa in questi termini la costruzione del mondo dopo la II guerra mondiale, che vide come attori protagonisti alcuni geografi statunitensi, come Isaiah Bowman (1878 – 1950), che postulò la necessità di dissolvere gli imperi europei attraverso la decolonizzazione, e sostituire a questi un

nuovo impero dislocato, con protagonisti gli Stati Uniti, un progetto che esplicitamente pensò la sostituzione del *Lebensraum* nazista con un *Lebensraum* economico globale (Smith 1994; Mezzadra and Neilson 2013: 41). Sulla base della strutturazione di uno spazio funzionale all'assoggettamento coloniale attraverso l'attribuzione di posizioni di soggetto, alcuni geografi critici propongono allora una genealogia del concetto di globale che ne rivela in questo senso la matrice coloniale e la provenienza occidentale: la strutturazione occidentale e coloniale del globale, soprattutto, è responsabile di concettualizzare il posto come suscettibile di calcolo e di estendibilità, e di assumere la divisibilità geometrica dello spazio terrestre, in quanto processi funzionali al controllo imperiale dello spazio globale (Cosgrove 2001; Sidaway, Woon, e Jacobs 2014: 5). In particolare, il dispositivo del collocamento statico e dell'inferiorizzazione geopolitica dell'altro spazio-temporale, anche dopo le indipendenze delle ex-colonie, si avvale in modo determinante del dispositivo del confine: l'uso del confine nella geografia imperiale dipende infatti da una dicotomia fra soggetto e oggetto che il confine riproduce, sì da operare divisioni binarie e concorrere di conseguenza alla percezione di una divisione internazionale dello spazio⁵, come vedremo meglio nel capitolo 5 (Dean 2007; Allen 1999; Winichakul 1994; Mezzadra e Neilson 2013).

La critica all'allocazione statica, asimmetrica e identitaria degli esseri umani, messa in atto dalla geografia imperiale sulla base del presupposto di una coerenza isomorfica fra spazio e soggetto, si accompagna inoltre all'osservazione per cui l'esperienza e la strutturazione coloniale dello spazio globale crea artificialmente e funzionalmente uno spazio caratterizzato per essere trasparente, fondato cioè su una relazione di visibilità mimetica che esige la visibilità dell'altro, come presupposto per la sua conoscibilità e il suo controllo (ciò, come vedremo, ha importanti conseguenze per quanto riguarda la cartografia coloniale). Con il suo linguaggio poetico ed evocativo, Glissant descrive la trasparenza come "il fondo dello specchio in cui l'umanità occidentale rifletteva il mondo a sua immagine" (Glissant 1990: 127), definendo quindi la trasparenza come un processo di fondamentale riduzione dell'altro al sé occidentale, una presa in carico della differenza altrui che opera mettendo questa differenza in relazione comparativa alla propria norma, producendo così un'inferiorizzazione dell'altro. Glissant identifica così nell'esigenza di trasparenza il fondamento della questione del comprendere l'altro, posta dal pensiero occidentale durante l'incontro coloniale, arrivando a definire l'Occidente come "quella trasparenza, che ha avuto la pretesa di ridurci" (Glissant 1990: 202). Questo processo di riduzione trasparente mobilita quindi un uso essenzialista della differenza nella rappresentazione dell'altro, laddove la differenza essenzializzata e inferiorizzata, fondata sul principio della commensurabilità fra i soggetti, si fa misura e struttura gerarchica (Mbembe 2021: 106). Come abbiamo visto, anche Bhabha si sofferma sulla trasparenza, in quanto carattere del discorso coloniale: la trasparenza è infatti intesa da Bhabha come un'operazione di

⁵ Affine a questa ricostruzione della funzione "dicotomizzante" del confine è la ricostruzione della strutturazione iniqua e asimmetrica delle "traiettorie globali", proposta da Featherstone (2013).

disposizione di spazi, posizioni e conoscenze differenziali nella struttura di un ordine intellegibile, che colloca i destinatari del discorso in ambiti appropriati, mentre ne regola le posizioni in modo autoritario. Questo tipo di trasparenza, messa in essere dal discorso coloniale autoritario, compone una chiusura discorsiva dal funzionamento paradossale: mentre infatti costruisce tale chiusura, la pretesa di trasparenza del discorso coloniale, nel momento in cui richiede un riconoscimento, esige una visibilità immediata, fondata appunto sulla trasparenza della struttura del discorso, a cui però il soggetto colonizzato è capace di resistere, sottraendosi alla richiesta di visibilità immediata, spesso in conseguenza dell'ambivalenza della posizione del colonizzatore in tale economia discorsiva, più che virtù di un qualche atto oppositivo originale (Bhabha 1994).

Nel processo di riduzione del differente al sé attraverso una relazione di trasparenza è possibile rinvenire anche un processo propriamente geografico: ovvero, un processo di comprensione dello spazio altro attraverso la riduzione comparativa di questo all'identità normativa dello spazio europeo. Con questo processo di riduzione trasparente dello spazio mondiale, l'Europa si pone infatti come centro, rispetto a cui gli altri luoghi si relazionano disponendosi come periferie o margini, specchi dell'identità europea. La trasparenza fittizia dello spazio, infatti, fa sì che ogni posto sia mappabile grazie alla sua relazione con l'Europa, in modo comparativo, cosicché il suo posizionamento globale dipenda precisamente da tale relazione. In questo senso, l'Occidente è andato definendosi come terreno e misura della commensurabilità e, quindi, della traducibilità fra gli spazi: "il concetto di Occidente stesso è emerso storicamente 'nel pieno dell'interazione con l'Altro da sé', ponendosi come il terreno comune su cui le 'differenze' storiche e culturali dovevano essere rese commensurabili. L'universalismo moderno è in effetti impensabile al di fuori di questa continua opera di traduzione" (Mezzadra 2008: 113). Questa relazione pone quindi capo alla distribuzione degli spazi globali attorno ai due poli del centro e delle periferie, fra di loro connessi attraverso traiettorie reciproche (Glissant 1990: 46), che li rendono commensurabili. Centro e periferie si trovano così in una relazione di dipendenza, che è tanto reciproca quanto asimmetrica: il centro metropolitano pone infatti la propria identità superiore rispetto all'altro, costruendo rappresentativamente l'altro storico-spaziale in quanto tale, come ha messo in luce Said a proposito dell'orientalismo. Mentre l'altro riceve definizione e inferiorizzazione dal sé occidentale, questo dipende, a sua volta, dai margini costitutivi che crea, definendoli come tali in relazione a sé, per poi eliderli nella definizione autonoma di sé: lo spazio trasparente funziona cancellando i propri margini, nel momento stesso in cui ne dipende. La geografia coloniale, attraverso la messa a punto di una trasparenza spaziale che si risolve nella polarità di centro e periferie, fonda quindi il proprio eurocentrismo: essa adopera le categorie geografiche di centro e margine, in modo tale che il centro coincida con l'Europa e il resto del mondo si disponga ai margini. In questo senso, Césaire argomenta che, nel momento in cui la Francia imperiale divide in una dicotomia un mondo civile e un mondo barbarico (Césaire 1950: 88), ai soggetti collocati ai margini viene attribuita una sostanziale separatezza rispetto a quelli collocati al centro

(Césaire 1950: 56). In questo senso, il colonialismo europeo scrive lo spazio attraverso la polarità di centro e margini, traccia linee rette polarizzate al fine di ricondurre il mondo al proprio punto di vista prospettico, rendendolo commensurabile in ogni sua parte e costruendo con ciò una “utopia narcisista” che restituisce all’Occidente una presenza apparentemente globale (Chambers 1996). Questo processo di edificazione di un immaginario spaziale trasparente, sorretto dalla coppia centro/margini, ha infatti come suo punto d’arrivo l’Europa stessa, che ne è la destinazione ricorsiva, raggiunta “from the outside in”: in questo senso, si comprende come la scoperta geografica sia connotata come una vittoria, un’acquisizione che si concretizza realmente solo quando è poi portata a casa (Pratt 1992).

La critica postcoloniale ha denunciato il fatto che questo spazio coloniale trasparente è stato fondamentalmente affrontato in termini di “territorio”, mostrando l’uso del territorio come arma di colonizzazione e di razionalizzazione dello spazio (Blunt e Rose 1994); in particolare, è l’assunto dell’integrità e dell’impermeabilità del territorio a sorreggere l’idea coloniale dello “stato territoriale” (Slater 2004). Una precisa traiettoria occidentale della scoperta, infatti, comporta l’imposizione di immagini geografiche nella conquista del territorio, per cui l’esploratore geografico si pone come fonte di conoscenza e di potere legittimi rispetto al territorio “scoperto”. Quest’uso della nozione di territorio rende inoltre possibile il proseguimento della colonizzazione dei nativi anche dopo la fine del momento della conquista territoriale (Johnson 1994). Contro questa costruzione dello spazio globale come trasparente e iniquo, infine, sono state avanzate concettualizzazioni che caratterizzano la posizione e il collocamento dei soggetti per non essere qualcosa di trasparente, né di evidente, ma invece un luogo di indagine parziale e responsabile (per esempio, con il paradigma delle “conoscenze situate” formulato da Haraway 1988).

La visione geografica prodotta dall’Europa, in particolare attraverso i dispositivi geografici del collocamento e della trasparenza dello spazio, codifica il resto del mondo in modo da renderlo atto alla conquista, al controllo e allo sfruttamento coloniali: in questo senso, è stato denunciato come l’Europa crea attorno a sé un vuoto (Césaire 1950: 75), nel momento in cui il colonialismo svuota lo spazio e osserva i nativi a partire da un punto di vista alto e distaccato (Césaire 1950: 56). Nello scorso capitolo, abbiamo esaminato il ruolo della finzione giuridica del *territorium nullius* nello svuotamento discorsivo e giuridico del paesaggio dalla presenza indigena, spesso attuato attraverso lo sterminio o la reclusione delle popolazioni native; in particolare, a questo proposito ci siamo soffermati sulla costruzione immaginaria dell’Africa in quanto lacuna, denunciata da Mbembe. Rispetto a questo, possiamo considerare allora come la geografia coloniale assume un ruolo attivo per la definizione di uno spazio vuoto, pronto a essere riempito dall’intervento civilizzatore europeo. In particolare, Pratt (1992) ha messo in luce una strategia discorsiva di separazione degli indigeni dal paesaggio, funzionale all’impossibilità di comprendere la resistenza indigena, e finanche la presenza indigena. A tale svuotamento dello spazio da colonizzare corrisponde una squalifica conoscitiva delle modalità indigene di concettualizzazione e relazione col

paesaggio e con i luoghi, esautorate in quanto non scientifiche e non produttive rispetto allo sfruttamento del territorio, una squalifica talvolta restituita in termini di “epistemicidio”, definito come: “The destruction of knowledge (besides the genocide of indigenous people)... and cultures of these populations, of their memories and ancestral links and their manner of relating to others and to nature. Their legal and political forms – everything – is destroyed and subordinated to the colonial occupation” (de Sousa Santos 2016: 18). In conseguenza di questo, la geografia postcoloniale ha assunto il compito di indagare la distruzione delle localizzazioni altrui ad opera degli imperi (McEwan 2003) e quello di recuperare conoscenze geografiche subalterne, messe a tacere con la colonizzazione dei territori nativi (Jazeel 2011).

4. Il globo geografico

È possibile sostenere che la geografia coloniale mira alla produzione di un universale, tanto in senso conoscitivo quanto in senso oggettuale: infatti, da una parte la disciplina geografica stessa, intesa come un sapere totale e completo, portato a compimento anche attraverso il concorso di altre discipline, quali l’etnografia e l’antropologia, si configura come una conoscenza del mondo universale e completa (o completabile); d’altra parte, l’oggetto proprio di questa conoscenza universale e completa è il globo, in questo distinto dalla Terra, dal mondo e dal pianeta, che invece ricevono significazioni diverse⁶. In questo senso, il globo è tanto l’oggetto della disciplina geografica, quanto il concetto che essa produce, a partire dal fatto che, in sé stessa, “geography lays particular claim to the globe” (Cosgrove 2001: ix). In questo senso, la forma globale del pianeta Terra non è da intendersi solo come un oggetto di scoperta, messo a punto nel corso delle esplorazioni geografiche moderne, ma anche come un oggetto geografico istituito come tale e come un progetto delle imprese coloniali, che continua anche nel nostro presente (Wenzel 2014). In particolare, quella sotto-disciplina della geografia che è la cosmografia traccia il globo in quanto oggetto unitario, a sua volta spazialmente collocato nel cosmo.

⁶ Per quanto riguarda lo scarto semantico fra globo, pianeta, Terra e mondo, cfr. Cosgrove (2001); Wenzel (2014); Spivak (2016); Lazier (2011). In particolare, la differenza fra il globo e il pianeta è stata discussa da Wenzel nei termini di una competizione fra due concetti circa la totalità dello spazio, due immagini del “mondo senza confini” in competizione l’una con l’altra (Wenzel 2014: 19). Wenzel ricorre alla definizione del globo fornita da Tim Ingold (2003) come oggetto circoscritto e finito, visualizzabile come esterno all’osservatore, dunque oggetto di una visione dall’alto, e osserva come questa connotazione del globo e del globale ha a che fare con la stretta associazione fra il globo e il capitalismo: il globo, per Ingold, rappresenta infatti l’immagine del mondo per eccellenza del colonialismo. Il pianeta, invece, è concettualizzato come un’alternativa alla totalità del globo, nominando il sito di un’etica incarnata e radicata (Wenzel 2014: 21), laddove il pianeta non è oggetto di una visione dall’alto, ma piuttosto di una visione sull’intorno (facendosi, in questo, simile al concetto di sfera discusso da Ingold in opposizione a quello di globo). Wenzel articola quindi una contrapposizione fra il globo del capitale, che è l’indice di un sapere egemonico (Wenzel 2014: 20), e il pianeta che è invece pensato dall’eco-criticismo postcoloniale (Wenzel 2014: 22). Al concetto postcoloniale di pianeta, nella sua contrapposizione a quello coloniale-capitalista di globo, dedicheremo il capitolo 4 della tesi. La Terra, infine, è il nome proprio astronomico del pianeta, mentre quello di mondo è un concetto decisamente ampio e complesso, che conosce una significazione densa e varia, soprattutto per via della sua forte metaforicità, che solo a tratti lo rende sovrapponibile ai concetti di globo e di pianeta. In questo senso, quella di mondo è piuttosto una categoria culturale e sociale, che viene messa in crisi dai processi tecnico-finanziari che contraddistinguono il globo.

La scala geografica del totale e dell'universale, che costituisce il piano di definizione della globalità, è un oggetto conoscitivo che si afferma a partire dalla prima età moderna, e che si intreccia strettamente ai processi di colonizzazione moderni (Ingold 2003). Nonostante la pluralità di significati associati alla visione del globo terrestre, quest'ultima si basa su un fondamentale distanziamento prospettico dell'essere umano rispetto al globo, che rende il globo visibile dall'esterno, controllabile e malleabile, suscettibile di calcolo ed intervento (S. Ferdinand 2020). Tale immagine del globo terrestre, non intuibile in modo immediato, è concepita come il risultato storico di un fondamentale processo di estensione e di proiezione, che si svolge a partire da un punto determinato, che coincide con l'Europa: il globo, in ultima analisi, risulta essere il risultato di un processo conoscitivo ed espansivo che ha origine in una zona particolare della crosta terrestre, vale a dire l'Europa. Questo punto illustra il fondamentale paradosso di un'universalità necessariamente proclamata a partire da un luogo posizionato particolare (Cosgrove 2001: x). L'universalizzazione del sapere geografico omogenizza infatti il resto del mondo, in cui e a cui il sapere geografico viene esteso (Robinson 2003). Infatti, i processi di colonizzazione, e il consolidamento della geografia che strettamente li accompagna, dipendono, secondo Pratt (1992), dal costruirsi di una prospettiva europea che, nonostante differenze considerevoli fra i vari colonialismi europei e fra i vari imperi coloniali attraverso il tempo, è unitaria, e produce un'immagine coerente del globo, atta all'espansione dell'Europa oltre i mari, e all'estrazione di materie prime, risorse e forza lavoro nelle colonie. A questo processo concorrono direttamente diverse strategie di rappresentazione del paesaggio, tali che lo sguardo panoramico dei viaggiatori e degli esploratori europei consolida un potere planetario di scoperta, e una conseguente trasformazione del paesaggio colonizzato (Casid 2005), anche attraverso una solida analogia discorsiva di fondo che, femminilizzando il paesaggio, suggerisce un'identità fra la donna e il paesaggio coloniale, entrambi corpi suscettibili al dominio e alla disciplina da parte dell'uomo⁷. In particolare, nell'analisi di Pratt in *Imperial Eyes* (1992), sia la letteratura scientifica di viaggio, sia la letteratura sentimentale di viaggio concorrono, come generi letterari distinti, alla creazione di un paesaggio pronò all'intervento disciplinante e unificante europeo: la prima in modo funzionale alle ambizioni statali, la seconda in modo funzionale alle imprese commerciali private, sorrette da uno spirito d'intraprendenza e avventura. Attraverso tali processi, si afferma un punto di vista particolare, quello del conoscitore europeo che esercita uno sguardo a partire da un punto prospettico unificato: diversi autori e autrici hanno messo a tema tale sguardo disciplinante, descrivendolo variamente con le espressioni "imperial

⁷ Per esempio, cfr. Çelik (1997: 22) per la femminilizzazione del paesaggio urbano dell'Algeri coloniale. A proposito dell'analogia strutturale fra il corpo della donna e il paesaggio coloniale, è stata criticamente analizzata la raffigurazione che Jan van der Straet (1523 – 1605) fece di Amerigo Vespucci che incontra l'America, rappresentando allegoricamente l'incontro fra un uomo europeo e una donna indigena: de Certeau, in *L'écriture de l'histoire*, interpreta quest'immagine come momento in cui il conquistatore "will write the body of the other and inscribe upon it its own history". Questa raffigurazione viene quindi interpretata come la soglia a partire da cui lo spazio esotico femminilizzato, selvaggio e lussureggiante, diverrà una pagina bianca, su cui verrà scritta la volontà di dominio dell'uomo europeo (cfr. Gregory 1994: 129-132). Sulla lettura di questo quadro cfr. anche Loomba 2000.

eye/I” (Pratt 1992); “all-seeing spectator, panoramic... satellite eye” (Carter 1987: xix-xx); “Apollonian, implicitly imperial gaze... a divine and mastering view from a single perspective... at once empowering and visionary” (Cosgrove 2001: xi). Come abbiamo già visto nel capitolo 1 a proposito dello sguardo coloniale affrontato da Bhabha, la messa a tema dello “sguardo imperiale” partecipa di una ricostruzione del regime scopico coloniale, strumento dell’assoggettamento dei nativi; il regime scopico coloniale, infatti, impone la visualizzazione e la visibilità dello spazio da parte dell’occhio europeo a fondamento della strutturazione e del controllo sullo spazio, che risulta intellegibile e significativa nel momento in cui riceve visione da parte dello sguardo europeo. In questo senso, è stato sostenuto che la costituzione della geografia come scienza dello spazio approfondisce il coinvolgimento della geografia stessa nel progetto del “mondo come esibizione” (Gregory 1994), per cui la visione prospettica dello spazio, sostenuta dalla conoscenza geografica e dalla tecnica cartografica, risulta fondamentale alla conquista e al controllo dello spazio coloniale.

Lo sguardo imperiale costruisce per proiezione attorno a sé, e a partire da sé, una totalità planetaria, in modo tale che la sua coscienza si costituisca come una coscienza essa stessa planetaria, ottenuta attraverso l’esercizio di un “panoramic eye” sulla convenzione di un punto di vista unificato (Carter 1987: xix). Tale “coscienza planetaria” è tesa a un sapere completo ed esaustivo, oggetto di un dominio fondato sulla distanza prospettica, e con ciò costruisce come suo oggetto conoscitivo il globo. A questo proposito, è stato efficacemente messo a critica come precisamente il progetto coloniale sia all’origine della rappresentazione geografica del mondo come globo sferico (Hulme 2005; Winichakul 1994; Ingold 2003), e come storicamente il colonialismo rappresentò la geografia globale del capitalismo moderno (Godlewska e Smith 1994: 56). Il carattere globale della geografia coloniale è quindi restituito come conseguenza del punto di vista eurocentrico, e da questo dipendente: “Eurocentrism itself indicates that the imaginative experience of the local has shaped the meanings of the global” (Cosgrove 2001: 16). In quest’ottica, Naoki Sakai ha indagato la costruzione dell’universale come un processo di modernizzazione, ovvero il processo di proiezione dell’Occidente come universale: l’Occidente, nel momento stesso in cui polarizza l’opposizione storico-geografica sé-altro, assume la propria identità come universale, e quella dell’altro come particolare; nelle parole di Sakai, “the West must represent the moment of the universal under which particulars are subsumed” (Sakai 1997: 155). Rappresentando l’universale che sussume i particolari attraverso la loro attiva modernizzazione, l’Occidente si pretende ubiquo: “the West is ubiquitous and invisible as it is assumed to be the condition of the possibility for the universal validity of knowledge” (Sakai 1997: 172). Quest’analisi denuncia quindi la pretesa di universalità di un Occidente che, con questo, fonda la legittimità della propria ubiquità globale, ovvero della propria espansione e proiezione sul resto del mondo, di cui sussume i particolari. A questo proposito, Sakai definisce infatti l’universalità come la facoltà di modificare e razionalizzare le proprie istituzioni sociali (Sakai 1997: 158): l’Occidente, infatti, rappresenta la formazione sociale più densamente universale, la

particolarità più avanzata, un passo avanti alle altre, il che legittima il suo dominio sulle altre, arretrate. Secondo Sakai, l'universale immancabilmente non può che costruirsi come espansione di un particolare che, con ciò, nega la propria stessa particolarità: l'universalismo è infatti nient'altro che un particolarismo che si pensa come universalismo, dunque il suo fondamento non si dà già sul piano dell'astrazione, ma a partire da un processo particolare di espansione: “although the modernization process may be envisioned as a move toward the concretization of values at some abstract level, it is always imagined as a concrete transfer from one point to another on a world map” (Sakai 1997: 157). In questo, Sakai indica il carattere allo stesso tempo spaziale e temporale della modernità, nella misura in cui la modernità non occidentale è intellegibile solo come ingresso tardivo nella modernità occidentale, per cui la modernità per l'Oriente significa immediatamente e immancabilmente soggiogamento all'Occidente.

A partire dalla denuncia del carattere originariamente eurocentrico della costruzione della scala geografica totale del globo, secondo un fondamentale processo di estensione per cui il globo è il risultato e il fine dell'espansione coloniale europea, vengono mosse delle precise critiche al progetto del cosmopolitismo: basandosi su una rappresentazione del globo così intesa, il cosmopolitismo stesso viene denunciato essere una proiezione eurocentrica, tale da non poter garantire una “giustizia planetaria” (Jazeel 2011). Tuttavia, altre prospettive postcoloniali intendono invece ripensare il cosmopolitismo, come occasione per la costruzione di una comunanza e una solidarietà postcoloniale o subalterna non oppressiva: di questo dibattito ci occuperemo nel capitolo 4, in cui vedremo come l'universale spaziale, o il pensiero del mondo, sia una fondamentale posta in gioco della riflessione postcoloniale sullo spazio.

Il punto dell'edificazione del globo da parte della geografia coloniale è efficacemente restituito dalla critica postcoloniale, che ha messo a fuoco come l'Europa attua una scala mondiale estendendo i propri antagonismi economici e il colonialismo capitalista produca così, nelle parole di Césaire, una “geografia mondiale e impura” (Césaire 1950: 57). A questo proposito, Mbembe indica come propria del colonialismo francese una “interpretazione centrifuga dell'universale” (Mbembe 2021: 99), secondo cui la Francia è il luogo di elaborazione e di rappresentazione di una “eccezionalità esorbitante” che vuole far coincidere la singolarità francese con l'universale *tout court* (Mbembe 2021: 142): quest'eccezionalità esorbitante si manifesta espansivamente irradiandosi nel resto del mondo come universale, il che determina, secondo Mbembe, in ultima analisi, l'incapacità della Francia contemporanea di pensare il mondo e, in particolare, la postcolonia (Mbembe 2021: 92). Dunque, vediamo messo sotto indagine un processo geografico di costruzione di un universale planetario, per via di espansione e proiezione. In questo senso, la proiezione geografica risulta una tecnica fondamentale alla costruzione dell'universale geografico coloniale e capitalista, il globo, comprendendo la quale è possibile muovere a questa costruzione critiche di eurocentrismo e, quindi, di falso universalismo, celati sotto la patina dell'universale globale.

La critica postcoloniale, quindi, mette in luce i processi storici che concorrono a formare il globo coloniale, insistendo sulle sue divisioni e sulle sue configurazioni particolari: alla strutturazione di un oggetto geografico totale e unificato, ottenuto per via di espansione e proiezione, corrisponde infatti, senza contraddizione, la frammentazione e la composizione di tale globo attraverso linee strutturalmente asimmetriche, e che allo stesso tempo si pretendono garanti di ordine. A questo proposito, è stato ricostruito il ruolo svolto dai confini geografici quanto alla strutturazione di uno spazio che, anche quando volto a circoscrivere un'entità particolare, ad esempio statale, è sempre in realtà globale: come ha argomentato Balibar, in virtù di un fondamentale carattere di sovradeterminazione proprio dei confini, i confini fra gli stati europei erano, allo stesso tempo, frontiere nazionali e imperiali, strutturando quindi il territorio statale sempre in riferimento ai suoi possessi coloniali, e quindi alla struttura geopolitica complessiva del globo (Balibar 2001: 209). In questo senso, i confini statali in Europa hanno un significato che è immediatamente globale: infatti, per poter svolgere la funzione locale di separare particolarità geografiche, essi spartiscono e configurano il mondo intero (Balibar 2001: 215). Nel capitolo 1, abbiamo indagato la costruzione coloniale di un mondo che è, allo stesso tempo, unito e segregato proprio grazie a questa funzione dei confini imperiali, e abbiamo quindi ricostruito la mossa postcoloniale di sovversione del meta-confine imperiale nella direzione di un'altra possibile unità del mondo.

A proposito del carattere globale delle spartizioni territoriali e dei confini, gli studi postcoloniali hanno posto una particolare attenzione alle rotte atlantiche della schiavitù, denunciate in quanto linee asimmetriche di strutturazione del globo, di cui viene evidenziato il ruolo di definizione della configurazione del mondo moderno (Gilroy 1993; Linebaugh e Rediker 2000; Fischer 2004). In questo senso, il lavoro di Fischer ha posto l'accento sul fatto che l'emisfero atlantico venne strutturato dalla schiavitù, attraverso le rotte e il mercato degli schiavi, che crearono un'interconnessione fra le regioni dell'emisfero atlantico, interconnessione che però venne frammentata dalla razionalità coloniale lungo la linea della razza. Allo stesso modo, viene messo in luce il carattere non neutro, ma politicamente determinato dell'attuale definizione dei meridiani terrestri, operata strumentalmente da parte dell'impero britannico (Cosgrove 2001: 12), nonché della divisione del globo in continenti (M. W. Lewis e Wigen 1997). In questo senso, un'attenzione critica è stata posta alla strutturazione iniqua e asimmetrica delle "traiettorie globali" dell'internazionalismo (Featherstone 2013). A proposito della strutturazione schiavista dell'Atlantico moderno, il pensiero di Du Bois mette a tema e mobilita l'immagine della "linea del colore", da lui definita come una linea che separa drasticamente la vita bianca da quella nera, determinando una spaccatura sociale e geografica nell'Atlantico, uno spacco verticale che divide un emisfero bianco da uno nero, e sovradetermina in questo modo tutti i confini a livello globale: in particolare, Du Bois rilegge la storia degli Stati Uniti mettendo in luce il legame fra l'ascesa dell'imperialismo statunitense e l'intensificarsi della linea del colore. D'altra parte, nella prospettiva di Du Bois la linea del colore può anche diventare luogo di rivendicazione, laddove è possibile agire sul

significante del colore per fare della razza un punto d'incontro fra vari popoli oppressi, e costruendo così, a partire da una linea del colore risignificata come linea di lotta, una geografia connettiva e abilitante (Du Bois 2010; cfr. Mezzadra 2010).

5. Geografia coloniale e spazio internazionale

Nel momento in cui il suo progetto è quello della costruzione conoscitiva e oggettuale del globo, la geografia europea in età moderna partecipa di un processo di definizione dello spazio internazionale, tanto in senso geografico quanto in senso giuridico. In particolare, nella ricostruzione che ne ha fatto Laurel Benton, gli imperi europei fecero da motore a tale processo, aperto e spesso conflittuale, di definizione sperimentale dello spazio internazionale: lungi dall'appiattare gli spazi che andarono a dominare, gli imperi moderni infatti produssero una rete ampia e irregolare di spazi legali anomali, considerabili come altrettanti esperimenti non definitivi di produzione e definizione della sovranità. La tesi di Benton è infatti che, lungi dal costituirsi come spazio di eccezione giuridica, l'impero è luogo in cui la sovranità naturalizza ed incorpora gradualmente l'eccezione: non si costituisce quindi come un'unità territoriale, ma come una configurazione di corridoi ed enclave discontinui (Benton 2010). A supporto di questa tesi, possiamo ricordare la descrizione della struttura dell'impero inglese fatta nel 1923 dal geografo francese Demangeon, in *L'Empire britannique*: il geografo descrive l'impero inglese come un conglomerato di possedimenti sparpagliati, la cui unità è ottenuta unicamente attraverso catene di commercio e di comunicazione, risultando quindi in un'organizzazione disomogenea di insediamenti, unità parzialmente autonome e cellule locali (Claval 1994). Su questa base, la sovranità territoriale nel contesto dell'impero è considerabile, secondo Benton, come qualcosa di parziale e diviso, non coincidendo in effetti con quel controllo su un territorio coeso che caratterizza piuttosto la sovranità europea nello spazio metropolitano.

Attraverso l'analisi di Benton, apprezziamo come, nella messa a punto di una sovranità globale complessa, divisa e parziale nello spazio dell'impero, la geografia giocò un ruolo determinante nel rendere conto teoricamente delle variazioni legali nell'impero; in particolare, vennero messi a punto tropi geografici specifici per ridefinire le zone della variazione legale: gli oceani, i fiumi, le zone montuose e collinari, le isole penali. In questo modo, le categorie geografiche funsero da descrittori della varietà delle sfere di sovranità imperiale, e si produsse una grammatica geografica condivisa dagli imperi europei nell'approcciare il mondo atlantico, composta di tipi regionali fissi, quali le isole, le coste, gli estuari. In particolare, la geografia descrittiva e la corografia furono funzionali a una rappresentazione dell'impero come produzione di luoghi discreti. In questo, l'associazione stretta della legge agli elementi geografici produsse quindi modelli politicamente produttivi per gli imperi.

A partire da una prospettiva storiografica postcoloniale e globale, il concetto di sovranità viene quindi riletto considerando come la definizione e l'applicazione della sovranità agli spazi europei moderni, in termini di controllo sul territorio, non coincide con quanto avviene alla sovranità negli spazi imperiali, la seconda non essendo meramente l'estensione graduale della prima. Con ciò, viene denunciato l'eurocentrismo della spiegazione per cui il sistema internazionale degli stati-nazione proviene da una trasformazione progressiva delle colonie in stati-nazione, con un'estensione spaziale della sovranità dall'Europa al resto del mondo, una spiegazione il cui antecedente teorico può essere inventato in *Il nomos della terra* di Schmitt (Schmitt 1950). Da una prospettiva postcoloniale, da una parte, dell'analisi schmittiana viene apprezzato il punto per cui la formazione degli stati europei moderni procedette di pari passo con l'organizzazione dello spazio globale, in una duplice articolazione dello spazio coloniale e di uno spazio europeo proiettato globalmente, tale che il legame fra storia dello stato europeo e storia dell'impero non è riconducibile esclusivamente al processo di esportazione del primo attraverso il colonialismo, ma è apprezzato anche il ruolo delle colonie nella formazione del mondo moderno, e il trasferimento delle relazioni di potere coloniali nel centro metropolitano, per cui lo spazio politico dell'Europa moderna non è intellegibile al di fuori dello spazio politico globale costruito dall'Europa stessa nel suo farsi. Allo stesso tempo, viene riconosciuto però il carattere dichiaratamente eurocentrico della ricostruzione di Schmitt, il quale può essere corretto attraverso un decentramento dell'impero rispetto all'unità dello stato, di cui è ricusato il primato politico e analitico (Mezzadra and Neilson 2019: 102-108).

Questo ridimensionamento di paradigma conduce quindi all'affermazione per cui il coloniale non fu una mera iterazione del moderno, e l'impero non fu lo stadio che sequenzialmente precedette lo stato post-imperiale o postcoloniale, ma si ebbero una sovrapposizione e una coesistenza fra stato e impero, entrambe entità in via di formazione, e fra zone di sovranità parziale: di conseguenza, l'estensione della sovranità non fu processo lineare, ma grumoso, e non si ebbe tanto un avanzamento lineare della conquista nello spazio, ma una continua creazione di zone di confine ed enclave concentriche, come argomenta ancora Benton. Questa riconsiderazione svela così l'inefficacia descrittiva di alcune immagini spaziali, con cui viene restituita la definizione dello spazio internazionale in età moderna: in particolare, quelle dell'estensione lineare e della contrapposizione di centro e periferie. In loro vece, vengono pensate altre immagini, come quelle di "zone striate e grumose" (Benton 2010); "spazio modulare" composto di frammenti ripetuti e irregolari (Ward 2009); "snodi logistici" di sviluppo del capitale moderno su scala globale (Mezzadra and Neilson 2019). Del resto, la produzione di variabilità geografica globale entro l'impero non ebbe come suo unico criterio il confronto col normotipo statale europeo, ma conobbe anche confronti di tipo orizzontale fra i vari luoghi imperiali. Così, l'associazione stretta fra impero e territorio viene ridimensionata, così come viene ridimensionato il rapporto fra conoscenza geografica e ordine imperiale: di questa relazione non viene certo negato il ruolo fondamentale, ma piuttosto ne viene

rivelata l'instabilità, ad esempio valutando la circostanza per cui inizialmente i confini geografici, lungi dall'essere entità univoche, erano soggetti a processi conflittuali di interpretazione, e come al di fuori del territorio europeo essi non funzionassero tanto come linee divisorie nette, quanto come elementi generativi di una frammentazione degli spazi, sì da indicare una grande eterogeneità nell'organizzazione giuridica e politica degli spazi metropolitani e di quelli coloniali, un'eterogeneità dello spazio che si traduce nell'assetto postcoloniale del presente (Mezzadra and Neilson 2013).

6. Studi postcoloniali e critica cartografica

Gli studi postcoloniali indagano in modo specifico il tema della cartografia, interrogandola come tecnica di rappresentazione dello spazio, di cui viene, da una parte, contestato criticamente l'uso coloniale, strumentale alla produzione di uno spazio colonizzato, dall'altra, elaborata la possibilità di una sua riconversione come strumento critico di ri-significazione positiva e intervento abilitante sullo spazio. Per quanto riguarda il primo punto, è stato sostenuto che “cartography seems to be where Western rationality in one of its purest forms – geometry – serves an imperial practice” (Hulme 2005: 6). Questo tipo di critica denuncia il carattere posizionato e orientato della scrittura cartografica coloniale: “Maps do not mirror reality, but depict it from a partial perspective, figuring it in accordance with particular standpoints and specific aims” (Coronil 1996: 53). Dall'altra parte, il tema della cartografia viene discusso in merito alla possibilità (o meno) di farne un uso oppositivo e abilitante per la produzione di cartografie controegemoniche o alternative, ai fini dello *empowerment* e della visibilità dei soggetti colonizzati, e alla produzione di spazi e geografie altri. In questo senso, è stato messo in luce come le mappe fungano tanto da strumento per la rappresentazione del mondo, quanto, allo stesso tempo, da strumento per problematizzare tale rappresentazione (Coronil 1996: 52). Come vedremo, il tema della scrittura cartografica ha a che fare soprattutto con quello della costruzione e della figurazione coloniale del globo sferico, che abbiamo toccato sopra, nella misura in cui la cartografia concorre alla produzione concettuale e immaginativa dello spazio globale, in quanto colonialmente orientato.

Osserviamo che nella letteratura postcoloniale è presente una consistente metaforica cartografica, per cui le mappe non sono intese solo come concrete, oggettuali carte geografiche, ma anche come mappe concettuali, griglie di interpretazione e di orientamento del pensiero, spaziale e non solo⁸. In questo senso,

⁸ Per quanto Braidotti non sia un'esponente degli studi postcoloniali, possiamo considerare la sua proposta di un “metodo cartografico” per il pensiero nomadico per mettere in luce la metaforica della cartografia nel pensiero politico contemporaneo in generale. Braidotti propone un metodo cartografico in questi termini: “A cartography is a theoretically based and politically informed reading of the process of power relations. It fulfills the function of providing both exegetical tools and creative theoretical alternatives, so as to assess the impact of material and discursive conditions upon our embodied and embedded subjectivities” (Braidotti 2011: 4). In questo, vediamo un uso oppositivo e critico della cartografia, in quanto lettura delle relazioni di potere, che fornisce strumenti interpretativi e concettuali abilitanti per un'azione su tali relazioni di potere. Torneremo su questo punto nell'ultimo paragrafo di questo capitolo.

possiamo rinvenire allora una sovrapposizione fra linguaggio letterale e linguaggio metaforico nella riflessione postcoloniale sulla cartografia, laddove la metaforica della mappa concettuale si basa su una certa spazializzazione del pensiero, funzionale in termini di collocamento e orientamento dei soggetti. Le mappe, infatti, anche quando intese come puramente discorsive, invece che propriamente geografiche, condividono un immaginario spaziale e hanno l'effetto di produrre percezioni spaziali condivise, una mappa del mondo condivisa (Coronil 1996: 52). Per comprendere la sovrapposizione fra il carattere discorsivo-metaforico e quello grafico-letterale delle mappe, ci è utile ricordare la considerazione di Said, in *Cultura e imperialismo*, per cui le mappature coloniali sono operazioni metaforiche, poiché investono sempre il campo culturale, mentre, allo stesso tempo, la cartografia culturale dell'imperialismo si basa sempre su riscritture geografiche precise, dato il legame intimo fra cultura e geografia nel contesto dell'imperialismo (Said 1993). In questo modo, teniamo presente la sovrapposizione fra referente letterale e referente metaforico delle mappe coloniali e postcoloniali, cogliendo, sulla falsariga di Said, il rimando reciproco fra scrittura geografica e scrittura culturale nell'imperialismo. Seguiamo in ciò anche l'osservazione della geografa Nash per cui, se la teoria critica è fitta di metafore spaziali, il concetto di spazio qui operativo non fa riferimento solo a un posizionamento teorico, ma ha anche sotteso un riferimento propriamente geografico (Nash 1994).

Possiamo cominciare la disamina della riflessione postcoloniale sulla cartografia come strumento del dominio coloniale prendendo in considerazione le riflessioni di Spivak in merito. Spivak, infatti, individua nel dominio coloniale, e poi nella riproduzione postcoloniale di questo dominio, la produzione di una "cartografia egemonica falsa" (Spivak 1999: 169) che "malnomina" alcuni luoghi attraverso una scorrettezza toponomastica voluta, a cui spesso si accompagna una vaghezza terminologica il cui effetto è di contrapporre, alla "labirintica specificità" con cui sono nominati e identificati i luoghi europei, una "immensa indeterminazione" spaziale dei luoghi non occidentali, cui viene fatto riferimento con espressioni errate, imprecise e vaghe (Spivak 1999: 168). Questa cartografia egemonica falsa e malnominante è icasticamente ravvisata da Spivak sia in espressioni geograficamente inaccurate e faziose, come "indiani d'America" o "turkey cock" (che la traduttrice dell'edizione italiana di *Critica della ragione postcoloniale*, Angela D'Ottavio, sostituisce efficacemente con l'italiano "granturco", un'altra espressione geograficamente inaccurata e vaga), sia nel testo di una poesia di Baudelaire, *Il cigno*, che Spivak analizza: in questo caso, la cartografia egemonica falsa disloca ai propri fini rappresentativi una donna razzializzata e collocata con una certa vaghezza esotica nell'Africa, "luogo nativo immaginario... generalizzato" (Spivak 1999: 169). Alla localizzazione vaga ed esotica della donna nativa nell'Africa, nella poesia di Baudelaire, si contrappone un paesaggio europeo, parigino, che è invece dettagliato e variegato (Spivak 1999: 169). Possiamo usare questo concetto spivakiano di una "cartografia egemonica falsa" prodotta dal

discorso dominante, esaminando i suoi effetti per quanto riguarda la scrittura geografica del mondo coloniale e postcoloniale in generale.

Spivak mette a tema una “violenza epistemica della mondificazione dei mondi” (Spivak 1999: 247) messa in essere dall’insediamento coloniale: questa violenza, volta all’edificazione di uno spazio mondiale, opera attraverso un’imposizione cartografica che iscrive “lo spazio nativo” ai propri fini. Spivak mostra come, “nell’opera di consolidamento del Sé dell’Europa [il colonizzatore⁹] obbliga... il nativo a occupare lo spazio dell’Altro sul proprio terreno... ad addomesticare lo straniero come Padrone” (Spivak 1999: 225). L’espressione poco chiara “mondificazione dei mondi” è un riferimento heideggeriano: infatti, rifacendosi alla “Origine dell’opera d’arte” di Heidegger in *Sentieri interrotti* (1950), Spivak qui estende, con metodo decostruttivo, l’opera d’arte oggetto della riflessione di Heidegger all’opera di insediamento imperiale, e interpreta materialmente le immagini spaziali heideggeriane del “mondo” e della “Terra”, per tematizzare la reificazione del mondo che l’imperialismo mette in atto attraverso la produzione di una mappa geografica imperiale¹⁰. La reificazione imperialista del mondo avviene attraverso una “trasformazione cartografica” del mondo stesso, i cui agenti sono i personaggi coloniali, e la cui tecnica è “la grande tecnica anonima del capitale”, che comprende, fra le altre cose, anche la missione civilizzatrice, intesa come produttività sociale (Spivak 1999): torna così il tema, che abbiamo affrontato nel capitolo precedente, del “mito della missione di civiltà” (Merker 2006) come strumento del colonialismo europeo, e della trasformazione geografica e cartografica del mondo che esso comporta e mette in atto. In merito alla trasformazione cartografica coloniale e capitalista del mondo, risultante in una reificazione del mondo, Spivak in questa sede sostiene come “l’assunto... di una terra non inscritta” (ovvero non precedentemente codificata, e quindi indistinta), “come condizione di possibilità della mondificazione di un mondo” (vale a dire la reificazione cartografica del mondo e la costruzione della sua unità geografica) “generi la forza per fare in modo che il ‘nativo’ veda se stesso come ‘altro’” (Spivak 1999: 226). La rappresentazione cartografica, quindi, è funzionale a connotare il nativo come altro, e a far sì che lei/lui stessa/o riconosca ed assuma interiormente tale connotazione di altro. La specifica

⁹ Qui, in particolare, il colonizzatore è Geoffrey Birch, capitano assistente del governatore inglese a Delhi. Spivak si concentra su una missiva scritta da Birch, in cui egli dichiara di intraprendere un viaggio affinché i nativi conoscano “la gente cui sono assoggettati” (Spivak 1999: 227). Questo personaggio, nell’argomentazione di Spivak, mostra come gli agenti del colonialismo capitalista non sono necessariamente i “grandi personaggi”, ma anche “gente piccola e poco importante” (Spivak 1999: 226).

¹⁰ In una riflessione sull’immagine della Terra come corpo celeste che sorge, catturata dallo spazio (*earthrise*), e sulle implicazioni della diffusione globale di quest’immagine, che insiste sulla combinazione della diffusione dell’immagine del pianeta con il discorso sulla globalizzazione, Lazier prende le mosse dalla riflessione di Heidegger e altri (Arendt e Blumenberg) sull’immagine del pianeta, enfatizzando il processo di “trasformazione della Terra in un pianeta fatto dall’uomo” che queste immagini comportano. In modo interessante, Lazier considera anche la genealogia coloniale di tale immagine del globo, e il ruolo in questo della mappatura del globo: egli argomenta che “for moderns to think of planets is already to think of globes, ... for moderns to marshal the intellectual resources required to think about planets implicitly means to relate to them in ways enabled by their intensive and extensive mapping” (Lazier 2011: 614). Lazier in ciò individua una genealogia del globo neoliberale, che nasce direttamente dall’esplorazione europea, dalla colonizzazione, dall’attività missionaria, dalle nuove forme statali, dalle guerre mondiali e dalla finanza postbellica (Lazier 2011: 615-616).

“violenza epistemica della mondificazione dei mondi” (ovvero la reificazione del mondo) coloniale sta nella “improvvisa comparsa nello spazio nativo di un agente alieno della storia ‘vera’” (Spivak 1999: 247), vale a dire l’introduzione del colonizzatore che crea lo spazio coloniale come tale, sovrapponendolo allo spazio precoloniale e imponendolo all’immaginario stesso dei nativi, con ciò pretendendosi come l’unico agente non solo della geografia, ma anche della storia, laddove i nativi sarebbero manchevoli di una storicità riconoscibile come tale. La scrittura dello spazio colonizzato e l’imposizione al nativo di un’identità inferiorizzata e manchevole procedono quindi di pari passo. Questa sovrapposizione della cartografia imperiale sullo spazio pre-colonizzato è efficacemente restituita in termini di “palinsesto”, parola usata da Spivak, ma anche da José Rabasa, per restituire l’idea di un’immagine che si sovrappone violentemente su un’altra, e di un testo virtuale che re-iscrive lo spazio così colonizzato, coprendo le precedenti configurazioni dello spazio: “the image of the palimpsest becomes an illuminative metaphor for understanding geography as a series of erasures and overwritings that have transformed the world” (Rabasa 1995: 258). A questo proposito, ricordiamo come de Certeau in *L’invention du quotidien* (1980) sostiene che la mappa è in sé un artefatto della modernità occidentale, atto a una rappresentazione totalizzante che colonizza lo spazio, e in ciò introduce uno scarto fondamentale rispetto a precedenti tecniche e modi di raffigurazione visiva dello spazio: ad esempio, la mappa moderna elimina dalla sua superficie gli itinerari, che erano invece elemento centrale della rappresentazione nelle cartografie medievali, e così oscura il movimento e il continuo attraversamento dei confini operato dagli esseri umani (cfr. Perera 2007: 208). Questa perdita di interesse alla rappresentazione del movimento umano nello spazio ha conseguenze quanto all’invisibilizzazione dei movimenti e delle migrazioni che le mappe contemporanee operano, comportando una non rappresentabilità delle diaspore postcoloniali, come vedremo.

Con ciò, osserviamo come un elemento proprio della rappresentazione e della costruzione coloniale dello spazio globale, veicolata dalla cartografia, è l’imposizione di un’immagine che si sovrappone violentemente e tenta di cancellare altre immagini, rappresentazioni, concezioni e pratiche dello spazio: di nuovo nelle parole di Spivak, si tratta di una “violenza epistemica della mondificazione dei mondi” (Spivak 1999: 247), ovvero la produzione di un unico spazio globale reificato cartograficamente e imposto in modo violento. In uno studio delle rappresentazioni del pianeta Terra, Simon Ferdinand mette in luce esattamente questa sovrapposizione, restituendola in termini di monopolio¹¹: egli individua fra XVI e XVII secolo una svolta nella storia del pensiero cosmologico, nella costruzione di un’immagine moderna del mondo che, per la prima volta, si pone come conflittuale rispetto a una preesistente varietà di immagini del mondo, incompatibili le une con le altre, ma che compongono un mosaico in cui nessuna

¹¹ Si veda anche la conferenza tenuta online da Simon Ferdinand presso la Universiteit von Amsterdam il 21 maggio 2021, dal titolo “Imagining the world otherwise”.

prevale; l'immagine moderna del globo, invece, afferma la propria prevalenza, la propria correttezza scientifica e il proprio monopolio rispetto all'immaginazione del mondo, eliminando le altre immagini, e imponendo così una visione dello spazio mondiale che monopolizza la geografia a discapito di altre visioni (Ferdinand 2020). Nel corso di quest'imposizione, gioca un ruolo fondamentale l'esplosione della cartografia europea in età moderna, e la sua diffusione con il colonialismo. In particolare, la cartografia europea moderna compone il mondo a partire da un reticolato geometrico, tale da porre a sintesi luoghi diversi, costituire uno standard geografico e rendere il mondo suscettibile di controllo e comparazione, in modo tale da renderlo idoneo al capitalismo. Attraverso un distacco prospettico che si avvale di un punto di fuga globale, il mondo moderno relativizza e assimila luoghi e persone, rendendo geograficamente insignificante il particolare e il corporeo. In questo senso, viene affermato che le grandi mappe coloniali globalizzarono "il corpo eterogeneo del mondo", e che nel corso di questo processo la mappa coloniale funse da paradigma del discorso fallocentrico che iscrive la donna e il paesaggio come altri e addomesticabili, anche attraverso un'analogia discorsiva fra la donna e il paesaggio, cui abbiamo fatto menzione sopra. A questo proposito, è stato sostenuto che "The colonial map is a document that professes to convey the truth about a place in pure rational form, and promises at the same time that those with the technology to make such perfect representations are best entitled to possession... the map abstracts the female body and reproduces it as a geometry of sexuality held captive under the technology of scientific form" (McClintock 1988: 151-152, cit. in Gregory 1994: 130 n).

Tornando alla critica cartografica di Spivak, ricordiamo inoltre come Spivak osserva che il gesto cartografico dello "svuotamento (o negazione) della possibilità significante e l'imposizione della propria didascalìa su un altro geopolitico, visto come terra non iscritta, si fonda... su un'assiomatica dell'imperialismo" (Spivak 1999: 344). Il gesto cartografico di imposizione della propria geografia sull'altro, che è compiuto nel corso dell'insediamento coloniale, non si riproduce però tale e quale anche "all'interno della mappa della marginalità nelle metropoli" (Spivak 1999: 344): secondo Spivak, l'outsider dello spazio euroamericano e l'outsider globale postcoloniale non condividono uno spazio omogeneo. Se il colonialismo capitalista produce una "mappa egemonica falsa" che impone al nativo di occupare lo spazio dell'altro e di riconoscere lo straniero come padrone, e che si sovrappone violentemente allo spazio codificato e immaginato in precedenza, cui nega statuto conoscitivo nel momento stesso in cui se ne appropria (Spivak 1999: 242), esso produce allo stesso tempo anche una "mappa della marginalità nelle metropoli" del "primo mondo" (Spivak 1999: 344); questi due spazi, per quanto siano entrambi spazi di esclusione prodotti dalla cartografia del capitale, non sono però omogenei fra di loro, e danno quindi luogo a esperienze e a pratiche diverse. Questa disomogeneità ha conseguenze quanto alla risposta dei soggetti occidentali rispetto a tale cartografia disomogenea, da prendere in carico: infatti, nell'argomentazione di Spivak, "il soggetto occidentale 'normale'" non ha altra scelta che quella fra essere

complice alla produzione della cartografia imperiale “per mezzo di una dissimulazione del geopoliticamente altro” o, d’altra parte, prendere posizione “nel residuale e nell’emergente che si fanno strada nella dominante” (Spivak 1999: 344). Questo indica la possibilità di rifiutare la produzione cartografica egemonica, e allo stesso tempo di agire sul terreno cartografico dall’interno, in modo oppositivo, agendo sul “residuale e l’emergente”. Torneremo su questa possibilità nell’ultimo paragrafo. Spivak, inoltre, amplia il suo riferimento alla cartografia imperiale, argomentando come, nel presente postcoloniale, la banca mondiale e organizzazioni simili producano ancora una “cartografia fantastica”, sulla base di una divisione fondamentale a grandi linee fra Nord e Sud, atta a suddividere il mondo in mappe, da cui risulta evidente il carattere astratto della geografia. Queste mappe globali disegnate dalle agenzie economiche internazionali spesso si discostano da quel principio guida della geografia che è la nazione, dal momento che i confini che su queste mappe si intersecano sono in costante mutamento, coincidendo con i confini dell’investimento del capitale internazionale, e non con quelli degli stati. In quest’operazione, è evidente il ruolo della cartografia come agente del capitale, nel configurare uno spazio globale postcoloniale disponibile alle operazioni del capitale: infatti, i paesi decolonizzati vengono trasformati “in materia prima per mappe d’investimento” del capitale (Spivak 1999: 392), e “le descrizioni economiche dei paesi in via di sviluppo dipendono dalla storia della loro nazione sulla mappa geopolitica” (Spivak 1999: 425). In questo quadro, emerge nel discorso postmoderno sulla cultura “l’addomesticamento della dialettica [hegeliano-marxista] in un desiderio di cartografare il mondo” (Spivak 1999: 337).

In ciò, vediamo la cartografia postcoloniale come strumento del capitale, atto alla codificazione di uno spazio globale di sfruttamento, estrazione e controllo economico, lungo un asse Nord/Sud definito dallo sviluppo. In questo, osserviamo come la divisione Nord/Sud in termini di sviluppo sia prodotta dalla cartografia del capitale, entro la quale, e ai fini della quale, questa divisione è significativa, risultando quindi essere, in primo luogo, un’operazione cartografica del dominio. A proposito dell’organizzazione cartografica di uno spazio globale funzionale all’estrazione, osserviamo poi come Spivak individui un principio operativo della produzione di tali mappe globali del capitale nella “appropriazione degli ecosistemi del Quarto Mondo in nome dello Sviluppo”¹² (Spivak 1999: 388). Quest’appropriazione avviene attraverso un movimento cartografico di continua retrospinta ed estromissione delle civiltà del Quarto mondo dalla scena globale: “le antiche civiltà che sono state risospinte indietro ed estromesse per far strada a elementi geografici della mappa e del mondo moderno più tradizionali” (Spivak 1999: 389),

¹² L’espressione “Quarto mondo” fa generalmente riferimento ai luoghi abitati da popolazioni aborigene. In tale senso la usa Spivak nei testi qui presi in considerazione: “Diasporas old and new” (Spivak 1996e), “Imaginary Maps” (Spivak 1996d) e *Critica della ragione postcoloniale* (1999). In “Imaginary Maps”, Spivak definisce il Quarto mondo come “the world’s aboriginal people who were literally pushed into the margins for the contemporary history and geography of the world’s civilization to be established” (Spivak 1996 a: 284). Torneremo sulle riflessioni di Spivak sul Quarto mondo nel capitolo 4.

con operazioni di estromissione ed appropriazione compiute materialmente sul corpo del mondo diviso in Nord e Sud globali, “per conservare la cartografia fantastica della mappa della Banca Mondiale” (Spivak 1999: 389). L’elemento che accomuna queste esperienze di retrospinta ed estromissione cui sono soggette popolazioni eterogenee è la “profonda perdita ecologica” che ne consegue, in termini di “sottrazione della terra e... riforestazione” (Spivak 1999: 388), “perdita delle foreste e dei fiumi in quanto fondamento della vita” (Spivak 1999: 389). I movimenti globali tesi alla realizzazione di “una giustizia ecologica non-eurocentrica”¹³ si fanno consapevoli di questa cartografia estromettente ed espropriativa del capitale globale, e le rispondono dando luogo a “movimenti gira-globo” che, a causa del loro carattere necessariamente transnazionale, non possono avere come teatro la scena dello “stato in via di sviluppo”: essi, piuttosto, devono rimanere “dietro allo stato”. Spivak caratterizza tali movimenti cartografici di sospinta indietro, all’esterno, lontano e poi all’interno come altrettanti presupposti per l’emergere della società civile, e denuncia come l’immaginaria mappa geografica egemonica che oggi abbiamo presente è stata costruita precisamente sulla base di questi movimenti (Spivak 1996b: 264). Il quadro di questi movimenti e delle marginalità così configurate dà luogo allora a “un’altra scena” rispetto alla cartografia egemonica del capitale, una scena che è nostra arrogante abitudine considerare come un’eccezione alla temporalità canonica della modernità, incentrata sulla rivoluzione industriale (Spivak 1996b: 248) e sugli imperi mono-nazionali (Spivak 1996b: 261).

La critica postcoloniale mette quindi in luce l’uso coloniale della cartografia ai fini dell’acquisizione dello spazio nativo, e dell’estromissione dei nativi da tale spazio: a questo proposito, viene denunciata la regola cartografica della sparizione e dell’assenza degli indigeni dal territorio, in quanto funzionale all’appropriazione della loro terra (Mohanty e Alexander 2010), una regola che si accompagna al principio del *territorium nullius* che abbiamo discusso nel capitolo 2. In questo senso, la mappatura dei territori indigeni è denunciata come in sé stessa un processo di colonizzazione, dal momento che essa equivale a un’operazione di riduzione degli spazi indigeni a un discorso singolo e chiaro, di cui è possibile disporre. Nella fattispecie, l’adozione di una prospettiva, che il processo cartografico comporta, abilita e naturalizza

¹³ L’intercettazione di istanze ecologiche radicali, che qui Spivak dimostra, è stata d’altra parte messa a critica: in generale, il pensiero postcoloniale è stato accusato di reiterare, nel suo approccio alle tematiche ecologiche, il binomio occidentale natura/cultura, e con ciò di non provincializzare a sufficienza il sapere occidentale di fronte al sapere indigeno. Questo avviene poiché punto di forza della critica (quella postcoloniale, ma anche la critica in generale) sta nell’inserirsi nello scarto fra natura e cultura, parola e mondo, reiterando però così proprio la struttura di tale scarto (Jackson 2014). Per questo motivo, il geografo Mark Jackson incoraggia il pensiero postcoloniale a ricevere una lezione da ontologie relazionali post-costruttiviste e post-critiche, di cui un esempio può essere il pensiero di Latour, in quanto più efficacemente ricettive di quelle etnografie indigene prive di una distinzione netta fra natura e cultura: secondo Jackson, l’ontologia politica di queste prospettive può decolonizzare efficacemente la produzione occidentale di pensiero, producendo “geografie postcoloniali a-moderne” tali da costituire “assemblaggi relazionali” fra attori umani e attori “più che umani”. Ricordiamo inoltre che parte dell’eco-femminismo, cui Spivak qui si accosta nel riferirsi a “movimenti femministi gira-globo” tesi alla realizzazione di una “giustizia ecologica” (Spivak 2003), intercetta e recupera relazioni aborigene al territorio: quest’operazione è stata criticata di essenzialismo e astoricità, nel momento in cui identifica una connessione fra femminile, cura della terra e femminilità indigena, che porta suo malgrado le tracce di politiche patriarcali e coloniali di significazione della terra e della femminilità (Jacobs 1994). Sul rapporto fra ecologia e postcolonialismo torneremo nel capitolo 4.

il dominio e la sorveglianza sulle popolazioni colonizzate e collocate sulla mappa, in particolare grazie al carattere monoculare e all'unicità della prospettiva, che consente di centralizzare il controllo e abilitare un rapporto di proprietà (Anker 2005).

Inoltre, osserviamo anche un altro elemento della critica cartografica di Spivak, in cui la filosofa mostra un'azione subalterna di contraddizione della cartografia nazionale postcoloniale. Infatti, oltre a denunciare la funzione di palinsesto della cartografia coloniale e capitalista rispetto agli spazi indigeni, Spivak riflette anche sulla possibilità di operare di converso una riscrittura cartografica, operando sulla mappa nazionale. In particolare, Spivak legge in un racconto di Devi, "Douloti the Bountiful"¹⁴, da Spivak stessa tradotto in inglese (Devi 1995), un episodio icastico in cui una donna subalterna, malata e in via di fuga, una notte si adagia per dormire su una mappa della nazione indiana, tracciata per terra in una scuola la vigilia del giorno dell'indipendenza nazionale, per poi morire lì (Spivak 1993: 93-94). Spivak legge questa scena come un momento di riscrittura subalterna della mappa ufficiale della nazione (Spivak 1993: 94). In questa sede, Spivak interpreta la subalternità come spazio dislocato rispetto alla relazione lineare fra colonizzazione e decolonizzazione, laddove l'esperienza subalterna esula dalla logica del transito dalla sottomissione coloniale al rovesciamento di questa sottomissione in una contraddittoria e fallimentare indipendenza nazionale postcoloniale (Spivak 1993: 77-78). In particolare, questa dislocazione avviene nel corpo sfruttato della donna subalterna, corpo che quindi incarna lo spazio della subalternità. Per questo motivo, il corpo della donna subalterna che si sovrappone a quello della mappa nazionale agisce come "the space displaced from the Empire-Nation negotiation [that] now comes to inhabit and appropriate the national map, and makes the agenda of nationalism impossible" (Spivak 1993: 94). La figurazione del corpo femminile subalterno, quindi, disfa il passaggio dalla colonia alla nazione, riscrivendo la mappa della nazione postcoloniale attraverso il corpo sfruttato e morente della donna subalterna (Spivak 1993: 93). In questo brano, possiamo vedere un esempio di critica cartografica postcoloniale che mostra un'azione subalterna di contraddizione della narrazione cartografica nazionale dominante.

Nel quadro della riflessione postcoloniale come riflessione critica sulla cartografia, ricordiamo anche che *L'Atlantico nero* di Gilroy è stato recepito e interpretato come una vera e propria categoria cartografica, atta a contravvenire le carte atlantiche prodotte durante la colonizzazione delle Americhe e la loro rappresentazione della modernità, sì da poter contro-egemonicamente rappresentare e rendere conto

¹⁴ "Douloti the bountiful" di Devi racconta la storia di Douloti, figlia di un "lavoratore vincolato" tribale (ovvero, un lavoratore che lavora gratuitamente per ripagare un prestito ad alto tasso d'interesse, debito che spesso si trascina per più di una generazione). Con la falsa promessa di un matrimonio, Douloti viene rapita da un uomo di casta alta e da lui costretta alla prostituzione, per continuare a pagare il debito del padre. Avendo contratto una grave malattia venerea, Douloti cerca di raggiungere un ospedale lontano, ma decide durante il cammino di fare invece ritorno alla casa paterna, morendo però prima di raggiungerla. La scena finale narra proprio la sua morte nel cortile di una scuola, dove Douloti si stende su una mappa della nazione disegnata per terra e lì muore (Spivak 1993: 300).

delle esperienze di dislocazione, traduzione, diaspora, morte, ibridità, vissute dai soggetti afroamericani a partire dal Middle Passage. Quest'interpretazione cartografica dell'*Atlantico nero* avviene sulla base testuale dell'indicazione di Gilroy circa la necessità di riformulare la cartografia convenzionale della diaspora nera, in modo da rendere visibili le diverse traiettorie, e le possibilità politiche e culturali a loro inerenti: "Critical space/time cartography of the diaspora needs therefore to be readjusted so that the dynamics of dispersal and local autonomy can be shown alongside the unforeseen detours and circuits which mark the new journeys and new arrivals that, in turn, release new political and cultural possibilities" (Gilroy 1993: 86). Inoltre, ricordiamo la ricognizione, da parte di Gilroy, dell'esigenza dei soggetti afroamericani e afrocaribici diasporici di riconfigurare culturalmente la cartografia della dispersione e dell'esilio, attraverso un certo senso di radicamento, per poter fronteggiare le varietà di razzismo che negano la storicità dell'esperienza nera e l'integrità delle culture nere: "The need to locate cultural or ethnic roots and then to use the idea of being in touch with them as a means to refigure the cartography of dispersal and exile is perhaps best understood as a simple and direct response to the varieties of racism which have denied the historical character of black experience and the integrity of black cultures" (Gilroy 1993: 112). Questa possibilità si basa quindi sulla ricognizione delle assenze e delle lacune che caratterizzano le mappe atlantiche moderne, che rendono invisibili sulla loro superficie la storia e i soggetti neri afroamericani, in particolare quanto alla loro esperienza della diaspora atlantica (McKittrick and Woods 2007).

In quanto categoria cartografica, l'*Atlantico nero* è stato poi esso stesso oggetto di revisione, in seguito all'affermarsi involontario, contro le intenzioni dello stesso Gilroy che pensa l'*Atlantico nero* come formula provvisoria (Gilroy 1993: xi), di un certo paradigma cartografico standardizzante dell'*Atlantico nero*: in questo senso, vengono compiuti dei tentativi di ri-mappatura della stessa categoria, con l'obiettivo di far venir meno la sua localizzazione prettamente euro-americana e anglofona, e di accentuare l'interconnessione fra globale e locale nella diaspora (Oboe e Scacchi 2008). Parimenti, sono stati compiuti tentativi di espandere la portata geografica, descrittiva ed euristica dell'*Atlantico nero* anche oltre i limiti della ricostruzione gilroyana e dei soggetti che essa include, in particolare prendendo in considerazione lo spazio lusofono dell'*Atlantico Sud*, teatro del colonialismo portoghese (Almeida 2002; Goebel e Schabio 2006; Naro, Sansi-Roca, e Treece 2016; Bystrom e Slaughter 2018). Questo avviene anche sulla base di una genealogia della stessa disciplina della storia atlantica: nel contesto dell'edificazione del blocco occidentale durante la guerra fredda, questa genealogia rinviene la matrice euro-statunitense di un'attenzione esclusiva al Nord Atlantico, e di una naturalizzazione dell'unità stessa dello spazio atlantico, indicando poi la necessità di revisionarne il paradigma in modo tale che la prospettiva atlantica metta in luce le aporie del pensiero politico moderno occidentale (Bailyn 2005).

L'ampliamento e la revisione dell'Atlantico nero come categoria cartografica si apre inoltre all'utilizzo abilitante di più recenti tecnologie cartografiche, in particolare quelle digitali¹⁵ (Risam e Josephs 2021). In questo senso, il digitale viene esplorato come mezzo alternativo per la rappresentazione delle connessioni e dei legami, dando luogo a un'inedita rappresentazione delle diaspore e della storia degli schiavi, in grado di sfidare i punti ciechi delle rappresentazioni tradizionali e di connettere fra di loro, in modo aperto, l'estetica, l'ermeneutica e la politica della rappresentazione. In particolare, è precisamente la cartografia a venire sfidata e corretta, a fronte della sua incapacità di recuperare le "geografie rivali" dei subalterni, la loro mutevolezza, disordine e dinamicità (Brown 2015: 138). A questo proposito, è stata affermata l'esigenza "to think more explicitly about how we can represent changing spatial linkages without reverting to the traditional geographic divisions" (Brown 2015: 135). Per esempio, sfidando le rappresentazioni tradizionali dei legami, le mappature digitali riescono a de-naturalizzare la nazionalizzazione e la stabilità di quella rappresentazione canonica dei legami che è l'albero genealogico, inventato per ricostruire le famiglie nobili, tracciandone successioni e possessi, e che si rivela inadeguato a rappresentare e rendere conto di diversi tipi di legami genealogici ed affettivi, spazialmente discontinui. Questo tipo di rappresentazioni digitali si presta all'interrogativo circa la specificità del metodo digitale e la sua possibilità di intervenire nella questione della rappresentazione della subalternità, che tanto ha affaticato la critica postcoloniale, aprendo in questo senso il campo a una riflessione sul ruolo della visualizzazione e della grafica spaziale nella concettualizzazione dell'oggetto di studio, in particolare per quanto riguarda lo studio della subalternità. A questo proposito, è stata posta in evidenza la duplice funzione di un simile intervento digitale rispetto alla narrazione storica e alla visualizzazione cartografica: "[by] plotting the combatants' movements in space, the map allows us to view the archival evidence both against the grain, to portray things the sources were never meant to illustrate, and along the grain, to show how they constrain and shape our knowledge"¹⁶ (Brown 2016: 179). In questo senso, l'intervento di una contro-cartografia digitale sembra efficacemente promettere tecniche e modi di rappresentazione capaci di superare i limiti imposti dalla genesi coloniale della cartografia moderna, consapevolmente funzionale a silenziare e invisibilizzare la schiavitù e le sue rotte.

7. La cartografia di Mercatore

La lettura critica delle carte geografiche prodotte nell'Europa moderna, da una prospettiva storica postcoloniale, ha studiato in particolare il ruolo svolto delle mappe di viaggio, prodotte nel contesto delle esplorazioni geografiche e commerciali, e le ha interpretate come momenti di articolazione e messa a

¹⁵ Per esempio, si vedano i seguenti lavori: <https://sameboats.org>; [Digital Aponte \(nyu.edu\)](https://www.nyu.edu); [Slave Revolt in Jamaica, 1760-1761 \(axismaps.com\)](https://www.axismaps.com).

¹⁶ Il riferimento specifico è alla mappa digitale della rivolta degli schiavi in Giamaica nel progetto [Slave Revolt in Jamaica, 1760-1761 \(axismaps.com\)](https://www.axismaps.com).

punto di conoscenze sullo spazio da colonizzare, funzionali quindi alla preparazione della conquista coloniale (Benton 2010; Pratt 1992). A questo riguardo, osserviamo che la letteratura postcoloniale dedica particolare attenzione critica alle carte geografiche di Mercatore, sia in riferimento all'Atlante geografico di Mercatore (una rappresentazione cartografica che mette insieme l'emisfero del vecchio mondo e l'emisfero del nuovo mondo, quest'ultimo come spazio di scoperta e colonizzazione), sia in riferimento alle tecniche cartografiche messe a punto da Mercatore, in particolare la sua proiezione e il suo uso del reticolato geografico. Per esempio, Rabasa ha messo in luce la rappresentazione e la costruzione di uno spazio globale eurocentrico messa in atto dall'Atlante geografico di Mercatore del 1636. In particolare, nella critica che ne fa Rabasa, l'Atlante geografico di Mercatore combina la storia globale e la geografia, in una "reversibilità spaziotemporale" di reciproca spazializzazione del tempo e temporizzazione dello spazio, a partire dal fatto che, nell'Atlante, la storia eurocentrica esplicitamente rappresenta l'occhio visivo della mappa del mondo, il punto prospettico e il centro dello spazio globale: in questo modo, "global histories and geographies... always retain a Eurocentric perspective that defines the position and value of the rest of the world" (Rabasa 1995: 362). Con la definizione del "resto del mondo" a partire dal punto prospettico della storia europea, si conferma nella costruzione della conoscenza geografica moderna il medesimo processo di espansione che interessa la politica coloniale: il "resto del mondo" è visto e raggiunto a partire dal punto di vista privilegiato europeo, in modo che la configurazione spaziale che ne risulta è strutturalmente eurocentrica. In ciò, si fa evidente l'interconnessione strutturale fra tempo e spazio, storia e geografia, nella messa a punto del potere coloniale nella cartografia moderna. L'Europa, in altre parole, è il punto di partenza che dà intellegibilità e coerenza allo spazio e al tempo globali, l'origine e il punto di riferimento per la comprensione di quel "resto del mondo" costitutivamente inferiore e secondario rispetto alla norma storico-spaziale dell'Europa: in questo, l'Atlante di Mercatore è efficacemente ricostruito come punto d'avvio della rappresentazione che informa la divisione asimmetrica fra "the West and the rest".

La scala planetaria nell'Atlante di Mercatore, inoltre, è raggiunta e affermata sulla base della scala nazionale, attraverso quella che Rabasa definisce "the formulation of a planetary strategy from a national point of view" (Rabasa 1995: 363). Tale strategia planetaria pone capo a una configurazione dello spazio globale che prevede come suoi elementi costitutivi delle nazioni discrete che si esplicano in imperi, dando significato e denominazione alle regioni del mondo che sarebbero, di per sé, manchevoli di nome e di significato: nella fattispecie, le regioni del "nuovo mondo", che la mappa rappresenta racchiuso in un emisfero a sé, separato dall'emisfero del "vecchio mondo" che ha il potere di determinarlo e denominarlo. In ciò, l'Atlante di Mercatore istanzia una divisione polarizzata fra i due mondi, tracciando sulla mappa una divisione fra i due emisferi che è spia di quella "world-making capacity of borders" discussa da Mezzadra e Neilson in riferimento a "processes of accumulation and exploitation that arose with mapping

the modern world”, nel contesto della nascita della cartografia moderna (Mezzadra and Neilson 2013: 30).

Ancora a proposito della cartografia di Mercatore, Linebaugh e Rediker in *I ribelli dell'Atlantico* denunciano la carte geografiche dell'Atlantico basate sulla proiezione di Mercatore, come strumento del “potere erculeo” da loro identificato nel sistema di potere operativo nell'Atlantico moderno (Linebaugh e Rediker 2000: 354): i due autori mettono in luce, infatti, come la proiezione di Mercatore, proiettando su un piano bidimensionale e rettangolare uno spazio sferico, ingrandisce sproporzionatamente le zone collocate in prossimità dei poli che, invece di convergere verso un punto, si estendono lungo la base di un rettangolo: di conseguenza, sulla mappa atlantica l'Europa e il Nord America risultano, erroneamente, ben più grandi e dettagliate rispetto alle zone attorno all'Equatore. Questo tipo di proiezione cartografica è funzionale all'immaginazione geografica imperialista eurocentrica, che enfatizza a dismisura l'Europa e il Nord America a scapito delle zone equatoriali, e inoltre consente agilmente di tracciare linee rette lungo la curva, così appiattita, dell'emisfero atlantico, utili a individuare e percorrere le rotte commerciali e schiaviste: in questo senso, la presenza delle navi nelle carte oceaniche non è disposta casualmente, ma la loro posizione marca precisamente le rotte commerciali, e le vele delle navi sono rappresentate come dispiegate di conseguenza (Benton 2010). Linebaugh e Rediker sostengono che quel complesso e variegato insieme di momenti di resistenza oggetto del loro libro, da loro icasticamente restituito attraverso l'immagine dell'idra dalle molte teste (questo infatti il titolo originale del libro, *The Many Headed Hydra*) prosperò, nelle parole degli autori, precisamente contro un simile sistema cartografico (Linebaugh, Rediker 2000: 354). Inoltre, la proiezione di Mercatore, configurando un reticolato geografico di meridiani e paralleli, fa sì che il globo appaia come composto di quadrati vuoti, agevolando così la concettualizzazione di un'area vuota da riempire, e dunque la pratica della scoperta e del trovare geografico.

Mezzadra e Neilson osservano che l'Atlante di Mercatore introduce, riportandola nel titolo stesso dell'opera di Mercatore del 1595, *Atlas sive cosmographicae meditationes de fabrica mundi et fabricati figura*, l'espressione “fabrica mundi”: quest'espressione allude all'operazione di fabbricazione del mondo che l'Atlante opera, ma ocludendo il processo creativo della fabbricazione, in favore del risultato perfetto di questo processo, ovvero l'architettura ordinata del mondo che viene poi naturalizzata: “the use of the expression *fabrica mundi* signals, in the form of a slippage, the cartographer's awareness of the fact that representing the world on a map also means *producing* it” (Mezzadra and Neilson 2013: 31-32. Corsivo nel testo). In questo senso, la cartografia della prima età moderna, di cui l'Atlante di Mercatore è un esempio, mette in gioco una creazione materiale del mondo e della sua configurazione, in un “momento iperbolico” (Mezzadra and Neilson 2013: 35) di creazione del mondo, atto all'appropriazione dello spazio e alla sua percorribilità lungo i confini. In questo momento iperbolico, gioca un ruolo essenziale un momento “ontologico” di implementazione di confini sulla mappa, motivo per cui Mezzadra e Neilson, esplorando

il nesso fra lo sviluppo della moderna cartografia, che crea lo spazio mondiale rendendolo suscettibile di appropriazione e di commensurabilità, da una parte, e l'accumulazione originaria del capitale su scala mondiale, dall'altra, parlano di una "accumulazione originaria della cartografia moderna" (Mezzadra and Neilson 2013: 36), strutturata all'intreccio di confini geografici e confini cognitivi, che precede e agevola lo stabilirsi stesso dei confini nazionali nell'Europa moderna.

8. Performatività cartografica

Sulla scorta di quanto appena osservato a proposito della fabbricazione del mondo messa in atto dalla cartografia moderna, in particolare con l'Atlante di Mercatore, è possibile apprezzare come molti autori mettano in luce il carattere performativo, e non meramente descrittivo, delle carte geografiche come *fabrica mundi*: lungi dal limitarsi a riprodurre una realtà esterna, la mappa concorre a creare ciò che rappresenta, determinandone configurazione e percezione. Come ricordato sopra, in questo senso è stato affermato che le mappe non rappresentano semplicemente la realtà, ma la dipingono a partire da una prospettiva parziale e la configurano in conformità a punti di vista particolari e obiettivi specifici (Coronil 1996: 53). Su questa base, è possibile sostenere che la mappa, in quanto testo, sia un "enunciato performativo" (Austin 1950), o ancora un "atto linguistico", ovvero un'azione, intrapresa attraverso il linguaggio, che crea, o concorre a creare, la situazione oggetto del proprio contenuto, e non a descriverla (Austin 1962). Sotto questo aspetto, viene allora evidenziata la performatività delle carte geografiche coloniali nel creare e configurare concretamente lo spazio coloniale, e abilitare i rapporti di potere che lo investono. A questo proposito, Egin Isin¹⁷ ha invocato una "genealogia sovversiva e subalterna" della performatività linguistica, al fine di interrogare la complicità umana nella creazione di mondi e di situazioni, da parte di soggetti umani che non sono osservatori esterni ma attori interni, in particolare investigando atti di creazione e di pratica della cittadinanza attraverso le tecnologie digitali (Isin e Ruppert 2020). Tale nozione di una genealogia sovversiva e subalterna della performatività linguistica è applicabile alla questione cartografica, al fine di indagare la produzione dello spazio abilitata dalla cartografia moderna dal punto di vista degli oppressi e degli esclusi da tale produzione.

Come esempio di teorizzazione postcoloniale della performatività cartografica, ricordiamo l'analisi di Winichakul, in *Siam mapped*, sulla tecnologia cartografica moderna come veicolo di costruzione e naturalizzazione della nazionalità in modo artificiale e arbitrario, che risulta in una creazione discorsiva della nazione e del corpo geografico della stessa, condizionato dagli assunti cartografici che la determinano (nello specifico, Winichakul prende in esame l'introduzione della tecnologia cartografica

¹⁷ Si veda anche l'intervento di Egin Isin alla conferenza "Migrant Belongings: Digital Practices and the Everyday", tenuta virtualmente presso l'Università di Utrecht nei giorni 21-23/4/2021, nel corso della quale Isin ha presentato una keynote lecture dal titolo "Digital citizens yet to come".

moderna in Siam: Winichakul 1994). In particolare, la tecnica cartografica moderna introduce una nuova percezione dello spazio e della territorialità, che prevede un globo terrestre naturalmente suddiviso in parti, di cui la nazione risulta una parte naturalizzata della totalità terrestre sferica, con una naturalizzazione del territorio nazionale agevolata dal fatto che la sua base materiale è la superficie terrestre. La nazione, in quanto parte di globo su una mappa, viene così resa intellegibile e sensibile sul presupposto della sua stessa mappabilità. Tale naturalizzazione cartografica investe anche l'oggetto e il dispositivo del confine, nella misura in cui questo consegue logicamente al carattere definito e discreto della nazione: poiché logicamente necessario a una nazione assunta come naturale, data e geograficamente chiusa, il confine che la mappa presuppone sarà assunto come preesistente alla sua codifica cartografica e alla sua introduzione politica, e quindi naturalizzato. In ciò, la mappa si afferma come un mediatore nella percezione e nella concettualizzazione dello spazio globale, affermando così una cartografia già intesa come necessariamente globale, come un paradigma cognitivo dello spazio, e come un mezzo funzionale alla nuova amministrazione centralizzata della nazione. Seguendo l'analisi di Winichakul, la mappa si afferma così come "a model for", e non "a model of" l'oggetto rappresentato.

Inoltre, l'analisi di Winichakul sulla costruzione discorsiva e cartografica della nazione siamese, concentrandosi sull'espressione "making wars means making maps", affronta la creazione storica di aree geografiche attraverso le mappe disegnate nel corso delle guerre, concentrandosi in particolare sulla creazione cartografica della zona "Sud-Est asiatico" nel corso della II guerra mondiale (per cui cfr. anche Lewis and Wigen 1997). L'autore si sofferma poi sull'estensione retroattiva di tale zona, assunta come già presente in quanto unità geografica, in precedenza del secondo conflitto mondiale, con una retrodatazione indebita che ha l'effetto di produrre mappe anacronistiche dello spazio storico.

Lo stesso fenomeno di retro-estensione anacronistica di una regionalizzazione cartografica storica e contingente riguarda proprio il costruito della nazione siamese: la sua retro-estensione, infatti, avviene in un modo funzionale a saldare la rottura percettiva introdotta precisamente dalla nuova cartografia, di derivazione europea; infatti, in seguito all'affermazione geografica della nazione siamese, si fece strada una strategia discorsiva di affermazione della preesistenza del corpo nazionale siamese, che oscura quell'ambiguità dello spazio che caratterizzò invece le percezioni spaziali precedenti l'avvento della tecnologia cartografica moderna. In ciò, si riaffaccia la concezione della carta geografica come palinsesto, che abbiamo incontrato sopra. Il corpo della nazione rappresenta allora la continuità della storia nazionale, nonostante il suo effetto retorico di interruzione, e la sua emersione agisce retroattivamente sulla costruzione dello spazio storico. In questo, l'osservazione di Winichakul sulla funzione, allo stesso tempo di saldatura e di rottura, propria dello spazio nazionale, è in sintonia con la riflessione di Bhabha sullo scarto fra la funzione pedagogica e la funzione performativa della nazione, laddove la fondazione puntuale della nazione deve però allo stesso tempo costruire retoricamente una continuità nel passato fittizia (Bhabha 1991). In particolare, la cartografia nazionale agisce trasformando quella che era una

sovrapposizione non problematica fra diversi spazi e diverse sovranità territoriali, diffusa prima dell'introduzione della spazialità coloniale nell'area del "Sud-Est asiatico", in una linea definita di demarcazione fra sovranità territoriali non sovrapponibili e bisognose di una definizione univoca: in questo modo, la mappa diventa il modo primario di rappresentazione della sovranità, sostituendo altre pratiche, quali ad esempio i rituali di sottomissione. È solo in questo momento di creazione e retro-estensione cartografica che emerge l'esigenza di poter determinare la nazionalità attraverso la geografia, grazie a quella "connection between boundary lines, the territorialization of identity, and even civilizational thought" che Mezzadra e Neilson individuano nelle mappe moderne (Mezzadra and Neilson 2013: 34-35). La cartografia viene messa in luce in quanto strumento di costruzione della nazione anche nel caso dell'India postcoloniale, in un'analisi che mostra come la cartografia nazionale coincide con la produzione sociale e politica della nazionalità postcoloniale, concorrendo alla costruzione della realtà sociale e dell'identità nello spazio, in particolare attraverso la creazione cartografica di uno spazio interno e di uno spazio esterno ai confini nazionali, che occlude la violenza con cui questi stessi confini vengono creati (Krishna 1994).

L'analisi di Winichakul, inoltre, mette in luce come la mappa sia predittiva poiché proiettiva: se la nazione naturalizzata è prevista dalle mappe, allora essa è suscettibile di essere fondata. In ciò, la mappa opera un fondamentale effetto di esclusione, nella misura in cui è suscettibile di comparire sulla carta geografica solo ciò che è in essa è già prevedibile. Questo fattore ci consente anche di considerare casi in cui le carte geografiche prefigurano una realtà coloniale di là da venire, concorrendo a rappresentare, e a determinare di rimando, una percezione geografica già prona all'intervento colonizzatore: questo è il caso dell'invasione fascista dell'Etiopia, laddove alcune carte geografiche italiane precedenti la guerra già sfumano o aboliscono i confini che separano l'Etiopia dalle colonie italiane della Somalia e dell'Eritrea, come è stato analizzato recentemente (Boria 2021).

L'osservazione sul carattere performativo delle carte geografiche non riguarda solo le mappe disegnate durante il periodo coloniale, ma si estende a considerare percezioni e concezioni geografiche postcoloniali dall'evidente retaggio eurocentrico e imperialista, in particolare evidenziando genealogicamente come alcune cartografie oggi in uso risultano da un processo di scoperta e conquista, che conferma ancora le premesse cartografiche del primato europeo: in questo senso, è possibile allora identificare e denunciare un "etnocentrismo cartografico" persistente (Lewis and Wigen 1997). In particolare, secondo Lewis e Wigen i retaggi geografici e cartografici del colonialismo europeo sono evidenti nella rappresentazione e nella strutturazione dello spazio mondiale secondo "sovra-regioni" che idealmente conseguono a un processo di espansione. In questo senso, Spivak osserva come la categoria continentale "Asia" è stata costruita dall'Europa in modo progressivo, identificando in un unico cappello tutto ciò che andava estendendosi ad Est dell'Europa e che veniva via via scoperto, progressivamente (Spivak 2008: 214).

Quest'osservazione indica come la costruzione cartografica di un'area avviene seguendo un processo di espansione ed esplorazione della stessa a partire dal punto di vista dell'esploratore scientifico europeo. In questo senso, è possibile andare a considerare criticamente le mappe geografiche prodotte nell'ambito degli studi d'area, nel momento in cui tali mappe vanno a creare le aree presupposte come oggetto di studio, rispondendo al bisogno di conoscenze funzionali all'amministrazione delle popolazioni sotto l'area d'influenza statunitense nella guerra fredda (Chow 2010; Mezzadra and Neilson 2013: 38-43). Questa divisione in aree viene poi recepita e adottata acriticamente anche da parte di altre discipline, come la geografia stessa o l'antropologia (Lewis and Wigen 1997).

A proposito dei retaggi e delle influenze delle cartografie coloniali sulle odierne cartografie del mondo, Mohanty e Alexander (2010) notano come le dispute correnti sui territori e sulla sovranità, in particolare per quanto riguarda le dispute territoriali che interessano stati sovrani e attori indigeni nelle ex-colonie d'insediamento, come gli Stati Uniti o l'Australia, testimoniano con evidenza che l'insediamento coloniale continua ad essere un importante fattore nella spazializzazione odierna del potere. In questo senso, Perera (2007) osserva come le mappe del mondo odierno privilegiano i confini nazionali su altre geografie alternative, che vengono così contestate: la centralità dei confini nazionali nelle mappe geografiche odierne rinnova così la centralità che la rappresentazione cartografica coloniale assegnò ai confini netti di nazioni discrete, e conferma il carattere di palinsesto di una mappa globale che copre cartografie non incentrate sulle nazioni o sui confini nazionali.

La performatività cartografica riguarda inoltre lo spazio in quanto spazio globale, determinando il suo carattere definitivo: Peter Hulme, a questo proposito, argomenta come l'Europa moderna e contemporanea mappò in modo definitivo il globo, usando coordinate geografiche pensate come universali e ritenute oggetto di scoperta scientifica, le quali rappresentano l'universalizzazione della conoscenza geografica occidentale (Hulme 2005). Similmente, Balibar, ragionando dello statuto cartografico dei confini, sostiene come "ogni carta è sempre una carta del mondo" (Balibar 2001: 216): la carta rappresenta infatti una parte del mondo proiettando localmente un'universalità, dal momento che la definizione cartografica dei territori statali in Europa è anche, immediatamente, definizione di un assetto geopolitico mondiale, la spartizione del mondo fra europei essendo stata la condizione per la stabilizzazione delle frontiere che separano gli uni dagli altri gli stati europei, formando quindi la condizione per il loro equilibrio; l'equilibrio geopolitico europeo, in questo senso, è immediatamente anche equilibrio geopolitico globale (Balibar 2001: 216).

In particolare, Hulme a questo proposito, in "Beyond the straits" (2005) argomenta che ogni mappare fornisce la precisa prospettiva della posizione del suo autore: nel caso della cartografia europea moderna, quindi, le mappe testimoniano la posizione centrale e privilegiata del soggetto europeo, autore delle scoperte geografiche e delle mappe che le rappresentano e le orientano, e la posizione eurocentrica che

sottostà alla raffigurazione del globo. Questo impianto di universalizzazione e di stabilizzazione della struttura cartografica del globo, messa a punto in età coloniale, presenta evidenti retaggi nella percezione cartografica contemporanea, concorrendo per esempio agli assunti percettivi non vagliati per cui l'Europa è da collocarsi al centro delle carte geografiche, le Americhe a Ovest, l'Asia a Est e l'Africa al Sud, portando a un'identificazione, arbitraria quanto data per scontata, fra continenti e punti cardinali¹⁸. Con ciò, si afferma un'importante questione di critica cartografica: la questione della *definizione* geografica, ovvero la corrispondenza fra il carattere definitivo di una mappa, il suo carattere definitorio e quello definito: la mappa definisce un territorio confinandolo e definendolo in modo definitivo.

Tornando all'analisi di Hulme, secondo quest'autore è opportuno ripensare il lessico impiegato nel progetto cartografico europeo, per provincializzare, localizzare e ridimensionare la tradizione cartografica occidentale e il posto dell'Occidente nel globo, smentendo così la sua universalità e la sua definitività, in favore di un riorientamento cartografico che consenta una rappresentazione dello spazio mondiale non eurocentrica, e non informata da rapporti coloniali di potere. Per fare ciò, Hulme argomenta in favore di una prospettiva cartografica genuinamente globale, laddove un punto di vista globale, se riqualificato in senso postcoloniale, andrebbe a sostituire il punto di vista eurocentrico: sopra, abbiamo ripercorso alcune critiche volte a mettere in luce il carattere implicitamente eurocentrico delle rappresentazioni globali, critiche che Hulme conferma mentre però pensa anche la possibilità di svincolare la prospettiva globale dal suo punto di partenza eurocentrico, per configurare invece un globo postcoloniale, immagine per la quale egli ritiene di trovare proficuo materiale nel progetto anticoloniale di un "umanesimo a misura del mondo" di Césaire (Césaire 1950: 73). In questo senso, vediamo profilarsi due alternative: il punto di vista cartografico globale è condannato del tutto, oppure viene pensata la sua riconversione in senso non-eurocentrico e postcoloniale, come fa appunto Hulme.

La riflessione sulla performatività delle carte geografiche consente poi di mettere in luce criticamente le lacune delle carte geografiche, denunciando che alcuni elementi ed alcune esperienze, in particolare quelle che fanno capo alle diaspore coloniali e postcoloniali, non sono visualizzabili sulle rappresentazioni cartografiche dominanti. In particolare, viene denunciato come la sparizione degli esseri umani nel corso del Middle Passage non sia rappresentata nelle carte atlantiche, che in questo senso piuttosto la riproducono. La critica della non visibilità di alcune esperienze sulle rappresentazioni geografiche individua così una tensione fra il mappabile e il non conosciuto, che riconfigura la conoscenza geografica stessa, indicando l'esistenza concreta e invisibilizzata, entro l'ordine geografico, di esperienze, storie, luoghi e soggetti non conosciuti o negletti (McKittrick and Woods 2007). In questo senso, la critica

¹⁸ Quest'identificazione è presente in Hegel, che la giustifica sostenendo che l'arbitrarietà geografica dei punti cardinali è controbilanciata dalla loro assolutezza storica, che fa sì che l'Asia sia sempre il punto di partenza, e l'Europa sempre il punto d'arrivo, della traiettoria della storia, in modo tale che la storia fa sì che l'Asia sia l'Est assoluto, e l'Europa l'Ovest assoluto: cfr. Coronil (1996: 59).

cartografica mette in luce come un effetto della performatività delle mappe è quello di produrre lacune nella rappresentazione e nella costruzione dei soggetti, mostrando come il punto di vista cartografico determini la visibilità e la disponibilità geografica delle esperienze e, di conseguenza, la costituzione di cancellature e marginalizzazioni. Questo punto è simile a quanto sostenuto da Mignolo, secondo cui l'immaginario del "sistema-mondo coloniale moderno" si compone anche di tutto ciò che viene reso invisibile e sotterrato da strati successivi di mappature coloniali dei territori e delle popolazioni. Mignolo sostiene quindi che, proprio attraverso le mappe geografiche coloniali, è possibile scorgere la "differenza coloniale", come principio costitutivo del mondo moderno e delle relazioni di potere che lo intessono (Mignolo 2000).

9. Decostruzione cartografica

La critica cartografica postcoloniale non solo mette in luce il ruolo delle mappe geografiche come strumenti, rappresentativi e performativi, della politica coloniale, ma investe anche, da una prospettiva decostruzionista, il linguaggio cartografico, andando a identificare un'analogia strutturale fra la mappa coloniale e il discorso coloniale, nella misura in cui questi si avvalgono di, e si strutturano su, le medesime strategie retoriche. Questa considerazione sulla retorica del testo cartografico, del resto, è in sintonia con quanto abbiamo già avuto modo di osservare, nel paragrafo precedente, a proposito della mappa come linguaggio in grado di performatività. Ora vediamo come il carattere linguistico della mappa la rende passibile di decostruzione, a partire dal fatto che esaminare le mappe come testi consente di apprezzarne il carattere di costruzione sociale, interrogando la visibilità e la leggibilità della mappa (Blunt and Rose 1994).

A questo proposito, Graham Huggan ha ripercorso un'analogia strutturale fra la mappa e il discorso, identificando in particolare tre strategie retoriche che accomunano l'una e l'altro: reiscrizione, chiusura e gerarchizzazione (Huggan 1989). Tanto il discorso coloniale quanto la mappa coloniale, infatti, operano come testi che riscrivono lo spazio colonizzato (*reiscrizione*), operando come un palinsesto che copre le precedenti configurazioni dello spazio, di cui abbiamo visto esempi nei paragrafi precedenti. Essi, inoltre, racchiudono, identificandola e selezionandola, una porzione di territorio che è oggetto del loro investimento e del loro processo di definizione (*chiusura*), e la sottopongono a una strutturazione gerarchica (*gerarchizzazione*). La mappa, con ciò, stabilizza una certa visione particolare, rafforza la posizione del suo autore e, con questa, la sua autorità già localizzata. Come abbiamo visto, la prospettiva della mappa, infatti, coincidendo con quella dell'osservatore e dell'autore, abilita il dominio e la sorveglianza, collocando le popolazioni in relazione al mondo, sì da consentirne il controllo (Anker 2005). Huggan, inoltre, si concentra sulla funzione mimetica della cartografia coloniale, rinvenendo nella mappa le stesse ambiguità della mimesi coloniale sottoposte a scrutinio da Bhabha in "Of mimicry and man"

(Bhabha 1994): la mappa, infatti, da una parte si propone e si pretende come una struttura coerente di controllo, mentre d'altra parte funziona per analogie differenziali, che approssimano la sua rappresentazione, la quale in questo modo non risulta oggettiva, ma arbitraria: questo determina una discrepanza fra status autoritario e funzione approssimativa della mappa, discrepanza che esibisce il desiderio di controllo che sostiene l'economia della mappa. Tale desiderio di controllo e di dominio, che governa le regole cartografiche, risulta quindi contraddetto e manifestato nelle falle della struttura cartografica stessa. Il desiderio di controllo, infatti, non garantisce in sé né l'efficacia del dominio, né la coerenza del suo sistema, ma piuttosto rivela le faglie che lo attraversano e che consentono allora di decostruirlo. Questa tensione fra il desiderio di controllo e l'impossibilità di esaudirlo è restituita e concettualizzata in termini di "cartographic anxiety": un termine con cui evidenziare come le mappe geografiche siano allo stesso tempo strumenti per la creazione di conoscenza e per la cattura dei soggetti, e rappresentazioni incerte e arbitrarie dei processi storici, politici e geografici; le mappe esibiscono quindi un desiderio non perfettamente realizzato di controllo (Gregory 1994). In particolare, è stato sostenuto che l'ansia cartografica caratterizza la nazione postcoloniale, tanto da farsi un significante privilegiato della postcolonia e un sintomo della condizione postcoloniale stessa: a questo proposito, l'analisi di Sankaran Krishna della nazione indiana postcoloniale in "Cartographic Anxiety: Mapping the Body Politic in India" (1994) denuncia l'ansia cartografica che si manifesta nella preoccupazione costante, da parte della politica indiana postcoloniale, per l'integrità del corpo della nazione, e quindi per la definizione e il controllo dei suoi confini, intesi come strumento di produzione di identità domestica, la violenza della cui creazione e del cui mantenimento è occlusa proprio dall'astrazione cartografica. Per contro, le vite quotidiane di chi vive nelle zone di confine, benché disciplinate violentemente dall'astrazione che il concetto cartografico del confine opera sullo "spazio vissuto"¹⁹ (Dean 2007), mostrano come gli sforzi, nazionali e cartografici, per egemonizzare il territorio si relazionino in realtà con una definizione fluida dello spazio e del posto, da cui l'ansia cartografica di controllo (Krishna 1994).

Significativamente, l'analisi di Huggan porta poi a considerare come sia la decostruzione che la decolonizzazione²⁰ siano operazioni di dislocazione (*displacement*): il segno coloniale viene dislocato

¹⁹ La nozione di "spazio vissuto" fa riferimento a Lefebvre, che in *La produzione dello spazio* (Lefebvre 1974) analizza, da un punto di vista marxista, lo spazio come oggetto di produzione e messa a valore da parte del capitale. Lefebvre distingue analiticamente fra spazio percepito (*spatial practice*), ovvero l'esperienza quotidiana dello spazio e delle sue pratiche; spazio concepito (*conceived space, representations of space*), ovvero le rappresentazioni dello spazio presenti nelle forme normative della conoscenza spaziale, che governa e codifica quel che viene percepito; spazio vissuto (*lived space, representational spaces or spaces of representation*), che ha a che fare con le esperienze quotidiane dello spazio, si contrappone agli effetti omogenizzanti e normativi dello spazio concepito, di cui è allo stesso tempo la fonte creativa. Infine, lo spazio astratto (*abstract space*) è lo spazio del capitale. Questi diversi momenti dello spazio sono legati e interdipendenti gli uni rispetto agli altri. Cfr. Dean (2007: 186). La tensione fra questi diversi momenti dello spazio ha a che fare con la "ansia cartografica" che ricerca il controllo e l'egemonia sullo spazio, a cui lo spazio vissuto tuttavia sfugge e resiste.

²⁰ Per quanto il riferimento teorico di Huggan sia propriamente il campo postcoloniale, e non quello degli studi decoloniali, a lui estraneo, egli adopera il termine "decolonizzazione", intendendolo semplicemente come momento di rottura del dominio

rispetto ai propri referenti e rispetto al proprio collocamento, centrale e verticale, nell'economia del discorso. Questo movimento di dislocazione viene compiuto sia dal procedimento della decostruzione, che agisce sul segno linguistico operando una sua dissociazione rispetto al sistema discorsivo dominante, sia dal momento della decolonizzazione, che opera una trasformazione culturale attraverso la critica del discorso coloniale (Huggan 1989: 119), con ciò rifiutando l'auto-collocamento del potere coloniale in posizione centrale e autoritaria nello spazio dei colonizzati, e così distruggendo e rifiutando l'autorità dell'Occidente che si privilegia da sé (Huggan 1989: 121). Nel momento in cui viene messo in luce come la struttura, sia quella della mappa, sia quella del discorso, rimanda a un punto di partenza la cui stabilità, mentre viene pretesa, non può essere garantita, la presenza dell'Occidente come origine viene dislocata. Con ciò, la coerenza che organizza il testo cartografico si rivela essere contraddittoria e si sfalda, esattamente come avviene per la coerenza del discorso coloniale messa in scacco da Bhabha. Inoltre, Huggan punta la luce sul legame fra la revisione della storia coloniale e la decostruzione della mappa, individuando nella critica postcoloniale in generale la cifra di un "revisionismo creativo", inteso come sovversione o dislocamento dei discorsi dominanti, e che investe poi di ritorno anche le culture postcoloniali stesse, considerandole come transitorie (Huggan 1989: 126-127). Nelle parole di Huggan: "creative revisionism in which the desystematization of a narrowly defined and demarcated 'cartographic' space allows for a culturally and historically located critique of colonial discourse while, at the same time, producing the momentum for a projection and exploration of 'new territories' outlawed or neglected by dominant discourses which previously operated in the colonial, but continue to operate in modified or transposed forms in the post-colonial, culture" (Huggan 1989: 127). Il revisionismo creativo postcoloniale investe quindi la cartografia coloniale, consentendone la critica e la denuncia, mentre allo stesso tempo abilita la concettualizzazione e la scoperta di nuove spazialità squalificate dal dominio culturale coloniale e postcoloniale, ma nondimeno percorribili. Su questa linea, è possibile anche ricostruire un parallelo fra le strategie retoriche della mappatura e quelle della storiografia coloniale, entrambe poggiate sull'assunto di una visibilità mimetica dello spazio, e di conseguenza evidenziare criticamente la spazialità dell'esperienza storica, come fanno ad esempio i lavori di Blunt e Rose, *Writing women and space* (1994) e di Carter, *The Road to Botany Bay*²¹ (1987).

coloniale, operato sul piano culturale: "decolonization entails an identification of and perceived dissociation from the empowering strategies of colonial discourse" (Huggan 1989: 121).

²¹ In particolare, Carter in *The road to botany bay* propone una "storia spaziale" come correttivo alla "storia imperiale" che riduce lo spazio a un palcoscenico inerte, su cui si susseguirebbero fatti statici, le cui particolarità spazio-temporali vengono così meno: la storia dello spazio quindi scopre ed esplora la lacuna lasciata dalla storia imperiale. Pur apprezzandone il lavoro di messa in luce delle strategie spaziali del potere coloniale, Gregory (1994: 179) critica a Carter di fare della "storia spaziale" un doppio della "storia imperiale", che non sfugge quindi dalle chiusure della seconda. In particolare, secondo Gregory la storia spaziale, riconoscendo l'impossibilità di un recupero delle spazialità aborigene spazzate via dal colonialismo, rimane una ricostruzione razionale che lascia intatto il problema dell'agency delle popolazioni colonizzate.

D'altra parte, oltre all'analogia isomorfica che Huggan individua fra la mappa e il discorso, Boaventura de Sousa Santos ha individuato e discusso un'altra analogia, che stavolta accomuna la mappa alla legge (de Sousa Santos 1987): sia la mappa geografica che la legge, infatti, compiono "distorsioni regolamentate" della realtà, atte a produrre un orientamento e a stabilire l'esclusività del proprio potere regolativo sulla realtà operata. La mappa, infatti, compie un travisamento organizzato dei territori, funzionale all'orientamento su di questi, mentre la legge è, metaforicamente, un travisamento e una distorsione dei territori e dei fatti sociali, funzionale alla loro normazione. La distorsione della realtà quindi, sia per quanto riguarda la mappa sia per quanto riguarda la legge, è un presupposto dell'esercizio del potere: all'esercizio del potere, infatti, sottostà una rappresentazione della realtà secondo la scala che consente la creazione di fenomeni atti alla massima riproduzione del potere stesso: perciò, l'esercizio del potere determina la scelta funzionale della scala della rappresentazione. Se la scala è elemento presente in maniera evidente nelle carte geografiche, secondo de Sousa Santos essa è presente anche al livello della produzione di legge, nella misura in cui la legge sceglie selettivamente il grado di dettaglio con cui operare nel regolamentare e rappresentare la realtà sociale. Per esempio, lo stato moderno assume di essere l'unica legittima scala su cui la legislazione opera. La scelta della scala comporta inoltre procedure di rilevamento, di discriminazione e di valutazione, andando a determinare cosa risulta visibile e cosa resta fuori nella normazione dello spazio operata dalla mappa, e nella normazione del sociale operata dalla legge. La scelta della scala determina anche la scelta sul dare maggiore rilevanza alla funzione di rappresentazione, o invece alla funzione di orientamento, laddove a una scala larga conseguirà la possibilità di discernere una posizione, a una scala ridotta invece la possibilità di individuare, entro una certa misura, un movimento, e quindi di orientarlo. Ciò avviene a partire dal fatto che sia la mappatura che la legislazione presentano una tensione strutturale fra la funzione rappresentativa e quella orientativa, di cui la prima conduce a privilegiare la posizione, la seconda il movimento, l'una a scapito dell'altra: a questa tensione conseguono anche diversi tipi di azione sociale consentiti dalle diverse scale, per cui i gruppi sociali che agiscono entro una determinata scala tenderanno a privilegiare azioni intelleggibili e agibili all'interno di quella scala. Inoltre, de Sousa Santos si sofferma sulla tecnica della proiezione cartografica, interpretando questa come originaria di una divisione strutturale fra centro e periferia, dal momento che la proiezione prevede un punto di vista centrale da cui parte la prospettiva, organizzando di conseguenza una gerarchizzazione fra il centro punto di partenza e le periferie che si dispiegano a partire da tale centro; parimenti, la legge parte da un fatto fondativo centrale da normare, a partire da cui viene organizzata una proiezione legale conseguente, che determina ai suoi estremi periferie legali ambigue e anomale, in cui si sovrappongono diversi regimi legali.

Le considerazioni di de Sousa Santos sull'analogia fra legge e mappa sono poi di grande rilevanza nel considerare l'uso delle mappe come evidenza legale nei processi per la territorialità e la sovranità, in

particolare quelli che coinvolgono in competizione stati sovrani e comunità indigene²². La rappresentazione della terra che viene effettuata per tali processi, e soprattutto il suo accomodamento giuridico e cartografico, infatti, stimolano una discussione volta a interrogare le categorie giuridiche e quelle del pensiero topografico, anche nel loro intreccio, in particolare quella di proprietà. La proprietà come modalità naturale, o comunque privilegiata, della relazione fra esseri umani e territorio viene infatti messa in questione, nel momento in cui, attraverso diverse modalità di rappresentazione che non quelle dettate dalla cartografia tradizionale, come ad esempio il dipinto, emergono pratiche di relazione col territorio definibili in termini altri che non il possesso, come ad esempio una relazione di cura (Anker 2005). Allo stesso tempo, la presentazione di tali artefatti nel contesto dei processi giuridici comporta procedure di traduzione del lessico territoriale indigeno nel linguaggio della giurisprudenza e della cartografia statali (Anker 2005: 95): questa traduzione presenta notevoli frizioni, che svelano il carattere fin dall'origine normativo della rappresentazione giuridica, nel momento in cui la legge produce a monte una cornice di intellegibilità legale, per cui codifica la realtà disciplinata esigendo la produzione di un'evidenza suscettibile di giudizio. In questo senso, le cornici interculturali di un processo sul diritto territoriale indigeno, da una parte, mettono in luce la problematicità di una traduzione cartografico-legale infelice, dall'altra indicano la possibilità di altri tipi di giudizio, e di altre raffigurazioni del territorio. Simili processi giuridici, inoltre, portano a considerazioni sul fatto che la legge e le mappe, specialmente quando usati congiuntamente, sono entrambe relazioni sociali egemoni per la rappresentazione delle popolazioni indigene, tali da non consentire una loro efficace autorappresentazione (Wainwright e Bryan 2009). In questo senso, la discussione circa la rappresentazione dello spazio e delle soggettività indigene nel contesto delle dispute territoriali con lo stato stimola fortemente la domanda se la cartografia può, a conti fatti, rappresentare uno spazio subalterno, sollevando quindi considerazioni, fondamentali al pensiero postcoloniale, circa la rappresentazione subalterna. Infatti, il problema della rappresentazione della subalternità, originariamente formulato in ambito storiografico a partire dall'intervento dei Subaltern Studies e condensato nell'osservazione di Chakrabarty per cui "The figure of the subaltern is necessarily mediated by problems of representation" (Chakrabarty 2000: 94), esso è stato poi recepito ed elaborato nei termini di una "determinazione strettamente *topologica* (non essenzialista e non sostantiva) del 'subalterno'" (Fornari 2011: 122. Corsivo nel testo), che insiste quindi sulla sua caratterizzazione innanzitutto topologica e spaziale; in questo senso, è opportuno evidenziare le qualificazioni topologiche della subalternità offerte da Spivak, nel corso della sua produzione, come "spazio dell'alterità radicale" (Spivak 1996b; 1999b), "figura dislocata nella sfera politica globale" (Spivak 2000) e "posizione senza identità" (Spivak 2013). La determinazione topologica della subalternità nell'ambito degli studi postcoloniali, come abbiamo già ricordato, è stata recepita e sviluppata poi anche in ambito geografico,

²² A titolo di esempio, si vedano i seguenti *case studies*: Bryan and Wood (2015); Anker (2016); Wetterslev and Macdonald (2019).

con studi volti a indagare, insieme, la concettualizzazione di determinati spazi come subalterni e, d'altra parte, la loro produzione e rappresentazione come tali (Clayton 2011; Jazeel and Legg 2019). A partire da questo intervento, è specificamente nel campo della cartografia che il problema della rappresentabilità, ovvero quello dell'intellegibilità, dello spazio subalterno può essere posto con la maggiore evidenza, andando quindi a interrogare le strutture stesse della rappresentazione spaziale della subalternità e degli spazi subalterni, complicandone ulteriormente la possibilità: si tratta infatti di una rappresentazione che, nel caso delle contese territoriali indigene che abbiamo ricordato, incontra un momento di invisibilizzazione fortemente problematico.

Un approccio decostruzionista alla critica cartografica postcoloniale, inoltre, è stato impiegato ai fini di fare una storia della cartografia (Harley, Woodward, e Monmonier 1987), atta a interrogarsi su quali forze sociali strutturino la cartografia e su come si localizzi il potere nel sapere cartografico (Harley 1989). Nella prospettiva di John Harley, infatti, è opportuna una comprensione storicista della nozione di mappa, sì da poter discostare questo significante dalle definizioni datene dai cartografi, e interrogare così il potere del sapere cartografico. In particolare, il decostruzionismo "storicista" di Harley recupera dalle filosofie di Derrida e di Foucault una comprensione della mappa, rispettivamente, come testo e come discorso, entrambi passibili di decostruzione e storicizzazione. A partire da queste interpretazioni, Harley argomenta che la funzione della mappa è quella di agire come un meccanismo di definizione, di sostegno e di rafforzamento delle relazioni sociali, compiuto in particolare attraverso un processo di gerarchizzazione sociale dello spazio, che risulta incorporato fin nel lessico cartografico. In questo modo, rielaborando il pensiero di Foucault in merito alla localizzazione del potere-sapere, Harley argomenta come la mappa abbia sia un potere spaziale "esterno", in quanto è intimamente legata ai centri esterni del potere politico, e un potere "interno", in quanto è essa stessa un "Panopticon" spaziale, una conformazione di potere autosufficiente in sé.

10. Contro-cartografie postcoloniali

Alla luce di quanto abbiamo considerato a proposito delle critiche mosse alla cartografia in quanto strumento del potere coloniale e della creazione coloniale dello spazio politico, si pone un problema fondamentale circa le strategie oppostive percorribili in merito alla cartografia. La cartografia è da rifiutare perché necessariamente, in virtù dei suoi presupposti operativi, non può evitare di riprodurre una configurazione del mondo funzionale allo sfruttamento e al dominio, attuando rapporti di potere immancabilmente oppressivi, oppure sono possibili usi alternativi delle cartografie in un senso non colonialista, ma anzi abilitante per i soggetti postcoloniali e subalterni? Entrambe le opzioni sono state percorse; queste sono sintetizzabili schematicamente in due strade distinte, la prima di rifiuto della rappresentazione cartografica, la seconda esplorativa di sue possibili riconversioni.

La prima strada individua nella cartografia, principalmente in virtù della sua genealogia coloniale, un linguaggio e un tipo di rappresentazione che sono necessariamente coinvolti nelle pratiche coloniali di configurazione e dominio dello spazio mondiale, da cui risultano strutturalmente non rappresentabili determinate esperienze spaziali e determinate soggettività postcoloniali, come ad esempio quelle diasporiche e subalterne. Secondo quest'approccio, un uso anticoloniale e abilitante della cartografia è impercorribile e, di conseguenza, l'uso della cartografia è da rifiutare. Piuttosto, sarà opportuno allora concentrarsi sulla messa a punto di altri dispositivi e metodi di rappresentazione dello spazio, immuni dalle problematicità che caratterizzano la tecnica cartografica. Su questa linea, ricordiamo ad esempio come Harley (1988) sostiene che le mappe sono primariamente un linguaggio del potere, e non della protesta, per cui una protesta che si doti di questo linguaggio perde necessariamente di efficacia. Questa limitazione viene messa in evidenza soprattutto per quanto riguarda le dispute giudiziarie territoriali fra comunità indigene e stati sovrani, su cui ci siamo soffermati sopra: nella loro ricostruzione critica dell'utilizzo delle carte geografiche come evidenza legale, Wainwright e Bryan (2009), ad esempio, muovono precise critiche alla strategia "cartografico-legale" di produrre mappe indigene come evidenza giuridica. La tesi dei due autori, infatti, è che anche le contro-mappature necessariamente partecipano delle regole e del lessico cartografici messi a punto dal dominio, finendo inevitabilmente per riprodurre le costellazioni egemoniche del potere, della rappresentazione e dell'ineguaglianza. Dal momento che l'operazione di mappatura presuppone operativamente nozioni come quelle di sovranità, territorio, legge, confini lineari, e che le mappe rispondono a criteri di intellegibilità giuridica, esse non possono che riprodurre la struttura giuridica e di potere che pure, nel caso dell'evidenza legale indigena, sono tese a contestare. In questo modo, le mappe prodotte in un contesto giuridico non possono mai veicolare efficacemente gli interessi delle popolazioni indigene, ma piuttosto traghettarli verso la logica statale (Radcliffe 2019). In questo quadro, si presenta con evidenza la problematicità della traduzione di una spazialità antagonista e oppressa verso una forma giuridica e statale dello spazio, veicolata dal linguaggio cartografico, che si rivela così inetto a rappresentare quella spazialità antagonista che putativamente dovrebbe invece portare a intellegibilità giuridica. Quel che ne consegue è piuttosto un certo, conflittuale accomodamento di tale spazialità entro la logica spaziale dominante, che denuncia il fallimento della traduzione della spazialità indigena in quella statale egemonica, laddove la prima, in ultima analisi, non trova intellegibilità e riconoscimento. Dato il fallimento della cartografia in questo senso, l'analisi di Sarah Radcliffe, ad esempio, suggerisce diverse pratiche di produzione di "geografie subalterne" che, generando una conoscenza oppositiva degli spazi subalterni, abitati e vissuti dalle popolazioni indigene andine oggetto della sua ricerca, operano al di fuori della conoscenza spaziale egemone, prescindendo quindi dai suoi presupposti operativi e dalle sue tecniche di rappresentazione, *in primis* quella cartografica (Radcliffe 2019: 130). Analizzando le pratiche spaziali di resistenza delle comunità ecuadoregne andine, Radcliffe infatti mette in luce pratiche geografiche creative di contestazione, che non si riducono a quelle di contro-

mappatura: nella fattispecie, le marce per strada, esplorate come siti di riconfigurazione della soggettività, della cultura e delle relazioni sociali, in quanto interventi politici alternativi, rappresentano una valida alternativa di rappresentazione dello spazio (Radcliffe 2019: 126). La pratica delle marce afferma infatti un repertorio, geograficamente e storicamente specifico, di pratiche spaziali di attraversamento e di contestazione degli spazi pubblici, che riconfigura il terreno politico del posizionamento, della contestazione e dell'autorità, in un modo malleabile e privo di prospettive definite, tale da consentire un posizionamento subalterno mobile e articolato²³.

Se la cartografia non è una rappresentazione percorribile degli spazi subalterni, si profilano diverse proposte per altri tipi di rappresentazione, che non si presentano quindi come contro-mappature critiche, né come cartografie contro-egemoniche, ma piuttosto come un diverso tipo di rappresentazione geografica, che renda conto della produzione di spazi di subalternità e delle resistenze a questa produzione. Ad esempio, da una prospettiva decoloniale la geografa Rachele Borghi propone di sostituire alle proiezioni cartografiche l'immagine del "caleidoscopio decoloniale", che consentirebbe "punti d'azione" invece che punti di vista, eliminando la prospettiva, necessaria alla rappresentazione cartografica, in favore di una visione plurale atta all'intervento attivo. Secondo Borghi, infatti, il caleidoscopio è una tecnica in grado di restituire immagini plurime e cangianti, prive di centri e periferie, e consente così di vedere "la pluriversità del sistema-mondo"²⁴: Borghi definisce in questo senso il decolonizzare come un pensare che la realtà possa essere caleidoscopica, invece che orientata da una struttura spaziale univoca di centro e periferia (Borghi 2020: 39-40). In questo, a venire osteggiata nella tecnica cartografica è la struttura spaziale di centro e periferia che essa necessariamente veicola: per questo, raffigurazioni alternative dello spazio come quella resa possibile dal "caleidoscopio" tematizzato da Borghi consentono di mettere in scacco il sistema-mondo moderno, costruito attorno alla dicotomia fra centro e periferie. In questo senso, le proposte così ricordate di tecniche di rappresentazione e restituzione dello spazio subalterno, che prescindano dalla cartografia, fanno riferimento all'apparato concettuale degli studi decoloniali e delle world-system theories, su cui ci siamo soffermati nell'introduzione della tesi, andando nella direzione di uno "sganciamento" dall'apparato di conoscenza geografica prodotto nel corso della modernità coloniale, in favore della mobilitazione di altri tipi di

²³ Una simile ricostruzione della pratica delle marce indigene è offerta da Laing nello stesso libro che ospita il saggio di Radcliffe, *Subaltern Geographies* (Jazeel and Legg 2019): il contributo di Laing, "Subaltern Geographies in the Plurinational State of Bolivia: the TIPNIS Conflict", si sofferma sulle marce di protesta della comunità Tipnis boliviana, rendendo conto della marce come strategie spaziali di resistenza, che pescano da una tradizione secolare di migrazioni di fuga dal dominio coloniale, in particolare la tradizione della "busca de la loma santa" che vede le comunità indigene spostarsi in cerca di un luogo sacro (Laing 2019).

²⁴ Sulle nozioni di "pluriversità" e "pluriverso", proposte da una prospettiva decoloniale come alternative concettuali al paradigma dell'universalità, cfr. Escobar (2020).

rappresentazione, del tutto diversi. In particolare, ad essere così oggetto di contestazione è l'opposizione di centro e periferie che struttura il sistema-mondo moderno.

Dall'altra parte, si profila invece la strada di reinvestire criticamente la cartografia e la produzione cartografica, volgendo altrimenti e riqualificando il sapere da esse veicolato. In questo senso è da ricordare innanzitutto l'interpretazione che ravvede nell'*Atlantico nero* di Gilroy una prima, decisiva cartografia critica della diaspora nera moderna, volta a contrastare l'invisibilizzazione delle diaspore e, più in generale, delle geografie nere della modernità messa in essere dalla cartografia coloniale, attraverso un tipo inedito di mappatura contro-egemonica (Oboe e Scacchi 2008).

In questo senso, ricordiamo come la conclusione cui giunge Huggan (1989) in seguito al suo studio della decostruzione cartografica è la possibilità di una diversa struttura delle mappe, una loro riqualificazione e un diverso uso: questo è possibile spostando e dislocando il desiderio di omogeneità sotteso alla struttura della mappa, spodestandolo in favore di un'accettazione di diversità. In questo senso, le revisioni creative della mappa registrano uno spostamento dalla cornice coloniale a quella postcoloniale. Huggan identifica esempi positivi di tale uso delle mappe nell'opera di Deleuze e Guattari²⁵, in certa cartografia femminista (di cui discuteremo poco avanti), e in alcuni casi di dispute territoriali contemporanee in cui è attestato un uso offensivo della cartografia. A proposito di quest'uso abilitante della cartografia, che ne modifichi radicalmente la concezione e la pratica, il geografo Gregory, attraverso un'analisi che accosta la spazialità di Said a quella di Foucault, dà un'interpretazione delle "geografie immaginarie" discusse da Said in *Orientalismo* (Said 1978: 56 sgg.) come pratiche di mappatura: le geografie immaginarie discusse da Said, infatti, sono rappresentazioni di paesaggi ideologici, che connettono le relazioni spaziali a relazioni di potere (Gregory 1995). In ciò, le geografie immaginarie si distinguono da una presunta oggettività geografica, riconoscendo piuttosto che le tecnologie di collocamento e di rappresentazione dello spazio si situano entro regimi particolari di verità. Per questo motivo, riconoscendo nella rappresentazione geografica tanto un'astrazione dagli esiti problematici, quanto un oggetto concreto che produce effetti²⁶, mappare geografie immaginarie al modo di Said (o, potremmo aggiungere, "mappe immaginarie" al modo di Spivak 1996a) è, secondo Gregory, un modo per edificare un'inedita cartografia delle identità, che colloca criticamente il soggetto in relazione ai regimi di verità che lo attraversano e alle sue scelte di posizionamento, consentendogli un agire avversativo sulla geografia, un intervento nella "lotta sulla geografia" che prende le mosse precisamente da una consapevolezza e da un posizionamento cartografici attivi. In questo caso, vediamo quindi posta la possibilità di una soggettivazione politica auto-riflessiva e

²⁵ Per una stimolante connessione fra la filosofia di Deleuze e Guattari e l'orizzonte critico postcoloniale, che riflette produttivamente sul tema dello spazio, comune ai due termini del confronto, cfr. Bignall and Patton (2012).

²⁶ L'ambiguità fra un orientalismo che fallisce nel rappresentare il suo oggetto, l'Oriente, di cui produce rappresentazioni immancabilmente non veritiere, e un orientalismo che però produce effetti ben concreti su questo stesso Oriente, riuscendo ad appropriarsene e a conquistarlo, è stata rimproverata spesso a Said: cfr. Young (1990: 129-130).

inedita, attraverso un collocamento cartografico consapevole e responsabile, che prende le mosse proprio dalla possibilità di mappare produttivamente le geografie immaginarie poste in essere dal dominio. La cartografia dell'identità così concepita fa sì che conoscere sé stessi equivalga a mappare criticamente e innovativamente il proprio collocamento in riferimento alle geografie del dominio, con una pratica che ricorda da vicino la politica del posizionamento femminista, che abbiamo discusso nel capitolo 1.

Con questo, possiamo vedere un senso abilitante e *contestativo* della contro-mappatura critica: nel momento in cui contesta l'iscrizione della geografia entro regimi di verità ed esercizi di potere, essa consente infatti anche un uso inedito della cartografia, atto a mappare la propria identità in riferimento a tale iscrizione e, in questo modo, a contestarla. In questo senso, un uso abilitante della mappatura prende le mosse proprio dalla produttività politica che viene dal cartografare in modo contestativo le relazioni di potere, seguendo quindi l'indirizzo così tracciato da Said, con un'operazione che diventa allora punto di partenza per la creazione di relazioni politiche, ad esempio attraverso geografie inedite della connessione. A questo proposito, apprezziamo la nozione di "maps of grievance" elaborata da Featherstone, nell'ambito della sua ricca ricostruzione storica, ed elaborazione concettuale, della solidarietà come pratica politica creativa, intesa anche in senso precipuamente geografico come creazione di connessioni e legami inediti nello spazio (Featherstone 2012). La solidarietà così intesa contesta e contraddice le geografie del potere: questa, infatti, mette a punto "maps of grievance", definite come "the dynamic practices through which political activity makes sense of and brings into contestation relations of power" (Featherstone 2012: 18). In questa concettualizzazione, vediamo operativo un uso controffensivo della mappatura, impiegata per dare voce a lamentele nel momento in cui mette in luce le geografie del potere. Featherstone ricostruisce come, a partire da tali mappe delle relazioni di potere, viene prodotta politicamente e geograficamente solidarietà, attraverso la mobilitazione di immaginari politici che connettono innovativamente diverse parti del mondo nell'organizzazione anticoloniale, in un assemblaggio che prende le mosse precisamente dalla contestazione di particolari composizioni delle relazioni politiche, sociali e materiali (Featherstone 2012: 18). In questo senso, le relazioni di solidarietà creano in modo connettivo una mappatura dei siti di lamentele e di contestazione, che risulta poi abilitante per l'elaborazione di pratiche di lotta in cui le connessioni così create partecipano già dell'obiettivo della costruzione di un mondo diversamente configurato e connesso.

Un altro modo per riconvertire produttivamente la pratica cartografica è poi quello di operare sulla toponomastica. Quest'intervento avviene a fronte della pratica coloniale di rinominare i nomi propri dei luoghi occupati, cancellandone e squalificandone le nominazioni indigene con un processo che partecipa della produzione di quel "palinsesto" coloniale che abbiamo discusso sopra, in particolare ribattezzando i luoghi con un riferimento al luogo d'origine dei colonizzatori, duplicato con l'apposizione di un "new" che rende terra non scritta il luogo da colonizzare e significare (Ghosh 2021: 49), come vedremo anche nel capitolo 5. Rispondendo a quest'operazione, l'intervento postcoloniale e decoloniale agisce allora

rinominando nuovamente i luoghi così colonizzati, talvolta ripristinandone tentativamente il nome originario, talvolta sottraendo i luoghi all'intitolazione a personaggi coloniali o schiavisti per dargliene uno nuovo, magari in memoria di personaggi e luoghi della resistenza anticoloniale. Per esempio, ricordiamo l'analisi di Catherine Nash sul nesso fra identità, corpo, spazio e mappa per quanto riguarda la colonizzazione dell'Irlanda: da una parte, la geografa denuncia la mappa come strumento nazionalista di codifica del paesaggio nazionale irlandese, dall'altra la riqualifica però come strumento mobile di ri-significazione abilitante, in particolare attraverso l'intervento toponomastico; si afferma così un uso oppositivo della mappa per produrre configurazioni alternative dell'identità, e sostituire alle rappresentazioni autoritative una molteplicità strutturale di cartografie e di nominazioni (Nash 1994). Un uso controffensivo della toponomastica cartografica è riconosciuto anche da Spivak, come intervento valido per scardinare l'omogeneità coloniale e nazionale dell'India attraverso la pluralità toponomastica delle sue regioni e delle sue tribù, laddove "the word 'India' is sometimes a lid on an immense and equally unacknowledged subaltern heterogeneity" (Spivak 1993: 79). Spivak apprezza un testo di Devi in cui la scrittrice, invece, restituisce all'eterogeneità subalterna indiana una pluralità di denominazioni: elencando con i loro nomi diverse tribù e gruppi fuoricasta che sfuggono all'omogeneità nazionalista, "Mahasweta [Devi] releases that heterogeneity, restoring some of its historical and geographical nomenclature... this naming is not an invitation to monumentalize precapitalist tribal formation" (Spivak 1993: 79).

Ricordiamo inoltre la possibilità di altre cartografie in senso antinazionalista, presentata da Perera nell'ambito del Pacifico. Perera, infatti, indica nelle rappresentazioni e nelle autorappresentazioni locali, prodotte dagli abitanti della zona del Pacifico, la base per produrre nuove cartografie, atte a mappare spazi in cui le narrazioni nazionali vengono allo stesso tempo affermate e abolite, sì da offrire una cartografia alternativa alla "Pacific solution"²⁷, in cui Perera individua un atto di violenza geografica neocoloniale, che sostituisce alla scala dell'impero coloniale la scala della regione pacifica da sorvegliare: a questa, a partire dalle percezioni e dalle narrazioni locali dello spazio oceanico, è possibile contrapporre un'alternativa cartografica che prende il nome di "Great southern rainbow republic of Antipodea" (Perera 2007).

Una riflessione sull'ambiguità inerente alla possibilità di produrre cartografie e, più in generale, geografie tali da riscattare le esperienze neglette o marginalizzate dei soggetti diasporici afroamericani è prodotta dalle geografe McKittrick e Woods. Le due geografe, infatti, riflettono sulla possibilità che una diversa

²⁷ La Pacific solution è il nome di una politica di contenimento delle migrazioni attuata dal governo australiano nel 2001, che prevede l'isolare i migranti diretti verso l'Australia in territori non appartenenti al territorio australiano, in modo da negare loro lo status di rifugiati e richiedenti asilo: le navi dirette al territorio australiano vengono intercettate e condotte verso isole esterne al territorio statale australiano, appositamente relegate all'esterno della "migration zone" australiana, e verso centri di detenzione a Nauru e Manus Island. Perera condanna risolutamente questa politica, a partire dal suo nome: "The term is a misnomer in every sense. Beginning with an armed action by the Special Armed Services (SAS) and imposing the full weight of Australia's economic and diplomatic authority over the region, the plan is neither peaceable nor a genuinely regional Pacific move. And, as events prove increasingly ominously, even as I write in late 2003, it is no solution" (Perera 2007: 204).

pratica cartografica possa dare una nuova rappresentazione a soggetti diasporici afroamericani, con ciò sovvertendo le regole cartografiche che hanno prodotto la loro elisione in primo luogo (McKittrick and Woods 2007). Secondo le due autrici, infatti, le narrazioni geografiche dei soggetti esclusi e diasporici neri possono positivamente riconfigurare le pratiche di concettualizzazione e di classificazione spaziale: i soggetti esclusi e squalificati dalla conoscenza geografica, mettendo a punto “geografie nere”, rappresentano essi stessi un intervento di contestazione e un modo di riforma geografica, nel momento in cui le esperienze di subordinazione, segregazione e invisibilizzazione spaziale forniscono diverse prospettive sulla produzione dello spazio. In ciò, i desideri geografici dei soggetti diasporici (desiderio di ritorno alla casa, di fuga, di radicamento, di appartenenza) già contengono in sé nuove mappature e possibilità geografiche trasformative. Nonostante la loro elisione cartografica, le spazialità nere dell’esclusione infatti si manifestano attraverso una differenza esplicita geograficamente. In questo senso, le esperienze geografiche nere sovvertono le pratiche spaziali e cartografiche moderne, in particolare per quanto riguarda la “underground railroad”, la rotta clandestina e sotterranea degli schiavi fuggiaschi verso il Nord dell’America: qui, la conoscenza della rotta non poteva essere tramandata ed esplicitata al modo in cui la conoscenza di un itinerario geografico viene riprodotta tradizionalmente, essendo il suo carattere segreto fondamentale al successo della fuga²⁸. In questo senso, l’elemento sotterraneo caratterizza una geografia nera che riconfigura la conoscenza spaziale e l’assunto della visibilità cartografica. La “geografia della fuga” (Mezzadra 2006), in questo senso, produce una spazializzazione inedita del segreto e del sotterraneo, che esula dalle regole cartografiche della supremazia bianca, dal momento che la fuga costituisce una perdita di direzione e una politica di ri-direzionamento atta alla sopravvivenza degli esclusi. Inoltre, a fronte delle consistenti criticità messe in luce circa la mappatura delle migrazioni, che una strutturazione coloniale della mappatura non consentirebbe di rappresentare in modo produttivo, ma consegnerebbe o all’invisibilità o a una rappresentazione finalizzata al controllo e alla sorveglianza (Lynes, Morgenstern, e Paul 2020), molti lavori si sono impegnati nella messa a punto di nuovi metodi cartografici e nuove rappresentazioni; tali rappresentazioni si propongono di mobilitare una cartografia abilitante e differentemente applicata, atta a restituire visivamente la complessità delle esperienze e dei flussi migratori e a informare la soggettività migrante, contro e attraverso gli spazi della cittadinanza e dell’appartenenza. In questo, la cartografia non viene quindi rifiutata, o abbandonata in quanto tecnica di un sapere inevitabilmente eurocentrico, escludente o statizzante, ma viene sfidata la sua funzione di allocazione statica dei soggetti e dei flussi, funzionale alla loro disciplina o alla loro invisibilità: questo avviene cercando invece rappresentazioni delle migrazioni e delle diaspore che siano politicamente abilitanti, *in*

²⁸ Un esempio forte del carattere segreto e nascosto del tragitto di fuga ci sembra eloquentemente e incisivamente testimoniato dall’autobiografia di Harriet Jacobs (1813-1897), schiava fuggiasca. In particolare, il brano della sua autobiografia antologizzato da Robbins e Gates mostra l’estrema sofferenza e precarietà dell’esperienza del nascondersi in uno spazio ristretto e angusto (H. Robbins e Gates 2017).

primis portando a visibilità queste stesse esperienze. Nel fare ciò, questi nuovi tentativi di mappatura si rifanno agli studi postcoloniali, recuperandone esplicitamente l'intento di portare a visibilità l'invisibile e lo squalificato (Ponzanesi 2020; Ponzanesi e Leurs 2014), e si propongono inoltre di includere nel loro approccio le complesse dimensioni emotive della diaspora, che altrimenti esulano dalla rappresentazione cartografica (Alinejad et al. 2019). Per esempio, portando attenzione all'utilizzo, spesso improvvisato e provvisorio, di dispositivi cartografici nel farsi della migrazione, la mappa viene interpretata come un atto di transito e come una traiettoria performativa, per cui le mappature ambientali, prodotte e usate nelle migrazioni clandestine, hanno carattere non definitivo ma prettamente transitorio, dando luogo ad atti di mappatura fragili, asincroni e temporanei (Lo Presti 2021). Spesso, questi studi prestano un'attenzione specifica all'utilizzo delle tecnologie digitali nei processi migratori e diasporici contemporanei; in questo, benché non manchi un'attenzione critica all'uso oppressivo, squalificante, necropolitico ed estrattivista delle stesse tecnologie digitali, di cui è denunciata la forte eredità coloniale (Grossi e Lepratti 2021), gli approcci all'uso delle tecnologie digitali fanno altresì attenzione alla dimensione digitale "dal basso" delle diaspore e delle migrazioni (Minchilli 2017), il che porta a investigare il ruolo delle tecnologie digitali nelle formazioni identitarie e relazionali diasporiche e a concettualizzare vere e proprie "diaspore digitali" (Ponzanesi 2020). In un certo senso, questi studi quindi tracciano essi stessi mappe digitali delle diaspore, rinnovando così l'uso critico della cartografia postcoloniale in un modo abilitante, atto a portare visibilità e narrazione alla subalternità diasporica contemporanea²⁹ (Ponzanesi 2019).

Questo tipo di riflessione sulla possibilità di contro-cartografie della diaspora è inoltre in sintonia e in continuità con un uso controffensivo della mappatura, che ne afferma la possibilità di riconversione, elaborato e promosso da certa letteratura femminista postcoloniale. Ne ricostruiamo qui alcune posizioni, ricordando preliminarmente l'affermazione di Blunt e Rose (1994) per cui la mossa del femminismo verso il pensiero postcoloniale avviene precisamente attraverso una certa critica cartografica, che mostra la possibilità di spazi per la resistenza. A quest'osservazione è possibile accostare quella di Fornari per cui "una cartografia delle differenti 'matrici di sessualizzazione' delle culture consente di articolare la questione dell'"incarnazione' dal punto di vista del legame tra il corpo e la *agency* femminile e ciò nella misura in cui l'attenzione viene in prima istanza focalizzata sui *luoghi storici di soggettivazione* nei quali si iscrive la singolarità e la differenza delle donne. La critica femminista postcoloniale insiste... sull'*eterogeneità* delle esperienze storiche e del posizionamento delle donne rispetto alle principali coordinate del potere" (Fornari 2011: 134. Corsivi nel testo).

Innanzitutto, nell'ambito del femminismo postcoloniale, Jacqui Alexander e Chandra Mohanty adoperano un uso contestativo e abilitante della cartografia del potere, applicandola alla questione del

²⁹ Cfr. inoltre il progetto ERC "Connecting Europe. Digital Crossing in Europe: Gender, Diaspora and Belonging", [Connecting Europe Project](#).

divario fra accademia e attivismo politico, fra produzione del sapere e lotta. Le autrici mostrano infatti come la dicotomia fra accademia e attivismo sia spaziale nella sua struttura, poiché si dota di proprie, precise, regole cartografiche che, producendo una certa gerarchia dei luoghi del sapere, permettono al binarismo spaziale di farsi principio operativo nella produzione di segregazione spaziale nei luoghi universitari, anche attraverso la definizione di figure di soggetti interni ed esterni a questi, “insiders” e “outsiders”³⁰ (Alexander and Mohanty 2010: 27-28). Secondo le due autrici, il mappare che avviene a partire da una comprensione degli spazi coloniali, eterogenei e differenziati, del contenimento, dell'internamento e dell'esilio, operativi nel mondo contemporaneo, crea la possibilità di una comprensione più profonda e dettagliata dei soggetti collocati all'esterno della modernità, e può inoltre fornire una diversa formulazione della spazializzazione del potere, in modo da poter efficacemente abbandonare la dicotomia oppositiva fra accademia e attivismo (Alexander and Mohanty 2010: 40). In questo senso, viene ricostruita e mobilitata una relazione fra politica del posizionamento e responsabilità, fra politica della produzione di conoscenza geografica e spazialità del potere (Alexander and Mohanty 2010: 27). Contro a tale stato di cose che usa la mappa per operare divisioni e gerarchie, le due pensatrici propongono allora una pratica *connettiva* della mappatura, una mappa della “pedagogia della solidarietà” femminista transnazionale, che sia non normativa ma radicale, attenta alle genealogie e alle spazializzazioni del potere attraverso confini molteplici (Alexander and Mohanty 2010: 41). Questa mappatura connettiva si esplica ad esempio nel mappare le comunità resistenti femministe in Canada e

³⁰ Una simile restituzione in senso spaziale e geografico della segregazione dei luoghi nell'accademia lungo linee razziali, e della divisione fra luoghi e pratiche del sapere da luoghi e pratiche dell'attivismo, è presente efficacemente nel lavoro di Rachele Borghi *Decolonialità e privilegio* (2020). Fra l'altro, nel corso della sua argomentazione, Borghi accusa gli studi postcoloniali di riprodurre tale dicotomia fra sapere e pratica, dal momento che gli studiosi postcoloniali si accontenterebbero di produrre un sapere contestato e decostruttivo esclusivamente all'interno dell'accademia, e quindi in modo totalmente autoreferenziale, senza interrogarsi efficacemente su come cambiare lo stato di cose contestato, su come portare il sapere fuori dall'accademia per agire sul mondo, complice anche un uso del pensiero postmodernista poco consono a un'efficace ricezione presso il pubblico non specialista. Per quanto tale critica sia in parte fondata e condivisibile, è opportuna anche una considerazione su chi si intenda per “studiosi postcoloniali”. Nell'accezione più ristretta del campo di studi postcoloniali, che comprende quella produzione accademica esplicitamente nominantesi come tale fra anni '80 e '90, questo è in una certa misura corretto. Borghi però sostiene che gli autori del pensiero anticoloniale, a cui gli studiosi postcoloniali si richiamano come antesignani e fondatori *ante litteram* (come Fanon, Césaire, Senghor, Cabral...), la cui prosa è più accessibile e il cui impegno deciso di attivisti politici è innegabile, non sono fino in fondo recuperati dagli studiosi postcoloniali nella loro radicalità, mentre sarebbero assai meglio recepiti dagli studi decoloniali, tanto che Borghi elenca Anzaldúa, Césaire, Fanon e Mohanty fra gli autori del pensiero decoloniale (Borghi 2020: 92), che a conti fatti si definisce però dopo di loro. Un'accezione più estesa del pensiero postcoloniale, che comprende anche gli autori e le autrici a cui gli studi postcoloniali si richiamano come fondatori/trici, quale quella che adoperiamo in quest'elaborato (cfr. Introduzione della tesi), probabilmente aiuta a mitigare le critiche così rivolte agli studi postcoloniali, che riteniamo fondate in parte solo per quanto riguarda l'accezione più ristretta di questi. D'altro canto, considerare le autrici e gli autori summenzionati come pensatori decoloniali ci sembra arbitrario e non particolarmente giustificato, dal momento che sostenere che gli studi decoloniali sudamericani, di formulazione più tarda, li recuperano più fedelmente e più a fondo è ricorsivo. A questo proposito, Borghi accusa per esempio gli studi postcoloniali di trascurare l'eredità del pensiero femminista di Anzaldúa, mentre possiamo osservare come l'opera di Spivak è dichiaratamente in sintonia, in dialogo e in continuità con il femminismo radicale nero e chicano di cui Anzaldúa, insieme ad altre autrici, è esponente (Spivak 1999: 23). Ciò detto, il libro di Borghi pone con urgenza ed efficacia dei temi importantissimi di critica spaziale in senso lato anticoloniale, in sintonia con il punto di questa tesi, che vuole prendere in considerazione e radicalizzare la spazialità delle prospettive critiche postcoloniali. Sul confronto fra prospettive postcoloniali e prospettive decoloniali, cfr. ancora Colpani, Mascot, and Smiet (2022).

negli Stati Uniti, in un modo attento alla loro eterogeneità interna, si da cogliere cartograficamente il posizionamento dei soggetti dislocati “nel paesaggio segregato della modernità transnazionale” (Alexander and Mohanty 2010: 40). In ciò, le autrici mettono a punto un progetto di “cartografie della lotta” che risponda al bisogno di una diversa, e possibile, mappatura delle posizioni femministe nel mondo transnazionale, un progetto che poi Mohanty porterà avanti anche nel seguito della sua produzione: in questo senso si volge infatti il suo progetto di “mapping how feminist knowledge production over the last few decades is connected to the place-based lived realities of feminist praxis” (Mohanty and Carty 2015: 83), che la porta inoltre a riflettere ricorsivamente sull’adeguatezza di categorie cartografiche come Nord e Sud, centro e periferie (Mohanty 2012: 183-186).

In uno spirito simile a quello di Mohanty e Alexander, l’antropologa Aihwa Ong ha indicato la possibilità di un uso produttivo della pratica cartografica, attraverso la nozione di “biocartografia”. Ong, infatti, individua e incoraggia la produzione di quel che lei chiama “biocartografie degli esclusi politici”, a partire da “geografie etiche, spazi emergenti e cartografie delle ONG”, che si basano su un lavoro etico dalla forte dimensione spaziale: quello di dare un valore morale ai soggetti esclusi e dislocati, innanzitutto mappando gli spazi di quest’esclusione e, insieme, quelli dell’intervento e della resistenza a questa (Ong 2006). Quest’insistenza sul lavoro etico del rilevamento spaziale dei soggetti esclusi ci sembra in consonanza con l’urgenza della domanda posta da Mohanty e Alexander su quali siano le dimensioni etiche dei confini che vogliamo attraversare nella costruzione di un femminismo transnazionale (Mohanty and Alexander 2010: 41). Anche Ong insiste, infatti, sulla mappatura di spazi di sopravvivenza che sfidano i luoghi politici dell’inclusione e dell’esclusione, definiti dalla geografia degli stati-nazione, e indica che questa mappatura alternativa è un compito femminista. L’insistenza posta da queste autrici sulla necessità di una dimensione etica delle cartografie femministe costituisce un punto di grande interesse per quanto riguarda la tematizzazione di una contro-cartografia critica postcoloniale, in particolare in riferimento allo sviluppo di un indirizzo connettivo della cartografia, ovvero di una pratica cartografica attivamente in grado di creare connessioni e legami abilitanti per le donne: come abbiamo già ricordato sopra, un esempio in questo senso è fornito dalla mappatura della solidarietà proposta da Featherstone in ambito storico. La dimensione etica e affettiva della mappatura femminista, inoltre, intercetta il tema della soggettivazione attraverso lo spazio, che abbiamo già visto affrontato dal pensiero postcoloniale: sotto questo riguardo, l’intervento cartografico connettivo così delineato può fornire uno strumento valido per la messa a punto di soggettivazioni inedite attraverso uno spazio della lotta e della solidarietà. Di nuovo, un esempio in questo senso viene dalla produzione di Mohanty, che propone “cartografie della lotta” tali da restituire efficacemente la “soggettività in lotta delle donne del terzo mondo” (Mohanty 2012), su cui torneremo ancora nel capitolo 5.

Un simile approccio alla cartografia, che tiene insieme etica e politica femministe mentre è attenta ai problemi della soggettivazione e dell’oppressione, è presente anche nell’opera di Braidotti. Braidotti,

infatti, nell'elaborazione della sua etica nomade e postumana in chiave femminista, sostiene l'opportunità di un approccio etico e politico "situato", che si avvalga strumentalmente di accuratezza cartografica e di una politica della collocazione (Braidotti 2006; 2002; 2011). In particolare, Braidotti fa della cartografia la chiave di volta di un contro-metodo per la soggettivazione abilitante degli oppressi, laddove la soggettivazione avviene attraverso una pratica di collocamento. L'autrice definisce infatti la collocazione come una pratica di resistenza incarnata, e dunque localizzata, basata sull'attivazione di una contro-memoria da parte di un soggetto che resiste alle rappresentazioni dominanti della sua soggettività (Braidotti 2011: 154): la collocazione è quindi luogo di produzione e affermazione del soggetto, che stabilisce il terreno della responsabilità. Il collocamento del soggetto, secondo l'ottica post-individualista di Braidotti, non si determina mai per mera auto-nominazione, ma in modo dialogico e relazionale: il sé è un insieme incarnato e contestualizzato di interrelazioni, e il soggetto è un'entità collettiva (Braidotti 2011: 118). Infatti, sulla scorta del pensiero della differenza sessuale e della filosofia di Deleuze, che lei rielabora entrambe originariamente, Braidotti pensa la necessità di ricollocare la differenza al centro della soggettività, individuando all'origine del soggetto una fondamentale rottura, che lo rende strutturalmente in divenire e in differire (Braidotti 2011: 172). La differenza, in questo senso, viene pensata in modo non gerarchico, ma orizzontale, come modo di contestazione e di rifiuto della fissazione identitaria (Braidotti 1996). A partire da tale considerazione sul collocamento come pratica incarnata e relazionale di resistenza e di soggettivazione, la politica del collocamento è intesa allora da Braidotti come una cartografia di posizioni incarnate e relazionali, radicate sulla mappa del potere: "a cartography is a theoretically-based and politically-informed account of the present that aims at tracking the production of knowledge and subjectivity and to expose power both as entrapment (*potestas*) and as empowerment (*potentia*)" (Braidotti 2011: 33) La pratica cartografica così intesa è quindi un esercizio della politica di collocazione, che consente di produrre diagrammi di soggettività fluide, processuali e trasversali: questa descrive quindi un arcipelago di questioni interconnesse, che toccano le strutture della soggettività e interpellano la sostenibilità del futuro, facendosi in questo modo il punto di partenza per un contro-metodo di resistenza (Braidotti 2011: 121). L'operazione cartografica, strumento del nomadismo filosofico, è definita allora come il resoconto di un soggetto localizzato e incarnato, che mette in questione i termini della mobilità, intesa come accesso al potere, per smantellare le strutture del potere (Braidotti 2011: 11). Un collocamento resistente produce quindi innanzitutto delle "cartografie del potere", che sono programmaticamente non lineari, dal momento che i processi di potere globali e i flussi del capitale transnazionale hanno essi stessi una trama non lineare. Disegnare cartografie del presente, inoltre, mette a punto nuovi modi di *empowerment* politico, volti alla costruzione di nuove identità relazionali, in modo tale da creare interconnessioni e alleanze, precisamente attraverso l'attivazione di una contro-memoria incarnata, che consente narrazioni inedite del sé: questo dà luogo alla possibilità di negoziare spazi di resistenza al predominio delle narrazioni dominanti, per cui la cartografia si fa soggetto del discorso

politico. La pratica cartografica riflette le strutture di collocamento dei soggetti da parte del potere, mentre allo stesso tempo abilita il dislocamento di questi stessi soggetti grazie alla proliferazione di narrazioni situate del sé e dell'altro: così, essa produce geografie relazionali alternative, basate sull'identità diasporica del soggetto (Braidotti 2011: 215-217). Braidotti sostiene quindi un approccio geografico al resoconto degli assemblaggi fra le forze relazionali ed esterne che costituiscono il soggetto, dal momento che si tratta di identificare punti di entrata e di uscita, e di consentire orientamento nelle linee di costruzione della soggettività in divenire, sulla base di una comprensione spaziale del corpo, inteso spinozianamente come un campo incarnato di attuazioni di forze (Braidotti 2011: 309-310). Anche la prossimità etica, quindi, si fa in questo quadro concetto topologico, dal momento che un'etica relazionale della prossimità e dell'incontro è resa possibile dal collocamento relazionale dei corpi nello spazio della loro soggettivazione.

A questo proposito, ricordiamo anche la proposta di Avtar Brah, recuperata anche da Braidotti (2006; 2011), della possibilità di scrivere cartografie della diaspora abilitanti, a partire da una teorizzazione del multi-posizionamento delle donne nere entro i processi diasporici, come condizione che pone capo a modalità di soggettivazione specifiche. Brah indica infatti la necessità di rendere conto di tale multi-posizionamento in "cartografie della diaspora", che configurano praticamente la solidarietà (Brah 1996). In ciò, la pratica cartografica non solo restituisce il multi-posizionamento delle donne diasporiche, ma si fa inoltre a sua volta necessaria per una teorizzazione radicata e accorta dei processi diasporici, data la loro eterogeneità e la volatilità del termine stesso "diaspora", come categoria analitica, come costrutto politico e come esperienza storica (Clifford 1997). Una cartografia della diaspora consente così di cogliere visivamente lo stretto legame geografico fra le diaspore e i confini, e l'intreccio di radicamento e dislocamento che avviene a partire da, e su, questo legame geografico. In questo senso, Brah incoraggia un uso della cartografia atto a rendere conto di uno "spazio della diaspora" conflittuale, eterogeneo e contestato. Allo stesso tempo, il termine "diaspora" secondo Brah va riqualificato precisamente come strumento cartografico, facendone un mezzo per scrivere mappe immaginative tali da contrastare la ricerca di origini assolute.

La filosofia di Braidotti e quella di Brah si inseriscono entrambe entro una pratica femminista di "politica del posizionamento" che, anche nella sua declinazione come "conoscenza situata" (Haraway 1988), assume un senso precipuamente cartografico, volto all'attuazione, attraverso la mappatura, di alleanze e connessioni spaziali (Rowe 2005; Madhok 2020). In questo senso, come sostengono Blunt e Rose, le conoscenze situate si fanno siti di resistenza alle metanarrative totalizzanti, poiché riorientano efficacemente le grandi mappe che globalizzarono il "corpo eterogeneo del mondo" (Blunt and Rose 1994). Questo riorientamento cartografico femminista avviene in senso specificamente anticoloniale, e spesso postcoloniale: a questo proposito, è stato affermato infatti che è il pensiero postcoloniale a conferire una specifica "coloritura geopolitica" al paradigma critico femminista delle conoscenze situate

(Fornari 2011: 135). Per esempio, Blunt ha ricostruito l'esperienza di alcune donne coloniali, come Mary Kingsley, che viaggiando produssero, nelle loro autobiografie di viaggio, delle "mappature testuali" che, enfatizzando il collocamento dell'autrice in relazione al proprio viaggio, contestarono graficamente la mappatura lineare propria dell'esplorazione coloniale, in favore invece di una complessità della traiettoria di viaggio e dell'ambivalenza della sua esperienza, che va a produrre un tipo diverso di cartografia, atto a una soggettivazione differente e complessa lungo gli spazi della colonizzazione.

Attraverso questi esempi e questo tipo di teorizzazione in ambito femminista, possiamo vedere attivo un uso abilitante della cartografia, riappropriata come strumento di resistenza e di una soggettivazione abilitante per i soggetti oppressi e invisibilizzati dall'uso coloniale della cartografia, che scommette quindi sulla possibilità di riconvertire altrimenti la pratica cartografica e il sapere geografico, in particolare per lo sviluppo di pratiche della solidarietà che vanno in senso connettivo e affermativo.

In questo capitolo abbiamo voluto ricostruire le critiche mosse alla geografia e alla cartografia da una prospettiva postcoloniale, quanto allo sviluppo di queste discipline nell'Europa moderna, uno sviluppo segnato da una strutturale complicità con il colonialismo, nei termini di una sua abilitazione, agevolazione e giustificazione, e abbiamo quindi insistito sul rapporto storico fra la formazione della disciplina geografica e l'espansione imperiale moderna. In particolare, siamo partiti dall'ipotesi della percorribilità di un'archeologia dello spazio del potere che conduca alla messa in luce della produzione di spazi inferiorizzati e subalterni, nell'ottica di tracciare una genealogia della produzione iniqua dello spazio globale, a cui contribuirono in modo determinante le colonizzazioni e il sapere sullo spazio che le sorresse. Questo approccio genealogico concorre dunque alla denuncia della funzione di dominio svolta storicamente dalla disciplina geografica, di cui sono stati messi in luce i meccanismi di agevolazione attiva della conquista e del controllo del territorio codificato come "altro". In questo senso, abbiamo potuto ripercorrere la produzione di una "geografia egemonica" nell'ambito del colonialismo, spesso interiorizzata dai soggetti colonizzati stessi, rinvenendo quindi nella geografia egemonica coloniale uno strumento di disciplina, dominio e squalifica non solo degli spazi assoggettati, ma anche dei soggetti coloniali, il cui assoggettamento e la cui soggettivazione subalterna avvengono in modo determinante attraverso uno spazio esso stesso subalterno. In questo, abbiamo potuto osservare la specifica interrogazione, da parte della prospettiva postcoloniale, del rapporto fra spazio e soggettivazione, in quanto attuato dalla geografia coloniale. Attraverso la messa in luce e l'esame di tale geografia egemonica, abbiamo poi visto come gli studi postcoloniali non squalificano né rifiutano su questa base la disciplina geografica di per sé, ma anzi essi si adoperano a riconvertirla e ripensarla altrimenti, dando luogo a tentativi solidi di fare geografie e cartografie postcoloniali o subalterne; abbiamo quindi sostenuto che, in questo modo, il pensiero postcoloniale si fa l'occasione e il puntello per una meta-geografia critica, che possa riconfigurare lo studio, la percezione e l'esperienza degli spazi politici contemporanei. Da questa

riflessione, emerge allora il carattere di denuncia dell'intervento del pensiero postcoloniale sullo spazio, nel momento in cui vengono esposte le pratiche di inferiorizzazione e di subalternizzazione consentite dal sapere/potere geografico coloniale. Ci siamo soffermati quindi nello specifico sulla tecnica cartografica adoperata a fini di colonizzazione, ricostruendo la decostruzione della cartografia operata dall'intervento postcoloniale, a partire dall'indagine del suo carattere performativo. A questo proposito, abbiamo ripercorso le lacune che la critica postcoloniale individua nella cartografia, laddove un effetto voluto della performatività delle mappe coloniali è quello di produrre lacune nella rappresentazione e nella costruzione dei soggetti: il punto di vista cartografico determina infatti la visibilità e la disponibilità geografica delle esperienze e dei soggetti e, di conseguenza, la costituzione di cancellature e marginalizzazioni, che danno luogo a geografie dell'esclusione e della subalternità. In questo senso, a venire invisibilizzati dalle mappe geografiche coloniali sono soprattutto i movimenti diasporici, per cui la figura concettuale e storica della diaspora risulta essere una lacuna sulla mappa, di cui abbiamo visto però solidi tentativi di recupero attraverso "cartografie della diaspora" come quella proposta da Brah.

Capitolo 4: Pianeta

Con numerose voci, il pensiero politico postcoloniale ha variamente riflettuto su e rielaborato il concetto di pianeta, lavorando tanto sulla dimensione geografica, quanto su quella metaforica e astratta.

Nonostante vi siano, fra le varie autrici e autori cui faremo riferimento, consistenti differenze circa la concettualizzazione della categoria e dell'immagine del pianeta, è possibile considerare come in generale la riflessione postcoloniale proponga il pensiero del pianeta con una modalità oppositiva e alternativa: a fronte di un quadro immaginativo, geografico e politico, che pone in un certo modo la totalità dello spazio terrestre, secondo le coordinate di pensiero geografiche coloniali che abbiamo ricostruito nello scorso capitolo, il pensiero politico postcoloniale fa valere la propria forza oppositiva nel sostituire alla costruzione coloniale e capitalista del mondo un diverso pensiero del, e un diverso approccio al mondo, inaugurando così non solo un nuovo modo politico di pensare il mondo, ma anche una nuova etica delle relazioni fra esseri umani e mondo. Quest'alternativa concettuale forte passa innanzitutto attraverso una contrapposizione terminologica: infatti, se la costruzione coloniale e capitalista va a configurare l'immagine del globo, i pensatori postcoloniali scrivono piuttosto di pianeta. Infatti, è stato sostenuto che il concetto di "globo" rappresenta l'immagine del mondo per eccellenza del colonialismo, quale oggetto spaziale esterno su cui è possibile esercitare uno sguardo totalizzante e un dominio, come abbiamo visto nel precedente capitolo (Ingold 2003). In questo senso, non assistiamo tanto a una ri-significazione alternativa di parole quali mondo o globo, quanto a una sostituzione o, nel lessico di Spivak, a una "sovrascrittura" di tali immagini con un nuovo concetto, quello di pianeta. Così, il pianeta viene pensato come alternativa allo spazio del globo, nella misura in cui entrambi, in modi diversi, configurano la totalità terrestre e riflettono sull'assenza di confini sulla superficie terrestre (Wenzel 2014: 21).

In un certo modo, l'operazione di introduzione della categoria di pianeta avviene anche in virtù di una debole politicizzazione di tale termine che, a differenza dei summenzionati globo e mondo, spesso sfugge a significazioni politiche precipue, almeno fin quando il pianeta non è stato politicizzato dai movimenti ecologisti del XX secolo. A questo proposito, Chakrabarty, ponendo la questione del superamento del dualismo tra storia naturale e storia umana, insiste proprio sulla difficoltà di portare l'oggetto "pianeta" entro la sfera politica e morale, cui invece appartiene propriamente il globo, rintracciando la provenienza non umanistica e politica, ma scientifica, in senso geologico e astronomico, del concetto di pianeta (Chakrabarty 2021: 86-88). Il termine pianeta, essendo perlopiù ascritto al versante naturale e ai relativi

saperi scientifici, si presta quindi a un lavoro di ri-significazione politica, cui concorrono in modo terminante le prospettive postcoloniali.

La contrapposizione così individuata fra il pensiero del globo e il pensiero del pianeta si basa anche su una connotazione del posizionamento dei soggetti che vedono il mondo e si collocano in esso: tale posizionamento è allo stesso tempo sociale e spaziale; una concezione del potere come posizione informa infatti la visione del mondo dal basso che caratterizza il pensiero sul pianeta, distinto in ciò dalla visione del mondo dall'alto che costituisce l'immagine del globo (Wenzel 2014: 20). Entrambe sono visioni in cui il posizionamento "dal basso" o "dall'alto" dei soggetti che le producono informa l'immagine stessa del mondo che così si costituisce, determinando una questione di prospettiva geografica e sociale. In virtù di questa connessione fra posizionamento socio-geografico e immaginazione spaziale, la riflessione sul pianeta elaborata in campo postcoloniale propone un'analisi sociopolitica a partire da considerazioni di tipo prettamente spaziale e geografico.

Questo capitolo prenderà in esame il pensiero di Paul Gilroy, di Gayatri Spivak e di Dipesh Chakrabarty in merito all'elaborazione postcoloniale del concetto di pianeta, in seguito considererà brevemente l'orizzonte mondiale della decolonizzazione, per poi indagare il legame che interessa l'immagine del pianeta e il progetto politico cosmopolitico (variamente riformulato dagli studi postcoloniali), esaminando come questo progetto è legato a una precisa concezione spaziale e geografica del pianeta.

1. Il pianeta come riconfigurazione antinazionale dello spazio umano: Paul Gilroy

In *Dopo l'impero* (2004), Paul Gilroy prende in esame la riconfigurazione postcoloniale e post-imperiale dei rapporti di potere e sociali, riconfigurazione che avviene all'insegna di una gerarchizzazione marcatamente razziale della società. Infatti, secondo Gilroy il discorso razziale, già organizzatore del dominio coloniale, si fa nel presente postcoloniale autore rinnovato di un mondo diviso e stratificato, ossessionato, nella sua fase postcoloniale, da vari "fantasmi razziali" ereditati dal periodo coloniale. Nell'analisi che ne fa Gilroy, il discorso razziale genera da sé un campo di etica, di conoscenza e di potere funzionale alla produzione e alla regolazione dei soggetti; contro ad approcci economicisti che subordinano il razzismo a epifenomeno dei rapporti di produzione, il ruolo generativo e fondativo che Gilroy attribuisce al discorso razziale fa sì che questo vada studiato come un discorso dotato di una vita politica e una dimensione istituzionale proprie, non subordinabili quindi ad alcun economicismo metodologico, rispetto a cui il discorso razziale non è sussidiario (Gilroy 2004: 30-31). In particolare, secondo Gilroy è opportuno esaminare come il discorso razziale "vanifica le migliori intenzioni della democrazia moderna, frantumandole sistematicamente lungo le faglie della razza e della nazione" (Gilroy 2004: 27): in questo modo è possibile spiegare il fallimento dell'universalismo umanista di matrice illuminista, in quanto attraversato da fratture razzialmente costruite. La teoria razziale, secondo Gilroy,

va quindi analizzata storicisticamente come “un risultato della cultura politica moderna” (Gilroy 2004: 57).

Nel rendere conto del presente contemporaneo in quanto attraversato strutturalmente dal razzismo, Gilroy si concentra in particolare sul presente multiculturale del Regno Unito, entro cui si colloca il suo vissuto biografico¹, e indaga la mancata elaborazione della perdita dell'impero nella coscienza inglese in termini di una melanconia² che porta il paese a un dissidio verso sé stesso. La melanconia post-imperiale è definita da Gilroy come un'incapacità di portare il lutto e di fare i conti con la perdita dell'impero, come la mancanza di un'elaborazione della propria condizione storica di ex-potenza coloniale, che cerca compensazione nella xenofobia, nel patriottismo e nella violenza razzista (cfr. Mascot 2013: 174). Mentre oblitera la perdita del dominio imperiale, la melanconia ne riproduce allo stesso tempo il desiderio nostalgico, e d'altra parte ignora i modi quotidiani di una cultura conviviale della coesistenza, che pure si danno nel suo presente. Nel legame melanconico al passato imperiale perduto, la coscienza inglese fa conseguire alla perdita dell'impero una percezione di distruzione del proprio spazio domestico e del sentimento di “sentirsi a casa”, nella cifra quindi di un fondamentale disorientamento dell'uomo bianco post-imperiale rispetto al mondo e rispetto alla propria casa. A tale esperienza di disorientamento consegue un'avversione per i migranti postcoloniali, che divengono figure centrali nella mancata elaborazione del lutto imperiale. Infatti, le ambiguità della storia imperiale, non affrontate dal popolo inglese, trovano rappresentazione e incarnazione nel “corpo politico infraumano del migrante” (Gilroy 2004: 153), secondo un processo che codifica gli stranieri in entrata come rappresentazione dell'impero svanito e rimuove in questo modo il dolore represso per la perdita, attraverso l'aggressività e l'ansia nei confronti dei migranti. In ciò, lo status infraumano dei migranti è erede di precisi antecedenti coloniali. Il Regno Unito post-imperiale, quindi, con la perdita della gerarchia imperiale che esso stesso ha creato, perde il proprio riferimento spaziale a una casa integra (ovvero la nazione etnicamente omogenea), collocata in posizione centrale rispetto al mondo, e tenta conseguentemente di rimodulare l'ordine perduto: in questo modo, si dà una corrispondenza strutturale fra il collasso dell'ordine coloniale e la geopolitica postmoderna del nuovo *imperium*, la transizione fra i quali è mediata dal persistere delle categorie, per quanto rimodulate, della razza, che strutturano un'umanità gerarchizzata. Il progetto di riordinamento del mondo avviene sulla base di un'appropriata e rinnovata scala razziale, che va a trasformare le relazioni politiche nel centro dei vecchi sistemi imperiali (Gilroy 2004: 74): tale riconfigurazione, pertanto, prende la forma di un'introduzione di schemi coloniali entro le ex-metropoli,

¹ Paul Gilroy, infatti, è nato nel 1956 a Londra da padre inglese e madre di origine guineana. Nel Regno Unito egli ha vissuto ed esercitato la propria attività accademica, in particolare formandosi al “Centre for contemporary cultural studies” dell'università di Birmingham, diretto da Stuart Hall, e poi insegnando letteratura inglese e americana al Kings College di Londra.

² In particolare, il riferimento teorico di Gilroy nel mettere a punto la sua elaborazione sulla melanconia come cifra emotiva del Regno Unito postcoloniale è a Mitscherlich e Mitscherlich, *The Inability to Mourn: principles of collective behavior*, 1967.

conducendo a una “sudafricanizzazione della vita sociale nel mondo ipersviluppato” attraverso “forme paradigmatiche di separazione spaziale” che riproducono la logica dell’apartheid dentro l’ex-centro imperiale (Gilroy 2004: 76-77). Inoltre, il desiderio postcoloniale inglese di isolarsi rispetto alla globalizzazione si lega a un diniego delle dimensioni globali della storia imperiale, che conduce al congestionamento degli spazi metropolitani europei. La necessità di un nuovo ordine imperiale conduce a escogitare importanti “aggiornamenti del concetto di sovranità” (Gilroy 2004: 19) che vanno a segregare, socialmente e spazialmente, gli abitanti delle ex-metropoli secondo faglie razziali. Il discorso razziale produce così un mondo postcoloniale che, ben lungi dall’aver abbandonato, attraverso la formale indipendenza delle ex-colonie, la divisione e la segregazione, risulta ancora diviso e stratificato, ossessionato da vari fantasmi razziali e organizzato dalla geopolitica postmoderna del nuovo *imperium*.

La perdita dell’ordine imperiale, non adeguatamente elaborata, ma differita in una struttura di melanconia e aggressività, conduce quindi a una sostanziale riconfigurazione del mondo, all’insegna di una precisa gerarchizzazione razziale della società, tale da poter ricollocare la casa metropolitana al centro di uno spazio globale rinnovato, ma non di meno disciplinato, che si avvale per questo della medesima “architettura morale manichea” del mondo coloniale (Gilroy 2004: 140). A tale riconfigurazione postcoloniale del globo, Gilroy intende rispondere avversativamente, sentendo l’esigenza di “un pensiero creativo e negativo che generi trame più complesse e ambiziose” (Gilroy 2004: 180): questo conduce Gilroy a formulare antagonisticamente una nuova concezione dello spazio planetario, che differisce radicalmente dal globo postcoloniale organizzato dal discorso della razza. Per questo, l’autore mette a punto un’originale elaborazione del concetto di pianeta.

Gilroy pensa il concetto di pianeta con l’obiettivo di fondare “un umanesimo attivo e planetario”, che sia premessa per un’etica e una politica multiculturali. In particolare, la dimensione planetaria invocata da Gilroy introduce un fondamentale cambiamento di scala geografica nella considerazione del mondo. L’autore, infatti, insiste sul fatto che la scala planetaria è minore, più ristretta della scala globale, che è la scala dello “universo imperiale in espansione”, suggerendo contingenza e movimento piuttosto che un’espansione continua. Per nutrire il desiderio e la capacità di vivere con la differenza, è opportuno alterare la scala su cui misuriamo alterità e differenza, in particolare accentuando e centrando gli elementi di affinità e sfocando invece l’estraneità. Secondo Gilroy, per poter rielaborare i concetti di umanesimo, giustizia e cosmopolitismo innovativamente rispetto alle loro significazioni liberali, non è possibile limitarsi a invertire i rapporti di potere, ma va prodotto un radicale cambiamento di scala, per cui la Terra va concettualizzata come un “posto piccolo e insignificante in uno spazio infinito e solo parzialmente conoscibile” (Gilroy 2004: 93). Con tale cambiamento di scala, il mondo da globo illimitato diviene un posto piccolo, finito e fragile, un posto fra gli altri dalle risorse limitate e disegualmente distribuite (Gilroy 2005: 290). Al passaggio da globo a mondo limitato corrisponde inoltre un passaggio da una nozione di

territorio che consente e rende praticabile l'idea di conquista della terra, come abbiamo visto nel capitolo precedente, a una nozione della terra come natura, condizione comune rispetto a cui risulta incompatibile l'istituzione della proprietà privata (Gilroy 2005: 290). Inoltre, a partire dal riconoscimento del discorso razziale come struttura portante del mondo post-imperiale segregato e gerarchizzato, per la costruzione dell'umanesimo planetario servirà un nuovo approccio di studio critico del razzismo, che ridiscuta le categorie di cittadinanza, di appartenenza e di nazionalità su altre premesse.

La re-immaginazione del mondo di Gilroy è funzionale a un orientamento critico-oppositivo di tipo morale e politico. In questo senso, Gilroy lega il concetto di pianeta a un desiderio alternativo popolare, che si dà nel panorama culturale inglese, di assumere un altro modo di essere al mondo "su una scala meno-che-imperiale": questo desiderio vernacolare di un altro modo di stare al mondo fa da contrappunto alle ambizioni ancora imperiali della politica inglese, attivando un deciso "impegno per ri-radicare localmente il mondo", e con ciò immaginare un allontanamento dalla forma nazionalista (Gilroy 2004: 146-147). Tale pratica avversativa dà adito a un multiculturalismo ordinario e popolare, facendo del multiculturalismo un'opportunità sostenibile³, come risultato di una concreta azione di opposizione dal basso che arricchisce e allarga la sfera pubblica (Gilroy 2004: 152). La convivialità quotidiana, che pone capo a una dissidenza vernacolare, fa dell'esposizione alla differenza un principio ordinario della vita metropolitana: in ciò, Gilroy indica la strada di coltivare metodicamente una pratica di straniamento, ovvero una forma di "disaffezione cosmopolita" (Gilroy 2004: 131) dalla propria civiltà di origine, basata su un'ostilità per il privilegio dell'unità nazionale. Gilroy avverte che il distanziamento così esercitato rispetto alla nazione non sempre è riconducibile a una forma di privilegio, quale attributo di un cittadino che, dotato di pieni diritti, può muoversi a proprio agio nel mondo allontanandosi a piacere dal proprio luogo d'origine, ma è legato invece alle esperienze conflittuali dell'esilio e della diaspora. In questo modo, viene articolato un nuovo modo di trovarsi a casa nel mondo, che non fa del proprio collocamento una posizione centrale e stabile, ma si giova invece di una disaffezione rispetto al proprio posizionamento nazionale.

Inoltre, Gilroy sostiene come, per risolvere il problema della melanconia post-imperiale, bisognerà rielaborare criticamente e storicamente anche l'idea di nazione, dato il legame cogente che sussiste fra nazionalismo e razzismo. Insieme a quella di pianeta, andrà allora prodotta anche una nuova immagine della nazione, che sia in grado di coglierne le dimensioni coloniali (Gilroy 2004: 160): la nazione, tanto sul piano storico quanto su quello spaziale, va posta in continuità con le colonie in cui questa si è proiettata

³ La ricezione del multiculturalismo entro l'orizzonte di pensiero postcoloniale non è omogenea. Da una parte, vi è chi, come Gilroy, abbraccia l'etica multiculturalista, ripensandola rispetto alle sue significazioni liberali e modulandola all'insegna di una convivialità cosmopolita capace di far fronte al razzismo. In questo, Gilroy coniuga originariamente multiculturalismo e universalismo umanista, rifondando il secondo su premesse non eurocentriche in vista di un nuovo cosmopolitismo. Dall'altra parte vi è chi, come Spivak, rigetta invece il pensiero multiculturalista come ultima variante del colonialismo, pensando quindi piuttosto l'alternativa di un'etica più compiutamente postcoloniale. Sul rapporto fra multiculturalismo, universalismo e postcolonialismo, cfr. Narayan e Harding 2000; Botti 2013.

e sulla base del cui sfruttamento ha potuto edificare la propria ricchezza. Tale riorientamento del concetto di nazione va a riconfigurare l'immagine e la posizione dell'Europa, in un senso affatto diverso da quello voluto dal desiderio melanconico di recupero della centralità europea nell'ordine imperiale. Gilroy, a questo proposito, sostiene l'opportunità di una nuova mappa dell'Inghilterra in Europa (Gilroy 2004: 216). In questo senso, la multiculturalità ordinaria postcoloniale costituisce una preziosa risorsa immaginativa, una fonte di "energia ludica e cosmopolita" dalle rilevanti "potenzialità democratiche", che conduce Gilroy a smorzare la drasticità del giudizio di Césaire sul fallimento dell'Europa (Gilroy 2004: 211-212; cfr. Césaire 1950: 12). In questo senso, Gilroy riconosce nell'orizzonte postcoloniale la possibilità e la percorribilità di una riconfigurazione dell'Europa, invece che della sua condanna assoluta. Alla convivialità quotidiana corrisponde quindi l'elaborazione della nuova immagine spaziale del pianeta, di cui è parte integrante tale riconfigurazione dell'Europa. La storia dell'impero, in questo senso, va resa coestensiva a quella delle nazioni europee, per rimuovere gli imperi da una posizione di lontananza, come "lontani terminali di traffici... all'altro capo della catena coloniale", e mostrare invece come essi furono fatti rimpatriare in una co-estensione con le metropoli ben prima delle migrazioni postcoloniali. Qui, Gilroy indica il bisogno di un cambiamento del punto di vista da cui guardare alla relazione fra impero e metropoli, in un senso che ci sembra riconducibile a quella modalità dello *entanglement* che abbiamo presentato nel capitolo 1: la sua prospettiva, infatti, mostra la costitutiva coappartenenza e contiguità fra lo spazio metropolitano e quello imperiale coloniale, una coappartenenza che viene riaffermata dalle diaspore postcoloniali, ma che in prima battuta è stata messa in essere dalle colonizzazioni stesse. In quest'operazione di riconfigurazione antinazionalista dello spazio postcoloniale, Gilroy ricorre all'apparato concettuale di Said nel sostenere l'opportunità di recuperare "contrappunti" e "controstorie eterologiche" dell'Europa, finora inutilizzate e scartate, producendo una "controstoria delle relazioni e delle influenze culturali", attraverso il lavoro di una "opera negativa" che Gilroy recupera da Adorno (Gilroy 2004: 220). L'emergere di una coscienza planetaria postmoderna avviene allora con una rottura rispetto alla coscienza politica moderna, con un'istanza oppositiva forte.

Come abbiamo già avuto modo di vedere considerando la pratica dello straniamento e della disaffezione rispetto alla propria origine, che si accompagna, nella multiculturalità vernacolare, alla riconfigurazione del pianeta su una scala "meno che imperiale", la riconfigurazione postcoloniale del pianeta pensata da Gilroy introduce importanti e inedite modalità etiche relazionali, che interessano tanto il rapporto degli esseri umani col pianeta, quanto il rapporto degli esseri umani gli uni con gli altri. Gilroy sostiene, infatti, come la spazialità manichea che informa il globo postcoloniale possa essere e vada corretta ricorrendo al concetto di relazione, insistendo quindi su "forme di interdipendenza complesse, non lineari" (Gilroy 2004: 73).

Per quanto riguarda il rapporto degli esseri umani al pianeta, il nuovo concetto di pianeta proposto da Gilroy introduce infatti un nuovo rapporto con la biosfera, a partire dalla consapevolezza che le crisi ambientali e sanitarie non hanno una scala nazionale, quanto planetaria, con un'omogeneità che non è mai stata propria delle costruzioni coloniali del globale. A partire da questa consapevolezza, va fatto “un salto esperienziale, etico e politico” di natura spaziale (Gilroy 2004: 127), che porti a “entrare in contatto e persino comprendere il mondo nella sua interezza” (Gilroy 2004: 126): questo salto è già stato compiuto, ad esempio, dalle esperienze di esilio e vagabondaggio proprie di quei volontari umanitari che vanno a fare da scudo umano, a protezione di “esseri infraumani” cui viene negato statuto di piena umanità, attraverso l'interposizione di corpi portatori di maggiori diritti e visibilità⁴.

Inoltre, come già abbiamo visto, la rielaborazione del concetto di pianeta si accompagna a una riconfigurazione multiculturale dei rapporti umani postcoloniali, che Gilroy tematizza a partire dalla sua osservazione di una cultura quotidiana di convivialità, “vibrante e ordinaria” (Gilroy 2004: 150), già attiva in varie forme nella vita sociale inglese. In ciò, la storia coloniale, secondo Gilroy, può far da guida per pensare il multiculturalismo, perché prefigura esperienze di contatto, cooperazione e conflitto a cavallo fra categorie identitarie assunte come non permeabili: la storia coloniale è “riserva di connessioni inaspettate e di complesse risorse interpretative” (Gilroy 2004: 19), che consentono la produzione di futuri politici inediti.

La pratica quotidiana popolare multiculturale delle relazioni conduce, nel pensiero di Gilroy, a una riconfigurazione dell'ideale del cosmopolitismo, anch'essa profondamente legata alla riformulazione del concetto di pianeta, cui l'idea di cosmopolitismo è intimamente legata, fin dalla sua etimologia (benché il concetto di pianeta e quello di cosmo non si sovrappongano). La modifica radicale “nel modo in cui il nostro pianeta si percepisce e si comprende” conduce, secondo Gilroy, a un “cosmopolitismo ordinario”, “dal basso, volgare o plebeo” (Gilroy 2004: 109), che è l'esito preciso di un superamento delle sensibilità geopolitiche imperiali e della cosmografia newtoniana, a fronte del fatto che, nell'ultimo terzo del XX secolo, il mondo diventa un oggetto diverso: per orientarci in questo nuovo oggetto, facciamo riferimento a un sentimento di “geo-pietas” che ha scala non statale, ma planetaria.

Ci soffermeremo più dettagliatamente sul concetto di cosmopolitismo elaborato da Gilroy, in riferimento alla sua qualificazione dell'idea di pianeta, più avanti nel corso di questo capitolo. Per ora, consideriamo come, nel pensare il progetto di un umanismo planetario e di un nuovo tipo di cosmopolitismo, Gilroy si richiama a importanti fonti intellettuali e politiche, tanto europee che non europee, che costituiscono i suoi antecedenti e le premesse per uno sviluppo anticoloniale e antirazzista del pianeta. In particolare, Gilroy riconosce antecedenti del pensiero di un “cosmopolitismo dal basso” in Montaigne, Montesquieu,

⁴ Su questo tipo di pratica di solidarietà, che usa il privilegio di alcuni corpi per creare nuove pratiche di protezione di e alleanza con corpi meno privilegiati, cfr. Koopman 2011.

Leopardi, Orwell, Lévi-Strauss: ad esempio, Gilroy individua uno spunto per ripensare il cosmopolitismo planetario nella lettura di “Razza e storia”, testo del 1952 in cui Lévi-Strauss, storicizzando l’idea di umanità universale, propone di modificare il concetto di “civiltà planetaria”, riproponendolo come coalizione su scala mondiale di culture che però preservano la loro originalità radicata. In questo testo, è possibile rintracciare una certa coniugazione di universalismo e multiculturalismo che poi Gilroy rielabora nel suo pensiero. Inoltre, Gilroy legge pensatori anti- e postcoloniali, quali Du Bois, Fanon e Said, alla luce della questione dell’immaginare su nuove basi lo spazio planetario e le sue relazioni cosmopolite. Ad esempio, egli esplicitamente sostiene come, per reiventare e rinnovare l’umano, vada recuperato il cosmopolitismo di Fanon⁵ (Gilroy 2013); inoltre, Gilroy enfatizza una certa continuità che lega Fanon a Du Bois, vedendo in Fanon il recupero del respiro mondiale che caratterizza l’opera di Du Bois, grazie all’articolazione di una nuova relazione di universale e particolare, a partire da interpretazioni translocali di razza, razzismo e cultura, radicate in quelle “relazioni interculturali... fluide e complesse” che furono svalutate e sostituite dal manicheismo coloniale (Gilroy 2004: 72). Nella lettura di Gilroy, Fanon così contrappone all’universalismo astratto una moralità e una dignità concrete, mettendo inoltre in luce come la gerarchia razziale sia il prodotto dell’espropriazione territoriale, e riconquistando, di conseguenza, l’umanità negata ai soggetti colonizzati attraverso un nuovo rapporto con la terra. L’eredità intellettuale di Fanon, secondo Gilroy, sta quindi in “atti di immaginazione e invenzione adeguati alla... condizione postcoloniale”, che conducono alla “ridefinizione di un metro morale e politico” e alla “ricerca di possibilità creative (frettolosamente) scartate come utopiche” (Gilroy 2004: 88).

Gilroy valorizza inoltre la mondialità specifica del pensiero umanista di Du Bois, recuperata e rinnovata da Fanon, ed enfatizza la traiettoria mondialista del percorso biografico ed intellettuale di Du Bois, in cui lo scrittore passa dalla linea del colore statunitense a uno spazio politico ulteriore, ovvero il mondo, rivelando con ciò come Jim Crow sia un problema dalle dimensioni mondiali, e di conseguenza pensa la

⁵ È opportuno qui precisare come, in effetti, nel pensiero di Fanon il cosmopolitismo abbia un’accezione negativa, come ideologia borghese che compromette la fortuna della rivoluzione nazionale d’indipendenza: la debolezza della coscienza nazionale dei paesi sottosviluppati è il risultato anche della “formazione profondamente cosmopolita” della mente della borghesia nazionale (Fanon 1961: 110), che non riesce ad “assolvere il suo ruolo storico di borghesia” poiché “sul piano psicologico si identifica con la borghesia occidentale, di cui ha succhiato tutti gli insegnamenti” (Fanon 1961: 113), fra cui appunto quello del cosmopolitismo. In questo quadro, il nazionalismo “solido e fecondo” che ha spinto alla rivolta contro il regime coloniale si evolve in un ultranazionalismo, sciovinismo e razzismo (Fanon 1961: 116) del tutto nocivi alla nuova nazione indipendente, che conducono anzi a un regionalismo razzista e tribale (Fanon 1961: 119). A questa concezione negativa del cosmopolitismo come ideale borghese, Fanon contrappone invece il progetto e l’idea di panafricanismo e umanismo: la storia, infatti, impone al “negro” (sic) un campo d’azione preciso, che è quello del continente africano, tale che “la risposta del colonizzato sarà immediatamente continentale” (Fanon 1961: 166-167). Tale dimensione continentale e panafricana, poi, si evolve in una dimensione mondiale (Fanon 1961: 169). Semplificando, nel pensiero di Fanon, quindi, il panafricanismo e l’umanismo non coincidono col cosmopolitismo, che piuttosto è in linea con un iper-nazionalismo nocivo e un regionalismo etnico ottuso, un’ideologia borghese occidentale, da sostituire con un panafricanismo e una dimensione autenticamente mondiale. Evidentemente, è a queste ultime che Gilroy si richiama quando porta in causa il “cosmopolitismo” di Fanon.

figura del “negro planetario o cosmopolita”⁶, con l’obiettivo di fare una storia planetaria della sofferenza (Gilroy 2004: 64). Gilroy indica allora il compito di approfondire quei nodi in cui Du Bois fa risuonare di dimensioni globali una tradizione di pensiero locale, avviando connessioni planetarie politicamente produttive. Du Bois, in particolare, mostra l’esigenza di correggere la comprensione ortodossa della globalizzazione, prendendo in carico l’impatto della decolonizzazione nella configurazione del mondo. Gilroy intende quindi porsi in continuità rispetto a pensatori neri, quali Du Bois e Fanon, che compresero la propria posizione in termini planetari, determinando con ciò una crisi delle distinzioni convenzionali fra nazionalismo e cosmopolitismo (Gilroy 2004: 93), e produssero “interferenze e dissidenze” rispetto al discorso razziale, una “dissidenza transmoderna” di movimenti antirazzisti e anticapitalisti (Gilroy 2004: 116), inaugurando così uno spazio inedito di pensiero e di ricerca cosmopoliti sulla razza (Gilroy 2004: 57).

Inoltre, un altro importante riferimento di Gilroy nel ripensare l’umanesimo su scala planetaria è Said. Gilroy riflette sull’umanesimo di Said⁷ nei termini di un “not-yet humanism” (Gilroy 2016: 97), “a novel... revised humanism” (Gilroy 2016: 100), a cui attribuisce esplicitamente la chiamata verso “a new kind of cosmopolitan attachment” (Gilroy 2016: 98). Gilroy riflette sul profilo intellettuale e politico di Said, come figura che si situa al passaggio da una prima generazione di critici anticoloniali, direttamente coinvolti nelle lotte e nei processi di liberazione anticoloniale (come Fanon, James, Padmore...), a una successiva generazione di accademici postcoloniali, che in qualche modo perdono il mordente più

⁶ Segnaliamo come Anna Scacchi dà una lettura di Du Bois che mette in guardia contro la tentazione di leggere in Du Bois un pensatore del cosmopolitismo; quindi, contro alla lettura che ne dà invece Gilroy in *L’Atlantico nero*. Piuttosto, Scacchi insiste su come il radicamento afroamericano di Du Bois resti tale lungo tutto l’arco della sua riflessione, non consentendogli di adottare una mentalità da “cittadino del mondo” al di là dei confini: Scacchi insiste infatti su come la visione politica di Du Bois resti sempre centrata attorno allo stato. Gilroy, secondo Scacchi, enfatizza l’affiliazione culturale di Du Bois con una comunità che trascende i confini nazionali e le particolarità etniche, a scapito dell’impegno di Du Bois verso una solidarietà che è razziale (Scacchi 2008: 282). In particolare, Scacchi legge il romanzo di Du Bois *Dark Princess* (1928), contestandone l’interpretazione come romanzo cosmopolita, che aggirerebbe la linea del colore e supererebbe la questione dell’identità razziale e nazionale. Scacchi suggerisce che tale interpretazione del romanzo è indicativa della cornice ideologica che sottostà a certe versioni contemporanee del cosmopolitismo, che trascurano la passata, problematica identità fra cosmopolitismo e impero. Come vedremo più avanti, come Gilroy anche Spivak rilegge il pensiero di Du Bois nel ragionare di planetarietà, ma, a differenza di Gilroy, Spivak non vede in Du Bois un pensatore del cosmopolitismo, quanto della planetarietà. Come vedremo, Spivak, infatti, enfatizza il radicamento non trascendente di Du Bois in un panafricanismo tale che la dimensione planetaria risulta costitutivamente eterogenea e radicata: in questo senso, Du Bois, come Fanon, sarebbe un pensatore planetario, ma non cosmopolita.

⁷ Sull’umanesimo di Said, si veda anche *Translation zone* di Apter (2006). Nonostante in *Orientalismo* Said individui la complicità fra umanismo e impero, egli intravede però anche la possibilità di altri umanismi che sopravvivono al compromesso con l’imperialismo, fra cui l’ideale della traduzione come portale per una lingua universale o sacra (Apter 2006: 65). Apter inoltre osserva come Spivak e Said “take planetary criticism to impede globalisation’s monolithic spread”, in particolare quanto a finanziarizzazione del capitale e ortodossie di “likeness and selfsame” (Apter 2006: 93). Ricordiamo inoltre che Young ha criticato l’umanesimo di Said, rimproverandogli di sostituire la categoria generale di “Oriente”, rifiutata a partire dal fatto che gli orientalisti hanno negato umanità agli orientali, un’altra categoria generale, cioè quella di “umano”, senza però sollevare il problema del fatto che anche questa categoria generale è di ascendenza occidentale. In altre parole, Young rimprovera a Said di eludere la complessità del fatto che l’orientalismo, anti-umanista, è esso stesso il prodotto di una cultura umanista (Young 1990: 131).

belligerante e incisivo che contraddistingue i primi⁸: alla luce di questo passaggio, Gilroy punta la luce sulla singolare professione di umanismo da parte di Said, in un momento in cui invece stava prendendo piede una corrente anti-umanista⁹ nel mondo accademico statunitense, entro il quale Said lavora. Said, nella lettura gilroyana, si pone in continuità con una “subaltern variety of humanist thinking”, elaborata dai pensatori della lotta anticoloniale come un umanismo non razziale¹⁰. In particolare, Gilroy si sofferma su come Said recuperi da Fanon l’ispirazione al movimento panafricano come paradigma della politica postcoloniale (Gilroy 2016: 101), un paradigma che conferisce alle lotte anticoloniali allo stesso tempo universalità e specificità storica, declinando così un’alternativa umanista antirazzista alla logica liberale dei diritti umani. Gilroy evidenzia come al cuore dell’umanismo saidiano stia la questione decoloniale, che porta Said a denunciare e a contrastare il linguaggio della razza, che ha contraddistinto invece la tradizione più classica dell’umanismo illuminista (Gilroy 2016: 96-97), e a non voler meramente ribaltare l’inaccettabile polarità del dominio coloniale, ma piuttosto cercare la costruzione di modalità che esulino del tutto da un codice manicheo di differenziazione infra-umana (Gilroy 2016: 100). In questo senso, l’umanismo di Said si compone di un antinazionalismo che va verso una lealtà più ampia di quella specificata dalla cittadinanza nazionalmente costruita (Gilroy 2016: 98), andando così verso un cosmopolitismo non astratto, ma storicamente specifico. Nel capitolo 1 abbiamo avuto modo di considerare come, in Said, il cosmopolitismo (espresso in particolare attraverso il concetto di *worldliness*) e l’esilio siano due pensieri e due pratiche intimamente connessi l’uno all’altro, che concorrono a definire un umanesimo non egemonico, a misura del mondo. Il richiamo di Gilroy a Said, per la tematizzazione di un rinnovato cosmopolitismo adeguato a una altrettanto rinnovata scala planetaria, si inserisce all’interno di un ampio dibattito sul tema dell’umanesimo in Said; diverse interpreti, infatti, hanno riflettuto sull’attrito, che si palesa a più riprese nell’opera di Said, fra uno spirito cosmopolita e umanista da una parte, e uno spirito nazionalista dall’altra, in particolare per quanto riguarda la questione palestinese, che tocca Said in prima persona in quanto esule palestinese: nonostante la sua costante decostruzione di ogni identità nazionale e culturale in via anti-essenzialista, Said allo stesso tempo afferma, strategicamente, un’identità palestinese discreta, in modo da poter resistere alla negazione israeliana di tale identità, e immaginare produttivamente una comunità politica palestinese di resistenza

⁸ Del resto, quella di annacquare la radicalità degli antesignani del pensiero anticoloniale, con la conseguenza di accentuare il divario fra accademia e attivismo, è una critica che sovente viene mossa agli studi postcoloniali, ad esempio da parte di Borghi (2020). A questo proposito, San Juan jr. scrive: “postcolonial discourse has become an academic orthodoxy in its ‘self-identification with hybridity, in-betweenness, marginality, borderlands’ — a fatal move from the ‘language of revolution infused with the vocabulary of political economy to a culturalist language of identity politics’” (San Juan jr. 2008: 157-158). Le citazioni interne sono da Dirlik, *Postmodernity’s Histories*, 2000.

⁹ Young discute l’anti-umanismo come una radicale messa in questione dell’umano in quanto categoria esplicativa che tenta di elaborare una comprensione razionale dell’uomo (sic), un universale predicato sull’esclusione e la marginalizzazione dei suoi altri, come la donna o il nativo: in questo senso, Young mette in luce come, piuttosto, la critica francese post-strutturalista all’umanismo fa parte della critica politica al colonialismo (Young 1990: 122).

¹⁰ Per un simile giudizio, cfr. anche Young (2016: 129).

(Rao 2010: 127-130). È precisamente alla luce di questo problema che è stato letto il tema della rappresentazione, che caratterizza tutto il pensiero di Said, in questo senso interpretabile come un tentativo di cercare una visibilità per ciò che è reso invisibile, di portare su una mappa i luoghi dell'esclusione e dell'invisibilità (Young 2016: 132), a partire da quello spazio vuoto, privato di identità, che è la Palestina. In questo senso, l'apparente contraddizione fra il criticismo "contrappuntista" di Said, che lo porta a congiungere e connettere, e il criticismo "oppositivo" di Said, che lo porta a separare e contrastare, viene interpretata restituendo l'opposizione come un modo di connettere (Mascot 2016; cfr. anche Arac 2000). Quindi, in Said la dimensione planetaria e cosmopolita ha direttamente a che fare con la tensione verso un umanismo che sia a misura di un mondo in cui trovi rappresentazione ciò a cui è stata negata visibilità e identità, e in cui allo stesso tempo non possa trovare posto l'identità, intesa come essenza: come abbiamo esaminato nel capitolo 1, la figura dell'esiliato rappresenta allora l'abitante paradigmatico del mondo postcoloniale pensato da Said, una figura di viaggiatore che abita l'intero mondo, e a cui, allo stesso tempo, il mondo sia straniero.

Alla luce di questa ricostruzione, possiamo vedere da Césaire e Fanon, a Said, a Gilroy la continuità di un pensiero anti- e postcoloniale che intende ripensare da capo il mondo, elaborando un umanismo che riesca laddove l'umanismo illuminista e liberale europeo ha fallito, escludendo gli esseri umani inferiorizzati¹¹. In ciò, l'immagine spaziale del mondo concorre, in questi pensatori, a immaginare politicamente l'unità umana su diverse basi. Per questi pensatori, lo spazio planetario si configura allora fondamentalmente come uno spazio umano.

In conclusione, nel pensiero di Gilroy, il mondo postcoloniale è caratterizzato da un fondamentale iato fra la continuazione e il rinnovamento della politica e della spazialità coloniali, che ripropongono l'architettura manichea della spazializzazione delle gerarchie razziali, con la conseguente divisione fra umani e infraumani, da una parte; e le esperienze e le pratiche quotidiane di convivialità messe in atto dal basso in contesti di migrazione postcoloniale, dall'altra. Le pratiche di "multicultura vibrante e ordinaria" ereditano e rinnovano le concezioni umanitarie e cosmopolite dei pensatori neri della decolonizzazione e della planetarietà, e mettono a punto nuovi modi di pensare la politica e la spazialità planetaria, "su una scala meno-che-imperiale": esse abilitano quindi il pensiero di un nuovo umanismo e di un diverso spazio planetario, intessuto di relazioni umane de-razzializzate. La dissidenza vernacolare immagina così un allontanamento dalla forma nazionalista, e un "impegno per ri-radicare localmente il mondo", creando un nuovo "spazio oltre la pelle" (Gilroy 2004: 181). In questo modo, le relazioni multiculturali postcoloniali inaugurano un nuovo spazio planetario dalla scala ristretta, inteso come spazio finito e limitato di condivisione. È importante ricordare, inoltre, come questo iato non si configuri per Gilroy

¹¹ A questo proposito, ricordiamo ad esempio l'affermazione di Fanon per cui "l'ideologia borghese, che è proclamazione di uguaglianza essenziale fra gli uomini, trova il modo di restar logica con se stessa invitando i sottouomini ad umanizzarsi attraverso il tipo di umanità occidentale che essa incarna" (Fanon 1961: 123).

tanto come una contrapposizione binaria, quanto come un contrappunto saidiano, in cui la seconda modalità va a interferire e interrompere la prima.

2. Il pianeta come spazio dell'alterità: Gayatri Spivak

Una mossa concettuale simile a quella di Gilroy accompagna il pensiero di Spivak in merito alle categorie di pianeta e di globo, pur se con contenuti ed esiti diversi. Se infatti Gilroy intende rispondere, con il concetto postcoloniale di pianeta e le relazioni umane che su questo possono fondarsi, alla costruzione imperiale dello spazio mondiale, anche Spivak pensa il pianeta in modo avversativo, come sovrascrittura del globo. Per Spivak, la relazione fra queste due immagini non è quella di un contrasto netto, ma piuttosto quella di una sostituzione: affermando come le due immagini non siano in opposizione l'una all'altra, Spivak intende piuttosto *sovrascrivere* il globo con il pianeta (Spivak 2003: 91), laddove quello del sovrascrivere è un gesto tipico della decostruzione, esercitato dalla critica postcoloniale nel “mettere in moto un meccanismo di produzione differenziale di riscrittura e reinscrizione della narrazione coloniale” (Iuliano 2012: 176). La sovrascrittura è quindi la produzione di un altro testo sopra la produzione egemonica della testualità coloniale: è in questo senso che va interpretata la mossa spivakiana di sostituire al globo capitalista il pianeta postcoloniale, sovrapponendo lo spazio del secondo a quello del primo. Seguendo quest'accezione di sovrascrittura, Spivak afferma che la planetarietà va usata per interrompere la globalizzazione (Spivak 2012): la modalità dell'interruzione, insieme a quella della sovrascrittura, caratterizza altresì la prassi decostruttiva e postcoloniale, che si fa interferenza e, appunto, interruzione, di un discorso dominante.

In questo senso, il pianeta per Spivak interrompe spazialità coloniali e capitaliste in generale, anche quelle non riconducibili al mero globo, ma piuttosto alla sua articolazione interna: al pari di Gilroy, Spivak infatti pensa il pianeta come spazio che interrompe il protagonismo dello stato-nazione, indicando che il pianeta va pensato al posto dello stato-nazione. Spivak suggerisce anche che il pianeta va a sostituire la “mentalità continentale”, ovvero quella che pensa lo spazio mondiale attraverso la sua suddivisione in continenti (Spivak 2012): alla strategia di una “metonimia continentale” che, affermando l'Europa come la parte geografica che può stare per il tutto globale, impone il protagonismo dell'Europa sulla scena globale (Blaut 1993), va sostituita quella che Spivak chiama una “grafica planetaria”, ovvero una mentalità propriamente planetaria, che non pensa lo spazio globale a partire dal protagonismo di un continente sugli altri, ma dalla sua unità non sequenziale. Con ciò, la planetarietà chiama in causa quell'indirizzo che Spivak chiama “regionalismo critico” (Spivak 2008), ovvero una modalità di suddivisione dello spazio mondiale in regioni elasticamente individuate¹²: lungi dall'appoggiarsi alla tradizionale

¹² L'indirizzo del regionalismo critico, che Spivak recupera ragionando di politica, è stato originariamente formulato in ambito architettonico, come elaborazione di una tensione fra una cultura radicata e un'aspirazione mondiale alla civilizzazione. Secondo Kenneth Frampton, il regionalismo critico “self-consciously seeks to deconstruct universal modernism in terms of

compartimentazione dei continenti, una diversa compartimentazione in regioni, che sia circostanziata, elastica e critica, rifiuta e corregge la classica divisione dei continenti, le cui pecche sono state discusse da Lewis e Wigen (1997). Il regionalismo critico è una proposta valida contro il capitale globale e l'universalismo (Butler e Spivak 2009: 78), ma anche contro il nazionalismo. Secondo Spivak, al momento presente il motivo della lotta anticoloniale per l'indipendenza nazionale è un modello politico anacronistico, non più funzionale proprio perché foriero di nazionalismo e di appelli all'identità. Al suo posto, è opportuno elaborare un mondo che, piuttosto che nazionalista, sia criticamente regionalista (Spivak 2008: 248-249). La riconfigurazione dello spazio planetario mira quindi a sostituire alle unità nazionali delle unità regionali diversamente articolate, e intese in modo plurale. Il regionalismo critico è descritto da Spivak come "tratteggiature regionali che si incrociano", e che "possono prendere piede in modo meno casuale, per produrre qualcosa di diverso dallo stato-nazione, legato alla sovranità nazionale, per mettere alla prova il perenne sogno di universalismo degli Euro-Stati Uniti post guerra fredda" (Butler e Spivak 2009: 76-77). In questo senso, Spivak elabora una pluralizzazione del continente asiatico che, da una parte, condanna la presunta unità dell'Asia, come costruzione geografica compiuta dall'Europa nel definire, in una sola unità geografica, l'ampia gamma di tutto ciò che si trova al suo Est (Spivak 2008: 209-214); dall'altra parte, Spivak insiste sulle possibilità positive che emergono da una pluralizzazione di questo continente, seguendo appunto un regionalismo critico postcoloniale (Spivak 2008: 7-13). Secondo Spivak, "la pluralizzazione può permettere l'immaginare una necessaria eppure impossibile planetarietà"

values and images which are locally cultivated, while at the same time adulterating these autochthonous elements with paradigms drawn from alien sources" (Frampton 1983: 149). Il regionalismo critico di Frampton si caratterizza per un'attenzione posta sul luogo, piuttosto che sullo spazio astrattamente inteso, e intende resistere alla mercificazione del paesaggio, attraverso la creazione di enclave radicate, intese come frammenti di resistenza a un consumismo che è "place-less" (Frampton 1983: 162). Per un apprezzamento del regionalismo critico come produttiva ricombinazione del rapporto fra locale e globale, posti e spazio, cfr. Dirlik 1999. Inoltre, segnaliamo che la nozione di "regionalismo critico" è stata adoperata anche da Frederic Jameson in *The Seeds of Time*: in questo testo, Jameson, recuperando anch'egli l'idea di Frampton, tratta la "regione" come "not a rural place that resists the nation and its power structures but rather a whole culturally coherent zone (which may also correspond to political autonomy) in tension with the standardizing world system as a whole" (Jameson 1994: 191-192), citato da Moreiras (2001). Il regionalismo critico, infine, viene proposto e discusso da Alberto Moreiras come un tentativo di risolvere il problema della mercificazione dell'eterogeneità nel quadro del consumismo contemporaneo: elaborando le tre nozioni, fra loro connesse, di "narrative fissure", "negative globality" e "critical regionalism", Moreira tenta di fondare teoricamente la possibilità di una resistenza all'egemonia globale del capitalismo contemporaneo e della sua dialettica, costruita come una falsa coscienza, in cui il consumismo si afferma, a livello sociologico ancor prima che antropologico, come "the primary form of worlding" (Moreiras 2001: 84). Indagando la stessa possibilità che, in questo quadro, possa darsi una singolarità resistente non consumatrice, Moreira fa del regionalismo critico "an enterprise of thinking that takes the subaltern perspective, formally defined as the perspective from the constitutive outside of hegemony, as the starting point for a critique of contemporary consciousness", e indica al regionalismo critico l'incipiente compito di proseguire la decostruzione della coscienza "melodrammatica" (ovvero la falsa coscienza del capitalismo contemporaneo) e, insieme, di cercare storie alternative e non egemoniche, locali e regionali, che possano interrompere, piuttosto che colmare, le narrazioni della coscienza melodrammatica (Moreiras 2001: 84). In questo, il regionalismo critico necessariamente include il rischio essere, esso stesso, un mero stratagemma della ragione (Moreiras 2001: 83). Auto-consapevolmente, il regionalismo critico si fonda teoricamente sull'impossibilità di pensare l'eterogeneità al di là di processi di globalizzazione che la determinano già sempre come un'eterogeneità per il consumo (Moreiras 2001: 104). Questo il bilancio di Moreira su un regionalismo critico così concepito: "Critical regionalism, as a thinking of cultural consumption from regional perspectives, was understood as the thinking of the singular resistance to consumption from within consumption through which regional and local identity formation happens in global times. But the concept was offered as a potential solution, and the question of its practical viability remained open" (Moreiras 2001: 103).

(Spivak 2003: 110): il pianeta si configura quindi come uno spazio plurale, composto di regioni elastiche, critiche e incrociate, invece che di continenti e nazioni, intesi entrambi come spazi discreti, quanto arbitrari e gerarchicamente strutturati. In questo modo, il progetto universalista della costruzione coloniale capitalista del globo viene disatteso.

La spazialità del globo, su cui quella del pianeta si sovrascrive, è intesa da Spivak come la spazialità del dominio coloniale capitalista. Il globo, infatti, è caratterizzato da Spivak come una sfera astratta, composta di latitudini, longitudini e linee virtuali, che ci consente di pensare la propria gestione (*management*) (Spivak 2003: 92) e che, sebbene conosca una lunga storia, subisce una riqualificazione decisiva, una rottura, a partire dall'avvento dell'informatica, che compie una virtualizzazione dello spazio mondiale, al punto che è opportuno parlare di “globo computerizzato” per evidenziare tale virtualizzazione (Spivak 2003: 93). In particolare, nello spazio globale il rurale è interessato da un fondamentale processo di virtualizzazione, che lo rende suscettibile di particolari e nuove modalità di sfruttamento (Sharpe e Spivak 2003; Spivak 1999). Inoltre, essendo puramente astratto e virtuale, il globo è uno spazio in cui nessuno vive (Spivak 2003: 92), al contrario del pianeta che, come vedremo, è invece spazio di abitabilità. Il globo è inoltre descritto da Spivak, con esplicito riferimento deleuziano, come un corpo senza organi: “la crosta globale [è] corpo senza organi” (Spivak 1999: 265), e come una cataresi, ovvero un'astrazione che ha perso contatto col proprio referente empirico, il mondo: il globo è spazio dell'astrazione del capitale, più astratto e virtuale del sistema-mondo (Sharpe e Spivak 2003). Nel sottoporre a critica il concetto di globo, Spivak insiste in particolare sul processo della globalizzazione, inteso precipuamente come globalizzazione del capitale, o finanziarizzazione del globo (Spivak 1999: 373-374), come un capitalismo che, in un certo senso, veste i panni del socialismo, nell'appropriarsi del sogno socialista di un internazionalità operaia, ma mistificandolo attraverso la divisione dello “sviluppo sostenibile” (Spivak 2008: 244). La globalizzazione contemporanea è allora una struttura asimmetrica e un modello distopico di simultaneità globale, atto a introdurre una “contemporaneità accessibile” (Spivak 2016: 56-57), che suddivide il mondo grossolanamente in Nord e Sud, in modo che esso risulti appropriabile dalle operazioni astratte della geografia della “Banca Mondiale e altre agenzie internazionali”, in particolare in vista della “appropriazione degli ecosistemi del Quarto Mondo in nome dello Sviluppo” (Spivak 1999: 388)¹³. Nella critica spivakiana al globo e al processo di globalizzazione in quanto spazialità virtuali, capitaliste e coloniali, ritroviamo quella contestazione dello spazio globale in quanto prodotto del sapere/potere geografico coloniale, che abbiamo ripercorso nel capitolo 3. Se il globo è lo spazio del capitale, l'alternativa critica proposta da Spivak riguarderà la stessa scala geografica mondiale, ma riqualificandola

¹³ Come già evidenziato nel capitolo 3, Spivak caratterizza il “Quarto mondo” come “the world's aboriginal peoples who were literally pushed into the margins for the contemporary history and geography of the world's civilizations to be established”: è quel mondo ha per primo risentito della mappatura del mondo in senso anti-ecologico, operata dal capitalismo (Spivak 1996: 284).

radicalmente: in ciò, il suo pensiero ricalca quello marxiano, per cui se il capitalismo costruisce un mondo, è proprio quel mondo, radicalmente modificato quanto ai rapporti di produzione, e non un'altra entità spaziale, ciò che i proletari hanno da guadagnare¹⁴.

Nello stesso momento in cui si configura come la scena astratta della finanziarizzazione del capitale, il globo è anche ciò che viene cinto dai “movimenti gira-globo”. Spivak, infatti, individua in alcuni movimenti per lo sviluppo alternativo, che hanno luogo nel Sud globale, una pratica di resistenza alla globalizzazione e un momento di sovrascrittura in atto del globo, una contraddizione della spazialità globale in vista di una spazialità altra. Con un gioco di parole non facilmente rendibile in italiano, Spivak chiama tali movimenti *globe-girdling*: un movimento di cingere e insieme di girare il globo¹⁵. I movimenti “gira-globo” mettono in atto la visione di una “economia gira-globo”, che si pone il compito, “necessario e impossibile”, di resistere allo sviluppo e di organizzare la resistenza delle lavoratrici a domicilio (Spivak 1999: 398), per “decostruire la breccia tra casa e lavoro nell’ideologia della nostra lotta globale” (Spivak 1999: 399): l’ecologia gira-globo si qualifica infatti innanzitutto come “iniziativa femminista contro il controllo demografico e l’ingegneria genetica” (Spivak 1999: 398), e intende affermare il genere come primario oggetto di sfruttamento da parte del capitale globale, mirando con ciò a raggiungere il “fondamento e coronamento... femminile che sorregge il capitale globale contemporaneo” (Spivak 1999: 399). Questo avviene a partire dal fatto che l’analisi di Spivak del “teatro della resistenza globale” (Spivak 1999: 89) prende avvio dalla sua “teorizzazione marxista dell’ingegneria riproduttiva e del controllo demografico come socializzazione della forza lavoro riproduttiva” (Spivak 1999: 88), dato come, “nel nuovo ordine economico internazionale seguito alla dissoluzione dell’Unione Sovietica, è il lavoro della donna subalterna, patriarcalmente definita, a essere socializzato nella maniera più efficace... È la donna subalterna a essere il principale supporto della produzione odierna” (Spivak 1999: 88). L’organizzazione e lo sfruttamento del lavoro a domicilio delle donne subalterne del Sud globale risulta quindi il fondamentale terreno d’intervento delle lotte femministe anticapitaliste, in un movimento gira-globo teso alla realizzazione di una giustizia ecologica e femminista.

Spivak auspica inoltre una convergenza fra i movimenti gira-globo, alterativi allo sviluppo e alla globalizzazione, e le donne migranti diasporiche postcoloniali, nella misura in cui queste riescano a pensarsi collettivamente come agenti femminili di resistenza alla globalizzazione; una simile convergenza fa sì che sia possibile, con un gesto di “sfida materiale all’immaginazione politica... ripensare la globalità lontano dal *melting pot* statunitense” (Spivak 1999: 409. Corsivo nel testo): il ripensamento della globalità passa infatti attraverso un attivo ripensamento, da parte delle donne diasporiche, dei “propri paesi

¹⁴ A questo proposito, Baratta (1998) mette in luce la continuità del pensiero del mondo come primo spazio di riferimento per la lotta da Marx, a Gramsci, a Said. Si può allora inserire anche Spivak in questa continuità.

¹⁵ La traduzione di *globe-girdling* con “gira-globo” è di D’Ottavio e Calefato, curatrici dell’edizione italiana di *Critica della ragione postcoloniale*.

d'origine non solo come repository di nostalgia culturale, ma anche come parte del presente geopolitico” (Spivak 1999: 409). Re-immaginare la partecipazione dei paesi d'origine alla spazialità e alla temporalità mondiale, con una modalità diversa rispetto a quella che informa l'immaginazione egemone della globalizzazione, qui esemplificata dal modello del *melting pot*, fornisce in ultima istanza la base per ripensare lo spazio mondiale, e la sua unità, in modo diverso rispetto allo spazio del globo. Infatti, se, come abbiamo visto, la globalizzazione impone un regime distopico di simultaneità globale (Spivak 2016), che opera coordinando le eterogeneità mondiali al fine dello sfruttamento e della produzione di valore, la mossa di recuperare al presente geopolitico i paesi d'origine delle donne diasporiche consente di sfidare questo modello di simultaneità, per introdurre un nuovo piano di coesistenza spazio-temporale, non funzionale alla squalificazione di alcune, determinate, zone del mondo. I movimenti gira-globo, in questo, si fanno movimenti “per la giustizia ecologica, ambientale e riproduttiva”, in cui “il rurale-locale affronta direttamente il globale” (Spivak 1999: 399) e “il confine fra globale e locale si fa indeterminato” (Spivak 1999: 288): in quest'interfaccia fra scale, il piano locale e quello globale si incontrano direttamente, il primo lavorando come interruzione e perturbazione del secondo, in un gioco di “micrologie” e “macrologie” del potere. Le filosofie pratiche ecologiche aborigene, significativamente, benché partano da un evidente radicamento locale, non mirano a un miglioramento del mero “Quarto mondo”, ma del “globo intero” (Spivak 1999: 391): il locale, resistendo al globale, va a riqualificarlo.

Per Spivak, l’“attivismo antiglobalista o per lo sviluppo alternativo” costituisce, infatti, l’“enclave più critica e dinamica dei sistemi culturali marginalizzati” (Spivak 1999: 436). La possibilità di ripensare lo spazio mondiale è quindi legata direttamente all'attivismo per una giustizia ecologica planetaria, che rifonda l'unità dello spazio mondiale attraverso la prassi di una lotta femminista basata localmente. Le lotte gira-globo, infatti, assumono la “visione, forse impossibile, di un mondo ecologicamente giusto” e il loro obiettivo è “l'internazionalità della giustizia ecologica in quel mondo impossibile e indiviso che si deve sognare, in considerazione dell'impossibilità del quale bisogna lavorare, ossessivamente” (Spivak 1999: 391).

Secondo Spivak, la visione di una giustizia ecologica internazionale passa per l'esigenza di un diverso rapporto con la natura, che è possibile imparare “dalle originarie filosofie pratiche ecologiche del mondo” (Spivak 1999: 391), vale a dire le ecologie aborigene del cosiddetto “Quarto mondo”. Ad insegnare tale rapporto con la natura non può però giammai essere la teologia o le religioni di tali popoli aborigeni, dato l'intimo, inestricabile legame fra religioni e potere, che rende inopportuno e sospetto il mantenimento e l'utilizzo di qualsivoglia religione¹⁶, tanto che il nome proprio per l'alterità non può mai essere dio (Spivak

¹⁶ Il geografo Jazeel ha problematizzato la nozione di religione e la sua applicabilità alle ecologie aborigene di cui parla Spivak, in particolare a proposito del buddhismo in Sri Lanka. Il geografo, impegnato nella tematizzazione di spazialità subalterne, che sono rese tali da una spazialità disciplinare geografica egemone, afferma che le categorie di natura e religione, usate acriticamente in approcci comparatisti allo studio della geografia umana, vanno invece messe “sotto barratura” (*under erasure*),

2012: 347). Secondo Spivak, tutte le religioni pongono un rapporto trascendente fra individuo e mondo, per cui l'individuo è in questo mondo sempre in vista del prossimo mondo a venire, in un rapporto che non è d'aiuto a una relazione ecologica di responsabilità (Spivak 1996: 276), che avviene piuttosto in un campo di immanenza.

La nozione di natura che è possibile imparare da queste filosofie è intesa da Spivak, laicamente, come “il sacro altro della comunità umana... vincolata dalla struttura della responsabilità etica” (Spivak 1999: 391): quindi, una figura dell'alterità che, in quanto tale, è immessa in una dimensione etica di responsabilità. In questa sede, Spivak introduce quindi la questione etica dell'alterità, e dell'incontro con l'alterità, al cuore della possibilità di ripensare lo spazio mondiale, in particolare attraverso un altro rapporto etico con la natura. Quello di imparare, infatti, è presentato da Spivak, nel corso di tutta la sua produzione, come un rapporto non coercitivo con l'alterità, in vista di “un ri-arrangiamento non coercitivo dei desideri”¹⁷, che fa delle questioni politiche (in questo caso, la lotta delle collettività contro la subalternizzazione e lo sfruttamento) un qualcosa che, ogni volta, va “supplementato”¹⁸ attraverso l'etica. Come abbiamo già avuto modo di ricordare nei precedenti capitoli, infatti, Spivak definisce l'etica come “il necessario supplemento della politica” (Spivak 1996: 272) e come una “esperienza dell'impossibile”, delineata dal dilemma morale irrisolvibile della relazione fra singolare e universale, che per Spivak non è felicemente risolta attraverso l'astrazione dei “diritti collettivi” (Spivak 2012). Piuttosto, secondo Spivak “[q]uesto apprendimento [del senso della natura come altro della comunità] può solo essere tentato attraverso la supplementazione dello sforzo collettivo con l'amore. Quel che merita il nome di amore è uno sforzo... lento, accorto, da entrambi i lati (come si può ottenere l'attenzione del subalterno senza coercizione, né crisi?), un cambiamento mentale da entrambe le parti, rivolto alla possibilità di un'inappurabile singolarità etica che non è mai una condizione sostenibile” (Spivak 1999: 391). La relazione etica singolare dell'incontro “uno a uno” fa quindi da supplemento all'azione collettiva, e dà la possibilità di imparare un incontro con l'alterità che ci immetta in una diversa relazione con lo spazio planetario che abitiamo. In contrapposizione alla tematizzazione dell'ecologia da parte delle economie del Nord globale, Spivak indica quindi un diverso senso della relazione ecologica alla natura, che iscrive la natura come altra dalle

secondo l'insegnamento della decostruzione, affinché le politiche di queste geografie subalterne divengano visibili (Jazeel 2014: 96).

¹⁷ Cfr. ad esempio il seguente brano: “The ethico-political task of the humanities has always been the rearrangement of desires. It must be repeated that the task of the rearrangement of desires engages the imagination of the teacher and student – in a pedagogic situation... Humanities teaching simply exercises the imagination, makes it ready for such rearrangement. When the student receives substantive instruction in other matters... in school or out, one hopes that an active and robust imagination cannot not engender possibilities that are not necessarily contained in their dominant versions, radical or conservative... That something will happen is the assurance and constraint in view of which one makes the attempt for a collective rearrangement of desires” (Spivak 2008: 3-4).

¹⁸ Nella sua produzione, Spivak usa ampiamente la nozione di “supplemento”, intendendola come qualcosa che allo stesso tempo colma una mancanza e introduce un eccesso (Spivak 2012: 349).

comunità umane, attraverso un senso laico del sacro e della natura come sacra: il recupero laico di un senso del sacro che, senza avere carattere religioso, esula però dal dominio della mera ragione. In questo senso, Spivak suggerisce di recuperare una responsabilità di essere umani sulla terra, “the abdicated responsibility of being human-on-earth” (Spivak 2008: 79), come responsabilità verso la natura come altro dall’umano. Nell’imparare dalle filosofie aborigene questo senso di natura, che introduca a una relazione etica di responsabilità, Spivak chiarisce il suo obiettivo: “not how to keep the tribal in a state of excluded cultural conformity but how to construct a sense of sacred Nature which can help mobilize a general ecological mindset beyond the reasonable and self-interested grounds of longterm global survival” (Spivak 1996: 275).

Se nei testi appena considerati (*Critica della ragione postcoloniale*, 1999; “Responsibility” in *Other Asias*, 2008; “Imaginary Maps” in *The Spivak Reader*, 1996) Spivak ricostruisce tale alterità nei termini di una natura, la cui concezione è possibile imparare da alcune filosofie pratiche ecologiche aborigene, che possono così portare a un miglioramento del mondo nel suo complesso, in altri testi successivi (*Morte di una disciplina*, 2003; “Imperatives to reimagine the planet”¹⁹, 2012) Spivak connota invece l’alterità non tanto attraverso l’idea di natura, quanto attraverso la figura del pianeta. Nell’imperativo a re-immaginare il pianeta, è infatti il pianeta a essere altro: immaginare il pianeta vuol dire collocare l’imperativo etico nell’alterità.

Tuttavia, l’alterità del pianeta pensata da Spivak è essa stessa radicalmente rinnovata rispetto alle coordinate del pensiero filosofico sull’alterità: il pianeta come altro, infatti, sfugge alla tradizionale dialettica sé/altro, e quindi al ruolo dialettico di consolidare il sé per negativo: “alterity... cannot be reasoned into the self-interest that extends as far as recognizing the self-consolidating other as the self’s mere negation” (Spivak 2012: 340). Questa connotazione è consonante alla condanna di Spivak di quella “lucida e innocente arroganza dell’assunzione di una posizione di soggetto che rivendica l’altro come fondamento della differenza” (Spivak 1999: 355): l’altro come fondamento per via negativa della differenza, e quindi consolidamento del sé soggetto, è un ruolo storicamente svolto dall’informante nativo, e che bisogna evitare svolgere ora il pianeta, se vogliamo una relazione etica responsabile con il pianeta. Se l’obiettivo di *Critica della ragione postcoloniale* è quello di “lavor[are] sulla prospettiva (im)possibile dell’informante nativo in modo che ci ricordi dell’alterità, anziché rimanere per sempre intrappolata in una certa identità” (Spivak 1999: 361), il medesimo monito ritorna a proposito del pianeta. Spivak, infatti, afferma come il pianeta non sia in una relazione dialettica con noi, ma è una “alterità non derivata”, che “ci contiene così come ci scaglia lontano” (Spivak 2003: 92). Con ciò, Spivak riconosce nel pianeta la realtà di un ente che precede ed eccede la sua relazione con gli esseri umani che lo abitano e ne

¹⁹ Il testo “Imperatives to re-imagine the planet”, originariamente pubblicato nel 1999 in tedesco (Spivak 1999c), viene incorporato da Spivak dentro il testo di *Morte di una disciplina* (2003); successivamente, Spivak ripubblica “Imperatives to re-imagine the planet” come capitolo di *An Aesthetic Education in the Era of Globalization* (2012), non senza importanti modifiche, come quelle notate e commentate da Jackson (2014).

costituiscono solo una parte: geologicamente, l'esistenza del pianeta Terra è indipendente dagli esseri umani, che compaiono sulla sua superficie in modo accidentale in un tardo momento. Per questo motivo, la relazione che si viene a creare fra il pianeta e gli esseri umani non può essere quella di una dialettica sé/altro, in cui ciascun polo fonda l'identità dell'altro, poiché il pianeta, preesistente e indifferente agli esseri umani, non è in nessun modo fondato da questi. A questo proposito, nella sua lettura del racconto "Pterodactyl"²⁰ di Mahasweta Devi, Spivak legge nella figura dello pterodattilo, dinosauro estinto, una raffigurazione dell'alterità non umanamente derivata del pianeta: già estinto al tempo della formazione geologica dei continenti, lo pterodattilo figura una planetarietà non continentale, e "può rivendicare l'intero pianeta come altro da sé" (Spivak 2003: 97-100). Inoltre, Spivak riflette su come, nel romanzo *Amatissima* di Toni Morrison, vi sia l'esperienza di una planetarietà inaccessibile al tempo umano: il rimanere del tempo atmosferico geologico, che non è il tempo della storia umana, e dinnanzi al quale quel che ci resta da fare non è fare la storia, ma "rispettare il tono della terra" (Spivak 2003: 107-108).

Trattando quindi del pianeta come alterità non dialettica, Spivak scrive: "Se immaginiamo noi stessi come creature planetarie piuttosto che come entità globali, l'alterità resta non derivata da noi; non costituisce la nostra negazione dialettica, ci contiene così come ci scaglia lontano"²¹ (Spivak 2003: 92). In ciò, lo spazio del pianeta non si conforma alle usuali categorie spaziali, quali "esterno" ed "interno", dal momento che non è né continuo né discontinuo a noi: "a dispetto delle nostre incursioni in ciò che metaforizziamo differentemente come spazio esterno e interno, ciò che è al di sopra o al di là della nostra possibilità di raggiungerlo non è continuo a noi così come non è specificamente discontinuo" (Spivak 2003: 93). Così, lo spazio del pianeta si pone "al di sopra o al di là della nostra possibilità di raggiungerlo". Per questo motivo, Spivak afferma che pensare all'alterità del pianeta è in sé già un atto di trasgressione (Spivak 2003: 93): il pensiero di una spazialità altra, che sfida le nostre usuali categorie spaziali di interno/sterno e, insieme, la stessa relazione di dialettica sé/altro, è una trasgressione, fisica e concettuale, della spazialità dominante. In questa mossa, vediamo un fondamentale momento di elaborazione postcoloniale di critica spaziale, che pone le basi per una diversa spazialità sostenibile.

L'alterità del pianeta si configura come una "esperienza dell'impossibile" (Spivak 2012: 341). L'esperienza dell'impossibile è delineata dal dilemma morale perenne fra universale e singolare, un "ethical conundrum" che Spivak non vuole risolvere ricorrendo all'astrazione dei diritti collettivi (Spivak 2012:

²⁰ "Pterodactyl" è compreso nella raccolta inglese di racconti di Devi *Imaginary Maps*, tradotta e curata da Spivak per Routledge nel 1995.

²¹ Secondo Wenzel, la connotazione di Spivak del pianeta come spazio che, allo stesso tempo, ci contiene in sé e ci scaglia lontano, da sé riflette un'ambiguità circa lo statuto del pianeta nel pensiero ecologico contemporaneo: il pianeta costituisce infatti una relazione oggettiva e, allo stesso tempo, soggettiva. Da una parte, il pianeta è una relazione ecologica a sé (oggettiva), indipendente dalla comparsa degli esseri umani sulla sua superficie (ci scaglia lontano, è indifferente a noi); dall'altra, esso costituisce una relazione di intersoggettività di cui gli esseri umani partecipano, e che possono comprendere personificando, antropomorfizzando in modo non antropocentrico il pianeta stesso (esso ci contiene, è lo spazio del nostro abitare): Wenzel 2014: 26.

342). Significativamente, nel corso di questa riflessione sull'alterità come esperienza dell'impossibile, Spivak afferma chiaramente che lo spazio è figura dell'alterità, parlando di spazio *tout court*, ancor prima che di spazio planetario: "In this defracted view of ethics, Space may be the name of alterity" (Spivak 2012: 349. Lettera maiuscola nel testo). Qui Spivak indica esplicitamente come il rinnovamento etico della relazione con l'alterità, e dunque la riconfigurazione politica a tutto tondo supplementare e complementare all'etica, debba passare per una riconfigurazione radicale dello spazio.

Sulla base di una concezione che vede gli esseri umani come fundamentalmente orientati verso una relazione all'alterità ("to be human is to be intended towards the other", Spivak 2012: 338; "to be human is to be intended towards exteriority" Spivak 2006: 107), alterità alla quale sono stati conferiti, filosoficamente e teologicamente, diversi fondamenti e diversi nomi, Spivak pone il suo pensiero postcoloniale sul pianeta in continuità rispetto a tale relazione fondamentale di alterità, riconoscendo però come specifica del pianeta la capacità di "abbracciare un'inesauribile tassonomia di tali nomi [per l'alterità], inclusi, ma non identici, nell'intera gamma degli universali umani" (Spivak 2003: 92). Il pianeta è una figura della relazione umana all'alterità fra le altre, ma in modo fundamentalmente plurale, dal momento che non ancora l'alterità a un principio unico, ma abbraccia una vasta gamma di tipi di alterità, coesistenti gli uni con gli altri. Il pianeta si configura quindi non come un altro monolitico e unitario, ma al contrario come un'alterità al suo interno plurale. Nella relazione non dialettica con l'alterità del pianeta, Spivak sostiene come l'imperativo planetario consiste nell'assunzione, e simultanea cancellazione, di un'alterità assoluta e discontinua, a suo agio con una diversità inesauribile di epistemi (Spivak 2012: 346). Dal momento che lo spazio planetario pone capo a un'alterità discontinua, non immediatamente comprensibile a partire da un modo dialettico di conoscenza dell'altro, e che è quindi sempre incerto e a venire, è stata individuata un'affinità fra il pianeta e la condizione di subalternità pensata da Spivak, tanto che è possibile chiamare lo spazio planetario uno "spazio subalterno" (Jazeel 2014: 88), laddove lo spazio subalterno è definito come una spazialità occultata e resa invisibile dalle concettualizzazioni egemoniche dello spazio (Jazeel 2014: 88). Il pianeta e la condizione di subalternità sono entrambi luoghi di un'alterità indisponibile, cui tuttavia relazionarsi con un rapporto etico singolare.

In riferimento al processo di sovrascrittura del globo da parte del pianeta, è stato osservato come Spivak proponga un progetto di "planetarizzazione del globo", che sta precisamente nel "cogliere il dato di assoluta alterità riposto nel pianeta in quanto tale, ... sulla scorta, teorica e metodologica, dell'insegnamento femminista e del suo retroterra psicanalitico" (Iuliano 2012: 135), che introducono una decisa sensibilità alla differenza e alla pluralità: infatti, è a partire dalla pluralizzazione che diventa possibile immaginare una necessaria ed impossibile planetarietà (Spivak 2003: 110). In questo senso, Spivak contrappone all'unità del globo, posta dal pensiero calcolatore coloniale capitalista, la pluralità del pianeta, denunciando come l'unità geografica del globo funge da graticola cartografica, strumento di astrazione e virtualizzazione dello spazio globale (Jazeel 2011: 87).

Specificando la relazione etica che quindi viene a darsi fra gli esseri umani e l'alterità non derivata del pianeta, Spivak introduce la nozione di una "mentalità planetaria" (*planet-thought, planet-feeling*), che fa della planetarietà non tanto una dimensione di cui gli esseri umani dovrebbero farsi "custodi", quanto il riconoscimento di un'alterità a cui possiamo approcciarci attraverso l'immaginazione e un "riarrangiamento non coercitivo dei desideri" (Spivak 2006). Spivak inoltre, in una conferenza di geografia in cui ribadisce l'assoluta alterità del pianeta, che non può prestarsi a consolidare il sé, afferma anche che il pianeta è uno spazio che ci è indisponibile: non uno spazio naturale e indifferenziato, concepibile come unitario, liscio e omogeneo, in cui possa esercitarsi una politica di salvaguardia delle risorse, ma invece uno spazio differenziato ed eterogeneo, attraversato da limiti e in sé limitato: il pianeta, in questo senso, non è immensità ma, al contrario, è ciò che ci pone davanti ai limiti (Spivak 2013: 2). Il suo carattere limitato e plurale contribuisce a riportare concretezza e località allo spazio planetario, contro alle astrazioni geografiche della progettualità coloniale. Essendo il pianeta uno spazio eterogeneo e finito, attraversato da limiti e confini, non è opportuno compiere al suo riguardo generalizzazioni, ai fini della governabilità di tale spazio, come ad esempio la generalizzazione del concetto di Antropocene²² (Spivak 2013: 4): la planetarietà, per Spivak, non è uno spazio politico governabile, ma piuttosto è spazio dell'incalcolabile (Spivak 2013: 8).

Nel momento in cui il pianeta introduce uno spazio politico incalcolabile, non gestibile secondo la controllabilità che invece caratterizza il globo, si afferma però l'esigenza di nutrire una volontà di giustizia sociale, solo garantendo la quale è possibile una "buona globalizzazione". Coltivare, attraverso l'istruzione e l'esercizio dell'immaginazione, il desiderio di giustizia sociale, comporta, secondo Spivak, prendere in carico un difetto di etica che caratterizza il socialismo internazionale (Spivak 2013: 8): l'etica della giustizia sociale va recuperata al progetto politico del socialismo internazionale, ovvero quello di una

²² Il pensiero postcoloniale esercita una critica nei confronti della nozione di Antropocene, come categoria che fa dell'umanità un agente singolo e unitario, obliterando così la diversa attribuzione di responsabilità rispetto ai danni ecologici antropici, che non sono causati in modo omogeneo dagli esseri umani, ma sono piuttosto il portato preciso di politiche coloniali e capitaliste, in particolare in senso estrattivista. In questo senso, i danni ecologici sono interpretabili alla luce della divisione fra Nord e Sud globale, venendo causati primariamente dai paesi produttori del Nord globale, ai danni del Sud globale che è colpito dalle catastrofi ecologiche e dalle misure restrittive sulle emissioni di gas serra, proprio durante la sua industrializzazione. In questo senso, Spivak ad esempio mette in luce come le popolazioni native amerinde intessero un rapporto con la terra che non le portò verso l'Antropocene (Spivak 2016: 57). Alla luce di questo tipo di considerazioni, è stato sostenuto come l'unità del mondo, postulata dai discorsi sulla giustizia climatica, sia in effetti spuria, facendosi strumento di "colonialismo ambientale" (Agarwal e Narain 1998), ed è stato puntato il dito contro l'eurocentrismo implicito nel concetto di Antropocene (Morrison 2018). Per questo motivo, da più parti è stato proposto di sostituire alla categoria, problematicamente omogenea, di "Antropocene", quella di "Capitalocene", che ha il merito di indicare come il cambiamento climatico non sia da attribuirsi in modo indifferenziato alle attività antropiche sul pianeta, ma a un preciso modo di produzione, quello capitalista, temporale e geograficamente specifico: non gli esseri umani nel loro complesso sono i responsabili del cambiamento climatico del pianeta, ma gli attori del capitalismo, ai danni non solo del pianeta, ma anche degli esseri umani sfruttati dal capitalismo (Moore 2015; Haraway 2015). Su questo cfr. anche Chakrabarty (2021), che però vuole fare un passo oltre rispetto a questo tipo di critiche, di cui pure riconosce la validità e l'urgenza, nell'affermare l'unità dello spazio planetario quale oggetto geologico di nuova emergenza, che pone sfide inedite al pensiero politico, e quindi riconosce una certa validità alla nozione di Antropocene. Sul pensiero di Chakrabarty in merito alla categoria di pianeta, cfr. oltre in questo capitolo. Il concetto di Antropocene viene inoltre criticato di essere esso stesso antropocentrico, negando agency al pianeta e ai processi non umani che lo interessano, e di cui il pianeta partecipa (cfr. ad esempio Haraway 2020).

“globalizzazione buona”. A questa dimensione etica appartiene lo spazio del pianeta, che da una parte ci riporta la sua limitatezza costitutiva, facendosi ammonizione di limitatezza, dall’altra ci immette in una relazione di alterità non dialettica. Con ciò, si afferma con evidenza come lo spazio planetario sia uno spazio allo stesso tempo politico ed etico, che pone in primo piano la dimensione etica di una diversa modalità di alterità, come premessa per un nuovo spazio politico di giustizia sociale.

In modo congruente alla riconfigurazione etico-politica del pianeta, l’imperativo a re-immaginare il pianeta porta Spivak a porre un secondo imperativo, quello di re-immaginare il soggetto umano come un accidente planetario (Spivak 2012: 339). Il dettare tali nuovi imperativi, per Spivak, è funzionale a deviare l’imperativo razionale della globalizzazione capitalista (Spivak 2012: 348) attraverso l’introduzione di un supplemento: se da una parte la legge, la politica e la responsabilità morale sono iscritte in un orizzonte di calcolo e decisione, d’altra parte la giustizia, l’etica e il dono, né disponibili né indisponibili, sono esperienze dell’impossibile che interrompono e supplementano tale struttura di decisionalità (Spivak 2012: 349).

Riconoscendo nella filosofia morale e politica moderne la struttura di un fondamentale scarto fra il diritto e la responsabilità, che rende le due nozioni pensabili solo in opposizione l’una all’altra, Spivak invece vuole pensare un’inedita coniugazione di responsabilità e diritto, in particolare attraverso un “diritto alla responsabilità” e una “responsabilità come diritto”, che trova il suo orizzonte di collocamento proprio nel pianeta, definito come spazio di indefinita e radicale alterità (Spivak 2012: 348), e come catacresi che mira a iscrivere la responsabilità come diritto (Spivak 2012: 341). Secondo Spivak, il pensiero e la pratica della responsabilità come diritto, di nuovo, sono imparabili dai saperi subalterni della “sottoclasse migrante”, la cui pratica di responsabilità va reinventata, adattandola alle strutture democratiche della società civile: in ciò, dominatori e subordinati (i decisori politici e i migranti postcoloniali) entrano in una relazione di reciproco apprendimento, in cui, per la prima volta, il dominatore verrebbe educato a interrompere l’appropriazione nel proprio stesso interesse, imparando come la civiltà contemporanea richieda, per riaggiustarsi, una pratica subalterna di responsabilità (Spivak 2012: 347). Si tratta di un caso di “imparare dal basso”, una pratica su cui Spivak insiste spesso nel corso della sua opera, e che definisce così: “this learning that can only be earned by the slow effort at ethical responding – a two-way road – with the compromised other as teacher” (Spivak 1996: 277). Questo imparare dal basso avviene a partire da una considerazione di Spivak sulla responsabilità, come qualcosa che non è tanto da ricercare, quanto da riconoscere come ciò entro cui già si danno tutti i rapporti umani: “all collective struggles... must be supplemented by the memory that to be human is to be always and already inserted into a structure of responsibility” (Spivak 1996: 277).

Tale senso della responsabilità come diritto è definito da Spivak come “pre-capitalista”; quest’aggettivo non fa riferimento a una temporalità lineare progressiva del capitalismo o della colonizzazione, per cui si

darebbe un momento pre-capitalista, precedente a un momento pienamente capitalista, poi a sua volta superato in un post-capitalismo a venire, ma l'aggettivo "pre-capitalista" indica piuttosto un difetto di capitalismo, su cui insistere: una mancanza, non temporalmente colmabile, di capitalismo, da recuperare in una struttura post-capitalista²³. Se, infatti, la produzione capitalista ha distrutto l'imperativo alla responsabilità, quest'imperativo va recuperato in una struttura post-capitalista, come un difetto di capitalismo (Spivak 1996: 344). Per questo motivo, Spivak sostiene che "la planetarietà... può forse essere meglio immaginata dalle culture precapitaliste del pianeta" (Spivak 2003: 119). Per esempio, Spivak indica l'opportunità ricordare il rapporto alla terra proprio di alcune popolazioni native amerinde, per cui la terra era tenuta in comune, in assenza di proprietà privata, e lasciata stare in larga parte da sola (cioè senza un'attività agricola o estrattiva massiccia), in una modalità che non preludeva, quindi, all'Antropocene (Spivak 2016: 57). Attraverso questo tipo di responsabilità, può venire interrotta una postura europea multiculturalmente di approccio all'alterità, che rielabora il cosmopolitismo rinnovando la posizione centrale dell'Europa come datrice, e così trasforma l'etica dell'alterità in una politica dell'identità europea (Spivak 2012: 349), in cui l'alterità è nuovamente iscritta nella dialettica sé/altro, che invece Spivak rifiuta. Piuttosto, Spivak indica il compito di ripensare l'identità europea, non attraverso una metonimica continentale per cui l'Europa è il continente che sta per il mondo, ma in una "grafica planetaria" (Spivak 2012: 349), come abbiamo già ricordato sopra. Affidare l'esercizio della responsabilità alla mera buona volontà personale, ingrediente fondamentale della società civile privatizzata, che con ciò pone una superiorità culturale da cui dispensare bontà, fa perdere del tutto di vista il pianeta. Invece, la nuova relazione etica non dialettica, pensata da Spivak a partire dall'orizzonte planetario, si configura come pratica sociale di responsabilità radicata nell'alterità (Spivak 2012: 346), vale a dire nell'alterità indisponibile del pianeta: la responsabilità si configura allora come dialogica, una struttura in cui gli esseri umani siano tutti immaginati come planetari, donatori e riceventi non in un'ennesima dialettica del servo/padrone, ma in una struttura di responsabilità come *accountability*²⁴ (Spivak 2012: 350). In questa struttura relazionale, il pianeta si fa ricevente e trasmettitore degli imperativi.

La nozione di Spivak del pianeta come figura dell'alterità, d'altra parte, è stata soggetta a critiche. In particolare, è stata criticata la mossa, in qualche misura strumentale, con cui Spivak pone il pianeta allo scopo di dare figurazione etica all'umano, una mossa che fa sì che il pianeta rimanga totalmente altro

²³ Il già ricordato geografo Jackson critica il volgersi di Spivak verso formazioni culturali pre-capitaliste, poiché la nozione di "pre-capitalismo", suo malgrado, ricentra l'Europa capitalista come referente (Jackson 2014: 81). Piuttosto, Jackson indica il recupero di ontologie indigene a-moderne nella direzione di comporre nuove ontologie politiche immanenti.

²⁴ Spivak distingue due accezioni di "responsabilità", sulla scorta di Derrida: *responsibility* e *accountability* (o *liability*). Lo scarto che interviene fra le due è illustrato da Spivak ricorrendo allo scarto che si dà in tedesco fra le parole *die Verantwortlichkeit* (capacità di rispondere di) e *die Zurechnungsfähigkeit* (responsabilità giuridica, essere soggetti a): cfr. Spivak 2008: 61. Entrambe le accezioni partecipano della nozione di responsabilità etica elaborata da Spivak, che individua nella responsabilità la facoltà di rispondere al e del pianeta, come facoltà che caratterizza come tali i soggetti umani.

dall'umano. Secondo alcune interpreti, infatti, il pensiero ecologico contemporaneo, in cui Spivak si inserisce con questi testi, connota tipicamente il pianeta come spazio dell'altro dall'umano. Infatti, nel momento in cui la separazione illuminista fra natura ed esseri umani viene meno, e gli esseri umani vengono quindi reincorporati all'interno della natura, come animali, l'altro dall'umano non è più allora la natura, bensì il pianeta, ente geologico depositario del tempo profondo (Wenzel 2014: 25): alla luce di questa considerazione possiamo interpretare il passaggio, che abbiamo osservato sopra, da quei testi di Spivak che trattano la natura come l'altro ecologico a quelli successivi in cui, invece, l'autrice figura il pianeta come l'altro.

Inoltre, è stato notato che connotare il pianeta come spazio dell'alterità fa sì che la Terra funga la funzione di "altro" su cui la cultura (il pensiero umano) può mettere alla prova le proprie capacità di rappresentazione (Jackson 2014: 79). Torcendo contro Spivak la sua stessa argomentazione sull'impossibilità di parlare da parte della subalterna, Jackson afferma che, nell'articolazione che ne fa Spivak, il pianeta, in quanto radicalmente altro dall'umano, in una relazione non fondativa dell'umano, non può parlare. Nella figurazione del pianeta da parte di Spivak come un altro inaccessibile, con cui non può esserci comunicazione, Jackson vede un chiaro esempio di come gli studi postcoloniali, inavvertitamente, denaturalizzano la politica: ovvero, gli studi postcoloniali pensano gli spazi politici sottraendo loro la natura, per farne spazi puramente umani e culturali, e con ciò rinnovando lo scarto fra natura e cultura proprio del pensiero filosofico moderno occidentale, contro cui pure gli studi postcoloniali volgono le loro accuse di introdurre categorie oppostive e dicotomiche, quale appunto quella fra natura e cultura. Secondo Jackson, il concetto postcoloniale di pianeta rinnova così il dualismo fra cultura e natura, attraverso la caratterizzazione del pianeta come altro dall'umano, per quanto questa relazione di alterità venga riqualificata come non dialettica. Facendosi il ricevente e il trasmettitore degli imperativi fra esseri umani, entro una struttura di diritto alla responsabilità, il pianeta in effetti non è che lo sfondo morale delle azioni umane. Jackson sostiene che, piuttosto, bisogna ri-naturalizzare i nostri approcci alla politica postcoloniale, per comprendere entro questa politica la processualità ecologica e l'immanenza materiale, e decolonizzare così la produzione di conoscenza, invece di cercare alternative solo sulla base di una critica trascendente e riflessiva (Jackson 2014: 85). Per questo, Jackson incoraggia la produzione di geografie postcoloniali a-moderne, ovvero che rifiutano il dualismo moderno di base fra natura e cultura, per produrre ontologie politiche ecologiche e postcoloniali.

3. Micrologie planetarie in Spivak

Come abbiamo accennato sopra, la dimensione planetaria per Spivak rende possibile scavalcare il riferimento a, e il collocamento nello stato-nazione (Spivak 2012: 350). Prescindendo dalla cornice dello

stato-nazione, secondo Spivak, diventa possibile e auspicabile pensare la nostra casa individuale come scritta direttamente sul pianeta, come in astronomia (Spivak 2012: 349).

Questa osservazione di Spivak ci ricorda l'esercizio di auto-collocamento di Rich, nella sua elaborazione di una "politica del posizionamento": la scrittrice ricorda infatti la sua abitudine di bambina di collocare la propria casa nell'orizzonte planetario e poi universale, attraverso l'espansione di cerchi concentrici che vanno da sé stessa all'universo; la presa di consapevolezza, e l'interrogazione critica, di tale collocamento è la prima mossa politica di Rich, che la porta a posizionarsi rispetto a un orizzonte globale in una politica, appunto, del posizionamento, che sia autocritica (Rich 1986: 211-212). In questo senso, è forse possibile ricondurre il pensiero di Spivak sul collocamento della casa nel pianeta, e più in generale degli esseri umani in una struttura di responsabilità iscritta nello spazio altro del pianeta, a una sorta di politica del posizionamento. Nonostante nella produzione di Spivak manchi un riferimento e un'elaborazione espliciti alla politica del posizionamento (su cui ci siamo soffermati nei capitoli 1 e 3), è possibile usare la politica del posizionamento per un'interpretazione di alcuni temi "localisti" di Spivak. In particolare, Spivak pensa all'Asia nei termini di una "posizione senza identità", ovvero una localizzazione geografica sulla mappa che difetta però di un'identità geopolitica e culturale omogenea (Spivak 2008: 240 sgg.): questa localizzazione dell'Asia avviene a partire dal posizionamento personale di Spivak, e dal suo vissuto biografico di donna nata in una Calcutta coloniale, che di lì a poco avrebbe conosciuto l'indipendenza dal dominio inglese²⁵. Collocandosi in un'Asia definita come "posizione senza identità", Spivak afferma la validità dell'articolare una narrazione biografica e personale, che assume come punto di partenza il proprio collocamento in una posizione geografica priva di identità: "young schoolchildren in the forties and the fifties who wrote as they were taught that their country was independent, who wrote in their schoolbooks their names and their school, and then Calcutta, and then India, and then Asia, and then the World. What did they know about Asia? But they looked at the map. It was a cartographic position, without identity. They certainly could not imagine 'Asia'. I find this interesting in thinking about places in the world. If you move from the personal, you will see that it is a place for negotiation" (Spivak 2008: 240). In questo brano, Spivak ricorda l'esercizio scolastico del posizionare il proprio posto in luoghi concentrici che vanno dalla scuola al mondo, in modo simile a quanto fa Rich: entrambe le pensatrici, ricordando l'esercizio compiuto a scuola di identificare il proprio collocamento geografico in una serie di cerchi concentrici in espansione dalla casa al cosmo, ragionano sulla politica di questo collocamento, e da lì tentano un diverso modo di intendere e di praticare il proprio collocamento, una diversa mappatura che risignifichi il luogo in cui si trovano, attraverso una relazione della casa al cosmo che mette in

²⁵ Infatti, Spivak è nata a Calcutta nel 1942. Negli anni '60 si trasferì negli Stati Uniti per studiare, e lì vive tuttora.

discussione la prospettiva dei cerchi concentrici, in cerca di altre relazioni e narrazioni non auto-centrate, nel caso di Spivak mostrando come la posizione sia priva di identità.

Il collocamento della casa sulla superficie del pianeta, inoltre, ci porta al tema dell'inserzione del locale nel globale, che, come abbiamo visto, Spivak introduce a proposito delle "lotte gira-globo", la cui scala di azione politica si colloca proprio in un'interferenza immediata sul globale, esercitata a partire dal locale. Questo rapporto va esaminato tenendo in considerazione come Spivak pensi lo spazio del pianeta in relazione diretta allo spazio della casa, introducendo quindi anche qui un rapporto fra micrologie e macrologie. Infatti, nella concettualizzazione che ne fa Spivak, il pianeta ha a che fare con una dimensione freudiana di "*unheimlich*"²⁶, in particolare con un processo di rendere *unheimlich* la casa. Spivak recupera la connotazione freudiana di *unheimlich*, come "trasformazione di ciò che è domestico in qualcosa di *unheimlich*" (Spivak 2003: 93), di non domestico e spaventoso. In Freud, il luogo per eccellenza della casa resa *unheimlich* è la vagina, intesa come luogo d'origine e prima dimora degli esseri umani, che perde poi la sua funzione di casa per farsi oggetto perturbante di desiderio: recuperando la critica a Freud fatta dalla femminista e psicanalista Luce Irigaray in *Speculum* (1974), Spivak considera come luogo *unheimlich* il pianeta. Spivak, infatti, legge il processo coloniale di costruzione dello spazio mondiale come una trasformazione dello spazio domestico di origine, il pianeta o la dimora, in uno spazio defamiliarizzato e perturbante. Il colonialismo nazionalista e il postcolonialismo operano una trasformazione che rende il pianeta, luogo d'origine e prima dimora, un posto non più familiare per i suoi abitanti (Spivak 2003: 94), operando quindi una fondamentale "defamiliarizzazione di uno spazio familiare" (Spivak 2003: 96). Il colonialismo, creando una dimensione globale, al suo interno differenziata da una costruzione diseguale dell'umanità, crea la "familiarità di una presunta umanità comune defamiliarizzata" (Spivak 2003: 96), ovvero crea l'unità, artefatta a posteriori, di un'umanità che ha precedentemente de-familiarizzato, sottraendola alla propria dimora originaria, il pianeta, per entrare in una dimensione globale: quella del globale è una seconda dimora non familiare, ma perturbante. Con questo passaggio criptico, Spivak esamina il pianeta come spazio domestico, la cui domesticità viene negata e poi trasferita dall'intervento globalizzante coloniale. Spivak, infatti, caratterizza la casa come "l'essere umano nel mondo", descrivendo come questa divenga inospitale e non familiare attraverso l'intervento della colonizzazione, che Spivak indica essere "ciò che si fa avanti per trasformare in una fonte di paura e ansia... questa condivisa umanità familiare" (Spivak 2003: 78). In questo senso, lo spazio macroscopico del pianeta e quello microscopico della casa sono in una relazione immediata, che è l'oggetto del differimento, della

²⁶ Quest'aggettivo tedesco viene tradotto solitamente in italiano con "perturbante", sulla scorta della traduzione del testo di Freud in cui lo psicanalista tratta questa nozione (Freud, "Das Unheimliche", 1919; trad. it. "Il perturbante" in *Saggi sull'arte, la letteratura e il linguaggio*, Bollati Boringhieri, 1969). È da osservare come "perturbante" è una traduzione di *unheimlich* accurata dal punto di vista del significato, ma tralascia la relazione di *unheimlich* con la parola *Heimat*, casa/patria, e quindi non consente di cogliere il nesso fra il perturbante e la casa, lo spaesamento della casa che l'aggettivo *unheimlich* implica. Per questo motivo, nel testo lasciamo sempre *unheimlich* in tedesco, invece di tradurlo in italiano.

spaccatura, compiuta dal potere coloniale. La violenza coloniale, in ciò, è la violenza dello strappare al pianeta la sua qualità di casa, per farne spazio ostile e perturbante.

In *Morte di una disciplina* (2003), Spivak sostiene che per fare una nuova letteratura comparata planetaria (l'obiettivo cui dedica questo libro) va ricercata una prospettiva planetaria: in questo testo, Spivak infatti pensa il pianeta innanzitutto come la dimensione adatta, da invocare e su cui lavorare, per lo sviluppo di una nuova letteratura comparata, alternativa alla pratica della letteratura comparata che è attualmente in atto nell'ordine della globalizzazione, con modalità squalificanti e statiche di analisi culturale²⁷. In particolare, la nuova letteratura comparata, planetaria e inclusiva, dovrà attraversare i confini disciplinari che separano gli studi d'area, gli studi culturali e postcoloniali e la letteratura comparata stessa, ovviando così ai limiti degli uni e degli altri, e al loro coinvolgimento in politiche dell'ostilità (Spivak 2003: 30): invece, un'integrazione fra queste discipline "ci permette di ripensare alle collettività" (Spivak 2003: 74). Infatti, il tema delle "comunità minoritarie" interessa Spivak in riferimento allo sviluppo della letteratura comparata e della dimensione planetaria: l'autrice indica l'opportunità che le comunità minoritarie si costituiscano attraverso relazioni politiche di amicizia²⁸ e di sorellanza²⁹, attraversando i confini e

²⁷ Sulla planetarietà come orizzonte della nuova letteratura comparata inclusiva per Spivak, cfr. Iuliano (2012: 131-135) e l'introduzione di Vita Fortunati all'edizione italiana di *Morte di una disciplina* (Spivak 2003).

²⁸ In particolare, a questo proposito Spivak riflette sulla democrazia come relazione politica fondata sull'amicizia, sulla scorta di Derrida, *Politiche dell'amicizia*, 1994.

²⁹ Soprattutto, Spivak elabora la relazione di sorellanza in riferimento alla costruzione della comunità delle donne, recuperando in tal senso il pensiero di Virginia Woolf in *Una stanza tutta per sé* (1929). *Morte di una disciplina* è un testo fondamentale rispetto al problema dell'unità astratta del soggetto collettivo "donne" nel pensiero di Spivak, che Spivak problematizza a partire dal falso universalismo del femminismo bianco occidentale, che elide e sublima l'esperienza delle donne del Sud del mondo nell'obiettivo di generalizzare il genere, "istituire un nome generalizzato di 'donna' ... per assicurare prevedibilità nel campo delle donne", con un'operazione che "dà per scontata" la parola "donna" (Spivak 2003: 66). Questa generalizzazione della parola "donna", secondo Spivak, è sia qualcosa di "grandioso", sia "la replica strutturale esatta del grandioso progetto di ricondurre i poveri del mondo a una sola regola finanziaria, un unico capitale globale, ancora una volta gestito dalla dominante internazionalmente divisa" (Spivak 2003: 67). Riconoscendo come "il 'femminismo', inteso come l'elemento comune minimamente generalizzabile nella varietà delle lotte femministe, ha sempre teso verso la comparsa dell'equivalente generale 'donna'" (Spivak 2003: 68), Spivak dichiara che "[n]on possiamo e non dovremmo rifiutare quest'impulso verso la generalizzazione, che ha una qualche relazione con la globalizzazione. Se lo facciamo... getteremmo via tutto il bene di ogni iniziativa internazionale" (Spivak 2003: 68). Tuttavia, Spivak afferma anche che "[l]e femministe sanno che ogni generalizzazione appare sghemba se vi si introduce la questione della donna" (Spivak 1999: 381n): infatti, la "questione della donna" storicamente complica la possibilità stessa di generalizzare un soggetto politico, introducendo in questo soggetto una differenza non sublimabile dalla generalizzazione. Infatti, la lezione che Spivak impara dal pensiero femminista di Woolf è quella di "interrompe[re] la marcia necessaria della generalizzazione affinché si ricordi dei propri limiti", attraverso una "danza di fantasmi" in cui emerga il fantasma di una donna silenziata singolare, che interrompe e contraddice la generabilità del collettivo delle donne: la poetessa sorella di Shakespeare evocata da Woolf (Woolf 1929: 133-134), la donna subalterna pensata da Spivak, secondo cui "[d]obbiamo pregare di essere perseguitati dal subalterno che è stato zittito" (Spivak 2003: 74). Spivak, dunque, problematizza la possibilità di una comunità (concettuale e politica) delle donne, nello stesso momento in cui ne indica però la desiderabilità. Secondo Spivak, infatti, bisogna continuare a elaborare il pensiero femminista nella speranza di "promote a sense of our common yet history-specific lot" (Spivak 1987: 211). Se è necessario evitare un falso universalismo che usurpa le voci delle donne del Sud del mondo, rintracciando la complicità che ha legato, e ancora lega, certo femminismo a pratiche di pensiero e di politica imperialiste e capitaliste (Spivak 1993: 283-284), Spivak afferma positivamente la possibilità di uno scambio produttivo, teorico e pratico, fra i femminismi metropolitani e quelli "decolonizzati" (Spivak 1993: 144). Infatti, l'obiettivo del femminismo contemporaneo, per Spivak, è quello di produrre una storia in cui immaginare una nuova configurazione del soggetto femminile, inteso in modo plurale, che sia alternativa alla significazione delle donne operata a partire da quel circuito narrativo dominante che pone come suo soggetto principe l'uomo (Spivak 1993: 282). Alla luce di

immaginandosi come creature planetarie, invece che globali, mondiali o continentali (Spivak 2003: 91). In questo senso, Spivak pone un imperativo a re-immaginare il soggetto come accidente planetario (Spivak 2012: 339), invitando gli esseri umani a pensare a sé stessi come soggetti planetari, immessi quindi in una dimensione spaziale di scala planetaria, prima che circoscritta a livello più microscopico. Inoltre, Spivak specifica come la creolizzazione (con riferimento specifico a Glissant) debba essere il metodo di questa nuova letteratura comparata dal riferimento planetario: la creolizzazione, così, si fa metodo per lo spazio planetario (Spivak 2006).

Secondo Spivak, per l'esercizio di una letteratura comparata planetaria, il "vecchio modello postcoloniale" non è più adeguato: "Il vecchio modello postcoloniale – molta 'India' con l'aggiunta del 'Fanon' sartriano – non fungerà ora come modello principale per il passaggio dagli studi culturali transnazionali agli studi culturali globali in cammino verso la planetarietà. Abbiamo a che fare con l'eterogeneità su una scala differente e in rapporto agli imperialismi in base a un altro modello" (Spivak 2003: 104): Spivak denuncia l'inadeguatezza di un paradigma postcoloniale fossilizzato sulla cornice dell'India postcoloniale e del Fanon teorico della rivoluzione anticoloniale, pensandone però non tanto la liquidazione, quanto il dislocamento su una scala differente e più ampia che non quella meramente regionale e nazionale: la scala appunto planetaria, su cui articolare nuovamente il pensiero della differenza coloniale e delle collettività politiche. La planetarietà, quindi, pensa l'eterogeneità su una scala differente rispetto a quanto fatto finora. Come abbiamo visto nel capitolo 2, infatti, Spivak dichiara la necessità di accantonare il nazionalismo che ha caratterizzato le lotte decoloniali della seconda metà del '900, per cercare un orizzonte geografico della lotta diverso.

A questo proposito, il rapporto fra locale e planetario viene pensato da Spivak anche attraverso la sua lettura di due pensatori, José Martí e W.E.B. Du Bois, in cui Spivak, nella sua "ricerca di un trampolino per la planetarietà" (Spivak 2003: 112), individua dei validi precursori del pensiero della dimensione planetaria, dei "momenti che possano essere inseriti in ciò che io chiamo planetarietà" (Spivak 2003: 110), non senza qualche forzatura dichiarata. I due autori sono letti da Spivak come antesignani del pensiero postcoloniale, il cui postcolonialismo *avant la lettre* è possibile tentare di dislocare nella planetarietà (Spivak 2003: 112); Spivak tenta quindi un pensiero planetario che superi il paradigma postcoloniale, nello stesso momento in cui lo disloca in una scala spaziale più ampia, già rinvenibile in alcuni antecedenti

questa problematizzazione della collettività delle donne, è opportuno considerare come la donna subalterna, per Spivak, non è una prospettiva da occupare per guardare alla totalità dei rapporti di produzione, in quanto rappresenta la figura più sfruttata dal capitale globale, come pure è stato sostenuto, ma piuttosto una figura da cui imparare, guadagnandosi un incontro segreto: più che essere il referente letterale del termine "donna", la subalterna è una figura elusiva, con cui cercare un'impossibile relazione etica di uno-a-uno, e che interrompe la generalizzazione, invece che fondarla. Infatti, per Spivak, l'esperienza della donna subalterna non è accessibile, e dare voce alla subalterna è un'operazione che lei condanna risolutamente come ventriloquismo, dal momento che a venire problematizzata da Spivak è proprio l'assunzione che "all'interno della logica del capitale, gli oppressi, qualora ne abbiano la possibilità... *possono dire e conoscere le loro condizioni?*" (Spivak 1999: 281. Corsivo nel testo). In questo senso, Spivak recupera da Woolf l'immagine di una generalizzazione (quella del collettivo delle donne) che è necessaria, e che tuttavia viene interrotta dalla singolarità inaccessibile della donna subalterna.

fondamentali del postcolonialismo. Qui, vediamo allora Spivak pensare la planetarietà come un superamento e un dislocamento del postcolonialismo.

Nei due autori che Spivak rilegge come precursori sia del postcolonialismo che del suo dislocamento nella planetarietà, Du Bois e Martí, l'autrice rintraccia una traiettoria politica che parte da istanze locali, per andare in direzione di una posizione planetaria. In particolare, del pensiero politico di Martí Spivak evidenzia il superamento del nazionalismo in un continentalismo eterogeneo e in un internazionalismo che, secondo lei, possono essere portati a protezione della planetarietà (Spivak 2003: 110-111), nonché l'attenzione posta all'elemento del "rurale": secondo Spivak, il rurale di Martí è isolabile strategicamente "come fonte di un'istruzione etica che può integrare il socialismo" (Spivak 2003: 111). Nel rurale, infatti, la terra funge da "controtesto" all'idea di città e di nazione, "una metafora-concetto più grande delle nazioni dotate di confini e città localizzate" (Spivak 2003: 111), facendosi quindi risposta avversativa alla spazialità moderna e coloniale, organizzata attorno a nazioni e città: la terra e il rurale precedono ed eccedono la spazialità nazionale-urbana, facendosi immagini "paranazionali". Superando quindi le unità nazionali, il rurale è in connessione immediata con una scala internazionale. Inoltre, Spivak evidenzia come l'elemento della terra pensato da Martí si lega all'idea di natura, svelando come la storia non ha come proprio teatro primario la specificità delle nazioni, ma appartiene invece già alla natura, contraddicendo quindi l'opposizione fra naturale e storico, rurale e nazionale. Così, la storia risulta immessa direttamente in una spazialità che è rurale e planetaria.

Per quanto riguarda invece Du Bois, Spivak prende in esame il testo "The Negro mind reaches out" (Du Bois 1925), leggendolo come un primo studio del discorso coloniale e un'anteprima della critica postcoloniale (Spivak 2003: 115): di questo testo di Du Bois, Spivak mette in luce la copresenza di panafricanismo e, insieme, consapevolezza dell'eterogeneità del continente africano. Du Bois, pensatore dell'eterogeneità degli effetti del dominio coloniale, pensa "la produzione del soggetto individuale [come] diversificata" e quindi "presuppone la differenza nella produzione del nuovo mondo africano" (Spivak 2003: 117): in questo senso, la dimensione continentale e planetaria in Du Bois è attraversata costitutivamente dalla differenza fra i soggetti, ponendo capo a uno spazio politico che è globale ed eterogeneo, in linea quindi con il regionalismo critico e plurale di Spivak. In questo, Spivak evidenzia un passaggio dal Du Bois membro della minoranza metropolitana afroamericana, che è eccezionalista e individualista, al Du Bois membro del mondo coloniale globale, che si rende conto di come l'individualismo crei divisione di classe fra i colonizzati, e di conseguenza prende in carico il problema di questa divisione entro un orizzonte globale. Nella lettura di Spivak, Du Bois è allora un pensatore planetario, poiché è consapevole che il colonialismo, quale progetto globale, produce eterogeneità, e coerentemente presuppone la differenza nella produzione del nuovo mondo africano decolonizzato.

Secondo Spivak, la planetarietà può superare l'opposizione fra nazionalismo e colonialismo, entro cui il postcolonialismo è rimasto intrappolato, e così spiazzare lo "alibi storico" del postcolonialismo, ovvero lo studio del passaggio da colonizzazione a nazionalismo (Spivak 2003: 101). Del resto, come abbiamo visto Spivak caratterizza il postcoloniale come qualcosa che si basa sulla polarizzazione fra coloniale e nazionale, e che lavora sul rovesciamento di tale polarizzazione in una liberazione nazionale, più che sul suo dislocamento in una rivoluzione (Spivak 2016: 51). La planetarietà, invece, è un superamento degli studi postcoloniali, nella misura in cui questi sono limitati a tale passaggio da un polo all'altro, dal momento che la scala più ampia della planetarietà consente di superare l'opposizione fra coloniale e nazionale, e di ampliare la localizzazione dell'eterogeneità, sulla scorta di Du Bois. Come abbiamo già visto, funzionale a questo superamento della polarità fra colonia e nazione indipendente è il regionalismo critico, che si libera del riferimento alla nazione e ai continenti tipicamente intesi.

D'altra parte, però, questo superamento va mitigato in riferimento al fatto che Spivak problematizza l'opportunità stessa di andare oltre il postcoloniale, con riferimento specifico al contesto palestinese, che lei considera come una lotta anticoloniale la cui tragicità specifica sta nell'essere anacronistica, nel non appartenere "ai nostri tempi" (Spivak 2008: 248), e con ciò problematizza anche l'opportunità di pensare a un mondo privo di confini (Spivak 2016). Spivak, infatti, ribadisce che l'asimmetria strutturale dell'ordine globale, che l'attenzione critica postcoloniale mette in luce, determina una fondamentale ambiguità dei confini, tale che, allo stesso tempo, è desiderabile superare i confini che separano persone, luoghi e, come abbiamo visto, discipline, in vista di un pianeta unitario, ma, d'altra parte, è doveroso prestare attenzione all'operatività dei confini, che rendono la dimensione planetaria strutturalmente eterogenea, un'eterogeneità da mantenere per prendere in carico la differenza. Nelle parole di Spivak, "borders must be both removed and respected" (Spivak 2016: 47), dunque l'obiettivo a lungo termine è "the work of a borderlessness that attends to borders" (Spivak 2016: 47). Questo punto è illustrato da Spivak attraverso l'immagine del corpo femminile: il corpo femminile, infatti, funziona socialmente come un confine pensato come permeabile, e quindi oltrepassato con violenza o con amore: la rottura del confine del corpo femminile con la nascita (legittima), è, in effetti, ciò su cui si basa la cittadinanza, per cui "the bordered female body opens the possibility of society", e il genere si configura come "the tacit globalizer before we could think of a globe" (Spivak 2016: 47). La doppia possibilità che la rottura del confine femminile sia compiuta con amore o con violenza fa sì che il superamento dei confini vada sempre intrapreso con cautela, ricordando che la rottura dei confini può essere un'operazione violenta: "we must nuance borderlessness [...] it is attending to borders, rather than simply respecting them that it is our first, gendered, lesson" (Spivak 2016: 47). Così, attraverso la questione del genere, Spivak punta la luce su un nesso importante fra il pianeta e i confini, tale che il pensiero di un pianeta senza confini va esercitato con cautela, mantenendo in primo piano la differenza e l'eterogeneità che attraversano i soggetti e gli spazi. Inoltre, l'ambivalenza dei confini e la cautela con cui pensarli rinnovano la validità e

l'importanza della riflessione critica postcoloniale, dal momento che il postcolonialismo ci insegna la domanda fondamentale circa chi crei consapevolezza pubblica, perché, e per quale pubblico (Spivak 2016: 50). In questo senso, possiamo leggere il testo di Spivak "A Borderless World?" (2016) come un'apologia dell'utilità della prospettiva postcoloniale: in questo testo, Spivak elabora l'eredità intellettuale di Said alla luce del compito della giustizia sociale, a sua volta definito pedagogicamente come "[to] sustain the right to intellectual and imaginative labour" (Spivak 2016: 51). Se, da una parte, Spivak auspica un superamento del postcolonialismo nella dimensione planetaria, d'altra parte, però, l'autrice riconosce nel postcolonialismo una lezione sull'ambiguità dei confini e sull'esercizio intellettuale, da tenere fermi nel pensare la dimensione planetaria stessa.

In conclusione, Spivak paradossalmente pensa il pianeta come spazio non globale, ma locale, radicato e plurale, contro all'astrazione e alla virtualizzazione geografiche capitaliste coloniali del globo. Il pianeta come spazio locale è plurale, limitato, e costituisce un'alterità indisponibile e non dialettica, facendosi spazio allo stesso tempo etico e politico, in cui è possibile una relazione etica e una pratica pedagogica fondative di un "internazionalismo" regionalista, orientato alla realizzazione di giustizia sociale ed ecologica. Il lavoro di Spivak, infatti, vuole andare nella direzione di un "globo alterato", che passi dal capitale al sociale, attraverso una decisa ri-territorializzazione delle astrazioni di un regionalismo risolutamente anti-etnico (Spivak 2008: 238).

4. La politica alla soglia fra globo e pianeta: Dipesh Chakrabarty

Dopo aver considerato le riflessioni sul pianeta di Gilroy e di Spivak, prendiamo ora in esame il lavoro di Chakrabarty sulla categoria di pianeta, che apre il pensiero postcoloniale a istanze marcatamente ecologiche. Al pari di Gilroy e Spivak, come vedremo, anche Chakrabarty pensa il pianeta in relazione al concetto di globo, concentrandosi sull'interconnessione fra globo e pianeta che viene a determinarsi in questo momento storico di crisi ambientale.

Nel suo libro più recente, *The Climate of History in a Planetary Age* (2021), Chakrabarty argomenta che il momento presente, caratterizzato dall'urgenza del cambiamento climatico, pone sfide inedite al pensiero politico. In particolare, queste sfide sono determinate dall'emergere di una nuova categoria spaziale in ambito politico, quella di pianeta. Secondo Chakrabarty, in questo momento gli esseri umani si trovano a vivere sulla soglia fra un concetto spaziale consueto e noto, per quanto variamente connotato, il globo, e l'emersione di un nuovo concetto spaziale, il pianeta, che non si identifica affatto con le nozioni già note ed elaborate di globo, mondo, e Terra, ma costituisce una categoria e un oggetto di pensiero del tutto inediti.

Nell'analisi di Chakrabarty, il globo è costruito dalla logica degli imperi, del capitale e della tecnologia, sicché il senso moderno del globo è informato dai processi di globalizzazione, e il nostro senso di cosa la

Terra sia è condizionato dalla storia dell'espansione e del commercio europei (Chakrabarty 2021: 68-72). A determinare la totale novità del concetto di pianeta, invece, è il fatto che esso non è una categoria dello spazio politico, ma una categoria geologica che però si immette possentemente entro l'orizzonte politico, a causa dell'emergenza ecologica e climatica che ora noi esseri umani ci troviamo a fronteggiare. In particolare, secondo Chakrabarty, mentre la categoria del globo è usata per trattare di globalizzazione, il pianeta è invece categoria per trattare di riscaldamento globale: i due fenomeni della globalizzazione e del riscaldamento globale sono distinti e interconnessi, dal momento che essi non si trovano in opposizione, ma sono connessi l'uno all'altro dal capitalismo e dalla tecnologia moderne; allo stesso tempo, essi veicolano due diverse antropologie. Infatti, Chakrabarty sostiene che il globo è un costrutto antropocentrico, poiché la narrazione della globalizzazione che pone capo alla costruzione del globo è una storia a protagonismo tutto umano; invece, il pianeta decentra gli esseri umani, dal momento che gli attori della sua storia sono più complessi, comprendendo agenti geologici, astronomici, atmosferici e climatici, entro cui gli esseri viventi, per non parlare degli animali umani, fanno la loro comparsa solo in modo accessorio, contingente e tardo. Per questo motivo, Chakrabarty punta la luce sul fatto che l'emersione della categoria geologica di "pianeta" introduce un problema di agency: mentre i discorsi sulla globalizzazione e sul globo interrogano l'agency umana, disegualmente distribuita nel farsi di un globo capitalista, i discorsi sul cambiamento climatico e sul pianeta introducono una diversa agency, tale che gli esseri umani da soli non risultano gli unici agenti del cambiamento climatico, ma occorre considerare i processi planetari e gli esseri umani come suoi co-attori. A questo proposito, Chakrabarty critica l'antropocentrismo di certe accezioni di Antropocene, che pongono gli esseri umani come gli unici suoi agenti e gli unici suoi risolutori (Chakrabarty 2021: 176).

In virtù della diversa considerazione dell'umano che comporta, la dimensione planetaria, secondo Chakrabarty, prelude a una rifondazione dell'antropologia filosofica (Chakrabarty 2021: 20), che sia in grado di pensare insieme il capitalismo e la vita della specie (Chakrabarty 2021: 90), e quindi di ripensare il posizionamento umano in seno al globo e al pianeta, nella loro interconnessione (Chakrabarty 2021: 91). Chakrabarty ascrive all'antropologia filosofica classica i tre assunti della specialità dell'uomo, della sua centralità, e della sua posizione di vedente dell'intero: tale concezione della posizione dell'uomo nel cosmo (per riprendere il titolo di uno dei testi fondamentali dell'antropologia filosofica, *La posizione dell'uomo nel cosmo* di Max Scheler, del 1927) priva il pianeta di alterità, facendone un mero contenitore di realtà naturali omogenee e sostanzialmente statiche (Chakrabarty 2021: 187), uno sfondo immutabile per le vicende storiche umane. L'avvento dell'Antropocene, invece, interrompe la possibilità di questa concezione del mondo, poiché porta in primo piano il tempo profondo della storia geologica del pianeta, che fa di questo non un'ancora stabile e immota, ma un soggetto esso stesso storico, su una scala temporale che sfugge però alla percezione umana, e che è quindi difficile da pensare in un orizzonte politico.

A causa del carattere non interamente umano della dimensione planetaria, secondo Chakrabarty la letteratura postcoloniale e sul capitalismo, in sé, è insufficiente a rendere conto della congiuntura planetaria: nella comprensione del mondo di cui abbiamo bisogno oggi, occorre portare sotto la stessa analisi la globalizzazione (e dunque la critica postcoloniale e la critica del capitale) e il riscaldamento climatico (e dunque le scienze della Terra che lo studiano), come processi che si intrecciano (Chakrabarty 2021: 25), considerando come le scienze del cambiamento climatico provocano un profondo sconvolgimento della narrazione della globalizzazione (Chakrabarty 2021: 75). Inoltre, per Chakrabarty è importante osservare che siamo giunti alla categoria di planetarietà proprio a partire dal percorso del globale: infatti, l'intensificazione della costruzione capitalista e coloniale del globale ha comportato una pratica massiccia di estrazione, sfruttamento delle materie prime ed emissioni atmosferiche, che ha in ultima istanza determinato l'insorgere di questioni ecologiche dalla portata planetaria, facendo sì che il globo umano incontrasse il pianeta geologico; nelle parole di Chakrabarty, "the intensification of the global has made us encounter the planet" (Chakrabarty 2021: 204). Per questo motivo, globo e pianeta non sono concetti oppositivi, ma si incontrano in modo tale che oggi ci troviamo alla soglia fra i due.

La convergenza così voluta fra i due rami disciplinari degli studi storici sulla globalizzazione e gli studi geologici sul pianeta porta a riqualificare del tutto la comprensione storica sull'umano: infatti, l'essere umano appare per la prima volta entro l'orizzonte storico come un agente geologico, come specie. A fronte delle importanti divisioni fra esseri umani, messe in essere dalle esperienze storiche del colonialismo e del capitalismo e analizzate dalle scienze storiche, gli esseri umani appaiono allo stesso tempo come un soggetto storico diviso e un soggetto biologico e geologico unitario, singolo. Secondo Chakrabarty, quest'emersione di un soggetto umano singolare "scales up our sense of the human" (Chakrabarty 2021: 31), ovvero porta gli esseri umani a una scala geografica e temporale più ampia, quella appunto geologica. In particolare, Chakrabarty getta luce sulla congiuntura cronologica che sussiste fra l'acquisizione della libertà in senso illuminista e l'acquisizione di un'agency geologica, nel momento in cui, all'occorrere della rivoluzione industriale e dei processi eterogenei che le conseguono, l'essere umano allo stesso tempo conosce emancipazione politica, diversamente esperita in diversi momenti a livello globale, e inizia ad esercitare un impatto geologico di tipo finora inaudito, soprattutto attraverso l'emissione massiccia di gas serra. Così, la questione dell'unità del proletariato e quella dell'unità dell'umano come specie si intrecciano e si complicano a vicenda. Tale congiuntura pone una nuova sfida alla critica degli universali, costantemente esercitata dal pensiero postcoloniale, che contesta proprio l'unità del mondo postulata dal pensiero liberale e l'unità degli esseri umani posta dal pensiero illuminista (lo "spurious one-worldism of the West" contestato da Argawal e Narain, 2015). La frattura sociale in seno all'umano, individuata e discussa dalla critica postcoloniale e dal marxismo, deve, secondo Chakrabarty, fare i conti con l'unità agentiva della specie umana come agente geologico a livello planetario. A questa contrapposizione fra le divisioni fra esseri umani, da una parte, e l'unità della specie

dominante, dall'altra, corrisponde poi una contrapposizione fra il discorso antropocentrico sulla globalità e il discorso, necessariamente non antropocentrico, degli studi planetari, che ragionano invece in termini interplanetari e comparati. Secondo Chakrabarty, l'idea che il cambiamento climatico sia innanzitutto una questione politica e sociale, in quanto prodotto da una frattura sociale, non ci consente di distinguere fra gli attori umani e l'attore pianeta, e quindi di far emergere quest'ultimo (Chakrabarty 2021: 57) e considerare processi planetari indipendenti dalla struttura delle società umane.

Il ripensamento dell'umanità alla luce dell'introduzione del concetto di pianeta ci porta, secondo Chakrabarty, al compito di ripensare da capo il politico, ma sulla scia della riflessione di Arendt³⁰ sul politico inteso come azione, ovvero capacità di usare la diversità per introdurre novità (Chakrabarty 2021: 8) oltre il tempo delle singole vite umane, in ottica intergenerazionale. Sotto questa luce, le questioni sulla giustizia climatica, interessando l'azione umana in modo intergenerazionale, ricadono a pieno titolo sotto il politico (Chakrabarty 2021: 10). A complicare il politico ora interviene la scala del tempo profondo geologico, che sfugge alla percezione e all'intervento decisionale umani. La necessità di far congiungere le categorie e le scale della storia umana con le categorie e le scale della storia naturale, facendo quindi convergere, in particolare, la storia degli imperi e la storia del dominio di *Homo sapiens* su altre specie ed ambienti, rifonda il politico, poiché riconfigura del tutto le concezioni dell'umano e dell'azione umana: "the political eventually will have to be refounded on a new philosophical understanding of the human condition" (Chakrabarty 2021: 196). In particolare, la comprensione del fatto che la specie umana è una minoranza, se vista sotto una scala planetaria che riqualifica l'agency come non esclusiva agli umani, fa sì che il nuovo pensiero politico così inaugurato debba proficuamente recuperare l'eredità intellettuale del pensiero minoritario, e non quella che invece assume il dominio umano sull'ordine delle cose (Chakrabarty 2021: 195-196): è qui che il pensiero politico postcoloniale, così come quello femminista, quello nero e quello nomadico, giocano un ruolo primario nel rifondare il politico, sulla premessa di una posizione minoritaria dell'umano.

Nel ripensare l'umano, Chakrabarty vuole complicare l'opposizione fra modernizzatori e modernizzati, spesso adoperata per interpretare il dominio coloniale e lo sfruttamento della terra che questo pone in essere, e reiterata anche da Latour³¹ nel momento in cui questi ascrive l'opposizione natura/cultura al solo intento modernizzatore europeo, rimarcando come le popolazioni native amerinde ne sarebbero prive. Infatti, Chakrabarty insiste su come la prospettiva postcoloniale metta bene in luce il fatto che la modernità non è un appannaggio europeo, e che un desiderio di modernizzazione e di sfruttamento delle materie prime contraddistingue molti leader della decolonizzazione, a partire da Nehru in India, senza

³⁰ Il riferimento è a Arendt, *The human condition*, University of Chicago Press, 1958, ed. it. *Vita activa: la condizione umana*, Bompiani, 1964.

³¹ Il riferimento è a Latour, *We have never been modern*, Harvard University Press, 1993. Chakrabarty reinterpretava il "non siamo mai stati moderni" di Latour con una "difficoltà a essere moderni".

che questo sia meramente emulativo dell'Europa. A proposito della volontà di modernizzazione e industrializzazione dei paesi colonizzati, Chakrabarty si richiama all'affermazione di Césaire per cui “at the present... it is the colonized man who wants to move forward, and the colonizer who hold things back” (Césaire 1950: 46), nonché la sua stessa considerazione sulla provincializzazione dell'Europa (Chakrabarty 2000): un'operazione che mira a mostrare come l'Europa non è l'unico attore della modernità sulla scena globale. Per questo motivo, il problema della giustizia climatica è complicato dal fatto che i processi di industrializzazione e di modernizzazione nel cosiddetto Terzo mondo, da non spiegare ricorrendo meramente a un desiderio indotto di emulare l'Europa *ex post*, conducono allo stesso tempo a crisi ecologiche e a democratizzazione e miglioramento delle condizioni di vita.

La riconfigurazione del politico voluta da Chakrabarty è particolarmente ardua poiché, mentre il globo è classicamente pensato con forme politiche ed è per definizione suscettibile di etica, politicizzazione e governabilità, il pianeta non lo è: secondo Chakrabarty, al pianeta non è applicabile alcuna normatività, essendo esso anteriore alle relazioni umane col mondo: il tentativo di ricavare qualche lezione morale dalla nuova comprensione scientifica della Terra equivale a un tentativo di portare il pianeta sotto la portata del globale (Chakrabarty 2021: 89-90), attraverso processi di traduzione dei concetti geologici in concetti politici (Chakrabarty 2021: 159). Nel momento stesso in cui la categoria di pianeta entra nell'orizzonte di pensiero umano, essa quindi non interpella gli esseri umani allo stesso modo in cui lo fanno le categorie di Terra, mondo e globo (Chakrabarty 2021: 92).

Il nuovo senso del politico dovrà allora, in primo luogo, riconfigurare la relazione umana al pianeta, nel momento in cui la scala storica geologica fa venir meno la possibilità di dare per scontato il mondo circostante, al punto di scardinare la concezione di un paesaggio sostanzialmente immutabile, dalla ripetibile esperienza, che congela, e dunque nasconde, gli aspetti catastrofici e tumultuosi della vita geologica (Chakrabarty 2021: 188). Mentre il pensiero politico moderno, esemplificato in Hobbes, mira a superare il sentimento umano di reverenza e paura nei confronti del mondo, secondo Chakrabarty è opportuno coltivare sia elementi di reverenza che elementi di stupore nella nostra relazione ai posti che abitiamo (Chakrabarty 2021: 201). Questa diversa relazione mette inoltre in rilievo la questione dell'abitabilità del pianeta: Chakrabarty, infatti, individua una contrapposizione fra la sostenibilità e l'abitabilità del pianeta. La sostenibilità, intesa come sviluppo che soddisfa le esigenze della generazione presente senza compromettere la capacità delle generazioni future di soddisfare le proprie (Chakrabarty 2021: 81), caratterizza la dimensione globale, ed è categoria umana e politica che pone al centro gli esseri umani; l'abitabilità, invece, accompagna la dimensione planetaria, riguardando non solo la questione della sopravvivenza e della riproduzione umana, ma le condizioni biologiche per l'emersione della vita nel suo complesso, umana e non umana, animale e non animale. Nel momento attuale di incontro fra il globale e il planetario, l'abitabilità del pianeta Terra diviene una questione politica, che complica e allarga il

problema della sostenibilità. Il politico va allora riconfigurato, in modo da comprendere l'inumano e il mondo: se finora il mondo era relegato all'esterno della politica umana, Chakrabarty afferma che tale spazio esterno non c'è più, e il mondo diviene a pieno titolo spazio della politica, senza però che questo spazio sia a sua volta ricondotto a un paradigma antropocentrico, che lo ridimensioni su scala umana: "the political shall not act as a prohibition on thinking of that which leaves us feeling out-scaled" (Chakrabarty 2021: 179). Il pianeta geologico diventa spazio politico, ma non per questo antropocentrico. Infatti, secondo Chakrabarty, allorché ci troviamo di fronte all'emersione della categoria di pianeta, sono percorribili fondamentalmente due strade: la prima è quella di estendere al pianeta il dominio umano, e continuare in questo modo con il globo, portando la planetarietà interamente sotto il dominio della globalità; la seconda è quella di pensare, invece, un pianeta che non appartenga più a quell'ordine di dominio umano creato dagli imperi europei, dai nazionalismi postcoloniali e modernizzanti, e dalla globalizzazione capitalista e consumista (Chakrabarty 2021: 203), ma ripensare il politico e l'umano all'insegna della planetarietà, senza con ciò smettere di fare i conti con il globo e i problemi di ingiustizia a questo inerenti.

Inoltre, questa riconfigurazione del politico porta a riconsiderare la relazione costitutiva dell'essere umano alla materia e all'ambiente: la connessione fra i corpi umani e quelli non umani, in termini dei loro costanti scambi materiali, va portata al centro delle considerazioni, invece che venire obliterata e ripudiata. A questo proposito, Chakrabarty fa il caso della marginalizzazione dei Dalit in India: il corpo Dalit viene escluso e marginalizzato proprio in virtù della sua associazione allo sporco e alla materia, che invece per Chakrabarty esemplifica la produttiva connessione fra materia umana e materia non umana. Tale connessione, che introduce una concezione planetaria del corpo umano, è tanto importante quanto difficile da politicizzare (Chakrabarty 2021: 118). A questo proposito, Chakrabarty rimprovera ai Subaltern Studies di non aver saputo affrontare questioni legate ai Dalit³², poiché mancava loro una teoria materiale del corpo, che rendesse intellegibile e politicizzabile la questione Dalit (Chakrabarty 2021: 125). Invece, Chakrabarty propone di assumere il corpo Dalit come "corpo planetario" (Chakrabarty 2021: 126), figura materiale che ci consente di pensare il pianeta, ricalcando in un certo modo la questione subalterna così come questa era stata introdotta dai Subaltern Studies, per i quali la figura del subalterno produttivamente rappresenta la coscienza insorgente (Guha e Spivak 1988). In questo, Chakrabarty si scaglia contro l'astrazione concettuale che caratterizza la filosofia politica che, ponendo capo a figure astratte quali l'essere umano portatore di diritti o l'essere umano produttore di lavoro, configura un essere umano che, in quanto animale politico, è separato da altre forme di vita. Invece, si tratta ora di compiere l'inverso: immaginare non solo biologicamente, ma politicamente l'essere umano come una forma di vita fra le altre, connessa alle altre. Con ciò, viene meno la separazione fra la vita morale e la vita animale degli

³² Sul rapporto di Chakrabarty con i Subaltern Studies in generale, cfr. Chakrabarty, "Radical Histories and Question of Enlightenment Rationalism: Some Recent Critiques of Subaltern Studies" in Chaturvedi 2000.

esseri umani. Per un pensiero che sia all'altezza di questo compito, Chakrabarty invoca allora uno sviluppo delle discipline umanistiche (a partire, come abbiamo visto, dall'antropologia filosofica) che superi l'antropocentrismo che le ha caratterizzate finora (Chakrabarty 2021: 149), e che elabori forme di pensiero che vadano oltre il politico umano, senza però ricusarlo (Chakrabarty 2021: 151): in ciò, Chakrabarty si richiama all'idea di Latour (pensatore con cui non a caso dialoga alla fine del volume) per cui il progetto di emancipazione del non umano è affine a un atto intellettuale di decolonizzazione.

Come abbiamo già visto, agli studi postcoloniali è stato a volte rimproverato di reiterare, più o meno inconsapevolmente, uno scarto fra natura e cultura, nonostante le premesse postmoderniste delle loro operazioni (Jackson 2014): per questo motivo, quando tratta di temi ecologici, la teoria postcoloniale non sarebbe abbastanza radicale, perché riprodurrebbe, suo malgrado, una divisione fra natura e cultura, fra il soggetto e l'oggetto della conoscenza, che assolutizza nel pianeta la figura di un altro statico, con cui non c'è, da parte umana, una vera interazione. Alla luce di questa critica, Jackson accusa Chakrabarty di produrre una figurazione dell'umano che si staglia contro un altro statico, il pianeta (Jackson 2014: 82), e Spivak di fare del pianeta, suo malgrado, un subalterno che non può parlare, come abbiamo già visto. Per contravvenire a questo tipo di conseguenze, improduttive per il perseguimento di una politica ecologica postcoloniale, Jackson caldeggia un'unione fra la critica postcoloniale e le ontologie politiche post-costruttiviste, come ad esempio quella di Latour. Le critiche così mosse da Jackson a Chakrabarty fanno riferimento a testi di Chakrabarty precedenti a quello che abbiamo preso in considerazione in questo paragrafo, ovvero "Postcolonial studies and the challenge of climate change" (Chakrabarty 2012) e "The climate of history: four theses" (Chakrabarty 2009), di cui l'ultimo è rielaborato e modificato all'interno di *The climate of history in a planetary age*. È forse possibile considerare come quest'ultimo libro di Chakrabarty si muova verso un certo superamento dei limiti individuati da Jackson, nella misura in cui uno dei suoi punti principali è quello di conferire storicità alla nozione di pianeta, negando proprio la sua staticità, e insistendo sull'incontro fra globo e pianeta, che fa venir meno distinzioni consolidate fra la sfera naturale-geologica e quella storico-culturale: la proposta di Chakrabarty è, anzi, quella di una rifondazione della politica, che prenda in considerazione la natura come storica e come parte dell'umano, decentrando il protagonismo umano. Inoltre, la ricezione e il dialogo che Chakrabarty intesse con Latour nel corso del volume indica un deciso avvicinamento di Chakrabarty alle ontologie politiche e alle ecologie post-costruttiviste.

In conclusione, le riconsiderazioni dello spazio planetario che abbiamo ora ripercorso (sia quella di Chakrabarty, sia quella avanzata da Spivak che abbiamo discusso sopra) mirano a portare il pianeta entro un orizzonte storico, introducendo la categoria di pianeta, postcolonialmente ri-significata, entro lo spettro degli spazi politici.

5. Il mondo come spazio della decolonizzazione: Achille Mbembe e Édouard Glissant

In questo paragrafo, ripercorriamo brevemente alcune istanze di pensiero postcoloniale in cui il pianeta viene posto come lo spazio a cui appartiene la decolonizzazione, intesa in senso lato come liberazione dal dominio coloniale e come avvio di pratiche e relazioni umane all'insegna della fine di ogni rapporto di dominio coloniale. Infatti, se è vero che, nella critica di Spivak che abbiamo esaminato sopra, il postcolonialismo tipicamente individua la nazione come spazio della decolonizzazione, è altrettanto vero che alcuni pensatori, invece, pongono esplicitamente lo spazio planetario come necessario luogo dello svolgersi di relazioni umane decolonizzate. In particolare, prendiamo brevemente in considerazione il pianeta come spazio della decolonizzazione nel pensiero di Mbembe e di Glissant.

Come già abbiamo avuto modo di vedere nel capitolo 2, Mbembe riflette sulla categoria di planetarietà. In particolare, nel suo pensiero, il colonialismo e la decolonizzazione hanno direttamente a che fare con la planetarietà, perché si configurano come divergenti risposte alla medesima domanda: “a chi appartiene la terra?”.

Se il colonialismo risponde a questa domanda con le modalità dell'approprio e dell'aggressione, configurando uno spazio mondiale di proprietà e domini, la decolonizzazione invece ripensa lo spazio terrestre in altro modo, secondo “nuove immagini di pensiero” (Mbembe 2021: 3). Secondo Mbembe, l'impresa decoloniale ha un'immediata dimensione planetaria, e la decolonizzazione riconfigura il pianeta come un'apertura radicale, una *disenclosure*: quest'apertura mette capo a una struttura di responsabilità e coabitazione, che riformula da capo la domanda sul “noi” della comunità, e ri-significa i concetti e le pratiche di “universalismo” e “democrazia”, a partire da una nuova configurazione dell'Africa in quanto spazio di decolonizzazione, che è allo stesso tempo continentale e planetaria. In particolare, quello che emerge con la decolonizzazione è “a kind of ‘we’ that... takes form at a global scale” (Mbembe 2021: 101). Dopo che il mondo è stato progettato per essere inospitale, inabitabile e irrespirabile per determinate minoranze, l'abitabilità del pianeta viene allora ripensata e ri-progettata in modo inclusivo (Mbembe 2020). La decolonizzazione pone in essere un nuovo rapporto fra soggetto e mondo, che toglie al mondo le sue partizioni coloniali, portando insieme i suoi frammenti e le sue parti isolate (Mbembe 2021: 44): la decolonizzazione, nelle parole di Mbembe, è un atto di “disenclosure of the world” (Mbembe 2021: 61), ovvero un'apertura del mondo, una rimozione delle sue barriere, in modo che ciò che vi era rinchiuso possa emergere. Quest'apertura comporta un'appartenenza al mondo e un abitare il mondo, che secondo Mbembe sono al cuore del pensiero anticoloniale (Mbembe 2021: 61).

La nuova progettualità politica decoloniale necessariamente deve allora esercitare il pensiero su una scala planetaria, rendendo conto dell'unità globale del mondo messa in atto dalla colonizzazione (ciò che fa la critica postcoloniale) e riconfigurandola all'insegna appunto di una “disenclosure of the world”: “decolonization signalled a planetary reappropriation of the ideals of modernity and their

transnationalism” (Mbembe 2021: 49). Il pensiero postcoloniale, infatti, si configura costitutivamente come un pensiero del mondo (Mbembe 2021: 74), attraverso la sua critica all’universalismo eurocentrico e il suo tentativo di rifondare altrimenti il futuro umano. Mbembe, che a questo proposito rilegge il pensiero di Fanon e di Glissant, sostiene che, in questo senso, i soggetti postcoloniali allo stesso tempo ereditano il mondo e lo creano (Mbembe 2021: 63), in modo tale che ereditare il mondo vuol dire venire incontro alla sua interezza, invece che alla sua partizione (Mbembe 2021: 64). Perché non vi sia partizione, per Mbembe è necessario abbandonare quell’impianto spaziale che prevede un centro dello spazio planetario, per pensare invece una pluralità di relazioni orizzontali non organizzate attorno a un unico nucleo centrale, “for a horizontal thinking of the world” (Mbembe 2021: 64), in cui venga riconosciuto a tutti il diritto di ereditare il mondo (Mbembe 2021: 75). Il pianeta si configura allora come uno spazio intero, e la decolonizzazione può avere senso solo se si riferisce a un “set of continuous topological folds of the whole” (Mbembe 2021: 89).

Quindi, per Mbembe la decolonizzazione e il pensiero postcoloniale coincidono immediatamente con un ripensamento dello spazio planetario, e la progettualità decoloniale è un ricollocamento spaziale radicale delle minoranze, che avviene a partire da un’attiva ri-significazione del “pianeta”. In questo modo, l’universalismo viene riconfigurato come possibilità di creare un mondo che non sia né a vantaggio esclusivo di alcuni, né a discapito specifico di altri, ma spazio condiviso, e il pianeta postcoloniale differisce dallo spazio mondiale colonizzato per essere spazio dell’intero, e non del frammentato.

Come abbiamo accennato, Mbembe si richiama espressamente a Glissant nell’articolare il mondo come spazio di decolonizzazione. Nel suo ripensamento del concetto di relazione in un’ottica non coloniale, Glissant, asserendo esplicitamente come la relazione da lui pensata abbia carattere mondiale, pone il mondo come spazio della relazione, e “gli intrecci della relazione mondiale” come il suo argomento principale (Glissant 1990: 49). Nel suo pensiero, infatti, la colonizzazione europea ha inaugurato una totalità mondiale, un “universale generalizzante” (di cui abbiamo già ripercorso, nel capitolo 3, la critica che Glissant ne fa, in particolare quanto al suo carattere di trasparenza): la totalità mondiale è raggiunta dal colonialismo attraverso il percorrere traiettorie lineari di conquista e di appropriazione, “itinerari che si succedono e si contrastano” (Glissant 1990: 208), ovvero linee geografiche di scoperta e di conquista dei nuovi mondi, che pongono capo a una relazione con l’altro che mira a ridurre violentemente l’altro all’identico: attraverso il profilo di queste traiettorie lineari, il mondo è “vettorializzato” in metropoli e colonie (Glissant 1990: 49). A questo tipo di mondialità totale, vettoriale e lineare, Glissant sostituisce uno spazio di circolarità globale, che si compone della relazione non trasparente, ma opaca, fra le culture, e compone uno spazio mondiale radicalmente creolo. In questo senso, Glissant asserisce che il mondo non è più ora il risultato di una “spinta in avanti”, ma piuttosto la spinta del mondo si muove “all’intorno” (Glissant 1990: 207): questo rende il mondo uno spazio circolare e misto, un “cerchio aperto” in cui si

incontrano e si moltiplicano le culture, in modo non lineare ma caotico, tanto che Glissant usa per descriverlo l'immagine "caos-mondo" (Glissant 1990: 109). Il mondo, così, è costituito dalla "convergenza delle storie dei popoli, che ha spazzato le pretese della filosofia della Storia" (Glissant 1990: 207. Maiuscola nel testo), ovvero le narrative totalizzanti dello "universale generalizzante": per questo, le culture vanno messe insieme in una prospettiva planetaria, che contraddice la comprensione dei valori culturali come stabili e riconosciuti come tali (Glissant 1990: 175). La dimensione planetaria in cui si mescolano le culture contravviene, dunque, alla visione delle culture come entità discrete, rivelandone piuttosto il carattere creolo. In questo senso, abbiamo visto infatti Spivak recuperare l'idea di creolità di Glissant per pensare il rinnovamento della letteratura comparata su scala planetaria. Con ciò, il mondo per Glissant può venire esperito come un luogo reale, in cui l'immaginario della totalità è implicato concretamente nel luogo stesso in cui viviamo, e non in una proiezione astratta che lo trascenda: "nessuna storia particolare... è rinchiusa nei limiti del proprio territorio [...] Dobbiamo non soltanto immaginare la totalità... ma anche implicare questo immaginario nel luogo in cui viviamo" (Glissant 1990: 208). Benché Glissant non usi questi termini, sembra qui presentarsi una dialettica fra globale e locale, tale che lo spazio macroscopico globale è implicato nella materialità del rapporto degli esseri umani al locale. Inoltre, le storie dei popoli incontrano la materialità stessa del pianeta, nella forma di catastrofi ambientali e climatiche, le quali uniscono viepiù il mondo, "sollecitan[d]o la solidarietà internazionale" (Glissant 1990: 208). Inoltre, con un'intenzione contraria a quella che spinge verso lo spazio dell'universo, Glissant insiste sul bisogno di riportarci giù al mondo, attraverso una poetica della relazione come quella da lui elaborata (Glissant 1990: 215).

6. Pianeta e cosmopolitismo: la genealogia e le conseguenze spaziali dei progetti cosmopoliti

Il cosmopolitismo, tema largamente dibattuto nella filosofia politica nel corso della sua lunga storia, conosce una particolare considerazione in tempi recenti che, nelle parole di Harvey, conoscono un recupero attivo del cosmopolitismo come modo precipuo di affrontare questioni globali (Harvey 2009: 78). Il problema del cosmopolitismo viene preso in carico anche dal pensiero postcoloniale, che riflette sul cosmopolitismo con diversi approcci, e spesso con esiti molto diversi (Mellino 2005). Secondo alcuni interpreti, gli studi postcoloniali, così come quelli globali, addirittura assumono il cosmopolitismo come la base etica appropriata per la configurazione di identità globali, a fronte del loro rifiuto dell'appartenenza nazionale (Krishnaswamy e Hawley 2008: 8). Se questo giudizio appare un po' affrettato, e problematicamente omogeneo nel delineare un unico approccio degli studi postcoloniali verso i temi del

cosmopolitismo e dell'appartenenza nazionale³³, esso rende però la misura della rilevanza della questione cosmopolitica in ottica postcoloniale.

In questo paragrafo, vorremmo compiere un'analisi contenuta del dibattito postcoloniale sul cosmopolitismo, alla luce del legame che riteniamo interessante l'ideale cosmopolitico e l'immagine spaziale geografica del pianeta, da cui l'ideale cosmopolitico prende avvio e a cui si riferisce, benché il pianeta e il cosmo non si identifichino l'uno con l'altro. L'immagine e la concezione del pianeta, tuttavia, informa la progettualità politica che ne consegue: vogliamo qui suggerire che la rielaborazione postcoloniale del cosmopolitismo va interpretata alla luce della ri-significazione dell'immagine e del concetto di pianeta, a cui abbiamo dedicato le pagine precedenti. A questo proposito, sono state avanzate in geografia considerazioni che individuano nell'immaginario spaziale un elemento fondamentale che informa le idee politiche, e a cui bisogna pertanto volgersi quando si analizzano tali idee politiche. In particolare, Jazeel ha sostenuto come il pensiero cosmopolita si basa direttamente su particolari immagini geografiche del pianeta, che influenzano contenuto e articolazione di questo pensiero (Jazeel 2011); inoltre, ragionando sul cosmopolitismo contemporaneo, Harvey ne individua un difetto nella scarsa attenzione accordata alla materialità geografica dei luoghi e degli spazi in cui il cosmopolitismo dovrebbe esercitarsi. L'attenzione alle particolarità geografiche, spaziali e locali, secondo Harvey è fondamentale al successo di un progetto cosmopolita valido, che non si allinei all'ordine neoliberale riproducendone e giustificandone il dominio, ma lo sfidi dal basso costituendone invece l'alternativa. Secondo il geografo, "cosmopolitanism can arise... out of the ferment of social movements that are engaged in transforming the world each in their own ways" (Harvey 2009: 94): "it is impossible to characterize the cosmopolitanism incipient in social movements without confronting their geographical dispersal and frequently highly localized specifics" (Harvey 2009: 96). Pur configurandosi come progetto globale, il cosmopolitismo subalterno secondo Harvey dovrà essere particolaristico e locale, navigando una dialettica fra locale e globale che si avvale della difficile pratica di tradurre le istanze locali in un linguaggio comune di opposizione: per questo motivo, il cosmopolitismo subalterno richiede una profonda comprensione del modo in cui le nozioni geografiche hanno a che fare con lo svolgimento di qualunque progetto cosmopolita (Harvey 2009: 97).

Alla luce di questo tipo di considerazioni sul carattere fondamentale della geografia e dell'immaginario spaziale nell'informare il pensiero cosmopolitico, ci sembra importante soffermarci sulla concezione geografica e spaziale del pianeta sottesa ai diversi ideali cosmopolitici elaborati in ambito postcoloniale, valutandone i diversi esiti anche alla luce delle diverse considerazioni svolte circa lo spazio planetario. In quel che segue, vorremmo quindi interpretare il dibattito postcoloniale sul cosmopolitismo alla luce della

³³ Per un'elaborazione del cosmopolitismo come superamento antagonista del nazionalismo, cfr. ad esempio Cheah, Robbins 1998; Braidotti, Hanafin, e Blaagaard 2013.

riflessione postcoloniale sul concetto di pianeta. Un esame esaustivo del dibattito postcoloniale sul cosmopolitismo purtroppo esula dall'interesse di questo capitolo, per cui ci concentreremo qui solo su alcune voci postcoloniali che discutono di cosmopolitismo, senza esaurire il tema. In particolare, ci soffermeremo ancora su Gilroy e su Spivak.

Semplificando, possiamo individuare preliminarmente fra gli autori postcoloniali una divisione fra chi, da una parte, lavora a un recupero della progettualità cosmopolita e chi, dall'altra parte, abbandona invece questo filone di pensiero.

Al primo gruppo appartiene chi apprezza positivamente il cosmopolitismo come una politica dell'unità del mondo, da elaborare in senso non gerarchico, a partire da un certo ripensamento dello spazio planetario o mondiale, e di conseguenza propone un recupero e una radicale riqualificazione del cosmopolitismo. Tale rielaborazione del cosmopolitismo conosce modi, articolazioni e accezioni piuttosto varie di autrice/autore in autrice/autore: infatti, sono state proposte diverse qualificazioni del cosmopolitismo postcoloniale, come ad esempio quelle di "cosmopolitismo radicato" (Appiah 2007); "democratico" (Honig 1998); "discrepante" (Clifford 1998); "agonistico" (Hanafin 2013); "vernacolare" (Bhabha 1996; Hall 2003; Gunew 2013); "dal basso" (Gilroy 2004; 2005); "subalterno" (Featherstone 2013; Gidwani 2006); "etnografico" (Appadurai 1996); "multisituato" (B. Robbins 1998); e "critico" (Rabinow 1997). In virtù di questa pluralità di qualificazioni³⁴, tali cosmopolitismi alternativi sono stati denominati "adjectival cosmopolitanisms" da Harvey (Harvey 2009: 114), mentre Mellino li qualifica come "cosmopolitismi dal volto umano", evidenziando nella loro pluralità una sensibilità che si distingue da quella dell'umanesimo (Mellino 2005). Un'analisi completa di tutti questi diversi "cosmopolitismi dal volto umano" esula dagli obiettivi di questo capitolo, per cui di questi ci concentreremo solo sul "cosmopolitismo vernacolare" di Gilroy, in riferimento al pensiero di Gilroy sul pianeta, che abbiamo esaminato sopra.

³⁴ Questa pluralità di definizioni alternative di cosmopolitismo viene a volte riconosciuta come una frammentazione improduttiva, causa di un impoverimento dell'agenda cosmopolitica, di cui offuscherebbe i punti, invece che chiarificarli (Harvey 2009: 78). Tuttavia, questa pluralità è stata anche interpretata positivamente, come un repertorio di risorse immaginative che contribuiscono a scardinare la desiderabilità di un unico modello politico universale: lungi dal perdere efficacia in virtù della loro frammentarietà, la presenza di diverse numerose varianti di "cosmopolitismi discrepanti" è in questo senso piuttosto una proliferazione produttiva. Questo è ad esempio l'avviso di Braidotti (Braidotti 2013). Braidotti compie una rielaborazione nomadica del cosmopolitismo, distanziandosi dall'universalismo e dall'astrazione che caratterizzano il cosmopolitismo classico, per proporre invece un nuovo universalismo, non gerarchico ma incarnato, a cui concorrono un'etica della vulnerabilità e una politica del posizionamento, anch'essa nomadicamente intesa. Nel pensiero di Braidotti, il nomadismo fornisce un metodo cartografico per il cosmopolitismo, perché è in grado di fornire figurazioni alternative per le localizzazioni, e quindi portare a una transizione verso una forma riflessiva di cosmopolitismo. In particolare, questo progetto si giova di una considerazione dell'intimità relazionale fra soggetto e mondo, sulla scorta del pensiero di Deleuze. A questa declinazione concorre anche la ricerca di genealogie alternative all'universalismo.

Dall'altra parte, vi è chi invece, in virtù di analoghe considerazioni sullo spazio planetario, rifiuta però il progetto cosmopolita, a causa delle sue necessarie implicazioni imperialiste, e pensa piuttosto ad altre pratiche politiche di solidarietà che si distanzino dal cosmopolitismo.

Sulla scorta di quanto esaminato in questo capitolo, prendiamo in considerazione le diverse, quasi contrastanti, considerazioni sul cosmopolitismo compiute da Spivak e da Gilroy, che esemplificano i due indirizzi appena presentati di rifiuto del cosmopolitismo, da una parte, e di sua positiva rielaborazione, dall'altra.

In entrambi gli indirizzi, osserviamo come la possibilità di rifondare o rifiutare il cosmopolitismo è affermata in virtù dello scarto, che abbiamo esaminato sopra, fra il concetto di globo, quello di cosmo e quello di pianeta. Infatti, se il globo è definito come la mera unità spaziale della Terra e il fondamento della globalizzazione in senso capitalista, che lo rende saturo di politicizzazione, e il pianeta conosce solo di recente qualificazioni e significazioni politiche, che lo rendono aperto a pensieri e progettualità diverse e *in fieri*, il cosmo invece è stato definito come uno spazio geografico che comprende anche una virtualità, e quindi un supplemento immaginativo, che lo rendono passibile di una politicizzazione inedita: è allora possibile contrapporre alla globalizzazione fondata sul globo un cosmopolitismo fondato sulle immagini, così qualificate, del cosmo e del pianeta, che aprono a un'immaginazione politica nuova (Colebrook 2013).

L'immagine rifondata del pianeta non è solo una premessa concettuale del cosmopolitismo postcoloniale, ma ne è anche la sua conseguenza: infatti, un cosmopolitismo della solidarietà, basato su relazioni politiche dal basso e translocali, invece che universali, porta alla costruzione di un mondo comune e condiviso. In questo, l'unità del mondo non è solo la premessa immaginativa, ma è anche il risultato del cosmopolitismo, raggiunto attraverso una pratica della solidarietà che è già attuazione di cosmopolitismo (Chouliaraki 2013). A questo proposito, il "World social forum" è stato spesso presentato come esempio di una progettualità planetaria *in fieri* e non teleologica, come lo spazio sperimentale di connessioni inedite dalla scala planetaria. Lo slogan del forum, "another world is possible", è stato interpretato, infatti, come indicazione del fatto che tale altro mondo possibile conosce attuazione già nel farsi del forum stesso: in questo senso, Fisher e Ponniah interpretano il "World social forum" non come un agente, ma come uno spazio politico e pedagogico di sperimentazione (Fisher, Ponniah 2003; cfr. inoltre Krishnaswamy e Hawley 2008: 24). Anche de Sousa Santos interpreta il "World social forum" come istanza di un cosmopolitismo dal basso e subalterno, che emerge dall'opposizione globale all'imperialismo e alla globalizzazione neoliberale, e sostiene come gli esclusi dal cosmopolitismo dall'alto hanno bisogno di un diverso tipo di cosmopolitismo dal basso, di cui il "World social forum" è espressione (de Sousa Santos 2005). Harvey (2009: 9) osserva come i partecipanti del "World social forum" non siano interessati ad articolare un'alternativa politica globale compiuta ed omogenea, ma pensano piuttosto all'ordine globale a venire come al risultato di tanti microprogetti intrecciati, scardinando la concezione del cosmopolitismo

come un ordine politico unitario, per pluralizzarlo invece alla luce delle differenze che attraversano i suoi membri, corrispondente a un pianeta altrettanto plurale e differenziato.

7. Il cosmopolitismo vernacolare di Gilroy

Nel pensiero di Gilroy, la pratica quotidiana, popolare e multiculturale delle relazioni, che l'autore riconosce come già effettiva nella cultura ordinaria inglese, conduce a una riconfigurazione dell'ideale del cosmopolitismo. A nostro avviso, questa riconfigurazione è profondamente legata alla riformulazione gilroyana del concetto di pianeta. Infatti, secondo Gilroy, la modifica radicale “nel modo in cui il nostro pianeta si percepisce e si comprende” conduce a un “cosmopolitismo ordinario”, “dal basso, volgare o plebeo” (Gilroy 2004: 109), che è l'esito preciso di un superamento delle sensibilità geopolitiche imperiali e della cosmografia newtoniana: nell'ultimo terzo del XX secolo, il mondo diventa un oggetto diverso, per orientarci nel quale possiamo fare riferimento a un sentimento di “geo-pietas” che ha scala non statale, ma planetaria, e che riconfigura le nostre relazioni.

L'introduzione di una nuova pratica relazionale cosmopolita, che si accompagna alla riconfigurazione concettuale del pianeta, deriva innanzitutto dalla critica a cui Gilroy sottopone la significazione liberale del cosmopolitismo. Infatti, Gilroy evidenzia come l'elaborazione europea del cosmopolitismo partecipò dell'espansione imperiale europea e costituì con ciò “una visione mondialista... un particolarismo imperiale travestito di seducenti panni universalisti” (Gilroy 2004: 21). Al momento presente, l'ideale cosmopolita europeo subisce una serie di modifiche e di diminuzioni, che fa del cosmopolitismo odierno un sistema di regolazione sovranazionale dall'alto, che limita gli stati a partire da un'articolazione dell'internazionale la cui pietra angolare è lo stato-nazione, e che va a comporre un universalismo etnocentrico dei diritti umani. L'etnocentrismo che caratterizza l'universalismo cosmopolita contemporaneo fa sì che gli esseri umani più poveri e marginalizzati non partecipano della “immagine mondializzata che il *nostro* mondo ha di sé stesso” (Gilroy 2004: 99. Corsivo nel testo), non partecipano del concetto e dell'immagine del mondo. La tradizione liberale del cosmopolitismo dall'alto si traduce quindi, nel mondo post-imperiale, in una forma di “cosmopolitismo blindato”, che Gilroy definisce come “il punto di vista che interpreta in termini di morale il miglioramento operato da poteri imperiali di un mondo risentito e non riconoscente” (Gilroy 2004: 102): l'unificazione del mondo in senso coloniale afferma infatti la propria continuità, non riconoscendo nei motivi anticoloniali l'avvio di istanze rivoluzionarie verso la giustizia planetaria, ma l'espressione di una radicale ingratitudine che, semmai, conferma e rinnova la legittimità dell'opera di civilizzazione, tanto che vi è una sostanziale identità fra le giustificazioni morali del cosmopolitismo odierno e quelle del colonialismo, che assumono le medesime “pose imperialiste” (Gilroy 2004: 101). In ciò, il vocabolario umanitario dei diritti umani riconfigura l'ideale del potere imperiale come forza etica legittima, fornendogli giustificazioni morali.

Questa critica di Gilroy al cosmopolitismo come giustificazione imperiale è in sintonia con simili critiche avanzate da chi, tracciando una genealogia delle idee cosmopolite, ne ha rivelato l'intima complicità con le concezioni e le pratiche dell'impero: le dottrine cosmopolite, in questo senso, emergerebbero in contesti imperiali perché proprio in tali contesti sono praticabili, e perché sono atte a fornire loro giustificazioni morali (Rao 2010: 21-22). Inoltre, il cosmopolitismo viene criticato di pretendersi come una vista neutra che emana da nessun luogo (Cosgrove 2001), occultando la propria localizzazione sociale di privilegio: in questo senso, il cosmopolitismo, in quanto vista che emana da un luogo particolare che si pretende però neutro e universale, si accompagna strettamente alla costruzione occidentale del globo geografico per via di estensione, che abbiamo discusso nel capitolo 3, e configura il paradosso di un'universalità proclamata a partire da un luogo posizionato (Cosgrove 2001: x), di un'esperienza immaginativa del locale che informa i significati del "globale" (Cosgrove 2001: 16).

Il cosmopolitismo, in questo senso, viene criticato come un'imposizione dall'alto di logiche coercitive, come l'implementazione di una certa visione coercitiva dello spazio internazionale, atta a giustificare interventi umanitari e a fornire un vocabolario morale e politico al potere, che ricalca e rafforza la distribuzione attuale del potere nel sistema internazionale, piuttosto che modificarla. Il cosmopolitismo viene analizzato come un'interpretazione dei confini mondiali in quanto ostacolo alla sicurezza di uno spazio internazionale, di per sé sicuro e neutro, popolato di attori benevoli e sapienti, contro alla minaccia ai diritti proveniente invece dagli spazi domestici e nazionali (Rao 2010). In questo, il cosmopolitismo, lungi dall'essere attuazione di una politica anticoloniale, può fornire giustificazioni a interventi e relazioni internazionali coercitivi e neocoloniali. A questo proposito, Douzinas ha ricostruito una "metafisica del cosmopolitismo", individuandone l'impianto tale che esso, immancabilmente, si configura come proiezione di una polis particolare sul cosmo, attraverso una modalità imperiale (Douzinas 2013). Inoltre, del cosmopolitismo Douzinas ricostruisce la genealogia eurocentrica: le linee che dall'Europa si proiettano verso il resto del mondo hanno la funzione precisa di separare l'umanità piena da quella deficiente. Le premesse metafisiche del cosmopolitismo lo rendono quindi, secondo Douzinas, un esercizio eminentemente imperiale, in modo tale che l'universalismo del cosmopolitismo viene però sempre disatteso dalle particolarità locali dell'impero.

Secondo Gilroy, il "cosmopolitismo blindato" di oggi si fonda su un'antropologia della razza, e va quindi a configurare un "universalismo etnocentrico dei diritti umani"; esso ha come punto di riferimento lo stato-nazione, inteso anche come garante dei diritti: il cosmopolitismo blindato si configura, quindi, come un insieme sovraordinato di stati-nazione, che funziona in modo esclusivo e gerarchico, escludendo dall'insieme del mondo gli esseri umani inferiorizzati secondo logiche razziali (post)coloniali.

L'alternativa gilroyana a questa variante blindata del cosmopolitismo, allora, è quella di pensare un cosmopolitismo dal basso, che rifiuti la centralità dello stato-nazione in favore di nuove connessioni

geografiche fra esseri umani, non nella modalità del “sopra” (sovrastatale, internazionale), ma di un “tra” che è costruito da sotto: il cosmopolitismo dal basso è capace di inventare una nuova concezione dell’umanità, la cui unità non sia fondata tanto da un universalismo astratto e gerarchico, quanto da una pratica, concreta e materiale, di solidarietà translocale, capace di oltrepassare i limiti della tolleranza. Con questa costruzione del cosmopolitismo a partire da legami translocali, vediamo qui operativa un’articolazione fra pianeta, movimenti translocali e confini, che approfondiremo ancora nelle conclusioni della tesi.

In questa riqualificazione del cosmopolitismo, Gilroy insiste sulla tensione, e sulla connessione, che unisce i due capi del cosmopolitismo: vale a dire, la tensione fra l’angolo visuale, locale e periferico, della polis e l’angolo visuale mondiale del kosmos, che da sé conduce alla dimensione della globalità. La riqualificazione del cosmopolitismo di Gilroy radica quindi la dimensione planetaria al di là dell’astrattezza del governo del mondo, in una localizzazione periferica precisa, sicché la scala geografica del cosmopolitismo muta da una globalità espansiva macroscopica a una planetarietà più ristretta, di contingenza e movimento. In questo modo, la riconfigurazione del cosmopolitismo può condurre a una positiva riconfigurazione dell’umanesimo, autorizzato dalla critica delle forme di vita “infraumane” create dalle gerarchie razziali. In questo, il cosmopolitismo dal basso e translocale di Gilroy appare in linea con l’attenzione, posta da Harvey e de Sousa Santos, al radicamento locale del cosmopolitismo subalterno, che abbiamo visto sopra (Harvey 2009; de Sousa Santos 2005). In ciò, il pensiero di Gilroy è consonante con l’attenzione, che sia Hawley, sia Loomba individuano come propria degli studi postcoloniali, a separare accuratamente la visione neoliberale del mondo privo di confini da forme genuine e progressiste di transnazionalismo (Krishnaswamy e Hawley 2008; Loomba et al. 2005).

Inoltre, Gilroy indica un preciso punto di partenza per ripensare e riconfigurare il cosmopolitismo, individuandolo nel Sud globale, e in particolare nel Sudafrica: in virtù di una storia di segregazione in cui si concretizza nel modo più brutale e più visibile il persistere della modalità manichea di organizzazione coloniale e razzista dello spazio e dell’umanità, il Sudafrica costituisce un punto di partenza esemplare per riflettere sul fallimento drammatico dell’universalismo cosmopolita liberale, e rifondare allora il cosmopolitismo in senso non razziale (Gilroy 2005: 290). Quest’affermazione di Gilroy converge con una simile posizione avanzata da Mbembe e Nuttall, che propongono di assumere la città sudafricana di Johannesburg come punto prospettico privilegiato per riconsiderare la spazialità planetaria: in particolare, questa localizzazione urbana sudafricana consente di mettere a punto una planetarietà composta di molteplicità, atta a de-provincializzare l’Africa, in virtù della sua connessione strutturale con diversi altri luoghi (Mbembe e Nuttall 2004). Del resto, di recente Mbembe ha sostenuto una riconfigurazione del rapporto fra Africa e mondo, nel segno di un “planetary turn of the African predicament” (Mbembe 2021: 10), tale da scardinare la concezione coloniale europea dell’Africa e riconfigurare, l’uno attraverso l’altro, lo spazio africano e quello mondiale. Ricordiamo inoltre come anche Mbembe si esercita in un

ripensamento del cosmopolitismo: secondo quest'autore, infatti, è opportuno prendere in considerazione e riformulare l'idea di cosmopolitismo, per contrapporla a quella di universalismo. Definendo il cosmopolitismo come “the idea of a *common world*, a *common humanity*, a *history*, and a *future that one can offer to share*” (Mbembe 2021: 91. Corsivi nel testo), Mbembe contrappone quest'idea all'universalismo astratto e fallimentare del pensiero illuminista francese dell'universalismo, ponendo così un'opposizione fra universalismo e cosmopolitismo che si sostituisce a quella fra universalismo e comunitarismo, generalmente pensata dall'ortodossia (Mbembe 2021: 91).

Nel pensiero di Gilroy, inoltre, contestare la divisione spaziale informata dalla gerarchia delle razze, che contraddistingue il cosmopolitismo universalista liberale, vuol dire anche sfumare l'eccezionalità europea: l'autore indica come al cosmopolitismo dal basso spetta il compito di affrontare il modo in cui gli stati europei si confrontano oggi con l'alterità, e il compito di maturare al riguardo “pluralità sostenibili” (Gilroy 2013). Una sfera pubblica cosmopolita, secondo Gilroy, è possibile solo cercando alternative all'eurocentrismo e all'orientalismo, che distinguono come eccezionale la realtà europea rispetto al resto del mondo. Sotto questo riguardo, la scala cosmopolita consente allora di decentrare il fascismo rispetto alla considerazione che se ne ha, come caso specifico ed eccezione europea, per inserirlo piuttosto nel quadro di un razzismo globale continuo, che, se per secoli ha interessato esclusivamente il mondo coloniale, solo con i fascismi del XX secolo ha agito nel cuore della stessa Europa. Con ciò, Gilroy si riallaccia alle riflessioni di Césaire e di Fanon in merito al nazismo, quale applicazione in Europa di procedure razziali che finora erano riservate alle sole colonie, senza che vi sia una differenza qualitativa fra l'uno e le altre (Césaire 1955: 36; Fanon 1961: 55; cfr. anche Mbembe 2021: 103). La configurazione spaziale del cosmopolitismo gilroyano, quindi, decentra la posizione centrale dell'Europa come luogo privilegiato ed eccezionale, emanazione di universalità, e si costruisce a partire da legami locali e translocali, invece che a partire da una proiezione universale.

D'altra parte, il cosmopolitismo di Gilroy è stato sottoposto a critiche, nella misura in cui, in un passo di *Dopo l'impero*, l'autore fa riferimento a una certa immagine fotografica del pianeta, ovvero una particolare foto della Terra scattata da una navicella spaziale Apollo (la fotografia della NASA AS17-22727, scattata nel corso del volo spaziale Apollo 17 nel 1972: cfr. Jazeel 2011: 80). Come abbiamo già osservato, il geografo Jazeel compie una ricognizione spaziale del cosmopolitismo, che mette in luce l'importanza dell'immaginario geografico usato per pensare lo spazio cosmopolita: nel corso di questa disamina, egli si sofferma sull'immagine fotografica che Gilroy usa come fondativa del cosmopolitismo, e la sottopone a critica in quanto risultato di una trascendenza che supera il radicamento nell'ambiente planetario, per ottenere una visione dall'alto disincarnata (Jazeel 2011: 79-81). Gilroy quindi, contraddittoriamente, vorrebbe un cosmopolitismo dal basso, legato però a una certa visione dall'alto. Nello stesso momento in cui l'autore afferma l'istanza di un cosmopolitismo radicato e dal basso, l'immagine cui Gilroy si

richiama per teorizzare questa mossa proviene da una trascendenza spaziale. Jazeel argomenta che quest'immagine, ottenuta per via di astrazione e trascendenza, è parte continua di una tradizione europea di immaginazione geografica del mondo, che ha storicamente accompagnato le proiezioni imperiali e cosmopolite dell'Europa: in questo senso, l'immagine del pianeta cui si richiama Gilroy non costituisce, in effetti, una rottura rispetto alla politica occidentale della territorialità, della razza e della cultura, che Gilroy avversa in *Dopo l'impero*, ma anzi inavvertitamente costituisce il coronamento di un tentativo imperiale di mettere a punto l'universalità (Jazeel 2011: 82). Inoltre, secondo il geografo, l'assenza di figure umane in quest'immagine solleva dei problemi, quanto a rimozione di ogni contingenza e particolarità corporea dalla pretesa di universalità (Jazeel 2011: 83).

A partire da questo tipo di considerazioni, Jazeel mette in dubbio la stessa percorribilità dell'idea di cosmopolitismo per la realizzazione di un pianeta più giusto, dato l'eurocentrismo insito nell'universalismo dell'immagine geografica del pianeta che sostiene la visione cosmopolita: un'immagine astratta, deumanizzata e de-particolarizzata, ma prodotta a partire da un posizionamento culturale preciso, ovvero quello del pensiero politico universalista occidentale. Come vedremo, è a partire da simili considerazioni che altre prospettive politiche postcoloniali, diverse da quella di Gilroy, rifiutano di elaborare un cosmopolitismo alternativo, mentre ripensano però lo spazio del pianeta. In particolare, Spivak condivide dichiaratamente le critiche mosse da Jazeel a Gilroy a proposito dello spazio cosmopolita (Spivak 2013: 3).

8. La critica di Spivak al cosmopolitismo

Spivak contesta la possibilità di usare la nozione di cosmopolitismo, in un orizzonte postcoloniale, in modo proficuo, in virtù delle sue considerazioni sullo spazio planetario, e sul contraddittorio maneggiamento dei confini da parte del capitalismo globale. Da una parte, il capitalismo globale si pretende mobile in uno spazio globale liscio, privo di barriere e confini, dall'altro richiede l'operatività di certi confini per il suo funzionamento, come ad esempio i confini che regolano la divisione fra ricchezza e povertà, fra lavoratori migranti e padroni, fra Nord e Sud globali.

Puntando la luce sul fatto che la parola "cosmopolitismo" comprende la nozione di "politeia", ovvero costituzione/governo, Spivak ammonisce circa il fatto che il progetto cosmopolita, pur nelle sue varie declinazioni, comporta necessariamente una progettualità di amministrazione, di governo dello spazio mondiale. In questo senso, Spivak afferma che il capitalismo globale è un cosmopolitismo, inteso come governo del mondo: "World governance by way of the globality of capital" (Spivak 2013: 4). Per questo motivo, Spivak nega la possibilità di usare diversamente il termine cosmopolitismo, per riferirsi a una concezione e una pratica del mondo vernacolare e dal basso, come fa invece Gilroy: "There is no room to talk about cosmopolitanism in a colloquial way as if it is simply a sense of the world" (Spivak 2013: 4).

In virtù dei confini mantenuti e sfruttati dal capitale globale per l'esercizio del suo governo dello spazio globale, confini che operano divisioni di classe, razza e genere, il senso di eguaglianza e universalità, di essere cittadini di un mondo senza confini, predicato dal pensiero cosmopolita, non è accessibile ai subalterni del mondo: per questo motivo, non si può parlare di cosmopolitismo subalterno o vernacolare. "To suggest now that global minorities, labour export, paperless immigrant women achieve cosmopolitanism is to forget that they must exist in race-class divided situations where it is impossible to feel or exercise the sense of general equality that must be the definitive predication of epistemic cosmopolitanism" (Spivak 2013: 3). Spivak, infatti, insiste sullo scarto che si dà fra il cosmopolitismo delle élites globali, che è un qualcosa di scelto da parte di persone che ne sono gli agenti veri e propri, le élites, e d'altra parte l'esposizione passiva della sottoclasse globale a una multinazionalità quotidiana, di cui tale sottoclasse non è però l'agente, ma il paziente (Spivak 2008: 237): un problema di agency distingue quindi il cosmopolitismo elitario dalla quotidiana multiculturalità esperita dai migranti globali. Nell'ottica di Spivak, il cosmopolitismo è uno spazio non abitabile da soggetti subalterni: mentre sono inclusi nell'ideale universalista ed egualitario del cosmopolitismo, i subalterni in realtà non possono mai, da subalterni, partecipare del cosmopolitismo. Questo avviene in virtù di una diversa considerazione dei confini da parte dell'universalismo cosmopolita, da una parte, e della resistenza dei gruppi subalterni, dall'altra: i subalterni, finché sono tali, non possono partecipare di quell'attraversamento e quella squalificazione dei confini postulati dalla mentalità cosmopolita, ma anzi il rafforzamento dei confini può essere strategicamente emancipatorio per le minoranze globali, nel momento in cui concorre a definire un'identità la cui legittimità viene disconosciuta (Rao 2010: 22-23),³⁵ come abbiamo visto a proposito delle considerazioni di Said sull'identità palestinese. Inoltre, abbiamo visto come Spivak caratterizza il pianeta come spazio della non governabilità e non controllabilità, in questo diverso dallo spazio del globo che, invece, ci consente di pensare la propria governabilità: per questo motivo, la nozione di "governo del mondo" implicita nel cosmopolitismo, per Spivak, non può adattarsi allo spazio planetario. Di qui il suo rifiuto del cosmopolitismo.

Un punto simile a quello di Spivak è avanzato anche da altri autori, che riconoscono nel cosmopolitismo una pratica inaccessibile ai subalterni. Per esempio, Harvey espone questo punto (ma non lo sottoscrive) chiedendo: "How can cosmopolitanism account for, let alone be sympathetic to, a world characterized by class divisions, multicultural diversity, movements for national or ethnic liberation, multiple forms of identity politics, and all manner of other anthropological, ecological, and geographical differences?"

³⁵ È opportuno precisare, tuttavia, che la posizione di Rao non è quella di rifiutare in toto il cosmopolitismo, ma di sovrapporre questo a un certo comunitarismo, in modo da complicare e integrare le spazialità della minaccia sottese ai due approcci del cosmopolitismo e del comunitarismo. Se, come abbiamo scritto, Rao osserva che il cosmopolitismo è una posizione inaccessibile ai subalterni, egli allo stesso tempo riconosce come si diano cosmopolitismi subalterni, che operano però in congiunzione con istanze comunitariste, per produrre politiche dell'identità emancipatorie e creare sfere pubbliche alternative (Rao 2010: 199). In ciò, la posizione di Rao sul cosmopolitismo è in certa misura vicina a quella di Gilroy, procedendo non in un rifiuto del cosmopolitismo, ma in una sua correzione attraverso l'intervento di spazialità comunitarie.

(Harvey 2009: 80). A questo proposito, Gidwany (2006: 15) afferma che l'espressione "cosmopolitismo subalterno" suona come ossimorica, nello stesso momento in cui, però, egli si impegna a definire la pratica di un cosmopolitismo subalterno, inteso come una dialettica non identitaria, in cui la subalternità e il cosmopolitismo non hanno valenza identitaria, ma si configurano attraverso pratiche di pensiero, attraversamento dei confini e connessioni che trasgrediscono l'ordine stabilito (Gidwany 2006: 19). Inoltre, si presenta a questo proposito la questione di come sia possibile una connessione materiale fra diverse esperienze di subalternità sparpagliate lungo il globo, e diversamente configurate.

In base a queste considerazioni, Spivak nega che il cosmopolitismo sia una parola adeguata, e un pensiero politico adeguato, per affrontare la questione della solidarietà e dell'esperienza dello spazio planetario da parte delle minoranze³⁶. Nelle parole di Gidwany, "why gesture to cosmopolitanism at all if that word is weighed down by so much historical baggage?" (Gidwany 2006: 17). Alla luce di questa considerazione sul rifiuto, da parte di Spivak, di un recupero sostenibile del cosmopolitismo, l'indicazione di Mellino per cui Spivak, invitandoci a pensarci come creature planetarie invece che come agenti globali, va nella stessa direzione di pensiero cosmopolita postcoloniale di altri autori (Mellino 2005: 195) va interpretata come ricerca di una politica postcoloniale translocale, ma non strettamente cosmopolita. In questo passaggio, Mellino inoltre individua efficacemente un nesso fra la concezione spivakiana dello spazio planetario, come luogo di alterità non dialettica, che scombina le classiche qualificazioni dello spazio interno/esterno, e la questione cosmopolitica, a conferma del legame fra spazio planetario e questione cosmopolitica che abbiamo ripercorso qui.

Alla luce di quanto osservato finora, possiamo considerare come alcuni autori accettano di riportare la questione della creazione di reti globali di solidarietà e di lotta, in ottica planetaria, sotto il termine, ri-significato, di "cosmopolitismo", mentre altri (Spivak) non sono estranei alla problematica della creazione di connessioni e alleanze globali fra diversi attori in lotta, come abbiamo visto a proposito dei "movimenti gira-globo", ma rifiutano di considerarla una questione di cosmopolitismo, rifuggendo l'eredità politica di tale progetto e di tale parola.

Gli autori che abbiamo discusso in questo capitolo (Gilroy, Chakrabarty e Spivak) pensano il pianeta come una figura limitata, che pone gli esseri umani davanti a limiti costitutivi; come uno spazio non disponibile, che esula da scale spazio-temporali umane e, tuttavia, costituisce la casa perturbante degli esseri umani; e come spazio singolare. Su questa base, possiamo argomentare che lo spazio del pianeta pensato dalla critica postcoloniale, pur con esiti e caratteri piuttosto diversi, si caratterizza come uno

³⁶ Tuttavia, osserviamo anche che, in un altro testo precedente, Spivak si è dichiarata disposta a immaginare, speranzosamente, l'affermazione di una mentalità "cosmopolita" da parte di persone dalla varia provenienza culturale, che accedono gradualmente all'uniformità della globalizzazione (Spivak 2008: 238). Probabilmente, questa speranza riguarda un miglioramento nell'atteggiamento e nell'immaginazione politica degli attori della globalizzazione, e non i subalterni che ne sono esclusi.

spazio che rifugge la dimensione e la categoria della totalità, che invece la costruzione coloniale e capitalista del globo, che abbiamo affrontato nei capitoli 1 e 3, afferma con violenza. Questo avviene soprattutto nel momento in cui lo spazio planetario viene caratterizzato per essere singolare: in questo senso, la singolarità del pianeta si sovrappone alla totalità del globo. A questo proposito, possiamo riconoscere come il pensiero del pianeta ponga la riflessione postcoloniale allo stesso tempo in continuità e in rottura con quella marxista. Infatti, da una parte le ri-concettualizzazioni postcoloniali del pianeta che abbiamo qui restituito affermano nel pianeta uno spazio che è, allo stesso tempo, da cambiare e da guadagnare alla lotta dei soggetti subalterni: sotto questo riguardo, abbiamo ricordato la ricostruzione operata da Baratta sulla continuità del pensiero del mondo da Marx, a Gramsci, a Said. D'altra parte, qualificando nel pianeta uno spazio singolare e non interamente umano, decisamente non disponibile fino in fondo all'umano, e perciò politicizzabile solo nel senso di una tensione della politica verso una dimensione ecologica più che umana, troviamo come il pianeta postcoloniale differisca, almeno in parte, dal mondo da guadagnare col marxismo, che invece risulta anch'esso categoria della totalità. In questo senso, è possibile anche apprezzare nuovamente l'interruzione che il Terzo mondo opera rispetto alla lotta fra il primo e il secondo, rifiutandosi alla totalità del mondo oggetto di contesa fra i due per farsi premessa di un diverso mondo. Su questa base, possiamo suggerire tentativamente che nel pianeta è possibile riconoscere una di quelle "categorie non totalizzanti" che, al pari di "subalternità" e "History 2", secondo Colpani (2022) marcano lo scarto fra postcolonialismo e marxismo.

Capitolo 5: Confine

1. Il confine riconcettualizzato

Nel primo capitolo abbiamo ricostruito l'individuazione critica, da parte del pensiero postcoloniale, di un "meta-confine" o "spartiacque" imperiale, che sovradetermina¹ i confini globali all'insegna del dominio coloniale; a questo meta-confine, abbiamo visto, si accompagna un regime di inferiorizzazione a cui questo assetto consegna i soggetti colonizzati, collocati al di là del meta-confine. Nello stesso capitolo, abbiamo inoltre discusso la sovversione combattiva di tale meta-confine, attraverso una mossa, teorica e pratica, di mescolamento produttivo, o ingarbugliamento, degli spazi postcoloniali. In ciò, abbiamo individuato una cifra costitutiva del pensiero politico postcoloniale proprio nell'attraversamento del macro-confine coloniale e nel produttivo mescolamento degli spazi altrimenti soggetti a divisione gerarchica. A fronte di quest'operazione, possiamo poi chiederci: se il macro-confine coloniale viene disatteso e sovvertito attraverso un attivo ingarbugliamento degli spazi postcoloniali, quali altri attraversamenti di confine diventano possibili, desiderabili e intellegibili? E quali altri confini emergono? Più in generale, in che modo il pensiero politico postcoloniale affronta il dispositivo, il concetto e l'immagine del *confine*, rispetto alle sue significazioni coloniali e alle alternative concettuali che emergono una volta che queste ultime vengono sottoposte a sfida?

Innanzitutto, è opportuna una precisazione lessicale. Se la letteratura postcoloniale, scritta, in buona parte, in inglese, conosce una varietà di diverse parole quali *border*, *boundary*, *margin*, *limit* e *frontier*, scrivendo qui in italiano di "confine" facciamo riferimento sia alle nozioni di *border* e *boundary*, sia talvolta a quella di *margin*, margine, dal momento che, sebbene "confine" e "margine" non siano sinonimi, ci sembra opportuno concentrare l'attenzione su entrambe le nozioni, interessate a simili processi di ri-significazione e tematizzazione da parte della letteratura postcoloniale. Per questo motivo, nella nostra trattazione del confine includiamo le considerazioni di hooks e di Mohanty sul concetto di margine. Invece, per quanto riguarda la nozione di "frontiera", facciamo riferimento allo scarto fra "confine" e "frontiera" indicato da Mezzadra e Neilson (2013: 14-15), per cui la frontiera definisce uno spazio aperto all'espansione, che demarca quindi l'apertura di spazi extra-europei di conquista, mentre il confine è storicamente linea divisoria sviluppatasi entro lo spazio europeo: una distinzione che, tuttavia, viene meno in molti contesti contemporanei (Mezzadra e Neilson 2013: 17), definiti dalla condizione postcoloniale.

¹ Per quanto riguarda la nozione di *sovradeterminazione* dei confini, facciamo riferimento a Balibar (2001), che individua nella sovradeterminazione uno degli aspetti che caratterizzano l'ambiguità storica dei confini. Balibar definisce la sovradeterminazione come la condizione per cui ogni confine politico non è mai solo il limite fra due stati, ma è sancito, raddoppiato e relativizzato attraverso altre divisioni geopolitiche, sicché esso ha un'intrinseca funzione di configurazione del mondo (Balibar 2001: 208).

Allo stesso tempo, è stata altresì messa in luce la “impossibilità di una netta distinzione semantica” fra le due parole *frontiera* e *confine*², a partire dalla “indecidibilità di un gesto di *partage* quale al tempo stesso ‘divisione’ e ‘con-divisione’” (Fornari 2011: 43n). La molteplicità lessicale della nozione di confine può essere considerata una spia del carattere di polisemia che Balibar attribuisce ai confini, intendendo con “polisemia del confine” la circostanza per cui i confini non sono esperiti allo stesso modo da gruppi sociali differenti (Balibar 2001: 208), quindi non hanno lo stesso significato per tutti ma, piuttosto, svolgono la precisa funzione di “procurare agli individui provenienti da differenti classi sociali delle esperienze differenti della legge, dell’amministrazione, delle polizia, dei diritti elementari” (Balibar 2001: 210), differenziando quindi attivamente gli individui secondo le classi sociali, e significando la realtà in modo differenziale. È interessante notare, quindi, come sia stato messo in luce il significato aperto del confine, non fisso né definitivo, che rende i confini suscettibili di contestazione e rivendicazione politica: dal momento che esso è significato fluidamente da molteplici attori, il confine può operare sia in senso discriminatorio, da parte di un ordine politico territoriale che intende farne lo strumento di un’individuazione e una definizione identitaria statale che, per il suo funzionamento, esclude determinati gruppi qualificati come altri, stranieri ed esterni; allo stesso tempo, il confine però è continuamente oggetto all’elaborazione avversativa di significati altri (Rajaram e Grundy-Warr 2007). In questo senso, Prem Kumar Rajaram e Carl Grundy-Warr ricostruiscono una “competizione semantica” al cuore della costruzione dei confini, che fa sì che “border is not a zone or space given to ready instrumentalization. The border is a landscape of competing meanings with a range of actors” (Rajaram e Grundy-Warr 2007: xv). Quel che ci interessa in questo capitolo è quindi esaminare il concorso della filosofia postcoloniale a tale produzione competitiva dei significati di “confine”.

Nello scorso capitolo, abbiamo incontrato l’affermazione di Spivak secondo cui i confini vanno allo stesso tempo rispettati e rimossi, nell’ottica di lavorare a un’assenza globale di confini, che però si occupa dei confini, “attends to borders” (Spivak 2016: 47), ricordando come l’annullamento violento di confini indesiderati è una pratica eminentemente coloniale, incarnata nella violazione del corpo nello stupro coloniale. Inoltre, possiamo ricordare qui la tesi, avanzata da Mezzadra e Neilson (2013), per cui, nell’ottica di promuovere ed elaborare una politica del comune nel presente globale e postcoloniale, non è desiderabile tanto un’abolizione dei confini, quanto un’attenzione alle loro multiformi operazioni, alla loro articolazione globale, alle lotte che interessano i confini e i soggetti che li attraversano e che nel confine si costituiscono. Parimenti, Balibar sostiene come il processo contemporaneo di vacillamento dei

² Per questo motivo, laddove alcune traduzioni italiane di testi inglesi rendono *border* con l’italiano “frontiera”, riteniamo invece più opportuno in questa sede usare la parola “confine” per tradurre *border*. In particolare, questo riguarda i testi di Balibar “Che cos’è una frontiera?”, “Le frontiere dell’Europa” e “Fichte e la frontiera interna: a proposito dei *Discorsi alla nazione tedesca*”, tutti contenuti in *La paura delle masse: politica e filosofia prima e dopo Marx* (2001). In questo testo, lo stesso Balibar dichiara che il concetto da lui esplorato corrisponde all’inglese *border* e *boundary*, e al tedesco *Grenze* (Balibar 2001: 207), motivo per cui ci sembra a maggior ragione opportuno renderlo con “confine”. Lo stesso vale per il testo di Mohanty *Feminism without borders* (2003), che in italiano è stato tradotto con *Femminismo senza frontiere* (2012).

confini, cui corrisponde, significativamente, un processo di vacillamento della nozione stessa di confine, non conduce a una scomparsa di questi, quanto piuttosto a una loro moltiplicazione e divisione, a una loro estensione e sdoppiamento, processi che fanno sì che i confini, facendosi oggetto di rivendicazione, contestazione e rafforzamento, risultano essere non tanto i “bordi” della politica, quanto un suo oggetto: in questo modo, i confini si fanno “cose nello spazio stesso della politica” (Balibar 2001: 215). In questo senso, è intempestivo considerare aboliti confini che invece esercitano importanti effetti negli spazi politici che abitiamo: il confine, esso stesso mutevole, più che soglia da abolire, in quanto oggetto dello spazio politico si fa strumento analitico e metodo per l’esame dei processi che interessano gli spazi postcoloniali e le lotte che in e su questi spazi hanno luogo. L’abolizione dei confini risulta quindi intempestiva quanto violenta, dal momento che si riduce a un’eliminazione forzata di determinate realtà e identità.

Quanto alla produzione di effetti di confine, è importante in particolare mettere a tema il ruolo dei confini rispetto alla produzione della soggettività politica: in questo senso, ricordiamo la considerazione di Mezzadra e Neilson per cui il confine, lungi dall’esercitare un solo effetto di limitare soggettività e movimenti già costituiti, è esso stesso un elemento che concorre alla produzione della soggettività, tanto quella di chi desidera attraversare i confini, quanto quella di chi ne controlla gli effetti di interdizione (Mezzadra e Neilson 2013: 267-268). La produzione di soggettività che interessa i confini, inoltre, è un aspetto che consente di prestare attenzione alla soggettività come componente fondamentale dei processi migratori, mettendo a fuoco la tensione fra il soggetto in quanto assoggettato al potere e il soggetto in quanto attore che resiste a tale assoggettamento (Casas-Cortes et al. 2015: 84), nonché alla materialità dei desideri, degli affetti e delle emozioni in gioco nei processi di attraversamento e di controllo dei confini, componente fondamentale della resistenza rispetto al disciplinamento degli stessi.

Esaminando i confini in quanto vettori di soggettivazione, è opportuno mettere in luce i processi di costruzione della soggettività di coloro che, lungi dall’incontrare il confine in un momento successivo alla messa a punto di soggettività e di spazialità già coese e uniformi, si costituiscono reciprocamente piuttosto nell’esperienza del confine. A questo proposito, porre attenzione alla complementarità fra i processi di soggettivazione politica e quelli di costituzione dei confini geografici consente anche di osservare come i confini, se concepiti come spazi prospettici, abbiano la funzione e il potenziale di rendere intellegibile chi ne è escluso, nonostante la loro stessa funzione di esclusione (Chambers 2022). Infatti, nel momento stesso in cui il confine viene usato come una linea di discriminazione, che distingue i soggetti politici che si trovano all’interno dello spazio circoscritto dal confine, per lo più attraverso l’istituzione della cittadinanza, da coloro che invece restano caoticamente al suo esterno, e a cui non è conferita un’appartenenza politica, esso però non fa scomparire quegli attori che rende esclusi e non riconosciuti, ma ne coopta la differenza ai fini di un’auto-definizione (Rajaram e Grundy-Warr 2007: xvii-xviii). Nonostante tale uso di discriminazione, “the border... is replete with actors and agents responding to,

resisting, and relaying the set of discourses and practices that envision the border as an empty and pliable instrument of separation” (Rajaram e Grundy-Warr 2007: xvii). In virtù di questa loro capacità di rendere intellegibile chi ne viene escluso, e di costituire uno spazio per la contestazione e la resistenza, i confini diventano una prospettiva a partire da cui indagare la proliferazione di geografie e concezioni dello spazio alternative e contro-egemoniche: “hidden geographies of association and digressions” (Rajaram e Grundy-Warr 2007: x) e “subaltern geographies” (Jazeel 2014). Come scrivono Rajaram e Grundy-Warr, richiamandosi alla concezione di “spazio vissuto” proposta da Lefebvre (Lefebvre 1974), che abbiamo già incontrato nel capitolo 3, “the perception of the border by state and military authorities depends on a flattening out of complex economies, forms of violence, and social interactions that are evident when the border is understood as a lived space. This is important, as it is precisely in the lived space of the border that there are alternate ways of viewing space and place” (Rajaram e Grundy-Warr 2007: xxxv).

A questo proposito, Balibar rimarca come i confini nazionali europei si sono costituiti storicamente come un tracciato sia europeo (dunque un tracciato che racchiude e definisce i cittadini), sia mondiale (un tracciato che racchiude e definisce i sudditi della nazione, concettualizzati come indigeni), facendosi quindi innanzitutto strumento di discriminazione non solo fra i cittadini e gli stranieri, ma anche fra i cittadini e i sudditi coloniali (Balibar 2001: 217-218n). In questo, Balibar vede l’esplicazione di una fondamentale “sovradeterminazione” dei confini, definita come quella caratteristica per cui ogni confine politico non è mai meramente il limite fra due stati, ma è sancito, raddoppiato e relativizzato attraverso altre divisioni geopolitiche, che ne sono il complemento e la proiezione, per cui il confine ha sempre immediatamente una funzione di configurazione del mondo, e quindi un significato immediatamente mondiale (Balibar 2001: 208). Per poter svolgere la funzione locale di separare enti particolari, i confini spartiscono e configurano il mondo, dando al mondo “una figura rappresentabile nella modalità della spartizione, della distribuzione e dell’attribuzione delle regioni nello spazio” (Balibar 2001: 215-216; cfr. anche Mezzadra e Neilson 2013: 4-9).

Indagando il confine in quanto strumento euristico, è produttivo poi mettere in luce un nesso fra la rielaborazione postcoloniale del concetto di confine e la teorizzazione e la pratica delle lotte anti- e postcoloniali, nella misura in cui queste lotte si articolano proprio in un’esperienza inedita e contro-egemonica del confine, che concorrono a riconfigurare. Per sviluppare questo nesso, è estremamente produttiva la nozione di “lotte di confine”, elaborata da Mezzadra e Neilson (2013: 264 sgg.), come un insieme variegato di lotte che avvengono ai e sui confini, ma risultano collocate in uno spazio globale ampio ed eterogeneo, attraversato dalle “frontiere del capitale”³, sì da avere ripercussioni non solo ai margini, ma al centro stesso degli spazi politici, scombinando quindi la stessa divisione fra margini e

³ Una delle tesi del libro *Border as Method* è che, nel mondo contemporaneo, le frontiere del capitale si intrecciano a confini politici mutevoli ed espansi, modificando drasticamente le relazioni fra capitale e stato (Mezzadra e Neilson 2013: 66-75).

centro (Mezzadra e Neilson 2013: 265). Le “lotte di confine” sono definite dai due autori come lotte che avvengono in eccesso della legge e delle forme di regolazione che si cristallizzano al confine, e che interessano quindi quella forte tensione fra processi di soggettivazione e processi di assoggettamento che abbiamo ricordato poco fa. Queste lotte, secondo i due autori, intervengono direttamente nella strutturale ambiguità che caratterizza il confine, quanto alla tensione fra la permeabilità del confine, da una parte, e la sua tendenza a solidificare, dall'altra (Mezzadra e Neilson 2013: 265): l'ambiguità del confine viene concettualizzata quanto al suo essere, allo stesso tempo, ciò che chiude, circonda e imprigiona, e ciò che mette in contatto, il luogo di un passaggio e l'ostacolo al contatto (Balibar 2001: 75). Le lotte di confine interpellano quindi direttamente l'ambiguità del confine, mettendone così in luce il ruolo di vettore di soggettivazione politica.

Tale tensione fra la porosità del confine, da una parte, e la sua tendenza solidificante, dall'altra, è stata attribuita anche alla frontiera, descritta come spazio fondamentale ambiguo, nella misura in cui, da una parte, essa si fa spazio e strumento di traduzione e liberazione, il sito della lotta per il “diritto a significare” tematizzato da Bhabha (1994); dall'altra parte, la frontiera è però anche ciò che marca uno spazio di esclusione e di controllo, atto a produrre soggetti *extra legem* (Fornari 2011: 47-48).

In particolare, le lotte di confine corrispondono alla proliferazione e all'eterogeneità dei confini nel mondo contemporaneo (Mezzadra e Neilson 2013: 18), e producono spazi inediti di accrescimento di potere (*empowerment*) e agency, che sovvertono e contraddicono la spazialità di interno/esterno che il confine classicamente inteso disciplinerebbe. A questo proposito, viene denunciato come la stessa definizione di interno ed esterno, operata dai confini sia in un senso epistemico (il confine definisce oggetti), sia in un senso ontologico-politico (il confine circonda enti), mette in moto un dispositivo di inclusione ed esclusione che configura l'appartenenza e l'identità, in un modo strutturalmente asimmetrico, lungo le linee statali-nazionali (Balibar 2001; cfr. Fornari 2011: 43). Le lotte di confine, invece, sfidano la discriminazione fra interno ed esterno così compiuta, confondendo la definizione di quei soggetti che trapassano da una parte all'altra dei confini, e ne fanno una zona. Ad esempio, come vedremo, la dimensione della lotta di confine, e l'articolazione del nesso fra confine e lotta, si profila nel pensiero di Chandra Mohanty, che mette a tema i processi di costruzione della “soggettività in lotta delle donne del Terzo mondo”, in quanto poste all'intersezione di diversi confini: soggetti che si alleano creando nuove linee di connessione che ri-mappano alternativamente e contro-egemonicamente gli spazi della loro soggettivazione e delle loro lotte, producendo in questo senso nuovi confini connettivi (Mohanty 2012). La produzione di confini connettivi, invece che divisivi, risulta allora essere una delle più incisive operazioni postcoloniali sul confine.

La nozione di “lotta di confine” consente quindi di considerare il legame che interessa confini e soggettività, riconoscendo ai confini un ruolo attivo nella creazione della soggettività, e mettere a tema così un'articolazione reciproca fra soggettivazione, spazio e confini. Alla luce di questi nessi, possiamo

ricordare la considerazione di Kathleen Kirby (1993), secondo cui parte del pensiero filosofico contemporaneo, nel tentativo di rompere con la costruzione illuminista di un soggetto disincarnato, e dei confini (*boundaries*) che lo separano dal corpo e dalla materia, tenta invece di riallacciare il soggetto alla materia attraverso lo spazio, a partire dalla materialità dello spazio e dal suo essere una dimensione imprescindibile del soggetto: in particolare, il legame fra soggetto e spazio viene elaborato attraverso il concetto di confine, a partire dal fatto che sia lo spazio che il soggetto sono suscettibili di venire ordinati dai confini (Kirby 1993: 189), che si fanno quindi vettori di contatto fra i due. In questo senso, i confini che circoscrivono un corpo e quelli che circoscrivono lo spazio che tale corpo può o non può abitare hanno a che fare l'uno con l'altro.

Alla luce di queste considerazioni preliminari, è possibile allora interrogare il pensiero postcoloniale sul concetto di confine, indagando i modi in cui gli studi postcoloniali riqualificano e ridisegnano i confini rispetto alle operazioni (cartografiche, geografiche, politiche, concettuali) compiute sui confini dal potere/sapere coloniale. Sosteniamo quindi che la ridefinizione postcoloniale del confine partecipa in modo determinante di un processo ampio di complicazione della presunta semplicità dei confini, che Balibar indica come operazione produttiva e necessaria: a fronte della pretesa che i confini hanno di “fissare il mondo”, “rovesciar[n]e la falsa semplicità” è una risorsa per tentare di capire il “mondo instabile in cui viviamo” e contribuire a cambiarlo (Balibar 2001: 206). In questo senso, la prospettiva postcoloniale partecipa in modo fondamentale di quel ripensamento complessivo della logica dei confini, al di là della loro funzione di muri e strumenti di esclusione, nel senso invece della loro funzione di moltiplicazione delle posizioni di soggetto (Casas-Cortes et al. 2015: 57), ravvisabile in senso lato nella riflessione politica contemporanea.

In particolare, possiamo rintracciare il motivo di una decisa riqualificazione postcoloniale dell'immagine del confine secondo alcuni modi concettuali fondamentali. Da una parte, il confine viene esteso da linea a zona: non una linea netta e divisoria, ma una zona estesa, mobile, abitabile e soggetta a contestazione. Dall'altra parte, il confine, da margine esterno di uno spazio discreto, viene denunciato essere uno spazio interno all'ordine che pretende di definire.

Per quanto riguarda quest'ultimo punto, la prospettiva postcoloniale contesta l'immagine del confine come dispositivo posto ai margini degli spazi politici, e atto a separare le une dalle altre diverse unità spaziali (in particolare, gli stati-nazione dell'ordine geografico Westfaliano); in concomitanza, ne contesta anche la funzione di limite, in una duplice accezione: limite verticalizzante, che produce e legittima la narrativa occidentale sulla storia universale, e limite orizzontale, che opera la compartimentazione del globo in stati-nazione (Fornari 2011: 42). Il pensiero postcoloniale sposta il confine dal margine esterno dello stato-nazione all'interno dello stesso stato, scindendo in questo modo lo spazio nazionale, e mostrando come a questo sia propria la produzione costante di minoranze sociali interne, che a loro volta

prendono parola negoziando i significati della nazione (Bhabha 1994): la lotta sui confini interni, in questo senso, è una lotta per la significazione e, in questo, i confini si fanno innanzitutto spazi di significazione antagonista. In questo senso, Mbembe descrive il proliferare di diversi significati del confine, e il suo divenire interno nell’Africa postcoloniale: “i confini stanno anche acquistando un’importanza politica, nella misura in cui non si limitano a tenere separati gli Stati uno dall’altro ma stanno diventando ‘interni’ agli Stati stessi” (Mbembe 2005: 110).

Se i confini svolgono la funzione di istituire identità ben definite (Balibar 2009: 192), anche attraverso definizioni forzate, che richiedono una riduzione di complessità e l’applicazione di una forza semplificatrice (Balibar 2001: 207), nonostante e attraverso tale funzione, emergono, a partire dai confini interni, delle “identità indefinite e impossibili”, considerate come non-identità (Balibar 2001: 207), e che tuttavia prendono parola in modo avversativo. In questo senso, a partire dai confini interni degli stati-nazione, viene messo in luce un processo di produzione e moltiplicazione di “spazialità differenziali” che si oppongono allo stato-nazione in quanto contenitore omogeneo e unitario (Fornari 2011: 46). Inoltre, la rivendicazione di un “diritto a significare” esercitato al confine, ed esplicito in particolare come diritto a risignificare il confine stesso, lega strettamente la questione della ri-concettualizzazione del confine alla questione del linguaggio e della dicibilità dei soggetti; come vedremo, questa relazione ha fondamentali ripercussioni circa il problema della traduzione postcoloniale.

Per quanto riguarda la contestazione dell’effetto di limite del confine, il pensiero postcoloniale ha riconfigurato la marginalità geografica, cui sono consegnati gli spazi non-occidentali, come spazio non esterno, ma intermedio o anche interno alla stessa spazialità dell’Occidente, una presenza dislocatoria rispetto alle narrative universalizzanti del potere/sapere coloniale, di cui contraddice l’autoreferenzialità (Fornari 2011: 41). Questa mossa concettuale è presente ad esempio nel pensiero di Bhabha, che rivendica l’immissione degli spazi coloniali marginalizzati dentro le spazialità del dominio, sì da complicarle e dislocarle irreversibilmente. In particolare, come vedremo, il concetto e la funzione del confine vengono ri-tematizzati da Bhabha come “soglie di significato”, costantemente varcate, cancellate e tradotte in una significazione incompleta, che fa sì che i confini risultino spazi sempre incompleti (Bhabha 1994; Fornari 2011: 46).

La prospettiva postcoloniale, inoltre, mostra come i confini mettono in gioco la questione filosofica del rapporto fra universale e particolare, a partire dal fatto che essi configurano l’universalità del mondo come composta di molteplici particolari (Balibar 2001: 215-216): a partire da questa loro funzione di definizione di universale e particolare, secondo Balibar emerge la necessità di decostruire in senso democratico l’istituzione dei confini, rendendoli suscettibili di un controllo e una discussione non elitarie, ma apertamente democratiche (Balibar 2001: 211), in particolare attraverso l’esercizio condiviso di una traduzione postcoloniale, intesa come strumento di democratizzazione (Balibar 2009: 207), di cui diremo altro più avanti. Gli studi postcoloniali, in particolare, si rivelano particolarmente adatti a questa

decostruzione dei confini, grazie alla loro insistenza sui processi globali di dislocazione che complicano il rapporto fra universale e particolare (Fornari 2011): infatti, è a partire dalle dislocazioni diasporiche postcoloniali che i confini sono soggetti a processi di proliferazione e scomposizione, dal momento che la condizione di dislocamento, per quanto drammatica, consente talvolta di creare nuove possibilità, spazi e rappresentazioni del confine (Rajaram e Grundy-Warr 2007: xxvii). I processi globali di dislocazione postcoloniale, infatti, consegnano ai confini un nuovo statuto di eterogeneità e ubiquità, tale da rendere instabile ogni topologia di distinzione fra interno ed esterno (Balibar 2001). In questo senso, è stato sostenuto come i confini contemporanei assumono carattere di ubiquità, dal momento che essi vengono allo stesso tempo interiorizzati ed esteriorizzati dallo stato, con la conseguenza di comparire dappertutto (De Genova 2013: 1183): inoltre, secondo Nicholas De Genova, tale indeterminatezza dello spazio di confine fa sì che questo divenga uno spazio in cui, nonostante prescrizioni e proibizioni della legge, “tutto è possibile”, e quindi sia particolarmente implementabile lo stato d’eccezione, come mostrano le violenze e le violazioni esercitate nel corso della sorveglianza dei confini (De Genova 2013: 1185).

In seguito a queste considerazioni preliminari, possiamo anticipare alcuni principali esiti delle ri-significazioni postcoloniali del confine. In primo luogo, i confini vengono soggetti a fondamentali processi di *dislocazione*, soprattutto in virtù delle diaspore postcoloniali e delle soggettivazioni che a queste si accompagnano. Tramite dislocazione, i confini risultano moltiplicati e dispersi a livello globale, quindi non più identificabili nelle mere soglie di divisione fra stati. La dislocazione dei confini apre a produttività concettuali e pratiche, che consentono ai soggetti postcoloniali una presa di parola autonoma che va di pari passo alla ri-definizione dei confini stessa e che, come vedremo, è possibile concettualizzare nei termini di un’auto-traduzione dal basso. Allo stesso tempo, per quanto sia a volte produttivo pensare la dislocazione come qualcosa di politicamente abilitante, che consente di rimuovere i soggetti da un collocamento identitario fisso, rendendoli invece mobili e in grado di soggettivazione come auto-traduzione, va anche tenuto a mente che la dislocazione nelle migrazioni contemporanee spesso prende la forma del ricollocamento coatto e violento dei migranti, come mettono in luce Bertacco e Vallorani (2021), risultando quindi tutt’altro che abilitante e produttiva⁴. In secondo luogo, i confini vengono mobilitati dalle prospettive postcoloniali in quanto elementi connettivi, ovvero ripensati come vettori di *connessione* e collegamento fra soggetti altrimenti separati e non comunicanti: in questo senso, l’intervento postcoloniale sottopone a sfida l’operazione coloniale di dividere spazi e soggetti distinti, affermando invece la possibilità e la desiderabilità di una connessione fluida fra i soggetti, atta alla creazione di alleanze fra loro e, quindi, a una soggettivazione politica più ampia ed essa stessa mobile. Da ultimo, sosteniamo come la prospettiva postcoloniale attribuisca ai confini una fondamentale capacità di *topopoiesi*, ovvero la facoltà di creare e produrre spazi: questo avviene sia nel senso che il confine diventa esso stesso uno

⁴ A questo proposito, ricordiamo anche l’impossibilità di celebrare un’identità migrante sostenuta da Young (2003: 53-54).

spazio in una certa misura inedito, poiché vissuto, pensato e mobilitato diversamente, sia nel senso che, a partire dalla ri-concettualizzazione dei confini, si producono nuove geografie della connessione e della subalternità e nuovi spazi di traduzione. Nei paragrafi seguenti vedremo più da vicino momenti di riflessione postcoloniale in cui emergono questi tre esiti così individuati.

Alla luce di questi fondamentali processi semantici di ri-significazione politica dei confini in senso postcoloniale, nei paragrafi che seguono esaminiamo alcuni temi specifici connessi a tali processi. Schematicamente, essi sono individuati come segue, benché, come si vedrà, essi risultano legati piuttosto strettamente l'uno all'altro: la soggettivazione politica al confine; le lotte di confine; la concettualizzazione del confine come zona attraverso i concetti di “*borderzone*”, “*borderscape*” e “*borderland*”; e il nesso fra confini e traduzione. In particolare, per ognuno di questi temi prenderemo in esame il pensiero di alcuni autori e autrici che li affrontano. Scegliendo di affrontare alcuni temi chiave attraverso cui i confini postcoloniali vengono risignificati, vogliamo ricordare l'operazione di mappatura di particolari parole-chiave connesse ai confini e alle migrazioni, intentata da un gruppo di studiosi nel testo “New Keywords: Migration and Borders” (Casas-Cortes et al. 2015). Questo testo si concentra su alcuni concetti chiave che sfaldano i repertori consolidati per lo studio delle migrazioni e dei confini contemporanei, producendo invece nuove immagini atte all'elaborazione di nuove politiche (Casas-Cortes et al. 2015: 59).

2. Il confine come luogo di soggettivazione

Come abbiamo visto, uno dei motivi fondamentali del pensiero postcoloniale in merito al confine è quello di indagare i confini in quanto vettori e spazi di soggettivazione politica. Mettendo luce su processi esperiti ai confini da chi il confine intende escludere e rendere invisibile, la prospettiva postcoloniale invece, collocandosi al confine, contesta tali effetti di interdizione, individuando nei confini il luogo di soggettivazioni politiche abilitanti e trasformative, sebbene segnate da dolore e privazioni drammatiche. In questa direzione, il confine viene indagato come luogo di una soggettivazione politica di resistenza nel pensiero di bell hooks, che ri-significa il margine come luogo di apertura radicale e sito di una soggettivazione imprevista. Come accennato, hooks non tratta esattamente di confine (*border*), ma piuttosto di margine (*margin*) e, come vedremo, articola un pensiero a proposito dei confini (*boundaries*) che definiscono diverse soggettività. Tuttavia, la sua riflessione sulla spazialità marginale ci sembra di rilievo e di totale pertinenza rispetto alla riflessione postcoloniale sui confini, di cui partecipa appieno⁵.

⁵ Il concetto di margine in hooks ha una valenza sia metaforica (individuando un margine sociale), sia geografica (individuando un margine fisico di segregazione). Per questo motivo, il geografo Gregory ha affermato come hooks voglia che le proprie metafore spaziali siano recepite nel modo più materiale possibile (Gregory 1994).

Innanzitutto, hooks qualifica nel margine lo spazio delle donne nere afroamericane, a partire dalla narrazione del proprio vissuto biografico nella comunità nera nel Sud degli Stati Uniti, in Kentucky, in cui è cresciuta, in uno spazio segregato razzialmente. hooks descrive la segregazione razziale mostrando come questa assegni ai neri l'esperienza di un attraversamento quotidiano di quel margine fisico che separa spazi neri e spazi bianchi, incarnato nei binari della ferrovia che separano il centro cittadino dai ghetti: la scrittrice osserva come l'attraversamento di tale margine è un'esperienza propria esclusivamente dei neri, che ogni giorno devono spostarsi dai ghetti in cui vivono alle zone ricche e bianche in cui lavorano (hooks 1989). Insistendo sul dolore e sulla privazione che caratterizzano l'esperienza della marginalità così esperita dai neri, hooks allo stesso tempo osserva come tale esperienza del margine conferisce loro, paradossalmente, un privilegio conoscitivo: mentre i bianchi, collocati al centro dello spazio urbano e sociale, conoscono solo tale centro, i neri segregati e mobili conoscono tanto il centro quanto il margine, tanto l'interno quanto l'esterno, e hanno dunque una visione più completa e inclusiva della spazialità del dominio e della resistenza. L'esperienza del margine dà ai soggetti marginalizzati una visione dell'intero e una consapevolezza di esserne parte integrante e necessaria: questo consente loro "an oppositional world-view – a mode of seeing unknown to most of our oppressors, that sustained us... strengthened our sense of self and our solidarity" (hooks 1984: ix). L'elaborazione oppositiva del concetto di margine intentata da hooks muove, in modo fondamentale, da una narrazione del vissuto autobiografico, che intreccia la restituzione di un'esperienza individuale a quella di un'esperienza collettiva in modo inestricabile. hooks esplicitamente afferma l'intento di ri-significare determinate parole del lessico della politica, quali "lotta", "marginalità" e "resistenza", usandole sì da conservare la loro eredità politica ma, allo stesso tempo, "cambiare ciò che affermano e... assegnare loro significati diversi, rinnovati" (hooks 1998: 72). È alla luce di questo intento che possiamo apprezzare la ri-significazione oppositiva cui hooks sottopone la parola "margine", allontanandosi dalla sua significazione coloniale e razziale per elaborarne una nuova: in particolare, rivendicando il margine come casa, hooks trasforma il margine da luogo di silenzio e oppressione, in cui i soggetti marginalizzati sono l'oggetto, privo di parola, del discorso coloniale, a luogo di resistenza, posto in cui trovare risanazione, posizionamento da cui conoscere e immaginare il mondo in modo diverso, spazio da cui poter parlare.

hooks specifica il privilegio epistemico del margine in riferimento al movimento femminista nero. L'esperienza delle donne afroamericane di un'oppressione di genere, inestricabilmente articolata alle oppressioni di razza e di classe, fa sì che il femminismo necessariamente debba essere antirazzista e anticapitalista (e viceversa) nelle sue lotte e nella sua teoria, per potersi configurare come un movimento per porre fine all'oppressione sessista (hooks 1984: 24). Quest'articolazione carica il femminismo di un contenuto più inclusivo e più radicale rispetto alla configurazione che invece ne è stata data negli Stati Uniti da parte di movimenti di donne bianche e borghesi, impegnate a promuovere i loro interessi

emancipatori, inconsapevolmente a scapito di altre donne ma, allo stesso tempo, in loro nome. A questo proposito, hooks argomenta la parzialità opprimente di quel femminismo bianco che si pretende universale di ogni esperienza femminile di assoggettamento, evidenziando di contrasto il vantaggio conoscitivo che le viene dalla marginalità, sociale e geografica, cui è costretta: “Despite my background (living in racially segregated communities) I knew about the lives of white women, and certainly no white women lived in our neighborhood, attended our schools, or worked in our homes” (hooks 1984: 11): di conseguenza, la conoscenza che le donne nere, lavoratrici della cura e della riproduzione per le donne bianche, hanno del vissuto femminile è più completa di quelle che ne hanno le donne bianche, che non vedono come le loro domestiche nere subiscano un’oppressione di genere diversamente configurata rispetto alla loro, un’oppressione di cui sono loro stesse, a volte, autrici, nel momento in cui contribuiscono al loro sfruttamento economico e alla loro razzializzazione. L’esperienza vissuta dalle donne nere che, trovandosi in basso nella gerarchia di oppressioni, non hanno un “altro” istituzionalizzato da discriminare o sfruttare, fa sì che la loro visione del mondo differisca da quella di chi, invece, possiede un maggior grado di privilegio: “It is essential for continued feminist struggle that black women recognize the special vantage point our marginality gives us and make use of this perspective to criticize the dominant racist, classist, sexist hegemony as well as to envision and create a counter-hegemony” (hooks 1984: 15). È alla luce di questa considerazione che hooks, con i suoi testi, intende traghettare la teoria femminista dal margine al centro, per rendere la teoria stessa più inclusiva ed efficace: è questo il senso del titolo del suo libro *Feminist theory from margin to center* (1984), in cui il femminismo viene riconfigurato come un movimento di liberazione “per tutti”. Così, hooks riqualifica il margine vissuto dalle donne nere povere come una prospettiva che consente l’articolazione di una teoria e una lotta inclusive ed efficaci, volte a riconfigurare il femminismo in generale. Alla radice di questa riconfigurazione sta un processo di modifica radicale del concetto di margine che, da spazio di discriminazione e annullamento della soggettività, diventa, attraverso una presa di coscienza autobiografica, luogo in cui mettere a punto una teoria liberante ed elaborare una soggettivazione politica imprevista e autonoma.

Rifiutandosi ai caratteri di abbruttimento e privazione che caratterizzano l’immaginario comune sulla marginalità, hooks intende fare del margine uno spazio di apertura e di radicale possibilità: in ciò, l’autrice specifica come, in questa mossa, il margine non sia soggetto a un’esaltazione romantica, che ne oscurerebbe il disagio, la sofferenza e l’ingiustizia attraverso “una nozione mistica di marginalità” (hooks 1998: 68), ma rimarca invece come il margine sia lo spazio di un dolore e una sofferenza non esaltabili: uno spazio difficile, non sicuro, di pericolo, in cui si palesa il bisogno di avere una comunità (hooks 1998: 67). Piuttosto che una sua esaltazione romantica, hooks compie allora una ri-significazione radicale e oppositiva del margine. In ciò, hooks qualifica il margine, in quanto spazio di resistenza e bisogno,

attraverso l'immagine della casa: infatti, l'esperienza vissuta del margine come luogo di abbruttimento comune, paradossalmente, fa di questo margine una casa, uno spazio di calore, condivisione e resistenza per la comunità abbruttita che lì si riunisce. In questa qualificazione della casa, hooks di nuovo si allontana dalle analisi femministe di quelle donne statunitensi bianche, di classe media, che individuarono nella casa il luogo principe dell'oppressione delle donne, la sfera della loro reclusione e del loro impoverimento morale⁶, mostrando come, al contrario, per le donne nere la casa è stata "quello spazio che rende possibili e favorisce prospettive diverse e in continuo cambiamento, uno spazio in cui si scoprono nuovi modi di vedere la realtà, le frontiere della differenza" (hooks 1998: 66): uno spazio che quindi si configura come posto di salvezza rispetto all'oppressione razzista. Storicamente, "il focolare domestico si è costruito come spazio di cura e nutrimento da contrapporre alla feroce, disumana realtà dell'oppressione razzista, della dominazione sessista" (hooks 1998: 26), qualcosa di cui gli afroamericani sono sempre stati consapevoli, conferendo alla costruzione del focolare domestico "una dimensione politica radicale", creata dalle donne nere (hooks 1998: 26). In ciò, le donne nere operano un significativo rovesciamento del ruolo che lo sfruttamento sessista assegna loro come prestatrici di lavoro di cura, facendo dello spazio domestico, luogo di oppressione e sfruttamento femminile, uno spazio di resistenza, e della cura uno strumento di resistenza: "storicamente, le donne nere hanno resistito al dominio suprematista bianco impegnandosi nella costruzione di un focolare domestico. Non importa che il sessismo avesse assegnato loro proprio quel ruolo. È più importante che esse abbiano preso questo ruolo convenzionale e lo abbiano ampliato sino a includervi l'accudimento reciproco" (hooks 1998: 28-29): in questo, il ruolo femminile, l'idea di cura e quella di casa sono sottoposte a una revisione interconnessa e simultanea (hooks 1998: 31), in cui la cura esercitata dalle donne viene ripensata e rivendicata. Così, lo spazio del margine e quello della casa rimandano l'uno all'altro, concorrendo l'uno alla ri-significazione oppositiva dell'altro nella stessa mossa, attraverso la teorizzazione dell'esperienza nera di trovare una casa nei margini, un'esperienza che permette di scegliere il margine come luogo di apertura radicale, come fonte di cura e di lotta, di una soggettivazione resistente. hooks afferma infatti che "il significato profondo di casa cambia con l'esperienza della decolonizzazione, della radicalizzazione" (hooks 1998: 66).

È in questo senso che il margine viene allora scelto attivamente come il sito di un'apertura radicale, che sfida la strutturazione gerarchica degli spazi operata dal regime razzista e sessista, per configurare una diversa cartografia che, in modo controintuitivo e oppositivo, fa del margine il luogo di una soggettivazione positiva. Alla decisione di occupare diversamente il margine corrisponde, infatti, una critica dell'assimilazione e del desiderio di occupare il centro. Per hooks, non è utile, né risolutivo, il movimento di assimilazione per cui i soggetti oppressi abbandonano la spazialità del margine in vista del centro: l'autrice racconta il proprio personale itinerario dagli spazi segregati del Kentucky alla California,

⁶ In particolare, hooks (1984) critica il testo *La mistica della femminilità* di Friedan (1963) di compiere un'analisi parziale e di rafforzare con essa un privilegio specifico di classe e di razza.

dove arriva come studentessa universitaria. Al lasciare la propria casa per oltrepassare i confini della segregazione e dell'oppressione, segue per hooks anche un desiderio di ritornare a e mantenere quella casa: aver conquistato una posizione entro un luogo di potere, come l'università, non porta hooks a voler *ipso facto* trascendere la sua spazialità di provenienza, e le esperienze di resistenza che a quella spazialità appartengono, ma invece a resistere a un processo di assimilazione entro gli spazi bianchi, che conduce i neri a “rinuncia[re] alla propria storia e ai segni della propria diversità di classe e di cultura e trasforma[r]si nell'“Altro esotico”” (hooks 1998: 66). All'interno del centro bianco, ai neri infatti è negata una voce di resistenza, venendo la loro esperienza cooptata e appropriata da un discorso egemonico razzista, che prevede il loro silenzio strutturale. Il “discorso sull'“Altro”” che hooks ascolta all'università è un discorso che la annulla, dicendole: “Non c'è bisogno di sentire la tua voce, quando posso parlare di te meglio di quanto possa fare tu. Non c'è bisogno di sentire la tua voce. Raccontami solo del tuo dolore. Voglio sapere la tua storia. Poi te la ri-racconterò in una nuova versione... io sono il colonizzatore, il soggetto parlante, e tu ora sei al centro del mio discorso”⁷ (hooks 1998: 71). hooks descrive il venir meno della propria voce una volta arrivata al centro, e il disorientamento che proviene dal sentirsi disarticolata: per questo, hooks afferma di iniziare la propria narrazione, e la propria teoria, da una “dolorosa e difficile esplorazione di silenzi”, ovvero luoghi indicibili, “privi di definizione”. L'incapacità di articolare tali silenzi, che fa tutt'uno con l'impossibilità di articolare la propria soggettività marginalizzata e confinata in uno spazio privo di definizione, porta la scrittrice a un “disorientamento emotivo rispetto a luoghi, identità e desiderio”, a partire da cui affrontare “il silenzio e l'incapacità di essere articolata” (hooks 1998: 63), partendo quindi dal dire il proprio luogo, nominandolo come margine e riconfigurandone la significazione. Affrontare di petto la propria disarticolazione soggettiva configura il linguaggio stesso come un luogo di lotta, un luogo a partire dal quale cercare un'articolazione verbale, al punto che hooks descrive la propria “lotta personale per definire la posizione da cui ci si dà voce” come lo “spazio del teorizzare” (hooks 1998: 63). Riconfigurare il margine vuol dire quindi creare per sé una voce, una soggettività parlante. Nominando in modo inedito il proprio collocamento socio-geografico, le donne nere compiono una presa di parola atta a fare del linguaggio stesso un luogo di lotta, nominando i propri luoghi sì da tracciare percorsi di liberazione e resistenza. In questo modo, il margine viene ripensato radicalmente e occupato in quanto sito di soggettivazione positiva. Infatti, nella spazialità di un margine ri-significato e ri-attuato come spazio di resistenza, hooks trova la possibilità di parlare con voce propria, facendo del margine uno spazio in cui parlare “nella resistenza” (hooks 1998: 71) e articolare un discorso

⁷ A questo proposito, si apre una questione molto importante e delicata. Mi rendo conto che in queste pagine rischio di operare esattamente questa cooptazione, usando la teoria e l'esperienza di bell hooks ai fini di un discorso che si svolge nell'accademia, un rischio da cui nessuna donna privilegiata è mai esente, e che lei non è quindi esentata dal prendere in esame e riflessione. Cerco di evitare di appropriarmi del discorso di hooks, riportando le sue parole direttamente, non per darle una voce e uno spazio che lei si è già presa da sé con molta efficacia, ma per ascoltare quel che lei ha da dire sul margine, e cercare di capire come la sua esperienza e la sua teoria sul margine abbiano qualcosa da dire sulla riconfigurazione attuale degli spazi politici.

contro-egemonico, non appropriato dall'autorialità coloniale. In questo processo di ri-significazione e di riappropriazione della propria voce, si fa evidente come il linguaggio stesso è luogo di lotta, e prende senso la ri-significazione contro-egemonica di determinate parole della politica come strumento di resistenza. In questo, il cambiamento di prospettiva sul e dal margine consente di riscrivere gli spazi colonizzati come spazi di lotta, creando con ciò uno spazio postcoloniale atto a una soggettivazione che dà potere e parola. A questo proposito, hooks sostiene come il femminismo dovrebbe impegnarsi a ripensare anche il concetto di “potere”, così come questo è stato formulato ed esercitato nell'ordine patriarcale, in quanto sinonimo di sopraffazione e dominio, e valorizzare invece altre accezioni di potere, inteso come capacità di autorealizzazione e fortificazione del senso di sé, capacità produttiva e trasformativa⁸ (hooks 1984: 90). Così, hooks sostiene che le donne possono rifiutare la concezione comune, secondo cui esse sono deboli e totalmente prive di potere, concentrandosi invece sulla facoltà di rifiutare l'immagine di sé come impotenti, che è stata loro assegnata, e con ciò rifiutare la definizione della loro realtà che viene data dai potenti: di questo è un esempio il rifiuto di vivere e descrivere il margine solo come luogo di oppressione, per creare invece una nuova immagine e una nuova definizione del margine come luogo di lotta. Inoltre, questo processo porta hooks a rivedere la definizione del soggetto femminile come vittima di un patriarcato monolitico, per gettare invece luce sull'eterogeneità dell'oppressione di genere, in quanto strutturalmente articolata assieme a quelle di razza e classe, e così cercare anche una diversa definizione delle donne, che non sia quella di mere vittime del dominio sessista, cercando quindi una definizione più abilitante e affermativa della soggettività femminile.

L'ingresso entro lo spazio centrale non annulla, ma riproduce, i rapporti coloniali, nel momento in cui, dice hooks, “mi hanno accolta da colonizzatori” (hooks 1998: 70). È possibile spiegare tale assimilazione coloniale nel centro, descritta da hooks, ricorrendo al concetto di “inclusione differenziale”, teorizzato da Mezzadra e Neilson (Mezzadra e Neilson 2013; Mezzadra e Neilson 2012). Con quest'espressione, i due autori complicano la desiderabilità dell'inclusione, portando l'attenzione su processi di inclusione, in una certa sfera, di soggetti precedentemente esclusi da questa, in cui la differenza di cui tali soggetti sono portatori è incorporata in modo tale da farne un'inferiorità, e viene dunque sfruttata. Questo processo di “inclusione differenziale” dà luogo a una gerarchia interna alla sfera di inclusione, che assegna i soggetti inclusi a un posizionamento subalterno: “inclusion in a sphere, society, or realm can be subject to varying degrees of subordination, rule, discrimination, or segmentation” (Mezzadra e Neilson 2013: 159). In virtù di tale inclusione differenziale, hooks, vedendo come l'inclusione nel centro porta i neri a una posizione

⁸ In questo, la riqualificazione del potere pensata da hooks è affine e analoga alla contrapposizione introdotta da Braidotti fra *potestas* e *potentia*, laddove la *potestas* è il potere verticalmente esercitato da un soggetto sovrano nei confronti di enti sottoposti, le cui differenze vengono gerarchizzate in quanto indici di inferiorità, mentre la *potentia* è definita spinozianamente in questi termini: “the ability to express one's freedom as the ability to take in and sustain connectedness to others. An expansion, acceleration, or intensification of interrelations” (Braidotti 2011: 95), intrapresa dalla coscienza femminista della soggettivazione del corpo sessuato al femminile (Braidotti 2011: 96-97).

di silenziamento e a un ruolo di oggetto del discorso sull'Altro, sceglie di mantenere per sé una spazialità del margine, facendone “lo spazio del rifiuto da cui si può dire no al colonizzatore” (hooks 1998: 68). Per hooks, allontanarsi dal luogo segregato di provenienza per continuare però a occupare una posizione di inferiorità nel centro non è risolutivo, e non è trasgressivo, nello specifico senso di “trasgressione” voluto da hooks, per cui trasgredire è allontanarsi dalla propria posizione, ovvero operare una rottura dei limiti oppressivi di razza, sesso e classe (hooks 1998: 62): in questo senso, il movimento che va dai margini al centro è trasgressivo solo nella misura in cui riesce a rompere tali limiti oppressivi, ma non se li rafforza entro le gerarchie di posizioni esistenti, spostandosi al polo opposto. Piuttosto, mantenere il margine è una trasgressione, nel momento in cui traghetta negli spazi del centro quelle esperienze attive di resistenza che nel centro sono negate, silenziate o cooptate, e rompendo quindi i “limiti oppressivi” che separano il margine dal centro, riproducendo oppressioni di razza, sesso e classe, per introdurre invece nel centro voci e pratiche di resistenza propri delle spazialità squalificate dall'oppressione, senza farne oggetto di ventriloquizzazione da parte del discorso egemone. Mantenere il margine una volta arrivata al centro, e “lottare per mantenere questo tipo di marginalità quando si lavora, si produce, si scrive ‘dal centro’” (hooks 1998: 68), vuol dire mantenere un modo di conoscere la realtà che si fonda sull'esperienza del margine. Questo modo di conoscere la realtà afferma il primato della resistenza sull'assimilazione, proprio perché forte della ri-significazione del margine come spazio di resistenza. Il primato della resistenza è per hooks sostenuto da un processo attivo di memoria, funzionale a consolidare un senso abilitante e trasformativo del sé: per hooks, la memoria è soggetta a un processo di politicizzazione tale che, distinguendosi dalla nostalgia, “la tensione a ricordare... esprime il bisogno di creare spazi in cui sia possibile recuperare e ridare significato al passato... e trovare modi per trasformare con successo la realtà presente” (hooks 1998: 65).

Nel mantenere il margine come spazio e modo di non assimilazione, hooks teorizza la necessità di creare spazi di opposizione all'interno di una cultura dominante, cui lei non appartiene di diritto, ma a cui perviene da nera povera: tale è la necessità di inventare spazi di apertura radicale e di produrre un sapere contro-egemonico. Per hooks, infatti, la marginalità, offrendo una prospettiva radicale da cui immaginare alternative e nuovi mondi, è spazialmente strategica per la produzione di un discorso contro-egemonico (hooks 1998: 68). Il margine si configura, in questo, come un “luogo di creatività e potere, spazio inclusivo in cui ritroviamo noi stessi e agiamo con solidarietà”, in cui l'inclusione non riproduce, ma cancella la categoria di colonizzato/colonizzatore (hooks 1998: 72). Da luogo di mera oppressione, da cui è desiderabile solo allontanarsi per andare verso il centro, il margine diviene, dentro il centro stesso che vorrebbe cooptarlo, un luogo creativo e improvvisato di resistenza, lotta, visione oppositiva: questa ri-significazione coincide con l'interruzione e la trasformazione attiva di uno spazio (hooks 1998: 72) che, valorizzando in modo positivo e oppositivo la differenza, è atta alla sopravvivenza degli oppressi. La trasformazione delle comunità nere passa quindi per la costruzione inedita di “uno spazio creativo

radicale, capace di affermare e sostenere la nostra soggettività, di assegnarci una posizione nuova da cui articolare il nostro senso del mondo”⁹ (hooks 1998: 73). A questo processo concorre quindi, in modo fondamentale, una ridefinizione della differenza che, da indice di inferiorità ed esclusione, diventa una ricchezza intersoggettiva da non eliminare¹⁰.

Per hooks, creare uno spazio inedito di lotta non può accompagnarsi a un intento separatista, ovvero alla creazione di un luogo di lotta separato ed esterno, in cui isolarsi, ma piuttosto deve coincidere con la riconfigurazione attiva del luogo stesso dell’oppressione, in un’esperienza di resistenza collettiva ma non isolata, da cui articolare una soggettività politica che si è costituita nell’esperienza del margine. A questo proposito, hooks argomenta come il separatismo non sia un’opzione felice per la politica femminista (hooks 1984: 26-27): il separatismo, inteso come creazione di un altro spazio e di una contro-cultura femminile, in cerca di un’identità propria e affermativa che si distacchi drasticamente dagli spazi e dalla vita finora esperiti, è un’opzione disponibile solo ad alcune donne privilegiate, di una certa classe e di un certo colore; invece, il bisogno di creare una comunità separata non è avvertito da molte donne nere, già forti di una comunità che dà loro sostegno (hooks 1984: 28), e il cui spazio, d’altra parte, non è esente da dinamiche di oppressione, esterna e interna (com’è l’esercizio del patriarcato entro le comunità nere, o l’esercizio dello sfruttamento di classe nel rapporto di lavoro fra donna bianca e donna nera). Nell’analisi che ne fa hooks, il separatismo nel femminismo bianco statunitense ha avuto l’effetto controproducente di allontanare dal movimento molte donne, che sentivano le loro esperienze squalificate e disprezzate dall’intento separatista di questo femminismo (hooks 1984: 27). Soprattutto, allontanarsi dall’oppressione in vista di una sfera separata, in cui creare un’identità femminile assoluta, non è risolutivo dell’oppressione

⁹ Questa ri-significazione dello spazio del margine da parte di hooks ci sembra inoltre in sintonia con simili osservazioni compiute da Butler, secondo cui coloro che risultano squalificati dalle norme che governano l’intelligibilità dei soggetti (ad esempio, le norme di genere, ma non solo) si trovano ai margini della riconoscibilità: una condizione che può essere terribile oppure stimolante, a seconda delle circostanze. Secondo Butler, stare nei margini fa sì che il senso di vivibilità di una vita, definito come l’insieme ontologico delle condizioni sociali della persistenza dei soggetti, sia radicalmente messo in discussione, e rende possibile approssimarsi alla soglia oltre la quale è possibile sviluppare i termini che ci consentono di vivere (Butler 2017: 68). La condizione di marginalità, quindi, rende possibile ripensare i termini che definiscono la marginalità stessa e la vivibilità di una vita, e ri-attuare gli spazi della politica: infatti, Butler argomenta come i movimenti di massa in alleanza, che appaiono nello spazio pubblico da cui sono stati esclusi poiché non riconosciuti e resi scartabili, mettono in discussione il processo di formazione dello spazio pubblico stesso, articolando un nuovo spazio che appartiene innanzitutto all’alleanza stessa (Butler 2017: 119), con un processo creativo che attraversa e scombina i confini che separano sfera pubblica e sfera privata. La marginalità sociale si fa quindi posizionamento da cui ricombinare gli spazi della politica, a partire da quel processo di apparizione nello spazio pubblico che, da una parte, sfida la divisione fra spazio pubblico e spazio privato, dall’altra crea, esso stesso, un nuovo spazio di alleanza, fondato sulla contiguità fra i corpi alleati.

¹⁰ Il pensiero femminista ha ampiamente elaborato e discusso il concetto di differenza, rielaborandolo in modo significativo e con molteplici accezioni, facendone elemento di rottura rispetto al discorso patriarcale dell’identità, attraverso riflessioni che spaziano dal pensiero della differenza sessuale a declinazioni delle differenze fra donne, alla differenza come principio intere e intra-soggettivo. A questo riguardo, cfr. la ricognizione e la proposta di Braidotti sulla differenza femminista in Braidotti (2002: 107-124). Il femminismo postcoloniale si concentra sulla differenza posta dalla presa di parola femminista in più modi: da parte, esso, in senso post-strutturalista, riflette sulla produzione della differenza come un moto di differire che rimanda all’impossibilità di un originale, negando qualunque coerenza all’identità; d’altra parte, il femminismo postcoloniale indaga la significazione della differenza come inferiorità in una struttura di gerarchie multi-assiale, e mette in luce l’intreccio fra differenza sessuale, razziale, di classe, di genere, mentre poi propone anche di riqualificare le differenze fra le donne in senso positivo come arricchimento intersoggettivo: su questo, cfr. Lorde (2020: 71-87). Per una visione critica sulla differenza pensata dal femminismo, cfr. Felski (1997).

sessista, che continuerebbe ad agire su questa sfera, dall'esterno: piuttosto, quel che occorre è “a movement that focuses on our collective experience” (hooks 1984: 27), iniziando quindi col riflettere sulla propria vita vissuta e sull'esperienza collettiva delle donne, in quanto localizzata al margine. In questo, lo spazio della resistenza, per hooks, non sta nella creazione di una sfera separata, ma nella ri-significazione del luogo di oppressione in un luogo di lotta, in cui l'esperienza nera non è squalificata, ma soggetta a un processo di memoria, funzionale alla resistenza e al consolidamento del senso di sé. hooks, a questo proposito, afferma di aver imparato, attraverso la lettura di Foucault, l'importanza teorica del cercare spazi di resistenza sul corpo e attraverso il corpo, inteso come il primo luogo reale di ogni attività e iniziativa e il primo spazio di soggettivazione, tale da dare la concreta possibilità di attuare trasformazioni non trascendenti né separatiste, ma incarnate e attuali, della propria soggettività. In questo, il corpo marginalizzato, sfruttato e sessuato, è il primo spazio politico di potenziamento e resistenza, e di soggettivazione autonoma. In ciò, vediamo come la soggettivazione nello spazio, e in particolare in uno spazio di marginalità che viene riqualificato e scelto come spazio di resistenza, cura e potenziamento, passa immediatamente per una soggettivazione materiale nel corpo, in quanto attraversato e costruito culturalmente dal margine sociale, e in quanto occupante il margine geografico.

Per indagare il margine come luogo di soggettivazione abilitante, è opportuno poi considerare come la questione dello spazio in generale, per hooks, si situa all'incontro fra estetica e politica. In particolare, l'estetica è concepita e praticata da hooks come un “potenziamento della consapevolezza e della comprensione, un'intensificazione della capacità di fare esperienza del reale attraverso i sensi” (hooks 1998: 59), in modo che l'estetica ha un'immediata valenza politica di potenziamento. Attraverso la loro estetica, le donne nere, infatti, lottano “per creare una visione oppositiva del mondo per i propri figli, lavorando con lo spazio per renderlo vivibile” (hooks 1998: 59): in particolare, le case abitate dalle comunità nere segregate si fanno, attraverso un atto estetico e politico di creazione dello spazio, un luogo di cura e risanamento, in cui porre un freno alla violenza razziale (sebbene non sempre a quella patriarcale) e ridare un senso del sé ai soggetti razzializzati. È precisamente in virtù di tale esperienza estetica e politica di creazione femminile di spazio, di *topopoiesi*, che hooks può fare perno sulla casa, e fare del margine una casa. In particolare, hooks narra di aver imparato che “lo spazio ha potere” attraverso sua nonna e soprattutto la casa di sua nonna, luogo di bellezza e di creazione pratica di dignità e risanamento (hooks 1998: 47); è proprio in virtù di quest'esperienza nella casa della nonna che hooks ha voluto “incorporare nei miei racconti il senso geografico” (hooks 1998: 63): la possibilità delle donne nere di creare uno spazio domestico di bellezza e dignità insegna a hooks ad agire sullo spazio per creare resistenza, portandola a voler rivendicare il margine come spazio di apertura radicale, invece che ad abbandonarlo per entrare nel centro.

Inoltre, la “intensificazione della capacità di fare esperienza del reale attraverso i sensi”, che hooks attribuisce all’estetica nera postmoderna, si focalizza, in particolare, sulla capacità visiva, individuando nello sguardo esercitato dai neri un gesto oppositivo, che risponde al divieto di guardare, imposto ai neri schiavizzati, con un desiderio straordinario di guardare (hooks 1998: 117). Lo sguardo, così, diventa strumento di iniziativa e resistenza, conducendo a una politicizzazione delle relazioni di sguardo. In particolare, analizzando l’estetica razzista dei film statunitensi degli anni ’50-’60, hooks analizza come le donne nere pongono attenzione al fatto che, in questi film, viene rappresentata un’opposizione binaria fra la donna bianca, immagine, oggetto da guardare e desiderare, e l’uomo spettatore, soggetto dello sguardo e del desiderio, un’opposizione da cui risulta negata la presenza delle donne nere, né soggette né oggetto di sguardo: in risposta, le donne nere spettatrici scelgono allora di autoescludersi dal piacere contraddittorio di guardare rappresentazioni in cui la loro presenza è strutturalmente negata, e negano quindi quel piacere visivo che viene configurato come tale da uno sguardo esclusivamente bianco e maschile. Con ciò, esse creano uno sguardo critico da cui decostruire l’opposizione binaria sessualizzata uomo/donna bianca, facendone emergere il piacere di resistere a questa struttura: così, il piacere visivo del cinema viene riconfigurato come un piacere critico di interrogazione (hooks 1998: 131).

Nel pensiero di hooks, vediamo quindi la trasformazione del margine, sia quello sociale, sia quello geografico, in un sito di opposizione e resistenza, che sfida quella gerarchia spaziale di margine e centro che consegna il margine alla mera esperienza di abbruttimento e assoggettamento, per rivendicare invece le esperienze positive di cura, risanamento e soggettivazione proprie delle comunità nere ai margini. Trasformando il margine in un luogo scelto in cui attuare una soggettivazione politica autonoma quanto imprevista, hooks traghetta il margine verso il centro, in modo però da non riprodurre la gerarchia che prevede il silenzio strutturale del margine e la sua “inclusione differenziale”, ma invece consentendo l’introduzione di differenze e altre soggettività dentro un centro che non risulta quindi più tale. In questo, vediamo quindi una rielaborazione del margine in quanto sito di soggettivazione, lungo linee altre da quelle definite a partire dalla spazialità del centro.

Indagando il confine come spazio di soggettivazione, è poi opportuno considerare come la riflessione del femminismo postcoloniale mette in rilievo come il corpo, soprattutto il corpo femminile, sia esso stesso un confine, e uno spazio attraverso cui passano i confini. Questa considerazione rende precipua la soggettivazione al confine dei soggetti postcoloniali, in quanto esperita materialmente nel corpo, vettore di soggettivazione e di produzione e attuazione di confini. Questa presa in carico del corpo in quanto confine, inoltre, fa sì che le scale del globale, del nazionale, del locale e dell’intimo siano rimosse dalla gerarchia che le struttura come distinte e in successione, per confonderle invece in processi di mescolamento che rivelano la partecipazione di diverse scale geografiche alla definizione del corpo femminile. In particolare, un lavoro in tal senso è stato compiuto dalle geografe femministe Alison

Mountz e Jennifer Hyndman, che lavorano sulle connessioni fra la scala del globale e quella dell'intimo, in quanto esperite su più piani e in diversi luoghi, in particolare ai confini (Mountz e Hyndman 2006). Le due geografe individuano un nesso fra le riflessioni femministe sull'esperienza del domestico e dell'intimo, da una parte, e le critiche femministe mosse all'elaborazione maschile del globale, dall'altra, puntando la luce sulla connessione strutturale fra intimo e globale, obliterata da discorsi sulla globalizzazione che, convenientemente disincarnati e "de-popolati", mancano di includere nelle loro analisi la scala del corpo e quella del domestico, dunque, il piano dell'intimo, costruendo così un globale che è astratto e separato da qualunque luogo incarnato. In particolare, le due autrici indagano il confine, quale luogo in cui si esplica la relazione fra globale e intimo. Tale relazione si esplica in modo particolare nei confini poiché questi, soprattutto quelli statali, si riproducono e si iscrivono quotidianamente nel corpo, iscrivendo specialmente nel corpo riproduttivo delle donne le frontiere della cittadinanza e della nazionalità: il corpo riproduttivo femminile, a partire dalla cui identità una nascita viene codificata come legittima e dotata di cittadinanza o meno, è usato infatti come vettore di confinamento, dispositivo di inclusione ed esclusione, la scala più piccola da cui passano e operano le frontiere della cittadinanza. I confini, infatti, producono e riproducono differenze attraverso la dualità di interno/esterno. Dal momento che il confine statale produce un'identità rappresentata nel, e veicolata dal, corpo, la comprensione del corpo e quella del confine risultano inseparabili, l'una richiedendo l'altra. A partire da tale interconnessione, i confini sono concettualizzati come realtà porose e incarnate. La porosità dei confini statali attuati nei corpi delle donne, inoltre, fa di questi corpi un sito sia di oppressione che di resistenza: il potenziale trasformativo e di resistenza dei confini è infatti ciò che li rende interessanti per politiche femministe, le quali possono opportunamente prendere in carico il carattere mobile, disperso e caotico assunto dai confini contemporanei, ai fini di un movimento politico transnazionale basato su una pratica concreta e umile di collocamento. In ciò, l'aggettivo "transnazionale" indica sia l'attraversamento dei confini, sia la connessione fra loro, che configura un posizionamento avversativo rispetto al globale, basato su conoscenze situate, epistemologie incarnate a partire da cui creare rappresentazioni più responsabili della globalizzazione. Per poter realizzare tale comprensione incarnata e situata della globalizzazione, è opportuna una mobilitazione delle scale tale da scombinarle, come strategia politica efficace contro quelle oppressioni che hanno luogo ai confini. In questo senso, rivendicare il corpo riproduttivo come la prima scala dei confini è una mossa concettuale in grado di mutare la prospettiva da cui guardare alla scala globale.

Il confine è posizionato e riprodotto nel luogo di lavoro e nella casa (o nella coincidenza dei due), laddove la riproduzione del confine nella casa coincide con l'inflessione del globale negli spazi intimi; in particolare, è il lavoro domestico delle donne migranti a mostrare come il globale sia intimo, dal momento che gli spazi di lavoro domestici riproducono disparità economiche e nazionalismi, intersecati nell'economia politica globale e manifesti nella divisione degli spazi domestici lavorativi (cfr. Ong 2006).

Nella sovrapposizione di spazio domestico e spazio di lavoro, la casa si fa luogo in cui il corpo lavorante e migrante è confine, e in cui una nazionalità esercita predominio e controllo su un'altra. Nella casa, luogo di lavoro migrante, le disuguaglianze globali si esercitano e si iscrivono nel corpo razzializzato delle lavoratrici domestiche, impossibilitate a tracciare confini che demarchino i propri spazi privati e le proprie ore non lavorative: in questo senso, la lavoratrice domestica subalterna è l'“altra intima” della globalizzazione. Il corpo della donna lavoratrice migrante, allo stesso tempo dislocato dalla povertà e trattenuto in uno stesso posto di lavoro e vita, lungo linee diasporiche che, come suggerisce Brah (Brah 1996), coniugano dislocamento e collocamento, è soggettivamente luogo di conoscenza ed esperienza del globale attraverso l'intimo.

In quanto coniugazione incarnata di scala intima e scala globale, i confini, inoltre, sono momenti e luoghi in cui il potere si manifesta apertamente, poiché esercitato attraverso la visibilità: dunque, i confini intimi e globali offrono un punto di vista da cui osservare l'esercizio del potere, poiché mettono in luce la violenza e le disuguaglianze che hanno luogo alla giustapposizione di globale e intimo. In virtù di una visibilità che rende particolarmente manifesti i meccanismi del potere esercitati ai confini, secondo Mountz e Hyndman si dà allora anche la possibilità di rovesciare l'opposizione fra interno ed esterno messa in atto dal dispositivo del confine, trasformando quindi la casa in un luogo non (solo) privato, ma globale.

In questa mossa che tematizza il confine in quanto spazio corporeo, vediamo un importante strumento concettuale per lo studio dei processi di soggettivazione che avvengono ai confini, interconnettendo strettamente la costruzione dei confini e la costituzione dei soggetti, senza che gli uni precedano gli altri. Tali processi di soggettivazione ai confini, inoltre, combinano diverse scale e spazialità, contraddicendo quindi le gerarchie scalari classiche.

3. Confini e lotte: la funzione connettiva dei confini

Come abbiamo ricordato all'inizio di questo capitolo, le “lotte di confine” sono definite da Mezzadra e Neilson come lotte che prendono luogo attorno alla linea instabile fra dentro e fuori, fra inclusione ed esclusione (Mezzadra e Neilson 2013: 13), scombinando questa stessa divisione in modo problematizzante, a partire dal rifiuto di rispettare le regole del confine (Mezzadra e Neilson 2013: 268). Secondo i due autori, fra le varie lotte sociali contemporanee, quelle di confine sono preminenti poiché mettono in discussione pratiche e comprensioni del comune basate su comunità già date e definite, alludendo piuttosto alla creazione delle comunità e del comune attraverso le stesse geografie della connessione che attraversano tali comunità (Mezzadra e Neilson 2013: 306): in questo, lo spazio geografico e sociale emerge come un fattore fondamentale nella costituzione della soggettività politica di coloro che lo abitano, esperendolo in diversi modi, e che concorrono a produrlo e contestarlo, piuttosto

che esserne meramente definiti. In particolare, è proprio la spazialità del confine a costituire, da una parte, l'esito di tali processi di soggettivazione e di lotta, dall'altra a esserne uno strumento. Ad esempio, sono lotte di confine le pratiche quotidiane con cui i migranti affrontano i confini, anche attraverso la costruzione di reti e spazi transnazionali, che hanno l'effetto di disturbare e interrompere le operazioni di confinamento, volte a segregare e contrapporre diverse comunità e soggettività le une rispetto alle altre. Nel loro costituirsi in pratiche di attraversamento e resistenza, le lotte di confine creano dunque spazi e soggettività inedite, che non rispondono né alle logiche della cittadinanza né all'organizzazione politica consolidata, ma piuttosto alla proliferazione e alla natura eterogenea dei confini nel mondo contemporaneo (Mezzadra e Neilson 2013: 18). In questo, ad essere soggetti a mutamento risultano gli stessi confini del dominio. Infatti, nel panorama delle trasformazioni del capitalismo contemporaneo, è stata messa in evidenza la crescente mobilità e mutabilità dei confini, che si estendono oltre i confini geopolitici statali per attuarsi invece in ogni spazio in cui sia esercitata sorveglianza, inclusi i corpi stessi dei migranti. In particolare, Mbembe si sofferma su questa estensione dei confini contemporanei, scrivendo: "Borders are increasingly turned into mobile, portable, omnipresent and ubiquitous realities. The goal is to better control movement and speed, accelerating it here, decelerating it there and, in the process, sorting, recategorizing, reclassifying people with the goal of better selecting anew who is whom, who should be where and who shouldn't, in the name of security. As a result, borders are no longer merely lines of demarcation separating distinct sovereign entities. Increasingly, they are the name we should use to describe the organised violence that underpins both contemporary capitalism and our world order in general" (Mbembe 2019: 9). In particolare, Mbembe tematizza confini che agiscono fin dentro i corpi dei soggetti, confermando ancora quel carattere del corpo come confine su cui ci siamo soffermati sopra. Inoltre, Mbembe mette in luce come la funzione dei confini di tracciare e demarcare zone discrete di esercizio della sovranità viene meno, in virtù della complicazione e della dislocazione dei confini in età postcoloniale.

Sottesa alla nozione di lotta di confine sta inoltre un'implicazione epistemica, che viene dall'assumere il confine come punto di vista e, quindi, come metodo, come recita il titolo del testo di Mezzadra e Neilson, *Border as Method* (2013): nel momento in cui viene concepito come sito di lotta, il confine infatti rende intelleggibili le lotte stesse, facendosi prospettiva e strumento per analizzarle¹¹ (Mezzadra e Neilson 2013: 18).

¹¹ È opportuno precisare come questa nozione del confine come metodo e prospettiva da cui guardare alle lotte contemporanee differisca dalla nozione di "border thinking" avanzata da Mignolo. Mignolo affronta il confine in quanto luogo in cui il "sistema-mondo coloniale moderno" si sfalda e in cui è possibile quindi resistergli e contrapporgli sistemi conoscitivi diversi. I confini esterni del sistema-mondo coloniale moderno sono il luogo di una prospettiva subalterna che critica la conoscenza coloniale, facendosi campo di battaglia. Registrando il darsi di diverse occorrenze di "border thinking" nel corso della storia di dominio coloniale, Mignolo caratterizza i confini del sistema-mondo come il luogo dicotomico di un'enunciazione, per cui il confine si fa luogo di risposta all'ordine coloniale, da cui emergono altri saperi subalterni che il sistema-mondo coloniale moderno puntualmente reprime. In questo, Mignolo caratterizza il confine come il luogo di una resistenza esplicita innanzitutto in termini di enunciazione, di presa di parola e produzione di una conoscenza discorsiva.

Le lotte di confine, nel momento in cui contestano e dissociano geografie stabilite e confini cognitivi, hanno la capacità di generare “geografie in divenire” e fare emergere nuovi spazi (Mezzadra e Neilson 2013: 58). In questa capacità creativa dei confini in quanto luogo e oggetto di lotta, vediamo attiva quella capacità topopoietica dei confini che abbiamo incontrato anche sopra, a proposito di soggettivazione al confine. In particolare, è stato ampiamente messo in luce come le lotte ant imperialiste, dotandosi di un forum transnazionale, fanno emergere nuove geografie della lotta, che ricombinano le scale e le coordinate spazio-temporali della modernità, attraversando i confini e producendone di nuovi in modo connettivo (Mezzadra e Neilson 2013: 71; cfr. anche Mahler 2018; Fisher, Ponniah, e Santos 2003). La funzione topopoietica delle lotte di confine conosce, inoltre, una decisa dimensione temporale, motivo per cui sono stati messi a tema esplicitamente dei “temporal borders” (Mezzadra e Neilson 2013: 133): la temporalità delle lotte, infatti, interseca diverse temporalità e cronologie, e non risulta quindi contenibile entro un modello lineare progressivo di storia, per cui, ad esempio, l’attraversamento dei confini si confronta con il tempo astratto del capitale in modi non prevedibili né omogenei. Di nuovo, tale dimensione temporale delle lotte emerge allorché viene prestata attenzione alla dimensione soggettiva degli attraversamenti e delle lotte di confine. Inoltre, la dimensione temporale complessa delle lotte di confine ha a che fare anche con il fatto che il confine interno, che abbiamo visto discusso da Balibar, contraddice la temporalità omogenea e vuota dello stato-nazione, nel momento in cui la proliferazione contemporanea dei confini fa sì che lo stato-nazione perda la sua funzione di unità coerente di spazio e tempo, e può quindi esso stesso essere riconcettualizzato a partire dalle trasformazioni dei confini (Mezzadra e Neilson 2013: 158). In questo senso, la geografia connettiva che i confini postcoloniali concorrono a mettere in atto sfalda in modo irreversibile l’unità scalare geopolitica dello stato-nazione, che risulta allora indisponibile.

Un’analisi del nesso fra i confini e le lotte politiche postcoloniali mette quindi in luce il funzionamento delle lotte come arene per lo spostamento e la mobilitazione dei confini, e come vettori di creazione di nuovi confini secondo nuove linee. In questo paragrafo, ci avvaliamo quindi della nozione di “lotte di confine”, in particolare per come è stata elaborata da Mezzadra e Neilson, valorizzandola come concetto attraverso cui esaminare i confini postcoloniali, e ci concentreremo in particolare sul nesso fra lotte e confini nel pensiero di Mohanty e di hooks.

Attraverso quest’azione di resistenza enunciativa, il confine riafferma il posto locale in cui trova luogo e di cui afferma il sapere, contro alla scala globale fagocitante del sistema-mondo: per questo, il “border thinking” consente anche un’operazione di rimappatura, atta a riaffermare conoscenze locali plurali e coesistenti le une con le altre. Dunque, il confine per Mignolo è lo spazio di uno scontro produttivo di conoscenze represses, in grado di riconfigurare il mondo da capo. Quest’operazione compiuta da Mignolo differisce dalla proposta del “border as method” nella misura in cui non include un’analisi dell’uso e della proliferazione dei confini da parte del capitale e del colonialismo, e non problematizza la produzione delle conoscenze subalterne così originatesi al confine, né la loro recuperabilità; esso, inoltre, non indaga i processi di soggettivazione al confine né quelli di creazione di alleanze fra lotte diverse: motivi per cui sembra difettare, almeno in parte, di dinamismo. Cfr. Mignolo (2000) e Mignolo e Tlostanova (2006). Infatti, gli autori di *Border as Method* esplicitamente prendono le distanze dall’approccio di Mignolo al “border thinking” (Mezzadra e Neilson 2013: 18).

Chandra Mohanty affronta il problema della costruzione di una sorellanza fra diverse lotte femministe attraverso i confini, mettendo questo problema in relazione al tema della politica del posizionamento. Infatti, Mohanty afferma una propria declinazione della politica del posizionamento, sostenendo come il posizionamento dei soggetti vada definito a partire da quei confini (*boundaries*), materiali e simbolici, che consentono alle femministe una definizione e un'autodefinizione politica (Mohanty 1995: 68). L'attenzione a quei confini che consentono alle donne un'autodefinizione fa sì che, per Mohanty, al cuore del processo di costruzione di una lotta femminista collettiva stia la questione della creazione di solidarietà attraverso i confini che definiscono diversamente le varie donne, laddove tali confini sono intesi in senso sia materiale (confini geografici e spazi concreti), sia in senso simbolico (confini sociali e culturali): porre attenzione a tali confini vuol dire mettere in luce le varie differenze che attraversano e costituiscono i soggetti, invece che postulare la loro omogeneità o la loro unità a priori. Con ciò, in modo simile a quanto fatto da hooks e Lorde rispetto alla necessità di apprezzare le differenze, Mohanty elabora il concetto femminista di "differenza", sostenendo che "differences allow us to explain the connections and border crossings better and more accurately" (Mohanty 2003: 505). In questo, Mohanty fa perno sulla riflessione femminista e postcoloniale sulle differenze intersoggettive (cfr. nota n. 10 di questo capitolo) per elaborare delle "politiche dell'esperienza" atte alla costruzione di una "soggettività in lotta" delle donne del Terzo mondo e, quindi, di alleanze fra soggetti in lotta differenziati. Inoltre, Mohanty argomenta come l'appropriazione della retorica femminista da parte dello stato neoliberale comporta una depoliticizzazione della differenza, un appiattimento delle differenze storico-geografiche specifiche, per una politica della rappresentazione cui viene meno la materialità e la critica sistematica (Mohanty 2013). Quest'attenzione ad elaborare le differenze in modo da mettere in luce le connessioni e gli attraversamenti fra confini conduce Mohanty a rielaborare il rapporto fra la differenza e l'universale, fra il locale e il sistemico nei movimenti femministi, tentando il pensiero di un movimento collettivo che, proprio perché radicato nella pluralità dei confini che definiscono le varie differenze femminili, non si pretende universale, ma va a costituire una complessità globale che risulta, in questo senso, attraversata dai confini locali. Secondo Mohanty, i posizionamenti multipli delle donne che, attraverso una politica del posizionamento, definiscono sé stesse a partire dai confini che le strutturano, creano spazi di resistenza alternativi e temporalità non lineari, ma asincrone (Mohanty 1995: 81). Infatti, il posizionamento e la creazione della solidarietà femminista sono resi possibili dall'attraversare i confini che separano interno ed esterno, in un attraversamento necessariamente collettivo. In quanto attraversate e costituite da diversi confini, le lotte femministe sono allora plurali, e conducono i soggetti che vi partecipano a un posizionamento intersezionale. Il posizionamento attraverso i confini, dunque, informa la pluralità delle donne, sì da fare del movimento femminista qualcosa di non unitario, non definito a partire dall'universale del significante "donna", ma invece dai diversi posizionamenti radicati che definiscono le varie donne e le loro differenze in modo mobile e mai definitivo.

Inoltre, il posizionamento attraverso i confini crea esso stesso nuovi legami, producendo quindi nuovi confini affermativi, attraverso la mappatura delle lotte. A questo proposito, come già abbiamo visto nel capitolo 3, Mohanty a più riprese insiste sull'operazione di mappatura delle lotte femministe, sostenendo come le lotte ai margini creano esse stesse una nuova cartografia (Mohanty 2003: 514-515): in ciò, la creazione di legami fra donne avviene attraverso un'operazione concreta di mappatura delle lotte femministe, che crea connessioni fra di loro. A questo fine, Mohanty elabora il progetto di disegnare una "cartografia delle lotte" femministe, che mappi le variegate strutture di dominio, "le varie reti sistemiche di classe, razza, (etero)sessualità e nazione" (Mohanty 2012: 78) che, intersecandosi l'un l'altra, posizionano le donne in differenti modi: il posizionamento delle donne in termini di sesso, razza, classe, sessualità, appartenenza nazionale, eccetera, "suggeri[sce]... i modi per collocare storicamente le lotte femministe delle donne del Terzo Mondo" in relazione allo stato (Mohanty 2012: 89). In questo senso, Mohanty sceglie di compiere una mappatura collettiva delle genealogie femministe, piuttosto che darne un resoconto comprensivo, sì da disegnare "a materialist map of transnational feminist engagements and possibilities of an ethical and just solidarity across borders" (Mohanty e Carty 2015: 84).

Nel quadro di questo tipo di mappatura, secondo Mohanty è necessario ricollocare le lotte femministe in riferimento a un'auto-narrazione storica inedita delle stesse, che consente "la creazione di spazi alternativi per la sopravvivenza, in cui vengono rappresentate l'autocoscienza e la coscienza politica" (Mohanty 2012: 113). Recependo in particolare le teorizzazioni sul soggetto subalterno compiute in seno alla storiografia dei Subaltern Studies, con particolare riferimento a Rosalind O'Hanlon (O'Hanlon 2000), Mohanty sostiene che la resistenza delle donne del Terzo mondo non si inserisce in continuità rispetto alla narrazione egemonica, ma necessariamente "è connessa alle lacune, alle spaccature e ai silenzi interni alle narrazioni egemoniche" (Mohanty 2012: 113): per questo motivo, le memorie e le narrazioni femministe, in "controcorrente rispetto alla storia 'pubblica' o egemonica, ri-colloca[no] i silenzi e le lotte nella narrazione storica per affermare un sapere che è fuori dai parametri di chi domina" (Mohanty 2012: 113). In questo senso, Mohanty pone un nesso fra la narrazione e la mappatura della subalternità, in quanto pratiche di sapere contro-egemonico: "'Stories' are simultaneously 'maps' in that they mobilize both histories and geographies of power" (Mohanty e Alexander 2010).

Tale sapere contro-egemonico, collocato fuori dai parametri conoscitivi del dominio, si sostanzia di un'operazione cartografica che, coerentemente, rifiuta le regole e le narrazioni cartografiche del sapere dominante, per elaborarne di altre. In questo senso, Mohanty riceve positivamente la proposta di Gustavo Esteva e Madhu Suri Prakash di concettualizzare, invece della divisione fra primo e Terzo mondo, e di quella fra Nord e Sud globali, l'immagine del "mondo dell'un-terzo" e "mondo dei due-terzi"¹² (Esteva e

¹² Allo stesso tempo, Mohanty apprezza anche i vantaggi di un certo utilizzo delle categorie di Nord e Sud globale, quale quello di Dirlik in "Place-based Imagination" (Dirlik 1999), che individua nel Nord il sentiero del capitale transnazionale e nel Sud la povertà marginalizzata, a prescindere da determinazioni geografiche nette. Inoltre, Mohanty individua un limite del modello "mondo dell'un terzo/mondo dei due terzi", nel non rendere conto della storia della colonizzazione, cosa che invece fanno

Prakash 2014). Questi due sono concepiti, rispettivamente, come il mondo delle minoranze sociali (composto da coloro che condividono stili di vita moderni ed omogenei, autodefiniti come “elevati”) e il mondo delle maggioranze sociali (composto da coloro che invece non hanno accesso regolare a tali stili di vita, ma mettono a punto altre definizioni di vita buona e, pertanto, risultano accomunati dalla capacità di rifiutare gli aiuti delle “forze globali”; Mohanty 2012: 184). Le due categorie risultano trasversali al Nord e al Sud globali, al primo e al Terzo mondo: non essendo divisi rigidamente da confini lineari netti, le immagini di “mondo dell’un-terzo” e “mondo dei due-terzi” contraddicono quindi le polarità di interno/esterno e di locale/globale: piuttosto, fra il mondo della minoranza globale e quello delle maggioranze, il “locale” e il “globale” contengono entrambi “sia la differenza sia le somiglianze, sia il dentro sia il fuori, sia la distanza che la prossimità” (Mohanty 2012: 204). In questo, tali immagini spaziali si muovono innovativamente attraverso confini che, lungi dal definire e compartimentare le reciproche sfere, non vanno più a delimitare spazi interni ed esterni, ma strutturano differenze e connessioni. Attraverso queste categorie geografiche mobili, vengono messe in rilievo non solo le connessioni fra le varie forme di dominio, ma anche le connessioni fra diverse forme di lotta e resistenza. Per questo motivo, il paradigma spaziale del “mondo dell’un-terzo/mondo dei due-terzi” acquisisce particolare rilevanza in riferimento al “modello della solidarietà femminista” elaborato da Mohanty (Mohanty 2012: 204-205). Questo modello, significativamente, vuole mettere in luce sia le mutualità, sia le disgiunzioni presenti fra i diversi movimenti femministi, e “permette di inquadrare l’agency e la resistenza trasversalmente ai confini nazionali e culturali” (Mohanty 2012: 205), invece che “nei termini di culture e nazioni separate e non connesse” (Mohanty 2012: 205), già tracciate dai confini del sapere geografico egemonico. In questo senso, la mappatura della solidarietà fra movimenti femministi si avvale di immagini spaziali contro-egemoniche, in modo da attraversare i confini e creare nuove connessioni fra i soggetti, nuovi spazi critici di lotta, che non esaltano la somiglianza a scapito delle differenze¹³. Allo stesso tempo, nel modello della solidarietà femminista, il confine fra i due mondi, quello dell’un-terzo e quello dei due-terzi, risulta poroso

adeguatamente le categorie di Terzo mondo e di Occidente (Mohanty 2012: 184). Per questo motivo, Mohanty, nei suoi testi, usa in modo elastico tali categorie geografiche, a seconda dei loro vantaggi analitici di volta in volta. A questo proposito, nell’introduzione all’edizione italiana di *Femminismo senza frontiere* (2012), Raffaella Baritono osserva come, nell’usare la categoria di “Terzo mondo”, Mohanty, a fronte dei limiti di questa categoria così individuati, ha bisogno di dare “una diversa definizione [di Terzo mondo] e dei suoi confini geografici e sociali, differenti da quelli che avevano caratterizzato le società industriali (o fordiste)” (Baritono 2012: 16), elaborando quindi una definizione di Terzo mondo che “incorpora, di conseguenza, sia le cosiddette minoranze, sia le persone di colore negli Stati Uniti” (Baritono 2012: 14). Quest’utilizzo di “Terzo mondo” da parte di Mohanty si allinea, quindi, alla concezione oppositiva di Terzo mondo elaborata dal pensiero postcoloniale e tricontinentale, e al passaggio concettuale da “Terzo mondo” a “Sud globale” (R. J. C. Young 2006; Mahler 2018) che abbiamo discusso nel capitolo 1, due categorie che infatti Mohanty sembra usare in modo quasi interscambiabile.

¹³ Questo tipo di esercizio cartografico, svolto da Mohanty attraverso immagini e concetti spaziali contro-egemonici, è riconducibile a diverse pratiche di “contro-mappatura” dei confini. In particolare, la “contro-mappatura” dei confini è riconosciuta come pratica di resistenza al confinamento e al controllo dei confini lungo il Mediterraneo; in alcune pratiche di mappatura, è stato colto infatti un momento di risposta avversativa alle mappature egemoniche di respingimento dei migranti al confine. In questo senso, la “contro-mappatura” è stata riconosciuta come una parola-chiave per lo studio delle trasformazioni del significato di “confine” nel contesto delle migrazioni contemporanee: cfr. Casas-Cortés et al. (2015: 65-66).

e attraversabile da pratiche di solidarietà, così da poter apprendere “i punti di connessione e di distanza tra le comunità di donne al margine e quelle privilegiate” (Mohanty 2012: 204): alla porosità dei confini geografici corrisponde allora la porosità dei confini fra i diversi soggetti in lotta. In questo, l’intersoggettività delle donne del Terzo mondo, in lotta e in alleanza, è legata alle condizioni per una prossimità spaziale fra loro, che contraddice le separazioni geografiche invalse, per creare nuovi spazi di lotta, di solidarietà e di contatto, come anche di distanza. Mohanty specifica come una distinzione binaria del tipo “noi/loro”, che individua e alloca i soggetti impedendo un’intersoggettività e una solidarietà fra di loro, è inadeguata a una lotta femminista collettiva, a cui sono invece necessarie pratiche di attraversamento dei confini e delle temporalità, che conducano a una nuova prossimità spaziale: nelle parole di Mohanty e Alexander, “different cross-border practices, spaces, and temporalities... brought into ideological and geographic proximity with one another in ways that produce connectivity and intersubjectivity (albeit a tense or uneven one) rather than an absolute alterity” (Mohanty e Alexander 2010: 40). La prossimità spaziale fra i soggetti in lotta è quindi funzionale alla connessione fra di loro, e all’articolazione di una “soggettività in lotta” che si fa intersoggettività. Tale prossimità spaziale è precisamente quel che viene creato a partire da pratiche cartografiche di lotta e di attraversamento localizzato dei confini. La possibilità di una solidarietà fra il mondo dell’un-terzo e il mondo dei due-terzi sembra allora superare quelle criticità del modello spaziale Nord globale/Sud globale, quanto a riproposizione di una dualità geografica, che abbiamo ricostruito nel capitolo 1, dal momento che non vi è una contrapposizione netta fra due sfere spaziali in antagonismo, ma invece ad essere messa in risalto è la possibilità di instaurare geografie connettive fra gli spazi della povertà e quelli dello stile di vita “elevato”, sì da creare alleanze trasversali a tali due sfere. La porosità fra il mondo dell’un-terzo e il mondo dei due-terzi, e dunque la possibilità di una solidarietà che fa tutt’uno con un intervento cartografico innovativo sulla mappa egemonica, è inoltre mostrata autobiograficamente da Mohanty, che racconta il proprio posizionamento di “persona situata nel mondo dell’un-terzo, ma dallo spazio, dal punto di vista del, e in solidarietà con, le comunità in lotta nel mondo dei due-terzi” (Mohanty 2012: 186): soprattutto in virtù della professione accademica, Mohanty fa parte della minoranza sociale che compone il mondo dell’un-terzo, condividendone i privilegi, ma allo stesso tempo le sue “scelte, lotte e posizioni politiche trasformative mi posizionano lungo le linee che definiscono il mondo dei due-terzi” (Mohanty 2012: 186).

Il processo di costruzione cartografica di solidarietà fra le donne, diversamente collocate lungo diversi confini, porta Mohanty a considerazioni precise circa il ruolo dei confini stessi nella costruzione dei movimenti femministi, e dei soggetti che lì si incontrano e si formano. Da una parte, Mohanty proclama

il bisogno di un femminismo che sia “senza o oltre i confini”¹⁴, in quanto “necessario per affrontare le ingiustizie del capitale globale” (Mohanty 2012: 193-194). Dall'altra parte, Mohanty però indica il requisito che le femministe domandino a sé stesse in modo specifico: “what kinds of border crossings we want and what are their ethical dimensions?” (Mohanty e Alexander 2010: 41), problematizzando quindi la desiderabilità di annullare ogni confine, e indicando piuttosto la necessità di operare scelte in tal senso, introducendo così una precisa dimensione etica nella pratica dell'attraversamento dei confini.

Stando alla prima affermazione, il movimento femminista anticapitalista si configura come un femminismo privo di confini. Sotto questo riguardo, Mohanty sostiene la necessità di articolare un movimento globale in grado di superare i confini del dominio. In particolare, l'argomentazione di Mohanty in tal senso prende le mosse dall'osservazione secondo cui “è specialmente sui corpi e sulle vite delle donne e delle ragazze del Terzo Mondo/sud – il Mondo dei Due-Terzi - che il capitalismo globale scrive il suo copione” (Mohanty 2012: 194), per cui le donne sfruttate del Sud globale detengono un “privilegio epistemico potenziale” per la lotta contro il capitale globale (Mohanty 2012: 195-6). Questo avviene dal momento che la loro particolare oppressione le mette nella condizione di vedere ed esperire nel modo più compiuto lo sfruttamento capitalista: la “particolare posizione di marginalità rende visibili la politica del sapere e, attraverso essa, l'intervento del potere che l'accompagna, così da rendere possibile la sua trasformazione, l'alterazione del suo uso ed abuso” (Mohanty 2012: 190). Questo potenziale privilegio epistemico del margine si configura grazie a “nessi causali tra posizioni ed esperienze sociali al margine e la capacità degli attori umani di spiegare ed analizzare le caratteristiche della società capitalista” (Mohanty 2012: 190). Di conseguenza, “è solo mettendo al centro e teorizzando le esperienze di queste comunità di donne e ragazze che possiamo demistificare il capitalismo in quanto sistema fondato su un sessismo e razzismo estenuanti, e immaginare la resistenza anticapitalista” (Mohanty 2012: 194). In ciò, il “privilegio epistemico del margine” proposto da Mohanty differisce in parte da quello che abbiamo visto avanzare da hooks: infatti, mentre per hooks il collocamento socio-geografico nel margine consente una visione più completa dell'intero, poiché comprende anche le esperienze di marginalità che il centro, mentre produce, non conosce e, a partire da questa visione che è anche contro-sguardo, ridefinisce il margine come un sito di lotta, in Mohanty vi è piuttosto interesse a individuare una localizzazione sociale di oppressione ultima, a partire da cui conoscere la totalità dei rapporti capitalisti di sfruttamento. Da una parte, il margine consente a hooks una visione dell'intero, a partire da cui si fa possibile l'alternativa del non voler andare verso il centro, ma articolare un senso alternativo di vita e di cura, a partire da un luogo squalificato ma riqualificato; dall'altra, a Mohanty il margine consente una visione della totalità dei rapporti di potere capitalistici, e quindi una conoscenza del capitale tale da poter causalmente pensare e

¹⁴ L'edizione italiana del libro di Mohanty *Feminism without borders* (2003) traduce il titolo con *Femminismo senza frontiere* (2012), forse per assonanza con “medici senza frontiere”, perdendo però il riferimento precipuo al concetto di confine, che è invece impiegato da Mohanty più di quello di “frontiera”.

organizzare la resistenza al capitale, senza però che a questo corrisponda una ridefinizione oppositiva della localizzazione nel margine. In questo, Mohanty insiste sul potenziale connettivo dei confini, più che sulla loro funzione di potenziamento (*empowerment*) di chi vi abita: la soggettività che si articola ai confini è definita da Mohanty come una “soggettività in lotta”.

La visione dell’insieme dei rapporti di potere possibile nella marginalità rende opportuna un’organizzazione della resistenza globale femminista che superi i confini scritti dal capitalismo stesso, rendendo il movimento femminista globale e privo di confini, nello stesso momento in cui fa perno proprio sul collocamento nel margine per articolare una visione complessiva dell’intero. Tuttavia, come abbiamo affermato sopra, tale assenza di confini propria del movimento femminista transnazionale risulta determinata dai confini che posizionano localmente i vari soggetti in lotta, consentendo una loro autodefinizione. Riguardo la globalizzazione e la scala del globale, Mohanty sostiene infatti l’opportunità di considerare come l’Occidente, inteso come spazio del capitale, “sia interno e si configuri continuamente a livello globale, razziale e in termini di genere” (Mohanty 2012: 195), e come la globalizzazione sia “il terreno di ricolonizzazione delle persone”, in primo luogo delle donne del mondo dei due-terzi, che sono le più impoverite dalle operazioni del capitale globale. In questo senso, la globalizzazione del capitale coincide con un’operazione di ricolonizzazione, che investe innanzitutto le donne sfruttate del Sud globale, e che opera, significativamente, attraverso operazioni cartografiche coloniali, “colonial cartographies that support the mandate for conquest” (Mohanty 2010: 42), di imposizione di confini atti a separare i soggetti gli uni dagli altri, e a organizzare gli assi eterogenei del loro sfruttamento. La costruzione di una solidarietà fra le lotte avanzate da diverse donne, che attraverso i confini posti dalla cartografia coloniale globale e, con ciò, li annulli, è quindi un processo fondamentale per contrastare il capitale globale, e sovvertire la sua cartografia.

Allo stesso tempo, però, Mohanty articola tale assenza o superamento dei confini da parte dei movimenti femministi nel senso di un attraversamento transnazionale degli spazi della lotta, che dunque non trascende i confini mentre li attraversa, ma rende necessario porre sotto attenzione la concretezza dei confini attraversati. Come osserva Baritono, per Mohanty i confini sono “linee di attraversamento (o di fuga) per soggetti differenti” (Baritono 2012: 9), “linee mobili dello spazio geografico e politico” (Baritono 2012: 7). È in questo senso che Mohanty, come ricordato sopra, pone la domanda su quali attraversamenti di confine vogliamo, e quali sono i loro contorni etici (Mohanty 2010: 41), facendo quindi dell’attraversamento dei confini non un’operazione scontata, ma l’oggetto di una scelta circostanziata. Al cuore della costruzione di una solidarietà che si dà, in modo fondamentale, anche sul piano spaziale, sta quindi un’attenzione specifica allo scegliere quali confini sia desiderabile attraversare, e all’etica che accompagna tale scelta. Secondo Mohanty, il femminismo dovrà concettualizzare da capo il “transnazionale”, portando attenzione analitica ai modi in cui i confini culturali sono attraversati, e ai modi in cui specifiche gerarchie spaziali sono normalizzate, in modo da demistificare e destabilizzare i

binarismi cartografici, coloniali ed accademici (Mohanty 2010: 41). L'attraversamento dei confini, compiuto dai soggetti in lotta nel costruire la loro alleanza, rimane una pratica radicata e localizzata materialmente, in modo che vi sia una specificità locale, analitica e pratica, che non imprigiona però i soggetti al loro collocamento ricevuto, ma anzi consente di contestarlo, attraverso uno sguardo locale e sistemico. "It is these politics of spatialization, with their attendant ethical imperatives, that allow us to understand colonial/imperial racial and sexual underpinnings of border crossings 'without losing ourselves' or privileging an elsewhere. Location matters in this model of a feminist solidarity transnationalism. And we can learn how to be location specific without being location bound" (Mohanty 2010: 42). Il femminismo della solidarietà si dota, quindi, di una "politica della spazializzazione" che rende centrale la questione dell'etica e della politica dell'attraversamento dei confini culturali, geografici e concettuali (Mohanty 2010: 31), senza che però a tale attraversamento corrisponda un'eliminazione delle differenze in vista di un soggetto universale omogenizzante, ciò che Mohanty rimprovera al femminismo statunitense, cosiddetto terzomondista, che costruisce discorsivamente la "donna del Terzo mondo" a partire da uno sguardo e da un posizionamento egemone (Mohanty 1984). Per Mohanty, quella di costruire un femminismo senza confini non è, quindi, un'operazione liscia, dal momento che essa non si costituisce come "senza confini" ignorandoli, ma piuttosto attraversandoli selettivamente, sì da affrontare la loro operatività. In questo senso, il femminismo transnazionale dovrà essere attento alle specificità locali, senza però essere vincolato a luoghi determinati in modo immobile. Questo attraversamento non liscio, inoltre, si mostra anche nell'attenzione che Mohanty dà al problema del tradurre la teoria e i concetti femministi in diversi luoghi a livello globale. A questo proposito, Mohanty riflette criticamente sugli usi che sono stati fatti della sua stessa teoria (in questo, una vera e propria "travelling theory", per dirla con Said), in diversi specifici contesti fra il mondo dell'un-terzo e il mondo dei due-terzi, indagando gli arricchimenti e gli indebolimenti cui il suo pensiero è andato incontro nei suoi viaggi translocali, e riflettendo su come, nel processo di traduzione della teoria, qualcosa viene perso e qualcos'altro viene scoperto, lungo "the uneven migration of foundational concepts like gender" (Mohanty 2013: 981). L'attraversamento dei confini nella costruzione di solidarietà comprende, quindi, anche momenti di traduzione, che non risultano lisci e scorrevoli ma, semmai, mettono in rilievo la materialità dei confini come produttori di significato.

Mohanty argomenta quindi in favore di un femminismo senza confini, mentre però dà ai confini grande rilievo. Infatti, da una parte, l'autrice pone i confini al centro di un'attenzione analitica, volta a indagare la sistematicità complessa di meccanismi di potere e inferiorizzazione, che organizzano diversi assi di oppressione, sicché risulta indispensabile una politica dell'intersezionalità, che renda conto di molteplici assi di soggettivazione e di oppressione; dall'altra, Mohanty fa dei confini lo strumento di creazione di alleanze e di nuovi legami cartografici fra i soggetti in lotta, costruendo inediti spazi di lotta e solidarietà,

grazie a attraversamenti di confine radicati e localmente specifici, facendo quindi dei confini i vettori di costruzione di una prossimità spaziale, funzionale alla messa in atto di un'intersoggettività femminista¹⁵. In questo, i confini sono ciò che definisce una politica del posizionamento femminista, funzionale a una politica della solidarietà, mentre il posizionamento nel margine è prospettiva epistemica di potenziale privilegio per la comprensione del capitalismo globale e, di conseguenza, per la sua contestazione, grazie a un nesso causale che forse è posto da Mohanty in modo un po' troppo scontato e lineare.

Alla luce di questa ricostruzione, possiamo sostenere che, nel pensiero di Mohanty, il confine si fa dispositivo cardine per l'articolazione di una lotta che, forte di una "politica della spazializzazione", non trascende gli spazi nel momento in cui li attraversa, ma crea una soggettività in lotta e in alleanza, strutturata come tale nel suo posizionamento al confine.

La questione della creazione di legami di solidarietà fra lotte eterogenee attraverso i confini viene affrontata anche da hooks. A questo proposito, innanzitutto è proficuo considerare come hooks tematizzi il collocamento nel margine, scelto attivamente come apertura radicale, come una politica del posizionamento: hooks definisce la politica del posizionamento nel margine come un "punto di osservazione e prospettiva radicale [che] impone di individuare spazi da cui iniziare un processo di revisione" (hooks 1998: 62). Per hooks, collocarsi nel margine significa scegliere un punto di vista tale da poter esercitare un nuovo sguardo, con funzione critica e oppositiva, parte integrante della ricerca di spazi di resistenza. Con questo, il posizionamento nel margine consente anche la definizione di una politica

¹⁵ A questo proposito, ricordiamo che il ruolo della geografia nel pensiero di Mohanty è stato problematizzato: infatti, a Mohanty è stato criticato di dematerializzare lo spazio di cui parla, facendo della geografia qualcosa di più metaforico che concreto, al fine di evitare un essenzialismo che potrebbe venire da un determinismo geografico (Kirby 1993). Secondo Kirby, Mohanty assegnerebbe ruoli contraddittori alla geografia, facendone, da una parte, ciò che evidenzia la presenza reale di "altri geografici", non sussumibili limpidamente sotto lo sguardo occidentale; dall'altra, fa però della geografia anche il marcatore vuoto di posizioni di genere ed etnia, che coincidono immediatamente con gli effetti del discorso egemone: in altre parole, Mohanty farebbe coincidere indebitamente lo spazio fisico con quello creato dai sistemi discorsivi, facendo della soggettività una collezione di assi di soggettivazione messi in essere dal discorso egemonico, e mancando con ciò di includere elementi psicologici nella spazializzazione del soggetto. Mohanty, quindi, nello stesso momento in cui fa appello a uno spazio reale di soggettivazione politica, lo fa però sparire in quanto reale, dematerializzandolo al fine di evitare essenzialismi nella costruzione del soggetto. In questo, Kirby evidenzia alcuni limiti del pensiero di Mohanty, in particolare quanto al difetto di un materialismo che sia tale fino in fondo, prendendo in carico anche la materialità dello spazio geografico nella costruzione di cartografie della lotta. Nell'analisi di Mohanty, gli assi di soggettivazione coincidono forse troppo direttamente con degli effetti discorsivi, per i cui i confini che collocano i soggetti sembrano essere elementi puramente rappresentativi, col risultato che la determinazione causale fra marginalità e capacità di articolare una visione d'insieme dello sfruttamento capitalista appare un po' troppo scontata e immediata. D'altra parte, però, è opportuno riconoscere anche come Mohanty attribuisce ai confini, e soprattutto all'attraversamento dei confini, una funzione di creazione della soggettività, come soggettività in lotta, e una funzione di creazione dello spazio, nel momento in cui l'attraversamento dei confini va a creare gli spazi della lotta. A questo proposito, rimane però ambiguo, nei testi di Mohanty, se tali spazi della lotta, così creati, vadano intesi in senso più o meno metaforico, ovvero se essi individuino nuovi spazi geografici di resistenza, nuove cartografie reali, oppure se si tratta di connessioni la cui materialità non si dà sul piano geografico. In altri termini, rimane aperta la questione se i confini pensati da Mohanty siano realtà geografiche, linee e zone mobili geograficamente individuabili, oppure realtà esclusivamente sociali, la cui spazialità è puramente metaforica. Nel definire la politica del posizionamento come delimitata da confini "storici, geografici, culturali, psichici e immaginativi" (Mohanty 2012: 115), Mohanty sembra tenere insieme la componente materiale (storico-geografica) e quella psico-sociale dei confini, elaborando una strategia di attraversamento dei e attenzione analitica ai confini che tenga assieme tutte queste dimensioni. Allo stesso tempo, come di nuovo evidenzia Kirby, la dimensione geografica nello sviluppo di tale strategia sembra venire via via meno nel prosieguo del testo di Mohanty (Kirby 1993).

della solidarietà, atta a creare legami con altri posizionamenti, affermando così il potenziale connettivo dei confini. In hooks, la messa a punto di una politica del posizionamento nel margine è funzionale alla ricerca di una sorellanza femminile non imposta dall'alto dalle donne bianche, con effetti esclusivi, di rinforzo di privilegi di classe e razza, ma una sorellanza che sia l'obiettivo di una lotta femminista, articolata al suo interno nelle varie differenze che attraversano i soggetti femministi. Tale sorellanza cerca la costruzione di legami con altre donne attraverso i confini (*boundaries*) che le separano. Con ciò, la questione dell'attraversamento di confini nella costruzione di una sorellanza in lotta si accompagna fin da subito al momento di nominazione del margine come luogo scelto in cui collocarsi.

Nel discutere la costruzione del movimento femminista, hooks identifica una prospettiva "monodimensionale" in certo femminismo bianco e borghese statunitense, che postula a priori l'unità, analitica e discorsiva, delle donne, in quanto soggette a una comune oppressione di genere: con ciò, tale movimento riproduce privilegi e assunti razzisti e di classe, negando le divisioni operate fra donne dalle linee della classe e della razza, che fanno sì che alcune donne possano essere attrici dell'oppressione di altre, e che articolano l'oppressione di genere stessa in modi diversi per diverse donne, e dunque minano il successo della lotta femminista stessa. Trascurare l'operatività di tali linee, asserendo un'identità femminile nell'oppressione, che trascende le divisioni fra donne, invece di analizzarle e renderne conto, fa venir meno la possibilità che le donne si uniscano politicamente attraverso i confini etnici e razziali che le dividono (hooks 1984: 3), ed elimina dall'analisi femminista il legame fra genere, razza e classe, che è invece costitutivo della definizione squalificante della donna (hooks 1984: 44). Postulare l'unità collettiva delle donne in quanto soggette a un'oppressione comune di genere non rende conto della diversità di esperienze con cui il sessismo risulta oppressivo in vari gradi e modi, e sublima le divisioni fra varie donne in un'oppressione di genere in cui razzismo e classismo non giocherebbero alcun ruolo. A questo proposito, hooks argomenta che l'oppressione di genere ha sì un'importanza primaria rispetto alle altre, ma non perché ne sarebbe la base strutturale, dal momento che tutte le forme di oppressione sono intrecciate le une alle altre, senza primati assiologici, ma piuttosto in virtù del suo essere, spesso, la più diffusa delle oppressioni (hooks 1984: 35). Inoltre, hooks argomenta come la definizione in una comune oppressione non sia, in sé, una base produttiva per la lotta, dal momento che non agevola un senso del sé come agente di resistenza: piuttosto, può esserlo invece la valorizzazione della forza e della resistenza, delle pratiche di potere non dominante che, come abbiamo visto sopra, le donne sono in grado di realizzare, se pongono attenzione a ri-concettualizzare il "potere" in una costruzione affermativa del femminismo, senza ricalcare concezioni e pratiche patriarcali del potere. In ciò, hooks argomenta come, per rinvigorire affermativamente la nozione di sorellanza, il concetto di "solidarietà" sia più utile di quello di "supporto", poiché dà luogo a relazioni fra donne che non si limitano ad appoggiare istanze e lotte distinte le une dalle altre, ma le connettono fra di loro, dal momento che la solidarietà passa per la comprensione delle differenze (hooks 1984: 62). Il legame nell'oppressione comune porta inoltre a

enfaticamente come l'identità, il proprio della donna sia quello di essere una vittima, e ciò ha portato a escludere dal movimento statunitense donne ritenute forti o già in grado di autodifesa, come le donne nere afroamericane, immaginate attraverso lo stereotipo della donna nera forzata e violenta. L'obiettivo della sorellanza fra donne non va quindi abbandonato perché ha potuto mascherare un falso universalismo bianco, ma bisogna piuttosto realizzarlo lavorando a eliminare, attraversandole, le barriere che separano le donne le une dalle altre, senza sublimarle o trascenderle: per questo, bisogna porre attenzione alle barriere e attendere alle differenze (hooks 1984: 56). L'attenzione alle differenze fra donne e l'attiva creazione di relazioni di solidarietà, tali da attraversare i confini senza sublimarli, fa sì che il movimento femminista si configuri come un terreno d'incontro e uno spazio trasformativo, tale da rivoluzionare i rapporti fra i generi, ponendo fine alla loro guerra, per una trasformazione radicale delle relazioni umane nel loro complesso (hooks 1984: 34). Nel pensiero di hooks, possiamo quindi individuare un nesso fra una politica del posizionamento nei margini, che consente di riqualificare il margine come luogo di lotta e di soggettivazione, e il soggetto femminile come in grado di potere e resistenza, e una politica femminista di attraversamento dei confini, sì da attendere alle differenze messe in essere dai confini per costruire relazioni di solidarietà che non neghino la differenza. La creazione di tale legame femminista che, attraversando le differenze senza trascenderle, mette la differenza e l'incommensurabilità fra i soggetti al cuore delle proprie attenzioni politiche e delle proprie attitudini etiche, comporta anche che non possa esserci una posizione di privilegio per nessuna donna entro il femminismo, e quindi nessun ruolo di dominio e direzione rispetto alla messa a punto di un'agenda femminista: una posizione facilmente occupata da donne bianche che concepiscono la partecipazione al movimento femminista solo nel ruolo di leadership (hooks 1984: 53).

Sia nel pensiero di Mohanty che in quello di hooks, possiamo vedere l'elaborazione di una politica femminista della solidarietà che lavora attraverso i confini. Da una parte, queste due autrici riconoscono il carattere conflittuale e problematico dei confini, in quanto dispositivi di divisione, confinamento e abbruttimento dei soggetti oppressi da diversi sistemi di dominio, intrecciati in modo complesso l'uno all'altro; dall'altra parte, la pratica di attraversamento dei confini viene rivendicata come possibilità positiva, in grado di connettere fra di loro soggetti altrimenti separati, sì da attendere alle loro differenze molteplici, invece che ignorarle o cancellarle. In questo, il confine riveste un ruolo connettivo importante, che lo fa strumento, sito e obiettivo di lotta, ma anche lente attraverso cui rendere intellegibili e significative le differenze. In questi esempi di teorizzazione di lotte femministe di confine, possiamo vedere come il confine sia riappropriato e riconcettualizzato come vettore di connessione e di soggettivazione, e come posizione prospettica da occupare per una resistenza efficace, attraverso una riconcettualizzazione affermativa della parola "confine". Le lotte di confine femministe, tematizzate da queste due autrici, attraversano quindi in modo contestativo i confini mentre però, lungi dal negarne gli

effetti, pongono attenzione scrupolosa alle loro operazioni; in questo, la creazione di spazi inediti di lotta attraverso i confini trasforma i confini stessi in vettori di connessione ed *empowerment*.

4. Borderzone, borderscape, borderland

Sopra abbiamo affermato che la prospettiva postcoloniale agisce ripensando le dimensioni geometriche del confine, trasferendolo dalla dimensione monodimensionale della linea fra due stati a quella tridimensionale e complessa della zona, che può trovarsi ovunque. In particolare, sono state proposte più immagini volte a complicare e ampliare in questo senso lo spazio del confine, mostrando come questo non sia meramente una linea divisoria, in grado di respingere oppure di consentire il passaggio di determinati soggetti in modo selettivo, ma uno spazio complesso ed eterogeneo, che viene attraversato e perfino abitato, in modo da modificare in modo determinante la spazialità del confine. A questo proposito, sono state avanzate le tre nozioni di *borderland*, *borderzone* e *borderscape* che, pur non interscambiabili, partecipano tutte e tre di questo processo di estensione e dispersione dei confini contemporanei. In quel che segue daremo alcuni esempi di proposta ed uso di queste tre immagini.

Per cominciare, il concetto di *borderland* ha un ruolo fondamentale nel pensiero dell'attivista e poetessa chicana Gloria Anzaldúa, coniugandosi anche con le idee di lotta di confine e di sviluppo di una soggettività di confine, i due temi che abbiamo toccato nei paragrafi precedenti. Nei testi di Anzaldúa, le due immagini del confine e della frontiera si sovrappongono, dando luogo a una riflessione sull'esperienza della "terra di confine" (*borderland*), che Anzaldúa qualifica come luogo primario di soggettivazione per coloro che si trovano all'incrocio fra più culture e lingue, risultando marginalizzati da tutte le parti, e che l'autrice analizza tematizzando la propria esperienza nella terra di confine fra Messico e Stati Uniti (Anzaldúa 1987).

Usando l'immagine della terra di confine per mettere a tema lo spazio complesso che si trova al confine fra due stati, senza ridursi alla mera opposizione fra questi, Anzaldúa sottopone la nozione di confine a una decisa ri-significazione oppositiva: ripercorrendo la storia dello spostamento del confine fra Messico, Texas e Stati Uniti a partire dai primi momenti di colonizzazione della zona, Anzaldúa ripercorre i complessi intrecci che danno luogo alla vita in questa zona di confine, e in virtù di questi mostra come il confine sia esperito e configurato non solo come una barriera lineare di separazione fra due entità territoriali, quanto come una zona. Questa zona è il luogo della soggettivazione in cui si afferma l'emergere di una coscienza essa stessa ibrida. Per Anzaldúa, la zona di confine è un posto non solo da attraversare in vista di un nuovo insediamento, ma è essa stessa una casa in cui abitare e in cui resistere all'oppressione coloniale e di genere, attraverso l'affermazione della dignità di una propria coscienza ibrida. Nella riflessione di Anzaldúa, la zona di confine, luogo di spossamento, marginalizzazione e impoverimento del senso del sé attraverso ripetute discriminazioni su base etnica, linguistica e di genere,

si fa anche luogo in cui è possibile collocare la propria casa e, così, dare spazio a una nuova coscienza, non prevista dai parametri di demarcazione ed oppressione coloniale, e che tuttavia proprio nei luoghi soggetti a multipla colonizzazione si sviluppa: la coscienza ibrida di confine, la *mestiza*. La coscienza *mestiza* è descritta da Anzaldúa come “la prima razza sintesi del globo”, una razza cosmica, inclusiva e ibrida (Anzaldúa 1987: 77) che, invece di rifiutare la mescolanza in favore di un’identità assoluta, sviluppa una particolare tolleranza per l’ambiguità (Anzaldúa 1987: 79). La coscienza *mestiza*, in quanto coscienza di confine, non accetta di considerare il confine né un impedimento né un impoverimento allo sviluppo della sua identità fratta, ma lo riqualifica abitandolo e facendone il luogo della sintesi.

All’inizio del suo testo, Anzaldúa distingue esplicitamente il confine dalla terra di confine: *border* è definito come “a dividing line, a narrow strip along a steep edge” (Anzaldúa 1987: 3), mentre *borderland* si configura invece come “a vague and undetermined place created by the emotional residue of an unnatural boundary. It is in a constant state of transition” (Anzaldúa 1987: 3): attraverso la definizione di questo passaggio terminologico, il confine viene riconfigurato da Anzaldúa come una zona, e così la sua esperienza viene radicalmente modificata. Nella ricostruzione di Anzaldúa, quel confine innaturale ma naturalizzato, posto e riproposto come frontiera coloniale e poi statale a dividere Messico e Stati Uniti, è sempre stato attraversato da migrazioni, volontarie o meno, configurandosi infine, al momento presente, come quel posto “where the Third world gates against the first and bleeds” (Anzaldúa 1987: 3); il confine fra i due stati risulta quindi essere una ferita aperta, una *herida abierta*, in cui “the lifeblood of two worlds merge to form a third country, a border culture” (Anzaldúa 1987: 3). Il confine coloniale, quindi, dà involontariamente spazio a una zona di confine che, seppur insanguinata, è il luogo dell’incontro fra più culture che, così, danno luogo a una terza. Mentre il potere coloniale codifica tale zona come una “frontline, a war zone” (queste le denominazioni usate da Reagan che Anzaldúa ricorda: Anzaldúa 1987: 11), i suoi abitanti la pensano invece come una *borderzone*. Tale zona di confine è abitata da soggetti che, agli occhi del potere statale, sono intellegibili solo come persone che attraversano una frontiera indebitamente e mai definitivamente, a discapito della funzione di cerniera di questa, e sono quindi sempre codificati come trasgressori illegali, a prescindere dal possesso di documenti o meno da parte loro: in quest’ottica, gli unici abitanti legittimi sono i bianchi che detengono il potere e coloro che a loro assomigliano, mentre gli abitanti dell’interstizio e dell’attraversamento sono sempre trasgressori che valicano i confini del normale, facendosi queer, soggetto che devia, e la cui differenza è quindi significata come inferiorità (Anzaldúa 1987: 18). Per questo motivo, chi riesce ad oltrepassare il confine da Sud verso Nord, dal Terzo mondo al primo, finisce per vivere in una “no-man’s-borderland” segnata da razzismo, violenza e sfruttamento (Anzaldúa 1987: 12), anche in seguito allo stanziamento nel primo mondo. Allo stesso tempo, la *queerness*, intesa come devianza sociale e come sessualità non conforme, è rivendicata da Anzaldúa come una scelta, la scelta di un percorso non rettilineo, ma obliquo, attraverso le categorie identitarie: tale percorso di deviazione è rivendicato da Anzaldúa come un percorso di conoscenza, che

consente di venire a conoscere la storia della propria oppressione e contrastarla (Anzaldúa 1987: 19), formando una coscienza ibrida di resistenza. Infatti, Anzaldúa qualifica la conoscenza stessa con un immaginario fortemente spaziale, descrivendo il processo conoscitivo come un attraversamento (*traversía*), un diventare ogni volta un'aliena in un nuovo territorio attraversato, dal momento che venire a conoscere qualcosa e dargli senso significa raggiungere una nuova prospettiva grazie a un attraversamento, e che il conoscere è qualcosa che rende impossibile il rimanere fermi su un medesimo terreno conoscitivo e visivo, ma richiede un costante muoversi verso diverse prospettive (Anzaldúa 1987: 48). In questo senso, l'esperienza del confine, attraversato ripetutamente con un movimento che esula dal riconoscimento che il potere dà a una soggettività staticamente allocata lungo la frontiera, facendosi in questo queer, obliquo, è un'esperienza conoscitiva, che mette a punto una conoscenza e una coscienza di differimento e devianza. Anche nel pensiero di Anzaldúa, quindi, la zona di confine mette capo alla possibilità di tracciare una spazialità e una geografia alternative, di devianza e ibridità che contraddicono la rappresentazione statale del confine e dei soggetti che lo attraversano. In questo, il confine, abitato come zona ed esperito come luogo di una soggettivazione ibrida, è uno spazio autonomo di resistenza e produzione di conoscenze altre.

In una certa misura, il tema dell'ibridità, così sviluppato da Anzaldúa come un'esperienza di confine e di creazione di una cultura terza a partire dall'incontro, spesso violento, fra due o più culture, richiama la tematizzazione di Bhabha del terzo spazio e dell'ibridità (che abbiamo ripercorso nel capitolo 1). In entrambi gli autori, infatti, il confine produce una zona nella quale è possibile, in modo positivo e oppositivo, celebrare un'ibridità culturale e linguistica che produce, a partire dai luoghi confinati dell'oppressione coloniale, uno spazio inedito di significazione culturale, politica e, nel caso di Anzaldúa, anche poetica.

La coscienza della frontiera, infatti, passa innanzitutto per la celebrazione di una lingua meticcica e creola che, sfuggendo alle ortodossie linguistiche tanto dell'inglese statunitense, quanto dello spagnolo latino, non appartiene né all'uno né all'altro, attirandosi la recriminazione da parte di entrambi, ma che, mischiandosi alle due, va a configurare un'identità linguistica a sé e, allo stesso tempo, intrecciata alle altre. In questo senso, lo stesso testo di Anzaldúa propone una sperimentazione linguistica notevole, che mischia vari registri di inglese americano a uno spagnolo fortemente regionalizzato e a espressioni indigene, una creolizzazione linguistica adoperata dall'autrice tanto per la prosa quanto per la poesia. La scrittura, infatti, è rivendicata da Anzaldúa come un'attività creativa in grado di trasformare la vita nelle zone di confine da incubo a esperienza "numinosa" (Anzaldúa 1987: 73).

A fronte di ripetuti tentativi, da parte delle lingue dominanti, di addomesticare la lingua chicana ed eliminarne l'accento¹⁶ (Anzaldúa 1987: 53-54), e della qualificazione di tale lingua come impura,

¹⁶ In più modi, l'accento nel linguaggio parlato è stato affrontato da una prospettiva postcoloniale come interruzione della pretesa colonialista di una lingua pura e priva di accento, per cui la presenza di un accento si fa invece indice di

imperfetta, impoverita e quindi subalterna, Anzaldúa osserva come la lingua chicana si afferma come una “lingua di confine”, una variazione di più lingue diverse che si è sviluppata naturalmente come risorsa oppositiva, a partire dal bisogno chicano di un’identità distinta, esperita ed espressa attraverso una lingua viva e “biforcuta” (*forked*), a partire dall’impossibilità dei chicani di identificarsi strettamente con nessuna delle lingue che s’incontrano al confine (Anzaldúa 1987: 55). Infatti, Anzaldúa individua un nesso forte fra identità etnica ed identità linguistica, al punto di affermare: “Ethnic identity is twin skin to linguistic identity - I am my language” (Anzaldúa 1987: 59). L’affermazione di una lingua mista e di confine, distinta da ma intrecciata alle altre da cui è marginalizzata, è una strategia di sopravvivenza e di affermazione di un senso dignitoso del sé, che consente ai soggetti chicani marginalizzati di superare il silenzio loro imposto grazie a una lingua loro propria. In questo, vediamo emergere un nesso importante fra l’esperienza di vita di confine, l’affermazione di una soggettività che si costruisce al confine, e il problema del linguaggio di confine, che vedremo riproporsi fortemente in merito al tema delle traduzioni al confine. Sebbene la zona di confine sia celebrata da Anzaldúa come luogo di affermazione identitaria e linguistica positiva, tuttavia, per quest’autrice la coscienza *mestiza* e l’esperienza della zona di confine non sono solo celebrate positivamente, in virtù di un contenuto culturale e identitario originale, ma sono prima di tutto un conflitto interiore doloroso. Infatti, la scrittrice descrive il “terrorismo intimo” che caratterizza la vita nelle zone di confine, e il “terrorismo linguistico” che lo accompagna (Anzaldúa 1987: 58). Nonostante la possibilità di sviluppare un’identità propria in modo liberatorio, Anzaldúa infatti insiste sul fatto che la lotta per l’identità, tutt’altro che conclusa, è un processo che non potrà che continuare, finché un’autentica integrazione non avrà luogo – un’integrazione che non comporti però quell’assimilazione evidente nel tentativo di cancellare l’accento chicano, che sopra abbiamo affrontato nei termini di una “inclusione differenziale”: “One day the inner struggle will cease and a true integration take place. In the meantime, *tenémos que hacer la lucha*” (Anzaldúa 1987: 63). La celebrazione dell’identità di confine non è quindi in sé risolutiva del conflitto di confine, ma piuttosto ne è una parte integrante, un’arma delle soggettività chicane marginalizzate.

In particolare, Anzaldúa si concentra sull’esperienza di marginalizzazione delle donne nere lesbiche, che subiscono molteplici oppressioni da più fronti. Soffermandosi sulla misoginia e sull’omofobia che spesso caratterizzano la vita nella sua comunità chicana, Anzaldúa tematizza il conflitto che alla sua identità di chicana lesbica viene dal sentirsi, allo stesso tempo, “alien in the dominant culture”, poiché identificata come straniera e razzializzata da parte della cultura bianca del dominio, e “alienated from her mother culture” (Anzaldúa 1987: 20), poiché soggetta a un’oppressione patriarcale che la inferiorizza in quanto

inferiorizzazione. Cfr. ad esempio Chow: “having an accent is the symptom of discontinuity, of the interference of other forms of speaking, of incomplete assimilation... in geopolitical terms, having an accent is tantamount to leaving on display... the embarrassing evidence of one’s alien origins and migratory status... a multiplicity of accents undergirds any claim to the oneness of native speaking” (Chow 2014: 58-59).

donna e nega legittimità alla sua sessualità lesbica. In questo senso, Anzaldúa tematizza l'omofobia, giocando tanto sull'etimologia quanto sulle risonanze non etimologiche della parola greca in inglese, come una paura di fare ritorno a casa, nel momento in cui si sa che a casa non si verrà accetti, ma rifiutati in quanto omosessuali: Anzaldúa descrive il conflitto che le viene dalla sensazione di portare la propria casa con sé ovunque vada e, allo stesso tempo, aver paura di andare a casa. A partire da questo conflitto, e dalla coscienza che Anzaldúa ne ha grazie a un percorso deviante, queer, di conoscenza e attraversamento eterodosso delle categorie, l'autrice rivendica allora per sé la possibilità di creare un nuovo spazio ibrido per sé, mescolando tutte le sue appartenenze senza rinnegarne nessuna in favore di un'altra: "if home is denied to me, then I will have to stand and claim my own space, making a new mestiza culture with my own lumber, my own bricks and mortar and my own feminist architecture" (Anzaldúa 1987: 21). Di quest'architettura femminista, atta alla costruzione di uno spazio nuovo in cui sentirsi a casa, fa parte la ri-concettualizzazione del confine in una zona di abitazione e di sviluppo di una coscienza ibrida, affermativa e alternativa, in cui essere queer e deviare rispetto a qualunque imposizione identitaria. A questo proposito, Anzaldúa si sofferma sulla condizione esperita dalla donna di colore che, nella zona di confine, subisce oppressioni multiple, tali da silenziarla e renderla invisibile, e che tuttavia mantiene la volontà di combattere per affermare la propria identità e, con ciò, mantenere un terreno su cui stare e a partire da cui rivendicare una propria prospettiva, da cui vedere il mondo (Anzaldúa 1987: 23), in modo che questo non sia più un posto insicuro per lei (Anzaldúa 1987: 20). L'affermazione di un'identità che è ibrida poiché composta di molteplici culture in conflitto fra loro, ciascuna delle quali è volta a marginalizzarla, si accompagna per la chicana alla ricerca e all'affermazione di un luogo che le consenta una visione, una prospettiva sul mondo tale da dare sicurezza, potere e un senso affermativo di sé alla donna razzializzata e oppressa. Lo sviluppo di una soggettività in lotta e auto-affermativa è quindi un processo che interseca quello della ricerca di uno spazio politico trasformativo, che riqualifichi l'esperienza del confine e la prospettiva sul mondo che da questo dipende. In questo senso, Anzaldúa mette a tema una "lotta di confine" che coincide, in primo luogo, con un conflitto interiore, derivante da una collisione culturale causata dall'incontro fra due o più quadri di riferimento coerenti in sé, ma incompatibili gli uni con gli altri (Anzaldúa 1987: 78). La lotta di confine è innanzitutto un conflitto incarnato (*a struggle of flesh*) e interiore (*an inner war*). Anzaldúa insiste sulla lotta di confine come processo che interessa, in primo luogo, la coscienza dei soggetti chicani marginalizzati, a partire da una simmetria fra la struttura segregata delle città di confine (*bordertowns*) e la psiche chicana, che fa sì che il conflitto di confine sia sempre innanzitutto un processo interno, ma esercitato nello spazio esterno (Anzaldúa 1987: 87). La lotta di confine, così esperita come un conflitto prima di tutto interiore e incarnato, e poi esternalizzato nel paesaggio di confine, per Anzaldúa non può risolversi in un collocamento meramente reattivo, che cioè si accontenti di collocarsi "sulla riva opposta" dello schieramento del conflitto, rispettando e riproducendo così un binarismo di violenti, un duello fra oppressore e oppresso, che fa sì

che i marginalizzati continuano a dipendere da quel da cui sono oppressi: “All reaction is limited by, and dependent on, what it is reacting against” (Anzaldúa 1987: 78). Piuttosto, l'autrice indica la possibilità e la preferibilità di abbandonare del tutto il campo binario, in modo che a quest'abbandono consegua una proliferazione di possibilità tattiche per la lotta di confine, la quale ha luogo allora non entro il quadro binario oppositivo formulato dal dominio, ma in un mescolamento produttivo che non intende rifiutare alcun polo, ma invece sviluppare una radicale “tolleranza per l'ambiguità” (Anzaldúa 1987: 79). La coscienza *mestiza* può, pertanto, scegliere di stare in entrambi i lati contemporaneamente, oppure attraversare il confine per creare un territorio nuovo e separato, oppure ancora prendere un'altra rotta (Anzaldúa 1987: 79): in questo, la coscienza *mestiza* naviga in un mare non mappato, si trova quindi in uno spazio non investito da precedenti cartografie, atte a veicolare identità separate, ma aperto invece all'invenzione e a una sintesi, che non tanto annulli, quanto tolleri le ambiguità e le contraddizioni, entro una soggettività plurale, ché sani quella ferita aperta che caratterizza la vita nelle zone di confine (Anzaldúa 1987: 80).

Nel pensiero di Anzaldúa, quindi, la riqualificazione del confine in una zona abitata e vissuta da soggetti, il cui collocamento non si risolve nel binarismo spaziale attuato dal confine statale, consente l'affermazione di una soggettività mista, mai cristallizzata in una definizione consolidante, bensì deviante, in grado di lottare e di creare spazialità produttive per sé, e per ciò che di sé viene strutturalmente squalificato e oppresso.

La nozione di *borderland*, invece, è stata proposta da Saskia Sassen. Usando il confine come strumento analitico, Sassen infatti propone la nozione di “*analytic borderland*”, con cui intende evidenziare come la linea geografica che separa due differenze mutualmente esclusive diventa essa stessa un campo concettuale, un'entità terza che merita di essere indagata analiticamente, richiedendo per questo una propria specificazione empirica e una propria elaborazione teoretica (Sassen 2006). Cogliendo concettualmente e costruendo analiticamente tali “zone di confine”, Sassen registra l'emergere nel mondo globale di “zone di frontiera” specifiche, caratterizzate da operazioni di potere che sfuggono ai codici tradizionali del politico, e che risultano dalla sovrapposizione e dalle interazioni fra spazi globali e spazi nazionali, da intendere non come un gioco a somma zero (per cui a un incremento della scala globale corrisponderebbe un decremento della scala nazionale, e viceversa), ma come un intreccio. Tale intreccio fra le due scale, che dà luogo alle “zone di confine analitiche” individuate da Sassen, fa sì che sia opportuno ripensare la relazione stessa fra il globale e il locale, in particolare rivedendo gli assunti che legano la scala locale alla necessità di una prossimità territoriale, e quella globale a un'assenza di qualsivoglia collocamento. Invece, globale, locale e nazionale risultano intrecciati l'uno all'altro, e tutti localizzati elasticamente. Le zone di confine analitiche si fanno quindi siti strategici per cogliere e analizzare la commistione delle scale al di là della spazialità politica comune: in questa funzione delle zone

di confine come punto di vista analitico, a partire da cui studiare le modifiche della spazialità globale, ritroviamo l'assunto epistemico che fa del confine una soglia critica, atta a mettere in luce le trame complesse di una spazialità politica contemporanea *in fieri*. Tale funzione fa sì che chi osserva gli spazi politici contemporanei necessariamente debba prendere in carico il proprio collocamento situato, scegliendo il confine come zona in cui situarsi, e a partire da cui osservare, indagare ed agire. Sassen si concentra in particolare sui processi di costruzione delle zone di confine, a partire da azioni deliberate e storicamente situate, non accidentali, guardando ai processi che consentono di cogliere la linea divisoria di confine come una zona complessa ed empiricamente specifica. L'autrice non intende quindi la zona di confine come uno spazio dato, ma piuttosto è interessata a renderne la dinamicità, guardando ai processi che concorrono alla sua formazione e ai suoi mutamenti. Inoltre, secondo Sassen, le territorialità specifiche, cui le zone di confine analitiche danno luogo, vedono la produzione di relazioni e conflitti impossibili altrove, e l'emersione di nuovi tipi di attori politici.

La nozione di *borderland* così definita da Sassen è affine a quella di *borderzone* presentata da Mezzadra e Neilson in *Border as method* (2013): qui, i due autori mettono in luce l'emersione di zone di confine in specifiche zone economiche speciali, in cui diversi confini si incontrano e nuovi regionalismi si connettono alla scala del globale. Nelle zone di confine economiche, diversi confini e diverse scale si intrecciano, agevolando l'espansione delle frontiere del capitale, ma consentendo anche l'articolazione e l'organizzazione della resistenza a tale espansione. In queste zone economiche, infatti, pratiche di rafforzamento e pratiche di ammorbidimento dei confini coesistono e si combinano, al fine di sfruttare il lavoro migrante, producendo una soggettività migrante flessibile. Per questo motivo, le zone di confine economiche si caratterizzano per essere siti privilegiati di sfruttamento e confinamento, ma sono anche zone di lotta in cui i confini vengono contestati e interrotti. Infatti, le lotte dei soggetti in movimento, dei lavoratori migranti sfruttati, rendono visibile l'articolazione di sfruttamento ed esproprio ai confini. In questo senso, nelle zone di confine in cui le frontiere del capitale si espandono, i confini, teatro di conflitti e lotte, sono concepibili come una cristallizzazione contingente delle stesse (Mezzadra e Neilson 2013: 241-242).

Invece, Balibar fa un uso diverso della stessa nozione di *borderland*, usandola specificamente a proposito dello spazio europeo, per sostenere la tesi secondo cui l'Europa è costitutivamente una zona di confine (Balibar 2009). Nello specifico, Balibar discute diverse interpretazioni e figurazioni che sono state proposte dello spazio europeo, passando quindi in rassegna diverse immagini spaziali atte a rappresentare l'Europa in quanto zona di confine. Balibar ripercorre quattro figure dello spazio europeo che si fondano sul dispositivo del confine e, pur applicandosi in modo specifico all'Europa, allo stesso tempo rappresentano un modo per capire il significato, il funzionamento e la riproduzione del confine in generale, a partire dal presupposto di Balibar secondo cui lo spazio europeo genera e generalizza l'istituzione del confine. Balibar passa quindi in rassegna tali figure dello spazio europeo, preferendone

però esplicitamente una, a cui soggiace una concezione precisa dei confini che strutturano lo spazio europeo, facendone una zona di sovrapposizioni continue, piuttosto che un insieme di zone distinte. Schematicamente, le quattro figurazioni passate in rassegna da Balibar sono: uno, lo scontro fra civiltà, per cui lo spazio europeo è arena di conflitto fra gruppi culturalmente definiti ed omogenei, in competizione reciproca, per cui l'interesse principale della politica starebbe nel disegnare, difendere e contrastare i confini fra civiltà distinte (Balibar 2009: 195); due, il "global network pattern", che enfatizza la presenza di reti dinamiche che attraversano l'Europa, contestando quindi la possibilità di tracciarne mappe lineari e dissociando la funzione dei confini dalla sovranità; secondo Balibar, questa figurazione incorre nel difetto di dissolvere l'oggetto Europa, delocalizzandola eccessivamente (Balibar 2009: 197); tre, la figurazione secondo il binario centro/periferia, che individua spazi concentrici al posto delle divisioni binarie individuate dal modello dello scontro di civiltà ma, nell'indicare nell'Europa il campo privilegiato di centri e periferie concentrici, rinnova l'eurocentrismo dello spazio globale; infine, la figura del crossover o degli *overlapping folds*, che individua sovrapposizioni spaziali continue invece di identità pure, e non prevede la presenza di centri attornati da molteplici periferie, ma solo periferie in continua sovrapposizione, che rendono lo spazio europeo intrinsecamente eterogeneo e non eccezionale. Balibar sostiene la felicità di quest'ultima figurazione nel fornire una rappresentazione produttiva dello spazio europeo. Seguendo la figura spaziale degli *overlapping folds*, l'Europa risulta dalla sovrapposizione continua di zone di cui nessuna è centrale, risultando quindi non un sito privilegiato, eccezionale o primario rispetto ad altri, ma essa stessa una zona di confine in costante mutamento. Analizzando l'Europa come terra di confine, opportunamente rappresentabile secondo uno schema di moduli sovrapposti che mutano nel tempo, Balibar interroga il ruolo dei confini rispetto alla definizione dello spazio politico europeo contemporaneo, e sostiene come questi siano oggi soggetti a processi di dislocazione, per cui la distinzione fra spazio interno e spazio esterno all'Europa risulta sempre più difficile. Inoltre, i confini europei si ripetono all'interno dei territori statali stessi, in tentativi di spostare i confini reali al di là delle linee di confine che circoscrivono il territorio nazionale, ad esempio attraverso l'istituzione di campi profughi. Balibar, inoltre, mette in luce come i confini non tanto registrano, ma producono "lo straniero" come tipo sociale e nemico politico, e ciò fa sì che, a fronte della fondamentale dislocazione e ripetizione interna dei confini nello spazio europeo contemporaneo, è il soggetto nazionale stesso, il cittadino, a risultare diviso, poiché soggetto egli stesso all'azione dissolvvente dei confini interni (Balibar 2009: 204). Balibar, quindi, usa l'immagine della *borderzone* per riqualificare innovativamente lo spazio europeo, decentrandone l'eccezionalità e il primato, attraverso una figurazione dei confini sovrapposti che lo attraversano incessantemente, rendendolo irrecusabilmente eterogeneo e fratto, e complicando così la funzione della cittadinanza.

Dal suo canto, il concetto di *borderscape* è stato proposto da Suvendrini Perera (Perera 2007), e sviluppato nel corso del volume che ospita il testo di Perera, *Borderscapes: Hidden Geographies and Politics at Territory's Edge* (Rajaram e Grundy-Warr 2007).

Tale concetto viene utilizzato in modo oppositivo, per elaborare concettualizzazioni alternative del confine, che insistono sulla contestabilità del suo significato e, quindi, sulla possibilità di svilupparne significazioni altre. Nel fare ciò, il concetto di *borderscape* non localizza il confine in una zona specifica, situata al bordo dello stato-nazione, ma piuttosto nelle lotte sull'inclusione e l'esclusione (Rajaram e Grundy-Warr 2007: xxviii). Il "paesaggio di confine", infatti, non è un paesaggio fermo, ma è attraversato da molteplici attori e molteplici corpi, le cui interazioni rifuggono la categorizzazione di interno/esterno che il confine genera, sovvertendone il funzionamento (Rajaram e Grundy-Warr 2007: xxix). In questo senso, il concetto di *borderscape* coinvolge attori plurali, che non si collocano meramente al di qua del confine, ma mostrano invece come gli spazi esterni siano costitutivi del confine stesso: il *borderscape* fa segno alla molteplicità delle esperienze di confine oltre il suo disciplinamento dominante e, quindi, investe direttamente quella caratteristica di "polisemia" che, come abbiamo visto, Balibar attribuisce al confine, in quanto capacità di assumere diversi significati e procurare diverse esperienze agli individui (Balibar 2001: 208). Questo avviene in virtù del fatto che, nella ricostruzione che ne danno Rajaram e Grundy-Warr, è il paesaggio stesso a essere fondamentalmente dinamico e in divenire (Rajaram e Grundy-Warr 2007: xxiv), mentre la costruzione del paesaggio avviene a partire da interazioni sociali (Rajaram e Grundy-Warr 2007: xxix): ciò fa del paesaggio un elemento essenziale all'analisi del potere e della politica (Rajaram e Grundy-Warr 2007: xxvi). Elaborando questa concezione del paesaggio, gli autori si rifanno all'elaborazione compiuta da Appadurai sulla proliferazione di *-scapes* globali che contraddicono la spazialità omogenea degli stati-nazione, costituendo piuttosto il teatro di processi diasporici (Appadurai 1996). Mentre Appadurai individua in questo modo il darsi di *ethnoscapes*, *technoscapes*, *financescapes*, *mediascapes* e *ideoscapes*, Rajaram, Grundy-Warr e Perera riaffermano il carattere situato e fluido che Appadurai attribuisce a tali panorami globali e diasporici, per descrivere i "paesaggi di confine" (Rajaram e Grundy-Warr 2007: xxix). Nell'immagine del *borderscape*, alla dimensione del confine è applicata tale nozione di paesaggio, in quanto fluido, situato, dinamico e sociopolitico, in modo da enfatizzare il carattere relazionale, mutevole, e dunque non statico, del confine e del suo significato, sempre contingente e relazionale. Per questo motivo, la nozione di *borderscape* consente anche di aprire a "geografie nascoste" e a "forme politiche insurrezionali" (Rajaram e Grundy-Warr 2007: xxx), alle resistenze che si verificano laddove il confine esclude. In ciò, lo spazio di confine appare come un dispositivo che consente di produrre altre geografie, altre rappresentazioni dello spazio e dei suoi processi, in modo generativo. Lungi dal limitarsi a escludere un interno da un esterno, lo spazio del confine rende intellegibile e operativo ciò che tenta di escludere e disciplinare, creando nuove geografie.

Nel suo testo all'interno del volume curato da Rajaram e Grundy-Warr, Perera introduce per la prima volta la nozione di *borderscape* al fine di analizzare criticamente lo spazio migratorio del Pacifico e, in particolare, denunciare le storture della cosiddetta "Pacific solution", di cui abbiamo già parlato nel capitolo 3: "my attempt [is] to introduce a many-dimensional map of an emerging Pacific borderscape" (Perera 2007: 219). La nozione di *borderscape* è quindi avanzata da Perera in riferimento a un contesto specifico, quello del Pacifico contemporaneo, al fine di mettere in luce il carattere multi-stratificato, mobile e mutevole della zona di confine che ha luogo nel Pacifico: in particolare, egli definisce il *borderscape* come il "making and remaking of different forms of border space in the Pacific" (Perera 2007: 206).

L'autore qualifica il "paesaggio di confine" innanzitutto come un particolare spazio di confine, caratterizzato dall'essere dinamico e sociale, dalla presenza di persone e corpi in movimento, dall'emersione di nuove relazioni, pratiche, possibilità e forme di connessione, posti in essere innanzitutto dai corpi in movimento che, attraversando il paesaggio di confine, lo riconfigurano continuamente, a livello discorsivo e pratico (Perera 2007: 205). Il paesaggio di confine è quindi uno "spazio geo-politico-culturale" in cui l'elemento corporeo è fondamentale: in esso compaiono attori molteplici, "shaped by embedded colonial and neocolonial histories and continuing conflicts over sovereignty, ownership, and identity" (Perera 2007: 206). In questo, la nozione di *borderscape* si oppone esplicitamente a una rappresentazione statica e piatta del confine, per enfatizzarne invece la mobilità e la multidimensionalità (Perera 2007: 206): le continue trasformazioni della zona di confine, che la rendono contestata. Questo carattere di trasformazione e di contestazione continua è precisamente ciò che la nozione classica di confine non riesce a cogliere, e per descrivere la quale Perera sceglie quindi di coniare una nuova nozione, quella appunto di paesaggio di confine, proponendosi di fornirne una mappatura: "Pacific borderscape is currently being reconstituted through technologies and discourses of securitization as well as through forms of new and ongoing spatial relations and practices that defy the categorizations of the border" (Perera 2007: 206). In questa mossa semantica, possiamo rintracciare quindi la necessità di riconfigurare la nozione classica di confine, allargandola per includere diversi fattori che la nozione classica di confine non coglie. In primo luogo, il paesaggio di confine mette in primo piano il ruolo costitutivo, per la costruzione del confine, svolto dai soggetti politici che lo incontrano, innanzitutto coloro che ne vengono esclusi e disciplinati, la cui agency nel trasformare e contestare il confine stesso viene enfatizzata, in particolare, attraverso l'elemento del corpo. In secondo luogo, la nozione di paesaggio di confine consente di mettere in luce la produzione di geografie contro-egemoniche o subalterne che hanno luogo al confine, e quindi pone capo all'esercizio di nuove mappature del paesaggio di confine, qual è l'intento di Perera. In questo modo, la funzione del confine di discriminare nettamente un interno rispetto a un esterno è messa radicalmente in discussione, nel momento in cui del confine viene accentuato il carattere dinamico, processuale e sociale, che in primo luogo lo rende produttore di un paesaggio specifico. Il confine, così, si rivela essere spazio mobile e non lineare in trasformazione, costitutivamente formato e

vissuto da corpi e agenti, che la rappresentazione cartografica nazionale del confine invece cancella. Questa caratterizzazione, da parte di Perera, del paesaggio di confine conferma la funzione di topopoiesi che abbiamo attribuito al confine, dal momento che questo è produttore di geografie alternative della contestazione e delle lotte, ed è quindi mappabile in modo contro-egemonico. Da ultimo, ricordiamo che la nozione di *borderscape* così proposta da Perera è stata poi ripresa e sviluppata da Mezzadra e Neilson, in due sensi: da una parte, a proposito del processo di inclusione differenziale, su cui ci siamo soffermati sopra, per cui i due autori tematizzano “borderscapes of differential inclusion” (Mezzadra e Neilson 2012); dall'altra, a proposito della nozione di lotte di confine, che viene proposta proprio come estensione e radicalizzazione del “paesaggio di confine” di Perera (Mezzadra e Neilson 2013: 13).

5. Traduzioni al confine

La riflessione postcoloniale si è diffusamente esercitata sul problema della traduzione, intercettando una tradizione filosofica complessa sul tema e interloquendo, a questo proposito, soprattutto con autori quali Benjamin, Deleuze, Guattari, Gramsci, Ricoeur¹⁷. In questo dibattito, appare con evidenza l'accezione marcatamente spaziale della traduzione, intesa anche in senso etimologico come trasporto, movimento, traslazione, un'accezione che immediatamente pone la questione della traduzione in relazione a quella della migrazione¹⁸. In questo senso, è stata sostenuta l'opportunità di indagare, a partire da una prospettiva postcoloniale, la traduzione in un senso precisamente spaziale, attraverso un materialismo storico-geografico delle transizioni (Fornari 2011: 86). In particolare, emerge il nesso che spesso interessa la traduzione e il concetto di confine, dal momento che la spazialità delle traduzioni incontra immediatamente la questione dei confini: il movimento traduttivo si imbatte necessariamente con il darsi di soglie (di significato, di senso, ma anche soglie geografiche), scontrandosi in modo complesso con la necessità di oltrepassarle e, allo stesso tempo, preservarle, al punto che la traduzione diventa essa stessa un mezzo di istituzione di soglie e di collegamenti. In questo senso, è stato messo in luce come la traduzione richiede sempre un attraversamento di confine, in senso tanto fisico quanto simbolico ed epistemico (Bertacco e Vallorani 2021: 111). A questo proposito, la riflessione postcoloniale ha messo fortemente in luce come la traduzione allo stesso tempo unisce e separa, stando quindi già nel campo semantico del confine. Per questo motivo, la traduzione intrattiene una “relazione costitutiva con il concetto e con l'istituto del confine” (Mezzadra e Sakai 2020: 92).

¹⁷ Per quanto riguarda Benjamin, Deleuze e Guattari come punti di riferimento per una filosofia della traduzione, cfr. Angelucci (2020). Bhabha fa copioso riferimento a Benjamin (Bhabha 1994), mentre le nozioni deleuziane di deterritorializzazione e ri-territorializzazione sono punti di riferimento per l'articolazione postcoloniale della traduzione e delle sue politiche. Anche Chow fa riferimento a Ricoeur a proposito di traduzione postcoloniale (Chow 2014: 74-76).

¹⁸ Ad esempio, il senso etimologico della traduzione in quanto movimento è richiamato da Rushdie: “La parola traduzione deriva, etimologicamente, dal latino ‘portare di là’. Poiché noi siamo persone portate di là nel mondo, siamo individui tradotti” (Rushdie 1991: 22) e da Young (Young 2003: 138-139).

Alla luce di questo nesso fra confini e traduzione, possiamo indagare il motivo postcoloniale della traduzione in quanto fenomeno di confine, vedendo nella traduzione una pratica particolare e complessa di attraversamento dei confini, nonché del loro ripensamento. In particolare, sosterremo che la riflessione postcoloniale intercetta il tema della traduzione, interpretandola e valorizzandola come un processo di dislocamento e spostamento dei confini. Sotto questo riguardo, è stato suggerito che il problema postcoloniale della traducibilità riguarda “l’intima riflessione sulla modernità come complesso e intricatissimo gioco di inclusioni ed esclusioni dallo spazio e dal tempo della ragione occidentale”, conducendo quindi “a una riflessione sull’ordine voluto per sistemare il mondo, e forse sugli ordini che potrebbero essere possibili” (De Chiara 2006: 44): la traduzione si presenta quindi come una modalità di maneggiamento dei confini, un fenomeno asimmetrico, una relazione geopolitica iniqua, atta a organizzare processi di inclusione ed esclusione, dunque una pratica orientata di attraversamento e respingimento ai confini, principalmente i confini dell’Occidente. In questo senso, la traduzione è un dispositivo di controllo dei confini occidentali. A questo proposito, Balibar descrive la traduzione come “a virtual deterritorialization that makes it possible to control political processes where borders are displaced and their meanings transformed” (Balibar 2009: 207). In questo modo, il nesso fra confine e traduzione consente di mettere in luce le migrazioni in quanto processi traduttivi complessi, nella misura in cui il confine è efficacemente interpretato come un luogo di significato (Bertacco e Vallorani 2021: 115), in cui i migranti vengono tradotti in qualcos’altro (Bertacco e Vallorani 2021: 112), nel momento stesso in cui sono essi stessi attori di una traduzione, o un’auto-traduzione, dal basso (Bertacco e Vallorani 2021: 4).

Per prima cosa, è opportuno ricordare che il pensiero postcoloniale riconosce alla traduzione una fondamentale ambiguità, per cui questa, da una parte, è riconosciuta essere uno strumento di dominio e una pratica asimmetrica di potere; dall’altra, è anche recuperata però come una risorsa e un metodo per interventi politici atti a riconfigurare connessioni e confini diversamente, quindi come uno strumento per la produzione di passaggi e geografie alternative. Questa strutturale ambiguità viene ricostruita come un’alternativa fra la traduzione in quanto forma di distanziamento, oppure in quanto forma di avanzamento (*furthering*), spesso presente in un difficile misto fra le due accezioni (Simon 2012: 12-18; 158).

Per quanto riguarda il primo corno, la traduzione è stata ampiamente denunciata in quanto strumento del dominio e dell’assoggettamento coloniale, poiché movimento asimmetrico e “processo unidirezionale che implica sempre forme materiali e simboliche di violenza” (Fornari 2011: 82): in questo senso, il colonialismo stesso è stato definito una “macchina di traduzione” (Fornari 2011: 82). Per questo motivo, la traduzione è stata detta “il punto cieco che l’analisi postcoloniale si propone di illuminare” (Fornari 2011: 82). La colonizzazione, così, è stata analizzata in quanto momento di traduzione, che implica una decisa deterritorializzazione di ciò che viene colonizzato: un’espropriazione territoriale, identitaria e

linguistica, che si risolve nella trasformazione del colonizzato in una copia inferiore di un originale sito altrove. In questo senso, Young qualifica la colonizzazione come una violenza condotta sul linguaggio, la cultura e le persone tradotte, evidenziando in questo senso come all'inizio del processo di colonizzazione sta una cospicua traduzione di testi indigeni nella lingua dei coloni (Young 2003: 140). In particolare, il nesso fra la colonizzazione, la traduzione e la deterritorializzazione è evidente, secondo Young, nella pratica toponomastica di rinominare i luoghi colonizzati con riferimenti ai luoghi metropolitani, replicati tramite il prefisso "new" precisamente come copie, traduzioni, repliche traslate (Young 2003: 139), che privano la terra colonizzata della sua precedente nominazione: "the act of naming and renaming geographical features in a landscape constituted a desacralizing act of power and appropriation" (Young 2003: 141). Come vedremo, Spivak e Bhabha si soffermano sulla toponomastica coloniale in quanto processo di traduzione. Tali pratiche di traduzione partecipano del dispossesso linguistico all'origine dell'incontro/scontro coloniale, per cui la disciplina del linguaggio nella colonia è uno strumento fondamentale delle pratiche di soggettivazione che con la colonizzazione hanno luogo: in questo senso, il confronto/scontro protratto fra le lingue parlate nella scena coloniale caratterizza la colonizzazione e la resistenza a questa, ancor più della semplice sovrapposizione di una lingua dominante a una lingua subalternizzata (Chow 2014: 37).

Per quanto riguarda il secondo corno, il pensiero postcoloniale ha messo in luce ed elaborato pratiche alternative di traduzione, atte a contrastare le iniquità di cui questa è stata espressione e strumento nell'ordine coloniale, per farne invece un'elaborazione positiva delle differenze e una pratica di resistenza e messa in relazione di soggettività disparate. A questo proposito, Young sostiene che la riappropriazione positiva della traduzione è una delle idee fondanti del postcolonialismo stesso, ovvero l'idea per cui "the one-way process by which translation is customarily conceived can be rethought in terms of cultural interaction, and a space of re-empowerment" (Young 2003: 142). In questo senso, la traduzione viene rivendicata anche come "la dinamica politica del postcolonialismo (quale mappatura di dislocazioni linguistiche, culturali, geografiche)" (Fornari 2011: 82). In ciò, la traduzione viene rivendicata anche come pratica di resistenza al dominio coloniale, e strumento di messa in connessione fra diversi soggetti colonizzati. A questo proposito, Chow interpreta la resistenza di Derrida al dominio della lingua francese in Algeria, attraverso una reinvenzione ibridizzante di questa lingua stessa, come uno strumento di resistenza alla colonizzazione algerina e un tentativo di oltrepassarne i confini rigidi (Chow 2014: 27). È in questo senso che Young interpreta tutta l'opera di Fanon come una fondamentale ri-traduzione dei soggetti colonizzati, atta a sottrarli alla traduzione cui questi sono sottoposti in quanto esseri umani colonizzati, razzializzati e brutalizzati, per farne invece agenti di un'auto-traduzione positiva, in grado di soggettivarli come esseri umani integri e autonomi (Young 2003: 142-147).

In questa strutturale ambiguità della traduzione che, da un lato, è denunciata come dispositivo asimmetrico di inferiorizzazione, dall'altro, riappropriata come pratica creativa di resistenza, creazione di

legami e strumento di attraversamento dei confini, vediamo una riproposizione dell'ambiguità dei confini che abbiamo ripercorso nel presente capitolo, e che è la premessa per la ri-concettualizzazione postcoloniale dei confini.

5.1 Traduzione come violazione

Un esempio efficace di analisi critica della traduzione, che ne rivela l'ambiguità come strumento di dominio e violazione coloniale, da una parte, e come strumento di creazione e resistenza, dall'altra, si trova nel pensiero di Spivak. Discutendo l'espropriazione e la subordinazione delle lingue indigene nell'incontro coloniale, Spivak mostra come il dominio coloniale abbia messo in atto un paradigma di "traduzione come violazione" (Spivak 1999: 177): questo paradigma prevede una gerarchia fra le due lingue, per cui una delle due è percepita e, conseguentemente, resa come subordinata. D'altra parte, più avanti vedremo che Spivak, a partire dalla necessità inaggrabile di tradurre, da lei stessa esperita in quanto traduttrice, si impegna nell'elaborazione alternativa di pratiche traduttive valide, che possano in ultima analisi porre capo a un rapporto non appropriante con l'alterità irriducibile del testo, della sua autrice, e della lingua stessa, secondo un ideale di traduzione come "libertà nel tropo" (Spivak 1999: 179) o "libertà nella significazione"¹⁹. Come vedremo, la possibilità di questo rapporto non appropriante si fonda sull'oltrepassare i confini identitari del testo e dei suoi agenti: Spivak chiama questo moto di oltrepassare "*fraying*" (sfilacciamento), alludendo a una concezione del testo come tessuto (*text/texture*).

Il motivo della "traduzione come violazione" viene affrontato da Spivak in merito a due ambiti: il primo è quello della colonizzazione stessa, di cui Spivak discute l'appropriazione dell'alterità attraverso una traduzione volta a codificare l'altro nel lessico normativo europeo, e a codificarlo in termini di valore, inferiorizzando con ciò le lingue native. Spivak ne dà esempio commentando l'uso, da parte di Kipling nella sua narrativa, di un linguaggio pidgin scorretto, ma falsamente presentato come proprio dei soggetti colonizzati nell'India britannica: la rappresentazione della parlata di tale linguaggio è funzionale all'inferiorizzazione dei colonizzati (Spivak 1999: 177-179). Questa traduzione come violazione dell'alterità colonizzata, in cui "la violenza dell'imperialismo cavalca un linguaggio assoggettato" (Spivak 1999: 178), ha importanti applicazioni sul piano toponomastico: in particolare, Spivak discute le politiche linguistiche che accompagnano la partizione dell'India e la formazione dello stato del Bangladesh, indagando la sovrapposizione fra la costruzione di identità linguistiche e la produzione di una cartografia postcoloniale nel subcontinente indiano (Spivak 2012: 263; Spivak 1987: 248). A questo proposito, Spivak dichiara un interesse per "the mode of production of the collectively accepted existence of named places, whose 'other names' linger on as archaic or residual, emergent as local alternative or opposition, always

¹⁹ "Libertà nel tropo" traduce l'inglese "freedom-in-troping" nella traduzione italiana di *Critica della ragione postcoloniale* (p. 164 dell'edizione inglese del testo), che invece Iuliano traduce come "libertà nella significazione": Iuliano (2012: 95).

ready to emerge” (Spivak 2012: 263). Alla produzione di una toponomastica cartografica coloniale è consustanziale la potenzialità di eterotopie linguistiche attuabili storicamente, che animano la resistenza e i conflitti. Inoltre, Spivak argomenta come la nazionalizzazione delle lingue hindi e bengali depauperi queste dei loro elementi arabi e persiani, rafforzando per converso la comunanza linguistica fra sanscrito, latino e greco come matrice di inter-traducibilità fra le lingue indoeuropee, col risultato che Spivak oggi non riesce a tradurre in inglese le parole bengali di origine araba o persiana (Spivak 2012: 262). Questa difficoltà è spia di una politicità della traduzione che eredita problematicamente le spazialità della colonizzazione.

In secondo luogo, Spivak mette in luce come la struttura della “traduzione come violazione” oggi si ripresenta nell’ambito della traduzione di testi delle donne del Terzo mondo in inglese, “all’interno della pedagogia letteraria terzo-mondista” (Spivak 1999: 179) che mira a rendere accessibili alle femministe metropolitane la letteratura femminista prodotta nel Terzo mondo, nell’ambito di un “third world translation trade” (Spivak 1993: 187). La traduzione di tali testi femministi in inglese avviene all’insegna dell’imposizione globale della “costituzione storica e volontaristica all’interno del femminismo accademico statunitense della seconda ondata, come modello ‘universale’ delle reazioni ‘naturali’ della mente femminile” (Spivak 1999: 179). Secondo Spivak, la “traduzione come violazione” condiziona il femminismo terzo-mondista, al punto che questo deve attentamente “sviluppare una vigilanza contro simili tendenze” (Spivak 1999: 179). In particolare, in più occasioni Spivak lamenta il fatto che, stante l’intento di produrre antologie di testi di donne che abbiano un respiro globale, includendo quindi testi provenienti dal Sud o dal Terzo mondo, la traduzione di tali testi viene compiuta senza una conoscenza adeguata delle lingue di partenza (Spivak 1987: 246, 349; Spivak 1993: 182, 187-8, 191-3; Spivak 1999: 179), col risultato di riprodurre precisamente una traduzione come violazione, che ricade in una teoria colonialista del recupero di informazioni (Spivak 1987: 246), e riproduce una costruzione unica del soggetto femminile. A tale approccio corrisponde l’assunto per cui le “donne del Terzo mondo” devono “perdere sé stesse e diventare il più possibile come noi per essere libere” (Spivak 1987: 246), ovvero le loro specificità linguistiche devono essere traghettate verso l’inglese, sì da produrre un’omogeneità del soggetto femminile che è innanzitutto linguistica.

La questione della traduzione di testi di donne del Sud globale ha a che fare con due questioni fondamentali: la prima è quella della rappresentazione dell’altro come veicolo per la rappresentanza politica dell’altro, ed è quindi una questione di accesso alla democrazia, linguisticamente veicolato; l’altra è la questione della significazione del soggetto femminile come altro (Iuliano 2012: 85).

Per quanto riguarda il primo punto, Spivak mette in luce come l’accesso alla rappresentazione e alla rappresentanza, per molte donne del Sud globale, necessariamente passa per l’essere tradotte in inglese, la lingua della maggioranza. In questo, è attraverso una struttura di ospitalità che le femministe metropolitane conferiscono alle femministe “straniere” il diritto e la possibilità di parlare, ma nella lingua

delle prime. In questo, Spivak paventa la possibilità che, con questo tipo di traduzione, che dipende gerarchicamente dalle abilità linguistiche della maggioranza (Spivak 1993: 190), l'ideale democratico confluisca verso una legge della maggioranza che è però legge del più forte (Spivak 1993: 182), la legge di chi parla la lingua egemone, solo nella quale i soggetti inferiorizzati possono trovare una dicibilità, e quindi una rappresentazione. La traduzione, infatti, veicola l'accesso alla scena globale per le minoranze. In questo, si comprende ancora una volta come l'interesse di Spivak verso la traduzione sia eminentemente politico, dal momento che l'autrice, pensando la traduzione come comunicazione culturale, asserisce che "the status of a language in the world is what one must consider when teasing out the politics of translation" (Spivak 1993: 191). Per quanto riguarda il secondo punto, Spivak argomenta che la significazione di "donna" non è univoca, ma linguisticamente eterogenea: differenti lingue significano diversamente il soggetto femminile, non solo attraverso differenti lessici storicamente articolati, ma anche attraverso differenti dispositivi retorici. Per questo motivo, la solidarietà fra donne non può presupporre che tutti i soggetti coinvolti siano prodotti nello stesso modo, e questo non vale solo per la produzione sociale di cosa significhi essere una donna, ma anche per la produzione linguistica di questa parola, che è diversa per ogni lingua. Tradurre tutte le significazioni di donna nell'inglese "woman" non è un'operazione lineare, né fortunata. Se tale difficoltà della traduzione di soggetti eterogenei si dà per ogni collettivo interlinguistico, secondo Spivak, nel caso delle donne, la solidarietà del collettivo interlinguistico "donne" risulta particolarmente complicata dalla differenziazione sociale fra i sessi (Spivak 1993: 192): ciò determina una specifica differenza di genere nel mondo, in cui "the staging of language produces not only the sexed subject but the gendered agent" (Spivak 1993: 193). Quest'indicazione, che focalizza non solo la produzione linguistica del soggetto sessuato, ma soprattutto quella dell'agente di genere, il soggetto in quanto capace di azione, va analizzata considerando l'opportunità di indagare "the staging of language as the production of agency" (Spivak 1993: 189): la messa in scena del linguaggio ha l'immediato effetto sociale di produrre agency per i soggetti che tale linguaggio rappresenta, e che sono in grado di parlarlo, oscurandone altri. La produzione del soggetto femminile e della sua agency avviene pertanto in modo fondamentale sul piano linguistico, ed è quindi attendendo alle infinite differenze linguistiche che si può pensare al significante generale "donna" come sempre linguisticamente differenziato, quindi problematicamente e difficilmente generale: "let us use the word 'woman' to name that space of parasubjects defined as such by the social inscription of primary and secondary sexual characteristics. Then we can cautiously begin to track a sort of commonality in being set apart, within the different rhetorical strategies of different languages" (Spivak 1993: 193). È anche alla luce di queste considerazioni di Spivak sulla produzione linguistica delle donne che occorre considerare il problema dell'impossibilità di parlare della subalterna (Spivak 1988) che, presa fra il patriarcato e il nazionalismo, risulta "cala[ta] in un'ombra ancor più fitta" (Spivak 1999: 286): a tale oscuramento concorre una traduzione violenta della tentata locuzione subalterna verso il linguaggio

egemone del colonialismo e del patriarcato indigeno, e riprodotta dal femminismo terzomondista criticato da Spivak, che impedisce alla subalterna una presa di parola ventriloquizzandola nell'inglese egemonico²⁰. La stessa questione della subalternità, e dell'impossibile incontro con la subalternità, è quindi per Spivak un difficile problema di traduzione, e come tale aporetico, preso fra l'impossibilità di una traduzione non egemonica e la necessità di tradurre. Secondo Spivak, per parlare di donne al plurale, bisognerà quindi innanzitutto parlare alle donne e con le donne, tenendo scrupolosamente a mente quegli impedimenti linguistici e sociali che fanno sì che la subalterna non possa parlare, ovvero non possa essere ascoltata se non con un gesto di ventriloquizzazione che ne tradisce la locuzione; per evitare questo, occorrerà innanzitutto impararne la lingua. A questo proposito, Federica Giardini argomenta che la figura della subalterna spivakiana funge da monito a una vigilanza del femminismo, sulla soglia fra “esprimere”, “parlare” (*talking*) e “prendere parola” (*speaking*), una soglia non collocabile una volta per tutte, ma attendendo alla quale è possibile di volta in volta tentare uno scambio comunicativo reciproco (Giardini 2020: 32-33).

5.2 Traduzione come connessione

D'altra parte, a proposito della traduzione riappropriata positivamente come pratica politica abilitante, molta enfasi è stata posta sulla capacità della traduzione di agire da vettore di connessione fra diversi soggetti e diversi spazi, facendosi quindi essa stessa dispositivo topopoietico di attraversamento dei confini. A questo proposito, l'accento è stato posto sulla traduzione come pratica materiale forgiata dal basso (Bertacco e Vallorani 2021), a partire dalle lotte e dalla necessità organizzativa di far incontrare soggetti e lotte disparati: la traduzione fornisce in questo senso un reticolo organizzativo delle “lotte di confine”, atto a metterle insieme e mischiarle, a partire dal ruolo fondamentale svolto dalle traduzioni nell'organizzazione politica rivoluzionaria, ovunque i lavoratori convergano e specialmente in contesti di migrazione (Mezzadra e Neilson 2013: 271). In ciò, la traduzione è un principio che connette le lotte a

²⁰ Fornari interpreta il silenzio della subalterna in Spivak come allegoria dell'intraducibilità del discorso subalterno nei canoni del discorso imperialista (Fornari 2011: 113), e legge la soggettivazione subalterna come un processo di auto-traduzione (Fornari 2011: 115). Anche Chow (“Where have all the natives gone?” in Chow 1993) discute l'impossibilità di parlare della donna subalterna in Spivak, in quanto intraducibilità del discorso subalterno in discorso imperialista, sulla falsariga della nozione di “dissidio” di Lyotard, cui infatti Spivak fa riferimento. In particolare, nella lettura di Chow, Spivak metterebbe in guardia sia contro un processo di “formazione di oggetto” della subalterna, in quanto protetta dal proprio stesso gruppo etnico, sia contro un processo di “costituzione di soggetto” della subalterna, la cui voce sarebbe assimilabile dal progetto imperialista: entrambi questi processi sono contrastati dall'intraducibilità della subalterna, la cui impossibilità di parlare non è determinata tanto dall'impossibilità di recepirne la voce, ma dal fatto che il parlare stesso appartiene già a una struttura ben definita e alla storia del dominio. L'intraducibilità, argomenta Chow, è quindi la cifra del confronto fra primo e Terzo mondo nella modernità. In questo senso, secondo Chow, l'obiettivo di Spivak è mostrare “the unspeaking truth of the native”, il cui silenzio diviene allora il più importante indizio di dislocamento. In questo senso possiamo interpretare anche la lettura di Spivak del romanzo *Foe* di Coetzee, riscrittura del *Robinson Crusoe* di Defoe, in cui il nativo Venerdì rimane silente nonostante i tentativi di insegnargli a parlare l'inglese: trattenendo la propria voce, Venerdì custodisce il proprio margine e preserva la propria alterità dall'appropriazione coloniale (Spivak 1990). Ancora, Fornari legge *Foe* come allegoria dell'intraducibile, e messa in scena dell'impossibilità e del desiderio di invadere il margine (Fornari 2011: 110).

situazioni concrete. In quanto vettore di congiunzione di soggetti e lotte, la traduzione ha un ruolo preciso di produzione di confini, intesa in questo caso come proliferazione di differenze ed eterogeneità irriducibili, non di barriere: nonostante e contro la tendenza del capitale a tradurre tutto in valore e fare dei confini un mezzo di sfruttamento ed esproprio, la forza lavoro, essendo attraversata da differenze e discontinuità, si scontra continuamente con l'intraducibilità, facendo quindi della propria intraducibilità una forma di resistenza (Mezzadra e Neilson 2013: 273). In quanto proliferazione di differenze, atta a creare legami e alleanze fra le differenze stesse, la traduzione può essere vettore della creazione di un soggetto politico collettivo in traduzione, ovvero il cui processo di costituzione rimane sempre aperto, grazie proprio alla pratica della traduzione (Mezzadra e Neilson 2013: 273). In ciò, possiamo vedere una rielaborazione postcoloniale della traduzione, in quanto processo di proliferazione di differenze che risultano irriducibili quanto in connessione.

Mezzadra e Neilson, a partire dallo studio sulla "motley crew" eterogenea della modernità atlantica condotto da Linebaugh e Rediker (2000), danno un esempio efficace di tale traduzione dal basso resistente, produttrice di differenze: la creazione di un linguaggio comune fra i lavoratori sulle navi transatlantiche in età moderna, dalla diversa provenienza linguistica, fu una risposta creativa alle divisioni imposte dal dominio, che poté creare un soggetto politico traduttivo, da cui si evince il ruolo della traduzione nella creazione del comune, nonché della soggettività di chi vi partecipa (Mezzadra e Neilson 2013: 275). In questo senso, la comunicazione traduttiva fra soggetti minoritari mostra la dimensione eminentemente politica della traduzione, come pratica di resistenza anticoloniale. A questo proposito, Francesca Orsini e Neelam Srivastava, concentrandosi su processi di traduzione che non avvengono esclusivamente lungo l'asse metropoli-(post)colonia, ma anche lungo traiettorie che legano fra di loro lingue e letterature minoritarie, sostengono che: "Translation can construct a shared solidarity and sensibility across diverse minority languages and anticolonial movements", attraverso una "activist translation" (Orsini e Srivastava 2013: 328). È con un simile spirito che Glissant discute la creolizzazione delle lingue coloniali, in particolare il francese, e la creazione di lingue creole in quanto "lingue di compromesso" (Glissant 1990: 133). La creolizzazione è interpretata da Glissant come una relazione di opacità: questa interrompe la pretesa di trasparenza di una lingua, su cui si fonda la sua presa su un mondo da dirigere attraverso l'espansione di un "universale generalizzante" (il francese in quanto vettore di diffusione di umanismo) e la sua pretesa di traducibilità (Glissant 1990: 130-133), in favore invece di un'opacità linguistica composta di molteplicità. Secondo Glissant, il principio della "unicità intangibile della lingua" (Glissant 1990: 134) viene interrotto e reso caduco dalla molteplicità interna a ogni lingua, attuata nelle sue creolizzazioni, una molteplicità intesa come "rinuncia implicita all'orgoglioso isolamento monolingue, la tentazione di far parte di un viluppo mondiale" (Glissant 1990: 134): tale molteplicità interna alle lingue corrisponde organicamente al multilinguismo, facendo sì che la lingua non sia mai "data in anticipo" (Glissant 1990: 135). Tale molteplicità inter- e intra-linguistica viene descritta ancora da

Orsini e Srivastava come “the presence of the other languages and literatures at work in the text... in ways that challenge and transgress the boundaries of single language literary canons” (Orsini e Srivastava 2013: 326). In conseguenza della molteplicità creola delle lingue, continua Glissant, la traduzione dovrà tener conto del carattere creolo e internamente molteplice delle lingue: essa non dovrà pertanto perseguire una trasparenza linguistica, intesa come corrispondenza lineare fra due testi in traduzione, ma “preservare le opacità, creare un appetito per le propizie oscurità delle traslazioni” (Glissant 1990: 135). Inoltre, la creolizzazione caraibica è interpretata da Young come un caso paradigmatico di traduzione abilitante, dal momento che la traduzione caraibica fu bidirezionale e comportò un dislocamento radicale di ogni identità precostituita. Per questo motivo, secondo Young, la creolizzazione caraibica, di cui Glissant è esponente e interprete, è esempio paradigmatico della riappropriazione postcoloniale della traduzione come occasione di interazione e *re-empowerment* (Young 2003: 142). L’incontro creolo fra lingue e le identità, contraddicendo la possibilità stessa di un principio di individuazione delle lingue e delle identità che queste veicolano, è un mezzo per dare potere ai soggetti colonizzati. A proposito della traduzione come vettore connettivo, anche Bhabha caratterizza la solidarietà politica come un processo di traduzione a partire dai margini: diverse differenze marginali, incontrandosi, vanno incontro a un processo di traduzione reciproco, e tale traduzione fra le differenze fa tutt’uno con la creazione della solidarietà fra loro (Bhabha 1994: 219, 321).

In virtù di simili esempi di creazione di lingue comuni e ibride, che contraddicono la pretesa di autosufficienza e isolamento discreto di ogni lingua, Mezzadra e Neilson propongono di vedere nella traduzione un mezzo per inventare un linguaggio comune di contestazione del capitale, e generare un soggetto politico capace di fronteggiare i processi di confinamento (Mezzadra e Neilson 2013: 276; cfr. anche Mezzadra e Sakai 2020: 111-112). In questo, la traduzione come pratica di lotta non trascende, ma è immanente alla costituzione e alla proliferazione delle lotte di confine: la traduzione, in quanto processo immanente, contrasta direttamente l’impulso trascendente del capitale e del potere a imporre unità dall’alto e violentemente, producendo astrazioni attraverso una certa configurazione dei confini e delle frontiere. Infatti, il capitale viene denunciato in quanto macchina di traduzione, a partire dalla sua tendenza a tradurre contesti eterogenei nel linguaggio astratto e omogeneo del valore, per cui la traduzione risulta implicata in modo fondamentale nell’accumulazione capitalista, e nei processi di istituzione dei confini da questa messi in atto (Mezzadra 2010; Neilson 2014; Mezzadra e Sakai 2020: 105-106). All’impulso trascendente e confinante del capitale si contrappone quindi la molteplicità del soggetto, come molteplicità in traduzione, la traduzione delle cui diverse lotte non va a produrre una causa universale. Nel farsi della generazione politica di soggetti in lotta, l’esigenza della comunicazione e l’incontro con l’intraducibile portano i soggetti politici in lotta a venire rimossi dalle loro posizioni, producendo nuove visioni di lotta e nuovi posizionamenti: in ciò, la traduzione comporta sempre una trasformazione della soggettività (Mezzadra e Neilson 2013: 310) e, di conseguenza, un dislocamento dei

soggetti in traduzione e la creazione di un nuovo spazio comune a loro, che non porta però a un nuovo collocamento identitario definitivo. In questo, possiamo vedere come la traduzione si configuri fondamentalmente come un processo di dislocazione. A questo proposito, Balibar argomenta che la traduzione, intesa come atto mai concluso e come sovrapposizione di un estraneo a un estraneo, un discorso che non si svolge fra identità nazionali discrete, ma fra stranieri, è in effetti processo in cui viene meno l'universale, dal momento che questo risulta infine composto di incommensurabilità ed estraneità (Balibar 2001: 95-96).

La qualificazione della traduzione come processo fra stranieri da parte di Balibar richiama quanto viene proposto da Sakai a proposito della comunità linguistica che sottostà all'attività traduttiva: infatti, mostrando come storicamente la traduzione fu ciò che produsse comunità linguistiche-nazionali omogenee, così messe in connessione, e non l'inverso, Sakai punta la luce sulla possibilità di altri modi di traduzione, in particolare secondo un indirizzo da lui denominato "eterolinguale" della traduzione: secondo quest'indirizzo, di cui diremo altro più avanti, la traduzione è un processo che avviene fra stranieri, "a non-aggregate community of foreigners" (Sakai 1997: 9). Sulla base dell'estraneità fra gli attori della traduzione, Balibar propone anch'egli un uso abilitante e connettivo della traduzione, insistendo sul suo significato di attraversamento dei confini (Balibar 2009): il filosofo, infatti, nel tentativo di ripensare il progetto europeo come progetto di creazione di uno spazio politico attraverso i confini, propone l'idea di una "cittadinanza transnazionale" europea, laddove lo spazio politico transnazionale è anche traduttivo (*transnational/translational*). Secondo Balibar, le capacità linguistiche necessarie alla traduzione sono lo strumento necessario a creare uno spazio pubblico europeo, in cui la democrazia sia attuata dialogicamente e traduttivamente, per cui il dibattito democratico avviene concretamente attraverso confini linguistici e amministrativi, che si fanno luogo di circolazione e creazione del comune. Questa proposta di Balibar è in qualche misura simile a quella avanzata da Bertacco e Vallorani di una "translation literacy" (Bertacco e Vallorani 2021: 121): una competenza traduttiva diffusa, che renda la traduzione visibile, e immetta i soggetti in una relazione di responsabilità traduttiva reciproca e costante. Il traduttore/la traduttrice, in ciò, non è una figura eccezionale e professionale, ma l'esercizio della traduzione è operato diffusamente da tutti, e altrettanto diffusa e condivisa è la responsabilità traduttiva. L'intento di rimuovere la figura del traduttore da una posizione di eccezionalità accomuna diversi autori: ad esempio, è presente in Sakai, che, parlando di responsabilità della traduzione, riconfigura la traduttrice/il traduttore come "neither a professional speciality nor a social status but instead... an agent or a human being who is engaged in the act of translation" (Sakai 1997: 11). In questo senso, anche Chow ripensa la figura del traduttore/traduttrice in senso non tecnico-professionale, ma in un senso approssimato, per cui traduttrice non è una lavoratrice professionista che trasporta significati, ma piuttosto un arbitro elastico di valore: "an agent of exchange, that transcribes a content into another code that provides the terms for evaluating it, but not vice versa" (Chow 2014: 66).

Inoltre, Chow (2014) discute la dimensione linguistica del dominio coloniale e della resistenza a questo opposta, sostenendo come le pratiche linguistiche dell'incontro coloniale conferiscono ai soggetti colonizzati un paradossale privilegio conoscitivo circa la natura del linguaggio. Infatti, a partire dal confronto protratto fra le diverse lingue e le diverse esperienze comunicative nell'incontro/scontro coloniale, appare evidente l'impossibilità di qualunque purezza linguistica, essendo l'interferenza un carattere costitutivo del parlare in contesti di (post)colonizzazione: la mistione fra lingue, accenti e pratiche discorsive, evidente e irrecusabile nelle realtà postcoloniali, già appartiene strutturalmente a ogni lingua e a ogni atto comunicativo, per cui la prospettiva postcoloniale contraddice immediatamente qualunque pretesa di definizione di una lingua pura. A partire dalla commistione irreversibile dei linguaggi e degli accenti, Chow sostiene che i soggetti colonizzati si rendono immediatamente conto del carattere artificiale, e mai naturale, delle operazioni linguistiche e traduttive (Chow 2014: 41). Se la colonizzazione opera una radicale scissione dei parlanti nativi dalla loro lingua e dal suo luogo, tale scissione rende indisponibile il richiamo a una lingua originaria da preservare e recuperare, dal momento che i soggetti colonizzati si trovano nel mezzo di un'ibridazione linguistica ineludibile: in questo senso, l'esperienza vissuta della colonizzazione rende evidente il carattere mediato e divisivo di ogni comunicazione linguistica (Chow 2014: 42). In virtù di tali considerazioni, Chow sostiene che la prospettiva postcoloniale smonta la pretesa di unità epistemica delle lingue e dei soggetti che le parlano: nessun soggetto sovrano può reclamare il possesso intero di una qualsiasi lingua, e in questo modo è contraddetta la stessa unità epistemica delle lingue e dei soggetti conoscitivi. In particolare, Chow critica la costruzione ideologica del "parlante nativo" in quanto custode e personificazione delle presunte unità, integrità e continuità della sua lingua, alla salvaguardia delle quali stanno "confini epistemici critici" che invece il postcolonialismo viola (Chow 2014: 58-59). In particolare, è l'ineludibile presenza di accenti nella parlata che contraddice l'appello all'unità del parlante nativo. Negando la tenuta dei confini epistemici che circoscrivono l'unità e l'identità della lingua presunta pura, la prospettiva postcoloniale, secondo Chow, rivela l'impossibilità di confini identitari che, sul piano linguistico e geografico, circoscrivano enti e soggetti discreti, dividendoli gli uni dagli altri. Con ciò, la pretesa di identificare una lingua, i suoi parlanti e il suo spazio attraverso confini identitari, atti a stabilire una gerarchia fra di loro, viene smontata e denunciata. Quest'analisi di Chow ci mostra l'intervento postcoloniale come un'operazione di denuncia della artificialità e dell'impossibilità, in ultima analisi, di confini identitari di circoscrizione linguistica rigida. A partire da quest'analisi, emerge piuttosto con evidenza la liminalità e la discontinuità dei linguaggi, presente in particolare in "those discourses that... carry memories that are not quite containable within the illusorily unified histories of such registers... bring with them the noise and historical force of a fundamental disruption" (Chow 2014: 59). Tale dissesto apre a nuove possibilità traduttive e comunicative. Infatti, la proposta di Chow è allora quella di affermare e rivendicare la liminalità dei linguaggi, come posizionamento proficuo per la traduzione. La traduzione, infatti, può manifestare e mettere in comune

il limite che caratterizza i linguaggi, nella misura in cui essa si fa atto di enunciazione a partire da quel limite, invece che da qualche posizione trascendente (Chow 2014: 144n). In ciò, la traduzione non pone l'equivalenza fra le lingue come suo presupposto, ma piuttosto la persegue a suo obiettivo per affermare una parità (Chow 2014: 76), e rivendicare il limite come spazio comune a tutti i parlanti.

La traduzione si configura come processo di dislocazione anche nel pensiero di Bhabha, dai testi del quale il postcoloniale stesso emerge come un'operazione di dislocamento delle identità statiche ricevute a partire dal discorso coloniale (Bhabha 1994), come abbiamo visto nel capitolo 1. In particolare, mostrando le fallacie del discorso coloniale, che in sé produce minoranze in grado di occupare uno spazio di enunciazione strategico e di negoziare la propria differenza, il postcoloniale trova spazio in un "luogo d'enunciazione" inedito, prodotto dall'incontro coloniale stesso, a partire dalla "prospettiva della singolarità significativa dell'altro che resiste alla totalizzazione" (Bhabha 1994: 225). In ciò, il soggetto colonizzato è pensato da Bhabha come un soggetto significativo, la cui lotta si configura come una rivendicazione del diritto a significare. In particolare, Bhabha descrive la traduzione come una declinazione del diritto a significare, esercitato dai soggetti colonizzati in seguito all'incontro coloniale (Bhabha 1994: 320-321): in questo senso, il postcoloniale "trasforma... il diritto a significare in un atto di traduzione culturale" (Bhabha 1994: 325). In questo, la traduzione si configura come una posizione che, se è già dislocata dall'intervento coloniale, si fa poi punto di partenza per ulteriori dislocazioni di significato, avversative. Il "diritto a significare" è caratterizzato da Bhabha come la "presa di possesso di uno spazio mediante il potere della nomina" di tale spazio (Bhabha 1994: 320), che avviene rifiutando il carattere "coercitivo e possessivo" del toponimo occidentale, attraverso una diversa modalità del discorso postcoloniale, in quanto "spazio discorsivo di lotta". Qui, vediamo riproporsi il nesso fra traduzione e toponomastica postcoloniale che abbiamo visto affrontare già Spivak. Inoltre, il diritto a significare esercitato dagli schiavi "non si esprime soltanto nella negazione dell'imperialistico 'diritto di ogni cosa di essere un nome' ma anche nella messa in questione della soggettività autoritaria e maschilista prodottasi nel corso del processo di colonizzazione" (Bhabha 1994: 323): la presa di parola dei soggetti colonizzati si risolve quindi nell'elaborazione di un diverso tipo di soggettività. L'aspetto nominale e normativo delle rivendicazioni d'identità, esercitate nello spazio di enunciazione, è per Bhabha puramente transitorio, avvenendo lungo "temporalità transnazionali della cultura" (Bhabha 1994: 305), in modo tale che l'identità rivendicata è essa stessa transeunte e traslativa (Bhabha 1994: 325): "in una performance di re-iscrizione che sia davvero postcoloniale il centro dell'attenzione passa dal nominalismo proprio dell'imperialismo alla comparsa di un nuovo segno di azione e identità" (Bhabha 1994: 321). La traduzione, in quanto esercizio e rivendicazione del diritto a significare, non si arresta però alla produzione di nuove identità e di nuovi nomi per queste, ma è un'operazione di incessante negoziazione e transito che produce nuovi segni. Infatti, Bhabha argomenta che una posizione occupata da un soggetto

è l'esito momentaneo di un processo di traduzione e di trasferimento di significato, dunque un collocamento non statico, ma processuale e suscettibile di trasposizione. Questo vale anche per la posizione occupata dal dominatore coloniale, che è essa stessa instabile, poiché costituita dal conflitto, e dà quindi origine a significanti inadatti e a presenze parziali: l'identità coloniale è "vissuta... nello spazio aperto alla disgregazione e alla minaccia delle altre posizioni" (Bhabha 1994: 113). Infatti, "il processo di traduzione costituisce l'apertura di un altro luogo di confronto politico e culturale nel cuore stesso della rappresentazione coloniale... nella prassi stessa del dominio la lingua del padrone diviene un ibrido" (Bhabha 1994: 54).

Secondo l'analisi di Bhabha, la traduzione è quindi un processo di negoziazione dei significati, atta a spostare questi in nuovi luoghi di enunciazione intermedi, degli spazi terzi, in cui la parola negata ai soggetti colonizzati viene da questi riappropriata e risignificata. In particolare, Bhabha tematizza le negoziazioni traduttive delle differenze culturali come delle "battaglie di confine" (Bhabha 1994: 13). Per questo motivo, Bhabha sostiene che il potenziale trasformativo delle identità minoritarie sta nella loro capacità di "ridisegnare i confini" attraverso moti traslativi e traduttivi, azioni di spostamento dei significati, che spostano drasticamente i confini determinati dall'incontro coloniale: è ciò che Bhabha chiama la "performatività delle identità differenziali", ovvero la capacità che la loro presa di parola ha di mettere in essere realtà e configurazioni nuove (Bhabha 1994: 303). In questo, Bhabha definisce la traduzione come "la natura performativa della comunicazione culturale" (Bhabha 1994: 315): lo spazio della traduzione viene aperto in quanto spazio di ibridazione e costituzione di un oggetto politico nuovo, grazie a un attivo spostamento di confini. In particolare, Bhabha insiste sulla natura traduttiva, oltre che transnazionale, delle migrazioni postcoloniali: riprendendo la teoria di Benjamin sulla permanenza di elementi di resistenza che si sottraggono alla possibilità di traduzione verso un'altra lingua, nel senso di un "elemento estraneo nel bel mezzo dell'atto di traduzione culturale" che persiste in quanto intraducibile, facendosi "supplemento agonistico" (Bhabha 1994: 315), Bhabha insiste su come le migrazioni postcoloniali trattengono, nel loro moto, qualcosa di irrisolvibile, che resiste al processo di trasformazione, e che viene messo in scena nella cultura migrante. In questo senso, le traduzioni messe in atto dalle culture migranti sono "riscritture disgiuntive" dell'esperienza della migrazione. In ciò, Bhabha si richiama al pensiero di Rushdie in merito a migrazioni ed elaborazioni culturali della migrazione.

L'immagine di Bhabha del terzo spazio in quanto sito di traduzione viene recuperata più recentemente da Sherry Simon, che, in un'analisi delle città in quanto luoghi di traduzione, prende in esame l'immagine della "città duale": questa è duale poiché composta di due diverse identità linguistiche che, insieme, concorrono a strutturare il paesaggio urbano in modo antagonistico (in particolare, l'autrice esamina le realtà urbane bilingue di Montreal, Barcellona, Calcutta e Trieste). Simon, nel momento stesso in cui si concentra sul carattere duale e bilingue della "translational city", si sofferma altresì sulla presenza, in tali paesaggi urbani, di terzi spazi che interrompono la geografia della città duale e danno luogo a sacche di

resistenza all'assetto duale, la cui narrativa pure predomina (Simon 2012: 12). Tali terzi spazi linguistici si producono nel momento in cui le due lingue s'incontrano, contaminandosi l'un l'altra, o quando al loro interno emergono varianti lungo linee di classe, o ancora quando emerge una terza lingua a scombinare tale geografia duale. Simon mette in evidenza come tali sacche di resistenza alla dualità linguistica, corrompendone la struttura binaria, introducono linguaggi misti che confondono i regimi normativi della traduzione, andando a costituire "reservoirs of disorder" (Simon 2012: 12) che pongono problemi traduttivi notevoli.

5.3 Traduzione come attraversamento

Come abbiamo accennato sopra, in Spivak troviamo l'esempio dell'elaborazione di una pratica traduttiva alternativa. Infatti, se prima abbiamo visto la denuncia mossa da Spivak al paradigma della "traduzione come violazione", che si presenta tanto nel contesto coloniale quanto in quello del presente postcoloniale, d'altra parte Spivak risponde avversativamente a tale uso della traduzione, impegnandosi nell'elaborazione di un'etica della traduzione in cui il concetto di confine gioca un ruolo importante.

Tale elaborazione di una diversa pratica ed etica della traduzione prende le mosse a partire dall'attività di traduttrice della stessa Spivak, che ha tradotto dal bengali all'inglese racconti di Devi ("Draupadi" e "Breast-Giver" in Spivak 1987, e la trilogia "Imaginary Maps" in Spivak 1996) e la *Grammatologia* di Derrida dal francese all'inglese (Derrida 1976). In virtù del proprio recupero del post-strutturalismo, in particolare applicato al criticismo letterario secondo l'indirizzo del *deconstructive criticism* (cfr. Iuliano 2012: 44-45; Culler 1986), Spivak affronta la traduzione in quanto movimento fra due testi e due lingue, un movimento che attraversa la testualità in modi complessi, facendo immediatamente segno alle politiche legate a tale testualità. Questa rappresentazione della traduzione come movimento struttura fin da subito il processo traduttivo come un maneggiamento complesso di confini che, se immediatamente connotati come confini testuali e linguistici, hanno anche una significazione concretamente politica ed etica. Il passaggio dal testo alla politica, che interessa fortemente la materialità dello spazio, è giustificato a partire dall'interesse di Spivak per i due nessi concettuali "text/texture" e "word/world", che Spivak infine decostruisce, come recita il titolo di uno dei suoi lavori, *In other worlds* (Spivak 1987). Innanzitutto, Spivak caratterizza la traduzione come un'aporia, ovvero un mancato passaggio in un'impasse, che viene conosciuta nell'esperienza di essere attraversata, benché non porti a un passaggio; quindi, un'operazione che non può mai trovare realizzazione compiuta: se il successo della traduzione è impossibile, l'operazione di tradurre, scontrandosi con tale impossibilità, si configura come un'esperienza dell'impossibile. Tale caratterizzazione configura immediatamente la traduzione come un problema etico, poiché Spivak caratterizza l'etica per essere una "esperienza dell'impossibile" (Spivak 1999: 433). L'impossibilità ultima della traduzione fa sì che essa sia sempre un problema, il cui risultato è, in ogni caso, un fallimento inevitabile (Spivak 2012: 259). L'impossibilità della traduzione si scontra, tuttavia, con

la necessità pratica e politica di operare traduzioni, producendo quindi nella traduzione stessa il terreno di un conflitto: “the impossibility of translation is what puts its necessity in a double bind. It is an active site of conflict, not an irreducible guarantee” (Spivak 2012: 270).

In particolare, Spivak riflette sulla possibilità di pratiche traduttive produttive nel contesto del femminismo internazionale. Come abbiamo visto sopra, il femminismo internazionale contemporaneo incontra il problema della traduzione delle donne del Sud globale e dei loro testi verso un linguaggio universale ed egemonico, che ne riproduce l’oscuramento. A fronte di ciò, Spivak insiste su altre pratiche traduttive che possono far incontrare le donne le une con le altre, in modo non appropriante. In questo, ha fondamentale importanza il motivo dell’incontro con l’alterità, in quanto veicolato da una traduzione aporetica. Spivak argomenta che, per parlare con donne di diversa lingua e provenienza, non bisogna posizionarsi in una superiorità mono-linguistica che impedisce la traduzione (Spivak 1993: 197; Spivak 1996: 274) e non permette un movimento verso la lingua dell’altra, ma solo il movimento della lingua dell’altra verso di sé come norma: piuttosto, è indispensabile muoversi verso la lingua dell’altra, imparandola. In questo, Spivak propone una fondamentale inversione del movimento traduttivo: se la traduzione come violazione traghetta coercitivamente l’altro verso il sé, il differente verso l’unico, il lavoro vivo verso il valore, l’eterogeneità verso l’unità, consolidando così il proprio sé inamovibile, in quello che Fornari chiama un “processo unidirezionale” della traduzione (Fornari 2011: 82), la traduzione come momento etico di “libertà nella significazione”, invece, si configura come un movimento che sposta tanto il sé quanto l’altro nel momento in cui questi si vengono incontro, smuovendo quindi i confini identitari di entrambi. Infatti, imparare la lingua dell’altra e impegnarsi in una difficile traduzione porta la traduttrice a interrompere e aggirare i propri confini identitari: “to get around the confines of one’s ‘identity’” (Spivak 1993: 179). La traduzione che interrompe i confini identitari, verso un incontro con l’alterità di altre donne, non è riconduzione di queste al sé, piuttosto va incontro a loro e, con ciò, produce e fa proliferare le differenze intersoggettive fra le donne: “tracking commonality through responsible translation can lead us into areas of difference and different differentiations” (Spivak 1993: 193). In ciò, l’approdo della traduzione non è l’identità ma, al contrario, una proliferazione irriducibile di differenze. Una simile conclusione è raggiunta da Simon nella sua analisi delle pratiche di traduzione nella Calcutta coloniale, nel momento in cui scrive: “what translation produces is not equivalence but difference” (Simon 2012: 53). In questo modo, Spivak riconfigura la traduzione come “momento in cui il vincolo assertivo e monovocale dell’identità viene infranto” (Iuliano 2012: 86). Per operare simili traduzioni, in cui l’incontro si configura come un moto di oltrepassare i confini identitari del sé e dell’altro, è indispensabile non fermarsi alle maggiori lingue egemoniche del Nord globale, ma imparare invece anche le lingue minoritarie e sconosciute, alcune in via di scomparsa. Infatti, Spivak scrive: “learning languages might sharpen our own presuppositions about what it means to use the sign ‘woman’. If we say that things should be accessible to us, who is that ‘us’? what does that sign mean?” (Spivak 1993: 192). La

complicazione del significante generale “donna” a partire dall’eterogeneità linguistica delle donne non è limpidamente risolvibile attraverso una traduzione non ulteriormente problematizzata, ma porta invece a interrogare e modificare lo stesso posizionamento del soggetto che si identifica come motore del femminismo e agente della traduzione, in direzione delle donne subalterne del Sud globale.

A questo proposito, anche Sakai problematizza il “noi” della comunità linguistica nella traduzione, mettendolo esplicitamente in questione. Infatti, Sakai contesta la pretesa di una comprensione scontata fra i parlanti di una medesima comunità linguistica, che assume a priori il successo dell’esercizio comunicativo, qualitativamente differente da quello traduttivo, poiché fondato sull’omogeneità della comunità parlante. Piuttosto, Sakai riqualifica il “noi” parlante come un insieme essenzialmente misto ed eterogeneo, un “noi” non aggregato (Sakai 1997: 4), il successo della cui locuzione (tanto quella comunicativa, quanto quella traduttiva) non è mai scontato. Inoltre, similmente a Spivak, anche Sakai affronta il problema dell’alterità incontrata nella traduzione, sostenendo come l’indirizzo eterolinguale della traduzione pensa l’alterità di ogni ricevente della traduzione e della comunicazione, in modo tale che tutti i destinatari della locuzione risultano stranieri, mentre l’indirizzo omolinguale non riesce a pensare l’alterità, ma solo la particolarità di chi è destinato a ricevere il messaggio tradotto, in quanto membro in grado di rappresentare tutta la propria comunità (Sakai 1997: 9). In questo, il ripensamento del noi e il ripensamento dell’altro vanno di pari passo nel ripensamento della traduzione stessa in quanto vettore di incontro fra soggetti politici non identificabili in modo statico e omogeneo una volta per tutte.

Sopra abbiamo accennato al fatto che Spivak indica come, a determinare l’eterogeneità delle significazioni di “donna” non sia solo la specificità di diversi lessici, che producono diversi significanti, ma anche la retorica del linguaggio che li articola: questa specificazione va contestualizzata in riferimento all’elaborazione, da parte di Spivak, di una teoria della testualità come tripartita. Infatti, Spivak argomenta che ogni testo si compone di una parte logica, una parte retorica e una parte di silenzio: mentre sovente, nell’operare una traduzione, è tenuto in considerazione solo il trasferimento di contenuto attinente la struttura logico-grammaticale del testo, è invece altrettanto importante porre un’attenzione scrupolosa alla retorica di cui pure il testo si compone (Spivak 1993: 186-187). La retorica, in particolare, “must work in the silence between and around words in order to see what works and how much” (Spivak 1993: 181). La retorica del testo contiene un potenziale distruttivo: essa, infatti, allude alla contingenza e alla disseminazione del linguaggio, alla possibilità che le cose possano non conoscere una stretta organizzazione semiotica, ma essere lasciate a una contingenza non grammaticalmente strutturata (Spivak 1993: 187). In questo, la distruttività del senso operata dalla parte retorica porta la minaccia di “uno spazio al di là del linguaggio” e l’esperienza di un’alterità totale, contenuta in un linguaggio sconosciuto (Spivak 1993: 181). Spivak connota tale esperienza come “perturbante” (*uncanny*, *unheimlich*), un aggettivo che abbiamo già incontrato nella qualificazione di Spivak dello spazio planetario e che, come vedremo, significativamente allude al processo di dislocamento messo in essere dalla traduzione. L’esperienza

dell'alterità totale di una lingua è ciò che la traduzione come violazione vuole tenere a freno, contenendo l'alterità con un'assimilazione coercitiva all'identità del sé, che non attende a tale alterità. A questo fine, le traduzioni solitamente affrontano la parte retorica del testo appropriandosene per metterla al suo posto: “put in its place, situated, seen as only nice” (Spivak 1993: 186), per aggirarne il potenziale distruttivo, in modo da annullare la minaccia di alterità. In questo, la traduzione riproduce una scena coloniale di addomesticazione e negazione dell'alterità significativa del colonizzato: “Without a sense of the rhetoricity of language, a species of neocolonialist construction of the non-Western scene is afoot” (Spivak 1993: 181). La logica, la retorica e il silenzio, secondo Spivak, insieme compongono l'ambiente testuale entro cui il lettore/la lettrice si fa agente entro il testo stesso, e che gli/le consente di agire in un modo etico, politico, quotidiano, di essere vivo come umano (Spivak 1993: 181). Per questo motivo, la comprensione della testualità, così tripartita, è indispensabile alla comprensione del mondo d'azione di qualcuno, e quindi senza una comprensione di come funzionino tale tripartizione testuale, e la messa in scena dell'agency nella lingua da tradurre, non può esserci vera traduzione (Spivak 1993: 181). In particolare, è indispensabile venire a conoscere in che modo i gruppi dominanti maneggiano quest'ontologia tripartita del linguaggio presso una lingua, per scoprire i modi dei subalterni di usare strategicamente la retorica di questa stessa lingua per sfidare l'egemonia (Spivak 1993: 187). Infatti, al potenziale distruttivo della componente retorica del testo corrisponde la distruttività della figurazione nella prassi sociale (Spivak 1993: 187). Spivak caratterizza questa distruttività sociale e linguistica, presente nella retorica ed esposta nella traduzione, come un'operazione di *fraying*, ovvero sfilacciamento del testo, che sfibra la sua tessitura di senso in un movimento traduttivo che, sciogliendo le strutture della lingua d'origine e di quella d'arrivo in uno spazio loro intermedio, si configura come una perdita dei confini logico-semiotici e identitari dei testi e dei loro agenti. Questo sfilacciamento produce una traduzione eccedente ed espansa (Spivak 1993: 199): lo spazio traduttivo è il luogo di un'eccedenza di senso e di significazione, dell'espansione dei limiti linguistici, sì da produrre una prossimità fra le lingue e i loro agenti. In questo senso, anche Bertacco e Vallorani caratterizzano lo spazio della traduzione come un sovrappiù di senso: “What is occupied by translation is not really an interstitial space; it is, rather, a semantically and semiotically overcrowded space where signs and concepts contain multiple meanings at the same time” (Bertacco e Vallorani 2021: 45). Spivak specifica come la traduzione è uno spostamento di significati da una lingua a un'altra attraverso una zona di confine, uno spazio vuoto fra due linguaggi storici identificati come tali (Spivak 1993: 180), caratterizzato come spazio di eccedenza. In questo, quel cadere a pezzi del linguaggio cui la sua retorica, in quanto contingenza e disseminazione, allude, viene attuata appieno in una traduzione che, in quanto movimento traslativo e intermedio, sfibra e trapassa i confini identitari che circoscrivono l'unità delle lingue e delle identità linguistiche. In questo, la traduzione non si configura come un movimento appropriante che rompe i confini dell'altro per violarlo, ma come movimento che sposta momentaneamente in una zona intermedia le identità delle due lingue, sciogliendo le strutture logiche e i

confini di entrambe, e facendo in questo modo sì che i confini identitari della traduttrice e dell'autrice siano aggirati. Quest'indicazione assume particolare rilievo considerando l'indicazione di Spivak per cui, nel racconto *Draupadi* della scrittrice bengali Devi, da Spivak stessa tradotto in inglese, la donna subalterna protagonista del racconto va a occupare un "curioso spazio intermedio" proprio nel farsi della traduzione (Spivak 1987: 255), in virtù del suo parlare un linguaggio ibrido e scorretto fra colonialismo e nazionalismo, a cui il parlante inglese nativo non può facilmente accedere. Il linguaggio ibrido della subalterna, in questo caso particolare, le consente di travolgere i significati del linguaggio coloniale e di quello nazionale, sfuggendo alla presa linguistica e conoscitiva del dominatore anglofono. Essendo il suo linguaggio fondamentale incomprensibile a chi si trovi al di qua dello spartiacque coloniale, la traduzione, che pure Spivak tenta, di tale linguaggio verso l'inglese si configura come una paradossale resa della soggettività subalterna nella lingua del dominio, che consente paradossalmente un incontro non coercitivo con l'alterità colonizzata per la lettrice e la traduttrice del testo²¹.

Per Spivak, la buona traduzione non oscura la perdita dei silenzi retorici dell'originale nel testo d'arrivo, ma piuttosto li mostra, li fa sentire aporeticamente (Spivak 1993: 183). In questo, la tensione fra l'impossibilità di una traduzione che non trasferisca solo il contenuto logico, ma anche il livello e il tessuto retorico del testo, e la necessità, tuttavia, di operarla, è ciò che costituisce l'aporia della traduzione, e che viene persa dalle traduttrici dei testi femministi provenienti dal Sud globale in inglese criticate da Spivak, come una perdita incalcolabile (Spivak 2012: 265), dal momento che tali traduzioni avvengono all'insegna di una "ignoranza sanzionata", tale da produrre traduzioni indifferenti per la stampa femminista (Spivak 2012: 269). Spivak mette in luce come le traduttrici dalle lingue del Sud globale si trovano nella necessità di preparare le loro traduzioni perché queste siano testi d'insegnamento in ambiente metropolitano, perché bene o male questo sarà il loro destino (Spivak 2012: 259): nel fare questo, tuttavia, le traduttrici possono cercare di far sì che qualche studente non si accontenti del testo già tradotto, ma voglia imparare la lingua originale (Spivak 1993: 182), avviando quindi quel moto verso la lingua dell'altra che prelude a una pratica traduttiva non violante, attraverso un "riarrangiamento non coercitivo dei desideri" che induca nella discente un desiderio di imparare la lingua dell'altra. Nonostante il fallimento che ogni traduzione porta con sé, queste traduttrici dovrebbero quindi attenersi all'irriducibilità dell'imperativo a tradurre, invece che negarlo per amor di identità (Spivak 2012: 268).

Spivak specifica che una conoscenza adeguata della lingua da tradurre, che ne conosca le specificità senza presupporre una loro corrispondenza biunivoca con la lingua d'origine, dev'essere profonda, intima (Spivak 1993: 183) e storica (Spivak 2012: 264). La conoscenza approfondita della lingua da tradurre, per

²¹ Questo tentativo di una traduzione impossibile dell'alterità femminile coloniale è, in qualche misura, affine ad altre elaborazioni femministe circa la necessità inaggirabile di parlare nel linguaggio del dominio. Per esempio, possiamo ricordare la celebre affermazione di Rich: "This is the oppressor's language, yet I needed it to talk to you" (Rich 2016); o l'affermazione, da parte di Lorde, della necessità ineludibile di parlare un linguaggio che ci cancella (Lorde 2020).

esempio, consente alla traduttrice di discriminare fra diversi testi di una medesima lingua, riconoscendo la letteratura buona da quella meno buona prodotta nella medesima lingua subalterna, senza assumere, essenzialisticamente, che tutto ciò che viene scritto nel Terzo mondo sia di per sé valido o rappresentativo (Spivak 1993: 197). In particolare, la traduttrice deve avere un senso della paleonimia della lingua, in modo storico o etimologico (Spivak 2012: 264), deve saper entrare nei protocolli di un testo cogliendo i presupposti della sua autrice e, infine, abitare, seppure a prestito, le molte mansioni e i molti livelli della lingua ospite (Spivak 2012: 258). In quest'ultima indicazione, possiamo vedere come Spivak riconfiguri la traduzione, non come occupazione o appropriazione dello spazio dell'altra, ma come un essere temporanee ospiti di tale spazio, per conoscerne le molte complessità, ai fini di una comunicazione non coercitiva, e di una trasformazione del testo d'origine operato a beneficio della sua stessa autrice.

Invece, a proposito del requisito di una conoscenza intima della lingua da tradurre, Spivak indica la spia di una tale raggiunta intimità nella preferenza della parlante di usare quella lingua per parlare di argomenti intimi (Spivak 1993: 187). Inoltre, tale relazione di intimità è esplicita nei termini di una "lettura intima", a partire da una fondamentale configurazione della traduzione come lettura (Spivak 1987: 271): infatti, Spivak definisce la traduzione come "the most intimate act of reading" (Spivak 1993: 180, 183; Spivak 2012: 257), e a questo proposito introduce la figura del "reader as translator" (Spivak 1993: 197-200). La traduttrice che si fa intima lettrice di un testo, entrando nei suoi protocolli in modo da alterarne i caratteri (Spivak 2012: 273), si troverà nella posizione per tradurlo. Nell'uso della nozione di intimità come attributo della buona traduzione, cogliamo un'altra immagine spaziale nella concezione spivakiana della traduzione, per cui la traduttrice deve farsi il più possibile interna allo spazio linguistico del testo: accedere a tale spazio senza violarlo, ma guadagnandosi un incontro con questo, nella struttura dell'ospitalità e dell'apprendimento. Spivak definisce inoltre l'intimità come la capacità di, e il prerequisito per, arrendersi al testo (Spivak 1993: 183): in particolare, l'atto di arrendersi al testo viene descritto da Spivak come una richiesta, fatta al testo, perché questo mostri i limiti del proprio linguaggio, in modo che la parte retorica indichi "il silenzio dell'assoluto sfilciamento del linguaggio" (Spivak 1993: 183) e mostri i limiti della traduzione stessa (Spivak 1993: 197), e come una preghiera di essere perseguitate dal testo (Spivak 2012: 257). L'arrendersi, in particolare, è un "surrender of identity" (Spivak 1993: 183), una resa e un abbandono della propria identità, cui la traduttrice viene incontro nell'incontrare l'alterità del testo: il compito della traduttrice è quello di arrendersi alla retoricità linguistica del testo originale (Spivak 1993: 189), e tale resa produce un discorso intermedio traduttivo (Spivak 1993: 190), in cui "the self loses its boundaries" (Spivak 1993: 180). A perdere i confini identitari non è solo il sé dei soggetti coinvolti nel moto traduttivo, ma anche lo stesso linguaggio che, concettualizzato come un tessuto, si sfilaccia, abbandona i propri bordi: "the selvages of the language-textile give way, fray" (Spivak 1993: 180). Questo sfilacciarsi del testo è descritto da Spivak come "the risky fraying which scrambles together" (Spivak 1993: 180). Tale sfilciamento è presente, in qualche modo, in ogni atto di comunicazione e lettura, ma viene tenuto ad

un grado minimo, eccetto che nella comunicazione e nella lettura operate amorosamente, “in/of love” (Spivak 1993: 180). Infatti, Spivak indica come l’amore sia ciò che consente in primo luogo lo sfilacciamento del testo, trattenendo l’agency della traduttrice “at bay” (Spivak 1993: 181). Per questo motivo, il compito della traduttrice è quello di facilitare l’amore fra l’originale e la sua ombra, il testo in traduzione (Spivak 1993: 181), laddove l’ombra è anche la minaccia della morte della lingua ospite (Spivak 2012: 265). Spivak specifica come l’amore per il testo, in questo tipo di traduzione femminista, vada accuratamente distinto dalla nozione di amore per il testo propria delle “belle lettere dei gentlemen” (Spivak 1993: 307). A questo proposito, Spivak stessa si dice una “translator in love with the language” (Spivak 2012: 262). La connotazione della traduzione come atto da compiere “amorosamente” viene a Spivak da Benjamin, di cui lei riporta un brano ragionando di una traduzione accurata, in cui non vi sia subalternizzazione della lingua originale (Spivak 1999: 177). Tematizzando l’incontro con l’alterità del testo in termini di amore, Spivak si chiede quale sia il ruolo dell’amore in etica, rimandando per questo tema al pensiero di Irigaray²² (Spivak 1993: 180-181), e giunge a sostenere come l’incontro traduttivo sia forse più erotico che etico, proprio nella misura in cui non rende l’altro in qualcosa di simile a sé, operazione invece in qualche modo inevitabile all’etica, che non è in grado fino in fondo di immaginare l’alterità al massimo²³ (Spivak 1993: 183). L’abbandono dell’alterità e la relazione intima con il linguaggio altrui, quindi, addirittura supererebbero l’etica verso un’erotica (Spivak 1993: 183)²⁴.

Inoltre, Spivak qualifica il tradurre come un atto responsabile, ovvero un rispondere alla “chiamata speciale del testo” (Spivak 1993: 183), secondo un’interpretazione etimologica della responsabilità in quanto capacità di risposta, in modo simile a quanto fa Haraway: la capacità di risposta è precisamente ciò che rende una traduzione qualcosa di responsabile. In quanto risposta a una chiamata, la traduzione

²² A questo proposito, Spivak legge la filosofia di Irigaray mettendo in luce positiva il pensiero dell’etica della differenza sessuale di quest’autrice, e scagionandola dalla tipica accusa di essenzialismo (Spivak, “French Feminism Revisited”, in Spivak 1993: 163-171). Infatti, Spivak argomenta come la differenza sessuale in Irigaray non è situata in un fatto biologico determinante, ma anzi nell’indecidibile dell’alterità. La differenza, in Irigaray, è il sito dell’alterità che impedisce al maschile di essere l’unico universale etico, producendo invece una dualità degli universali tale da fornire la base etica per riscrivere la produzione del genere nella sfera sociale (Spivak 1993: 165). Osserviamo, in particolare, come Spivak sostenga che l’accusa di essenzialismo, mossa infondatamente a Irigaray, deriva dall’ignorare il ruolo della retorica nel testo di Irigaray (Spivak 1993: 163): qui torna quindi l’importanza fondamentale della retorica per la comprensione di un testo.

²³ In questo, Irigaray avrebbe invece il pregio di pensare l’alterità al minimo (Spivak 1993: 165).

²⁴ Quest’indicazione va considerata ricorrendo anche ad altri passi dell’opera di Spivak in cui l’amore è presentato come una figurazione estrema dell’etica: in particolare, Spivak sostiene come, ai fini di imparare in modo non coercitivo i saperi indigeni ecologici (cfr. capitolo 4 di questa tesi), lo sforzo collettivo vada integrato con l’amore, inteso come “uno sforzo (sul quale non si ha alcun controllo e tuttavia sul quale non si deve premere) lento, accorto, da entrambi i lati (come si può ottenere l’attenzione del subalterno senza coercizione, né crisi?), un cambiamento mentale da entrambe le parti, rivolto alla possibilità di un’inappurabile singolarità etica che non è mai una condizione sostenibile” (Spivak 1999: 391). In questo, vediamo un tipo di incontro con l’alterità che avviene in modo reciproco e non appropriante né assimilante. Inoltre, l’amore è tematizzato da Spivak come un possibile tipo di attitudine nei confronti di un oggetto sottoposto a critica, nei termini di un “giving of assent without excuse, so much that one inhabits its discourse” (“Feminism and Deconstruction”, Spivak 1993: 130): una comprensione della posizione altrui, per quanto non condivisa, tale da abitarne il discorso, che di nuovo consente un accesso a un testo altro, di cui non compromette l’alterità. Infine, Spivak definisce l’amore come “a simple name for ethical responsibility-in-singularity” (Spivak 1996: 276), confermando quindi il ruolo dell’amore nell’incontro etico singolare.

si conferma essere qualcosa di dialogico, un incontro testuale che apre il terreno inedito di una nuova significazione, in cui la capacità di rispondere è misurata eticamente. In modo simile, Bertacco e Vallorani indicano nella responsabilità verso l'altro/a la precondizione per ogni atto traduttivo, ciò che rende i soggetti gli agenti di una traduzione intesa come “a call-and-response relationship between its actors” (Bertacco e Vallorani 2021: 121). Spivak specifica che la responsabilità traduttiva è più complicata quando si traduce verso l'inglese, specialmente se a partire da una lingua non nordovest-europea (Spivak 2012: 257), in virtù delle asimmetrie geopolitiche postcoloniali soggiacenti la politica della traduzione, che abbiamo ricostruito sopra. La responsabilità di una traduzione, quindi, è ciò che le consente di essere motore di produzione di differenze (Spivak 1993: 193), in modo che le differenze fra varie donne possano essere tenute in conto, non elise né sublimite nella traduzione delle donne in “woman”. Aggirare i confini identitari di un testo e dei suoi agenti fino a sospenderli, quindi, conduce a un accesso non assimilante alle differenze.

Quindi, per Spivak la traduzione si configura come un movimento di interruzione e scioglimento dei confini che circoscrivono un'identità linguistica e soggettiva, tale da consentire l'accesso a una zona intermedia di trasposizione e comunicazione. A questo proposito, Spivak indica come, a darci una lezione sulla traduzione, sono figure di traduttrici connotate come “inside/outside”: queste si collocano nella zona intermedia creata nel farsi stesso della traduzione. Inoltre, Spivak configura il soggetto postcoloniale precisamente con tale figura di traduttrice “inside/outside” (Spivak 1993: 197). Questa figura della traduttrice come posizione intermedia richiama la problematizzazione, operata da Sakai, del posizionamento della traduttrice: infatti, contrastando la rappresentazione della traduzione che fa della traduttrice il mero agente di un trasferimento lineare da una comunità a un'altra, Sakai mette in luce, invece, la fondamentale disgiunzione in cui si trova la traduttrice, intesa innanzitutto come disgiunzione pronominale: la traduttrice, infatti, non può occupare né la posizione dell'io, poiché non coincide con l'autore del messaggio, né quella del “tu”, poiché non ne è il destinatario inteso. Per questo motivo, Sakai sostiene che la traduttrice, in riferimento alle relazioni fra gli agenti personali del discorso, si ritrova “internally split and multiple, and devoid of a stable positionality. At best, she can be a subject in transit” (Sakai 1997: 13). La traduttrice si trova quindi ad essere un soggetto disgiunto e mobile, un collocamento instabile che disturba le posizioni fisse degli agenti del discorso.

D'altra parte, se è vero che la traduzione dà luogo a uno spazio intermedio fra le lingue e i soggetti, allo stesso tempo, Spivak mette in guardia contro la celebrazione di ibridità *tout court*, intesa come “ibridità permissiva” che può dare adito a culturalismo e relativismo (Spivak 2012: 270), o rafforzare la “ignoranza sanzionata” e obliterare di rimando “l'irriducibile ibridità di tutte le lingue” (Spivak 1999: 179). In ciò, possiamo vedere una distanza fra la traduzione pensata da Spivak, come movimento atto a un incontro che però non trova soluzione nella celebrazione di ibridità, e quella pensata da Bhabha, come momento

di ibridità che ha luogo in un “terzo spazio” prodotto dalla situazione coloniale stessa, in cui la capacità di prendere parola si dà limpidamente, e che da ultimo si risolve in un’ibridità quasi risolutiva. Mettendo in guardia contro il rischio di celebrare l’ibridità in sé, Spivak ammonisce contro la tentazione di pensare che una traduzione che rispetti tutti i requisiti da lei così indicati sia una traduzione compiuta: tenendo a mente l’incommensurabilità manifesta nella traduzione, la sua impossibilità necessaria che dà luogo a un “double bind”, Spivak usa un’immagine cara alla decostruzione derridiana, quella della traccia: la traduzione, infatti, non persegue la resa di un originale, ma piuttosto ricerca una traccia nel testo (Spivak 2012: 270). La traccia, che è marchio e non segno, non rinvia a un presunto originale, ma alla possibilità di una presenza anteriore, priva di garanzie (Spivak 2012: 270), che la traduzione insegue asintoticamente. Come abbiamo visto sopra, l’esperienza di un’incommensurabile alterità che la lingua dell’altra, incontrata durante la traduzione, porta con sé, è definita da Spivak come un’esperienza perturbante, *uncanny* (Spivak 1993: 181). Nello scorso capitolo abbiamo già avuto modo di vedere come l’utilizzo di questo aggettivo da parte di Spivak, attenta conoscitrice della letteratura psicanalitica in lingua tedesca (*unheimlich*), porta con sé l’immagine di uno sradicamento rispetto alla propria casa, di un dislocamento inquietante. Con ciò, possiamo vedere come, per Spivak, l’alterità di un’altra lingua è qualcosa che ci disloca nel momento in cui ne facciamo esperienza tentando di tradurla. In questo dislocamento, si concretizzano l’aggiramento e la messa a freno dei confini identitari e testuali, dal momento che la traduzione, in quanto movimento di trasposizione, sposta le posizioni assunte fino a quel momento dai suoi soggetti, e quindi le loro differenze, “abbandonando la logica dell’identità per una fondata sulla prossimità, in grado di abbracciare piuttosto che contenere le differenze” (Ellena 2012: 110). Inoltre, la preminenza data all’imparare lingue minoritarie, non europee, è essa stessa un modo per dislocare l’eurocentrismo delle conoscenze linguistiche e traduttive dominanti (De Chiara 2006: 46). In questo, possiamo sostenere come la traduzione pensata da Spivak sia un momento di ri-costellazione dei confini e delle posizioni dei soggetti. In quanto spostamento di posizioni e di confini, la traduzione si fa strumento di intervento nella geografia posizionale dei soggetti postcoloniali, nel momento in cui sposta e ricombina collocamenti e relazioni in altri modi, per quanto non risolutivamente né definitivamente. In quanto vettore di spostamento e riconfigurazione di confini, la traduzione ha una funzione contro-cartografica, di ripensamento e scombinamento delle cartografie egemoniche: a questo proposito, Iuliano mette in luce come, per Spivak, il testo letterario può diventare “artificio funzionale alla rimappatura e a un nuovo orientamento delle coordinate storiche, che si modellano, nella loro resa narrativa, sulle strutture, i tropi e gli orizzonti di attesa della letteratura” (Iuliano 2012: 49). Lo studioso, inoltre, sostiene come la traduzione, per Spivak, può farsi “strumento di lotta epistemica e (conseguenzialmente) politica” (Iuliano 2012: 101), intervenendo quindi come una “conoscenza situata” geopoliticamente accorta. In questo senso, la traduzione responsabile pensata da Spivak, atta a un incontro non coercitivo con l’alterità attraverso un

maneggiamento inedito dei confini, intesi come vincoli definatori dell'identità, è tale da produrre uno spazio traslativo e non definitivo di incontro, facendosi intervento cartografico critico di resistenza.

5.4 Geografie della traduzione

Fin qui, abbiamo visto diversi esempi di pratiche traduttive, riconfigurate e rese politicamente abilitanti da una prospettiva postcoloniale. Tali pratiche sono accomunate dal concorrere alla produzione di nuove geografie della traduzione e della connessione, che spostano e ridisegnano i confini geografici ed epistemici: in questo intervento di spostamento dei confini e di produzione di geografie alternative, la traduzione si fa intervento cartografico di notevole interesse²⁵. La traduzione postcoloniale, in questo senso critico, si fa strumento cartografico di intervento atto a ridisegnare i confini globali.

A proposito della produzione di nuove geografie a partire da simili riconfigurazioni della traduzione, Mezzadra e Neilson argomentano che la traduzione fra lotte contemporanee ha a che fare col fatto che la spazialità dello stato moderno, su cui poggiano i soggetti politici tradizionali, è drasticamente interrotta, al punto che essa non può essere, da sola, lo spazio di resistenza al capitale: è invece necessario cercare la produzione di nuovi spazi politici, anche attraverso la traduzione (Mezzadra e Neilson 2013: 303). In ciò, la capacità topopoietica della traduzione postcoloniale, in quanto vettore di connessioni e attraversamenti, e il suo essere processo di dislocazione, risultano aspetti fondamentali per la ricerca di nuovi spazi politici oltre lo stato-nazione. A questo proposito, Sakai esplicitamente connette il processo della dislocazione a quello della traduzione, insistendo sulla doppia accezione di “dislocazione” in quanto rimozione di qualcosa da una localizzazione fissa, e disfacimento di una mappatura geografica atta a identificare i soggetti nello spazio mappato (Sakai 2010: 167). In questo senso, è produttivo rimarcare come la traduzione sia strumento critico, come afferma Simon (Simon 2012), laddove “translation as critique... involves a broadening of the considerations that account for the outcomes of translation” (Simon 2012: 8).

La possibilità di una traduzione come strumento critico e cartografico viene aperta a partire da un'analisi sul ruolo della traduzione nella produzione della modernità e del suo assetto geopolitico internazionale. Simile analisi è stata compiuta da Sakai (1997), che ricostruisce l'indirizzo “omolinguale” della traduzione come quell'indirizzo tale da determinare un rapporto fra le lingue in quanto specie di un unico genere, la lingua, e che concorre alla produzione degli stati-nazione quali unità geopolitiche minime, distinte le une dalle altre, nello spazio internazionale. Ribaltando la concezione usuale per cui la traduzione interverrebbe in un secondo momento a collegare realtà linguistiche fra loro separate, Sakai mostra invece come storicamente, in particolare nel corso del processo di formazione dell'identità nazionale giapponese, la

²⁵ A questo proposito, possiamo ricordare la declinazione della teoria critica data da Braidotti nei seguenti termini: “è compito della teoria critica la ricerca di figurazioni inedite di trasposizioni e traduzioni attraverso cartografie politicamente informate che mettano insieme responsabilità e ricerca di possibili luoghi di resistenza” (Braidotti 2006: 300).

traduzione si sia configurata come il mezzo attraverso il quale le lingue del mondo vengono riconosciute e istituite in quanto distinte e a sé stanti. Una precisa concezione della traduzione configura le diverse lingue come unità autonome, distinte ma commensurabili le une alle altre, unità giustapposte e mai sovrapposte. Tale assetto, secondo Sakai, non conduce alla traduzione come legame fra lingue così configurate, ma al contrario è messo in essere dalla traduzione stessa, che istituisce ponti fra le lingue nello stesso momento in cui traccia i confini fra di loro. Secondo Sakai, la traduzione rende visibile la discontinuità iniziale fra due lingue nei termini di uno iato, una fessura, un confine fra due enti definiti: una volta rappresentata, tale discontinuità si fa in effetti continua, e la distanza non è più incommensurabile, ma anzi si fa oggetto di commisurazione, sicché la differenza iniziale fra le due lingue è rappresentata come una differenza già determinata (Sakai 1997: 14). Questa rappresentazione della traduzione omolinguale pone capo, poi, alla rappresentazione di soggetti etnici e nazionali in quanto posti l'uno contro l'altro, reciprocamente commensurabili poiché distinti (Sakai 1997: 15). In virtù di una fondamentale identificazione fra lingua nazionale e identità nazionale, questo assetto internazionale delle lingue corrisponde immediatamente all'assetto geografico internazionale del mondo moderno, che prevede la coesistenza, in giustapposizione, di unità geopolitiche distinte e commensurabili, i cui rapporti sono mediati da scambi che richiedono l'intervento della traduzione. In questo senso, il mondo internazionale è quel mondo "organizzato intorno alla norma (giuridica e politica) della 'nazionalità'" (Mezzadra e Sakai 2020: 108). Con quest'analisi, Sakai mette in luce il ruolo della traduzione nella produzione della geografia internazionale moderna, dunque il suo ruolo nella produzione degli stati-nazione e dei soggetti che vi corrispondono. Alla configurazione delle lingue come specie tutte appartenenti a un medesimo genere, in quanto unità distinte e giustapposte, corrisponde quindi la configurazione geografica del mondo, in quanto composto di tanti stati-nazione contigui e separati, fra cui è possibile la mediazione tanto quanto il conflitto. Il rapporto e il legame fra queste unità specifiche (sia le lingue del mondo, sia gli stati del mondo) è messo in essere precisamente dalla traduzione in quanto istituzione dei confini. Entro questo assetto, la traduzione coloniale, o "traduzione come violazione" nelle parole di Spivak, risulta predicata sull'omogeneità e sulla separazione fra gli stati-nazione in quanto unità geopolitiche, nella misura in cui gli stati-nazione identificarono i confini politici con i confini linguistici, con ciò istituzionalizzando la pluralità linguistica in uno scambio traduttivo fra nazioni che è reciproco, ma mai egualitario (Balibar 2009).

Allo stesso tempo, la colonizzazione si è configurata sostanzialmente come una traduzione della nazione in colonie e in imperi (Fornari 2011: 82; Bhabha 1994), e come un'imposizione delle lingue europee nel resto del mondo: la traduzione coloniale, in quanto trasposizione della norma nazionale su un'altra scena, nella forma della colonia e/o dell'impero (cfr. capitolo 2), si configura come un processo di affermazione di universalità. Seguendo Sakai, storicamente l'Occidente (ovvero ciò che è andato autodefinendosi come tale) ha preteso di rappresentare su scena globale l'universale sotto cui sussumere i particolari (Sakai 1997:

155), definendo la propria razionalità come universale e moderna, e su questa base configurando l'ordine globale secondo la coppia concettuale moderno/premoderno (Sakai 1997: 156), in modo tale da escludere alla radice la possibilità della coesistenza di un Occidente premoderno e un non-Occidente moderno (Sakai 1997: 154): piuttosto, l'Occidente è vettore di modernizzazione, ovvero razionalizzazione, del resto del mondo. Nel momento in cui l'universale viene definito come la facoltà di modificare e razionalizzare le proprie istituzioni sociali ed economiche (Sakai 1997: 158), l'Occidente, facendosi motore di modernizzazione, incarna l'universale, sotto cui sussume i particolari. L'Occidente, ritenendo di rappresentare la formazione sociale più densamente universalistica, e quindi la particolarità più avanzata, si attribuisce la facoltà di diffondere il proprio universalismo razionale nel resto del mondo. Tale diffusione assume esattamente la forma di una traduzione, una traslazione atta a realizzare l'universale. In questo, la modernizzazione è rappresentata come un moto concreto di trasferimento da un punto a un altro sulla mappa mondiale (Sakai 1997: 157). In ultima analisi, Sakai denuncia come l'universale altro non sia che un particolarismo che pensa di essere universalismo, e su questa base si traspone altrove.

Alla luce di questa ricostruzione sul ruolo della traduzione nella configurazione dello scenario geopolitico moderno internazionale, che, da una parte, mostra come la traduzione moderna è alla base della divisione del mondo in stati-nazione, dall'altra espone nella colonizzazione un processo traduttivo volto alla realizzazione di universalità, si capisce in che senso modificare indirizzo e modalità della traduzione significhi cambiare anche la geografia.

Infatti, le rielaborazioni postcoloniali della traduzione che abbiamo ora ripercorso fanno immediatamente segno a configurazioni spaziali altre, che contraddicono il primato scalare dello stato-nazione, alla ricerca di nuove geografie di connessione. A questo proposito, la teoria postcoloniale introduce nella sua rappresentazione della traduzione scale e categorie spaziali che, facendo riferimento a dimensioni microscopiche di prossimità e di località, mettono in scacco lo spazio confinato della nazione e delle lingue nazionali (Simon 2012: 6).

Seguendo la proposta di Sakai, a queste nuove geografie corrisponde l'indirizzo "eterolinguale" della traduzione, definito come quell'indirizzo che non postula il darsi dei due termini della traduzione come rappresentativi di specifiche comunità linguistiche, ma, al contrario, vede le comunità linguistiche come un insieme non aggregato ed eterogeneo di parlanti, presso cui il successo comunicativo non è mai garantito: i parlanti si trovano insieme non sulla base di una comune omogeneità, ma anzi poiché distanti gli uni dagli altri (Sakai 1997: 4-7). In questo senso, Sakai mette in discussione la differenza qualitativa che sussisterebbe fra la comunicazione intra-linguistica e la traduzione fra lingue, tematizzata da Jakobson, vedendo piuttosto entrambe come processi attuati fra e da comunità non definite, il cui successo comunicativo non è scontato. È evidente come quest'indirizzo eterolinguale, contraddicendo

L'identità stabile dei confini linguistici di una comunità, ne sconvolge anche i confini geografici, mettendo in scacco la composizione del mondo internazionale sulla base di unità nazionali.

Sulla base della messa in rovina di tale composizione internazionale del globo in stati-nazione distinti e comunità linguistiche loro corrispondenti, la ricerca di nuove geografie della traduzione conduce al tentativo di una rappresentazione democratica tradotta a livello globale (che abbiamo visto infatti essere problematizzata da Spivak), che non può partire dallo stato, ma piuttosto da altre geografie, ad esempio da processi regionali portati a una reinvenzione del globale (Spivak 2008; Mezzadra e Neilson 2013). In questo, la geografia della traduzione assume caratteri marcatamente transnazionali, e non più internazionali.

Il tentativo di pensare una geografia delle traduzioni al di là della scala statale caratterizza anche il lavoro di Emily Apter sulla “translation zone” (Apter 2006). Infatti, Apter conia l'immagine della translation zone come figura produttiva per mettere a tema diverse questioni sulla traduzione contemporanea e la letteratura comparata, con particolare riferimento all'uso della traduzione in contesti di guerra, e alle teorie contemporanee su traducibilità e intraducibilità. In particolare, Apter decide di usare l'immagine della “zona” nel tentativo preciso di cercare una topografia che non sia né nazionale né genericamente postnazionale, ma piuttosto faccia segno a “zone of critical engagement that... connects translation and transnationalism, as well as a point of debarkation... where transmission failure is marked” (Apter 2006: 5). Apter argomenta che, se diverse teorie delle “zone semantiche” sono state usate per mantenere le lingue separate le une dalle altre, circoscritte e in ultima analisi intraducibili, lei vuole invece fare un uso della nozione di “zona” che designi siti in traduzione (Apter 2006: 6). Con ciò, Apter fa della traduzione un mezzo per ricollocare diversamente i soggetti nello spazio e nel tempo, e per denaturalizzare i cittadini, rimuovendoli dalla comfort zone dello spazio nazionale, riqualficando così da capo una cittadinanza sganciata dal riferimento alla nazione: in questo, la traduzione si fa strumento per rimodulare il soggetto e i suoi collocamenti spaziali, in quanto vettore di ricollocazione lungo altre scale transnazionali, in modo tale che la soggettivazione politica della cittadinanza non passi per un'appartenenza geografica circoscritta nazionalmente.

Concludendo, possiamo ricapitolare come la prospettiva postcoloniale, di cui abbiamo ripercorso in questo capitolo alcuni momenti attraverso i testi di alcune autrici e autori, sottoponga il concetto e l'immagine del confine a una decisa revisione, atta a contrastare l'uso e l'immaginario sul confine messi in essere dalle geografie del colonialismo e del capitale, per complicare l'istituzione del confine e renderlo spazio produttivo e abilitante, mobilitabile e pensabile altrimenti. In particolare, attraverso quattro temi chiave (la soggettivazione attraverso il confine; le lotte femministe di confine; l'estensione del confine a zona attraverso i concetti di *borderzone*, *borderland* e *borderscape* e, infine, la traduzione al confine), abbiamo messo in luce come il postcolonialismo trasformi i confini risignificandoli in modo da complicarne la

presunta linearità. Con questi processi, nello specifico il postcoloniale sottopone i confini globali a una radicale dislocazione, che li rende ubiqui, mobili e ambigui; insiste sul carattere topopoietico dei confini, in quanto produttori di nuove geografie e spazi di resistenza mappabili contro-egemonicamente; e, infine, rende i confini, laddove possibile, dei vettori di connessione atti a creare alleanze, consentire soggettivazioni inedite e dicibilità a coloro che li attraversano, ne sono attraversati, li abitano e li esperiscono in modi mai lineari, ma complessi. In questo, la riflessione postcoloniale sui confini intercetta riflessioni più ampie sulla complicazione e il ridisegno dei confini contemporanei, apportando a queste ultime dei contributi non trascurabili.

Conclusioni: dislocazione, diaspora, traduzioni

Alla luce di quanto abbiamo esposto nei capitoli precedenti, ripercorriamo ora i nodi concettuali più salienti emersi nel corso dell'elaborato, per tentare una loro messa insieme sistematica, volta a indagare il contributo complessivo del pensiero postcoloniale alla riflessione contemporanea sugli spazi del nostro presente.

Innanzitutto, la suddivisione dell'elaborato in una *pars destruens* e una *pars constuens* ha permesso di mettere in luce i contributi precipui del pensiero postcoloniale alla critica dello spazio globale, nei termini di una precisa contestazione delle modalità coloniali e capitaliste di creazione e amministrazione dello spazio globale, e della proposta di alternative concettuali forti.

Le due *partes* sono state introdotte da un capitolo preliminare, volto a presentare e ricostruire una mossa concettuale e pratica che, a nostro avviso, può essere posta al fondo dell'operazione postcoloniale di intervento sullo spazio nel suo complesso: abbiamo restituito questa mossa in termini di *entanglement*, ovvero ingarbugliamento, intrico, intreccio e confusione degli spazi. In questa mossa, abbiamo individuato una modalità postcoloniale di contestazione di quella spazialità del dominio che assume la segregazione spaziale a suo fondamento, nonché un intervento attivo su di questa nei termini di una sua vanificazione operativa, alla luce di una commistione irreversibile e abilitante degli spazi divisi dall'ordine coloniale. Tale operazione di *entanglement* può ora essere recuperata in una sintesi a posteriori, in seguito alle analisi svolte nei capitoli successivi, e in particolare l'*entanglement* può essere inteso come un modo specifico di dislocazione, attuato in particolare attraverso le diaspore postcoloniali. Infatti, possiamo vedere come la figura concettuale della dislocazione (che sempre si accompagna, inoltre, a quelle della traduzione e della diaspora stessa) attraversa come un filo rosso tutti i capitoli della tesi. In questo senso, possiamo ricostruire come l'intervento postcoloniale sugli spazi politici avviene fondamentalmente introducendo in questi una dimensione globale e diasporica ingarbugliata, che nel capitolo 1 abbiamo ripercorso attraverso la figura concettuale dello *entanglement*, e nei capitoli seguenti abbiamo ritrovato nelle figure del dislocamento, della diaspora e della traduzione, individuando in questo senso un indirizzo transnazionale di interruzione e riarrangiamento degli spazi colonizzati.

Attraverso la *pars destruens*, abbiamo messo in luce come la critica postcoloniale interrompe e contraddice le costruzioni coloniali dello spazio. Questa *pars* ha individuato alcuni precisi spazi coloniali, denunciati radicalmente dal pensiero postcoloniale; si tratta degli spazi ripercorsi schematicamente nel capitolo 2: la colonia, la postcolonia, la piantagione, la nazione postcoloniale e la città coloniale. Tali spazi, radicati localmente in contesti analitici specifici (quali la città algerina discussa da Fanon, la postcolonia africana tematizzata da Mbembe, o la nazione armena che sfugge al paradigma postcoloniale discussa da Spivak), emergono anche come topoi, figurazioni astratte dello spazio coloniale atte a mettere criticamente in luce

le asimmetrie di potere che a loro sottostanno, nonché i dispositivi di assoggettamento che queste abilitano. Rispetto a questi topoi, la critica postcoloniale compie quindi un'operazione di interruzione e contraddizione, contestando i modi specifici di costruzione e disciplina della spazialità coloniale e denunciandone gli effetti. In particolare, lo fa con una critica mossa alla geografia e alla cartografia moderne, come strumenti di sapere/potere coloniale; e con una denuncia dell'assoggettamento del soggetto colonizzato nei termini della sua brutalizzazione, sfruttamento e privazione del rapporto col mondo e con l'ambiente, mettendo quindi in luce la soggettivazione brutalizzante del soggetto colonizzato, nella misura in cui questa si compie in e attraverso lo spazio colonizzato. In questo senso, il pensiero postcoloniale denuncia il dispositivo di messa in scena e imposizione di un'identità territorializzata, su cui si basa la finzione dell'appartenenza locale, nei termini di un'allocazione statica dei soggetti e di una coerenza isomorfa fra spazio e soggetto. Da ultimo, il pensiero postcoloniale va a rompere specifici spazi coloniali, scombinandoli alla luce di una radicale dislocazione, all'insegna della globalità diasporica e ingarbugliata cui abbiamo fatto riferimento sopra. Vale a dire, specifici spazi coloniali, quelli analizzati nel capitolo 2, e i loro modi di organizzazione e rappresentazione, denunciati nei capitoli 2 e 3, vengono interrotti e contraddetti attraverso precise mosse, concettuali e pratiche, che nel capitolo 1 abbiamo ripercorso in termini di *entanglement*, in quanto operazione intenzionale di confusione e commistione di spazi precedentemente soggetti a frattura e divisione, e che è possibile approfondire anche in termini di diaspora. La diaspora, infatti, emerge nei capitoli che compongono la *pars destruens*, come un insieme di moti di attraversamento dello spazio che ne abilitano una certa interruzione e ricomposizione critica.

La *pars construens*, soffermandosi su due concetti spaziali affrontati e risignificati positivamente dal pensiero politico postcoloniale, il pianeta in quanto sovrascrittura del globo, e i confini in quanto soggetti a diverse operazioni di ri-significazione e mobilitazione, ha voluto indicare con chiarezza i lasciti del pensiero postcoloniale rispetto alla messa a punto di altri spazi politici abilitanti, decise contro-geografie capaci di una diversa restituzione della soggettivazione politica attraverso lo spazio. In questo, i due concetti messi a tema nei capitoli 4 e 5 non risultano separati l'uno dall'altro come due componenti separate della proposta concettuale postcoloniale, ma piuttosto essi sono l'oggetto di un nesso concettuale forte, inaugurato dalla critica postcoloniale stessa, che ripensa insieme il pianeta e i confini, in un'unica configurazione composita, su cui investire criticamente. In particolare, l'attenzione critica ai confini e all'eterogeneità che caratterizza la condizione postcoloniale costituisce la cifra per ripensare l'unità eterogenea del mondo postcoloniale. In questo, le figure della dislocazione e della diaspora emergono anche dalla *pars construens*, nella misura in cui abbiamo visto alcuni pensatori focalizzare talvolta l'attenzione su distinte dinamiche di movimenti dal basso, che vanno a riconfigurare linee e fratture geografiche, componendo dal basso reti di solidarietà o movimenti di contestazione che, complicando e

interrompendo le spazialità del dominio, allo stesso tempo riconfigurano positivamente lo spazio mondiale e le sue linee. In questo senso, abbiamo potuto osservare come la riflessione postcoloniale sullo spazio politico intercetta e coinvolge anche riflessioni sulla definizione della comunità politica: in particolare, abbiamo potuto vedere come, in modi diversi, diversi autori e autrici postcoloniali affrontano il tema della comunità. Per esempio, Bhabha introduce la nozione di “comunità diasporiche minoritarie”, vale a dire i soggetti diasporici che fanno apparizione nel terzo spazio, rivendicandolo come luogo di enunciazione, sito della lotta per il “diritto a significare”; Said tematizza la costruzione di una nuova comunità come scopo della resistenza secondaria nella letteratura postcoloniale (cioè quella resistenza culturale che non si arresta alla rivendicazione di un’identità); Mbembe dichiara di voler ripensare il “noi” della comunità e della democrazia, sulla base del ripensare il mondo in quanto spazio abitabile da tutti: infatti, nel suo pensiero la “disenclosure of the world”, in quanto rimozione delle barriere del mondo, rifonda la comunità e il suo abitare, con un’apertura che mette capo a una struttura di responsabilità e coabitazione, in cui i significati di “universalismo” e “democrazia” vengono ripensati radicalmente. In questo senso, emerge, secondo Mbembe, un nuovo modo decoloniale di appartenenza al mondo, in cui prende luogo un nuovo tipo di “noi” su scala globale; da ultimo, anche Spivak mette a tema la costituzione di “comunità minoritarie” attraverso relazioni di amicizia e sorellanza, tali che i soggetti si ripensano come “creature planetarie” mentre costituiscono una comunità, nel momento in cui la loro appartenenza immediata è alla scala del pianeta, non della nazione, del continente o del globo. Queste riflessioni sulla comunità politica, legate a riflessioni sugli spazi abitati e attraversati dalla comunità stessa, consentono inoltre di rimettere in discussione questioni di cittadinanza, di solidarietà e di appartenenza politica.

Attraverso le due *partes* e la loro introduzione in termini di *entanglement*, alcuni nodi concettuali emergono con particolare insistenza, richiedendo un’attenzione esplicita in questa sede: fra questi, indichiamo il nesso fra soggettivazione e spazializzazione; il tema della traduzione postcoloniale, in cui individuare una modalità precisa di pensare il passaggio dalla spazialità coloniale a quella postcoloniale, atta a complicarne la presunta linearità; e la figura concettuale della diaspora che, come abbiamo accennato, con i suoi portati e le sue conseguenze teoriche, come un filo rosso attraversa tutti i capitoli. In questo senso, proponiamo la figura del dislocamento, che intercetta i tre temi della soggettivazione, della traduzione e della diaspora, come lente analitica attraverso cui rileggere l’intera tesi, ripercorrendone qui le conclusioni.

Il nesso fra la soggettivazione e la spazializzazione va interrogato nei termini di un intimo legame fra processi di costruzione dei soggetti politici, da una parte, e processi di costruzione, rappresentazione e contestazione degli spazi politici dall’altra, tale che le due serie di processi si toccano a vicenda in modo determinante, senza che l’una preceda l’altra. Questo nesso fra spazio e soggettivazione viene, da una parte, messo a critica dalla prospettiva postcoloniale, che condanna l’assoggettamento spaziale dei soggetti attraverso le strutture che organizzano la spazialità della colonia, della postcolonia o della

piantagione, nonché attraverso le regole geografiche e cartografiche della modernità coloniale (in questo senso, è decisamente possibile interpretare ad esempio le strategie spaziali dell'occupazione della Palestina come un caso di riproposizione della spazialità coloniale oggi: cfr. Weizman 2009). D'altra parte, questo nesso viene però anche recuperato positivamente e volto altrimenti dal pensiero postcoloniale, nei termini di un reinserimento del soggetto in uno spazio di appartenenze plurali e condiviso, uno spazio mondiale, o planetario, riqualificato e ripensato in quanto habitat condiviso.

La questione della traduzione dagli spazi coloniali a quelli postcoloniali, che marca il farsi delle decolonizzazioni, emerge secondo i modi concettuali con cui il pensiero postcoloniale tratta la traduzione, che abbiamo ripercorso nel capitolo 5. Qui, abbiamo messo in evidenza come la traduzione postcoloniale, nella sua accezione più marcatamente spaziale di transizione e traslazione, non è da intendersi come una trasposizione liscia, trasparente e definitiva, ma piuttosto come un moto complicato, grumoso e problematico, che complica il semplice passaggio lineare da un prima a un dopo del dominio coloniale, o da un luogo discreto di partenza a un luogo discreto di arrivo: nella problematizzazione di tale passaggio non lineare sta il senso della particella "post" in "postcoloniale" che, spesso rimproverata agli studi postcoloniali poiché suggerirebbe un superamento definitivo, che invece non si dà, può essere declinata anche spazialmente, e non solo cronologicamente, come una transizione complicata, invece che come un superamento.

Infine, la nozione di diaspora consente di dare corpo a quella figura dell'*entanglement* cui abbiamo dedicato il capitolo 1, e che è possibile declinare precisamente nei termini delle diaspore postcoloniali, di cui evidenziare il ritorno dei soggetti colonizzati nel cuore dei centri metropolitani del potere, come mescolamento irreversibile degli spazi metropolitani con gli spazi sottoposti a colonizzazione, nonché degli spazi colonizzati gli uni con gli altri, e come complicazione irriducibile della linearità e della fissità dell'appartenenza locale. In questo senso, possiamo mettere in luce una dimensione globale e diasporica che attraversa e innerva gli spazi postcoloniali, con degli effetti precisi: la diaspora che attraversa e disloca gli spazi politici postcoloniali produce non un assetto globale omogeneo, che si risolverebbe in un'unica condizione postcoloniale comune a più processi e configurazioni, ma in una molteplicità eterogenea di spazi postcoloniali che traducono le spazialità coloniali in modo non lineare, e in cui emerge la possibilità solida di contestare queste ultime. Inoltre, tale globalità diasporica degli spazi postcoloniali inaugura un nesso concettuale che intercetta diaspore, confini e pianeta, combinandoli insieme: i tre risultano messi insieme in un rapporto tale che le diaspore e le dislocazioni, intercettando i confini in modi molteplici, conflittuali e aperti, si da modificare il loro stesso statuto e il loro significato, percorrono lo spazio planetario si da rimodularlo e renderlo ripensabile. In questo senso, nella misura in cui il pianeta risulta dimensione e punto d'arrivo dell'intervento della critica postcoloniale sullo spazio, rielaborato attivamente a partire dall'intervento critico sui confini, dall'interruzione delle spazialità del dominio e dalla

dislocazione della struttura eurocentrica e coloniale della configurazione globale, è possibile sostenere come la posta in gioco della critica postcoloniale si conferma essere, in continuità con certa riflessione marxista, il mondo, da guadagnare e da cambiare allo stesso tempo. In questo senso, il pianeta risulta essere anche la dimensione propria di quel reinserimento del soggetto nel mondo che, nel pensiero di Mbembe, è voluto dalla decolonizzazione, intesa precisamente come una restituzione al soggetto colonizzato del suo rapporto col mondo, in un atto di “disenclosure of the world” in cui le barriere di divisione del mondo vengono finalmente rimosse, sì da renderlo spazio condiviso.

A proposito di dislocazione, attraverso il contributo di Huggan (1989) nel capitolo 3 abbiamo apprezzato un’interpretazione che vede nella decolonizzazione e nella decostruzione delle distinte operazioni di dislocazione, tali da dislocare il segno coloniale rispetto ai propri referenti e rispetto al proprio collocamento centrale e verticale nell’economia del discorso, rivelando in ultima analisi un’impossibilità di garantire la presenza dell’Occidente come origine, la quale risulta pertanto dislocata: in questo senso, Huggan individua nella critica postcoloniale l’indicazione di dislocare il desiderio di omogeneità sotteso alla struttura del discorso coloniale, nonché la fissità del suo centro. Tale perturbazione della fissità, dell’omogeneità e dell’origine si trova inoltre declinata, nel pensiero di Bhabha, in riferimento al problema della costruzione del soggetto. Infatti, nel suo intervento critico, Bhabha disloca l’identità coloniale rispetto al luogo della sua presunta integrità, trasformando l’immagine identitaria in una realtà marginale e parziale, parcellizzata, con l’obiettivo di smantellare l’opposizione binaria sé/altro, attraverso un processo di dislocazione dell’identità, che fa del soggetto coloniale un posizionamento strutturalmente ubiquo e ambiguo.

Prima di avviare una ricognizione puntuale dei contributi emersi dai singoli capitoli, è opportuno allora illustrare brevemente alcuni modi in cui la figura della diaspora viene offerta dalla critica postcoloniale come strumento di critica spaziale, evidenziando quindi i vantaggi di questo concetto, come efficace lente analitica per una lettura produttiva delle spazialità postcoloniali. In particolare, nella figura della diaspora è possibile vedere un’efficace contrapposizione e sovrapposizione alla categoria spaziale della nazione, che infine ne risulta squalificata (Tölölyan 1991). Questa contrapposizione, per cui la diaspora scardina la spazialità della nazione, risulta poi rilevante per quanto riguarda la configurazione di una modalità transnazionale o translocale di attraversamento e composizione degli spazi. Questi punti sono emersi in modo trasversale ai singoli capitoli, e ne offriamo qui una sintesi. In particolare, possiamo ricordare brevemente le considerazioni sulla figura della diaspora proposte da Clifford, da Gilroy e da Brah.

Clifford argomenta che le articolazioni odierne della diaspora indicano sovversioni potenziali della nazionalità e modi per sostenere connessioni con più luoghi e forme di cittadinanza non assolutistiche (Clifford 1999: 18). Per Clifford, le diaspore odierne non sono infatti da intendersi come epifenomeni dello stato nazionale, né del capitalismo globale, poiché se questi, da una parte, concorrono certamente a

definire le diaspore, ne sono però allo stesso tempo superati: in questo senso, le diaspore odierne offrono risorse concrete per diversi “postcolonialismi emergenti” (Clifford 1999: 299). Clifford indica quindi l’opportunità che la tematizzazione della diaspora sia radicata in storie e mappe particolari, in modo tale che la diaspora risulti allo stesso tempo radicata e traducibile, suscettibile di comparazione: la diaspora, così, designa un’area di significati condivisi e discrepanti, invece che definire un paradigma unitario. Questa caratterizzazione della diaspora da parte di Clifford fa riferimento alla messa a punto della figura della diaspora nell’*Atlantico nero* (Gilroy 1993): quest’opera, infatti, analizzando la produzione di una “contro-cultura della modernità” nell’Atlantico nero, sottopone la diaspora a una decisa riconcettualizzazione critica in senso postcoloniale. Gilroy, infatti, indica l’opportunità di intendere le diaspore che attraversano l’Atlantico nero non secondo il paradigma di una dispersione unidirezionale, dotata di un momento originario identificabile e potenzialmente reversibile, ma piuttosto come un modello complesso, caratterizzato da più flussi e deviazioni, tale da comporre una ricca ecologia sociale dell’identità. La nozione di diaspora porta in questo senso Gilroy a voler ripensare produttivamente la vita della specie, anche in senso propriamente ecologico, “sotto la guida della diaspora”, per cui la vita della specie è concettualizzabile come il prodotto dell’interazione fra i sistemi comunicativi e l’ambiente che questi incorporano, modificano e trascendono, formando quindi un’ecologia culturale ben complessa (Gilroy 1993: 42). Infatti, Gilroy accosta all’analisi della diaspora l’immagine della rete/ragnatela, che produce diverse modalità di collegamento fra forme di azione micropolitica di resistenza e trasformazione, e processi politici che conoscono una scala maggiore: così, mentre l’idea di circuito comunicativo modifica il concetto stesso di spazio, la diaspora atlantica disturba l’appartenenza, offrendo un’alternativa reale e storicamente empirica alle metafisiche identitarie del corpo, e mettendo in crisi il potere del territorio di determinare l’identità (Gilroy 1993: 36). Le reti, i flussi e le deviazioni che compongono la diaspora così intesa si contrappongono concettualmente allo stato-nazione. Le potenzialità non nazionali della diaspora hanno quindi conseguenze decisive per la rimodulazione postcoloniale del rapporto fra spazio e soggettivazione, volgendo l’identità verso contingenza, indeterminatezza e conflitto, e definendo l’appartenenza in termini di memoria piuttosto che di territorio. Secondo Gilroy, la diaspora, in questo, si fa concetto intermedio a diverse scale, situato fra il locale e il globale, in alternativa politica all’etnicismo e al nazionalismo, e tale quindi da poter spezzare l’attenzione dogmatica rivolta a dinamiche nazionaliste distinte: la diaspora porta quindi a riconsiderare il primato dello stato-nazione moderno come unità, sia in senso geografico sia in senso storico. Il concetto di diaspora atlantica elaborato da Gilroy governa allora una concezione di connettività che è alternativa all’identitarismo razziale, mobilitando piuttosto una logica di unità e differenziazione, che Gilroy esplicita con l’idea di *changing same* (Gilroy 1993: 220). Soprattutto, per Gilroy la diaspora, pur non essendo di per sé applicabile esclusivamente alla storia dei neri, è un concetto indispensabile a mettere a fuoco le dinamiche politiche ed etiche della storia incompleta dei neri nel mondo moderno (Gilroy 1993: 162-

163), e quindi è uno strumento euristico valido per focalizzare il rapporto fra identità e non identità nella cultura politica nera, utile poi per proiettare la ricchezza delle culture nere in diverse parti del mondo. In questo, il concetto di diaspora ha il merito di specificare diversità e identità in modo da sottrarre strutture binarie costrittive, come il binomio essenzialismo/pluralismo, alla concettualizzazione della “comunità razziale” (Gilroy 1993: 220). Su queste basi, l'*Atlantico nero* definisce nella diaspora l'irruzione utopica dello spazio nell'ordine temporale lineare della politica nera moderna (Gilroy 1993: 325), per cui è il concetto stesso di spazio a venire trasformato, quando visto in termini di circuito comunicativo, attraverso la lente analitica della diaspora (Gilroy 1993: 38). Sulla base sia dell'*Atlantico nero*, che di altri testi di Gilroy, Mellino (Mellino 2005) vede nella concettualizzazione della diaspora da parte di Gilroy l'esempio paradigmatico di una ri-significazione postcoloniale della diaspora, che avversa i discorsi in merito svolti nell'ambito delle scienze politiche statunitensi degli anni '70: questi ultimi, nel tentativo di far fronte al fallimento del modello assimilazionista del “melting pot”, intendono contrapporre una diaspora nazionalmente situata alle figure degli immigrati, in quanto transitori e negativi, e delle minoranze etniche, in quanto appunto fallimento di assimilazione. In questo, Mellino individua una decisa contrapposizione della diaspora di Gilroy a quella, discussa da Huntington nel quadro dello scontro fra civiltà, per cui le diaspore sarebbero promotrici di nazionalismi identitari. Questo accade proprio in virtù del fatto che, nel discorso postcoloniale di Gilroy, la diaspora è definita in opposizione alle identità nazionali moderne, in quanto diffuse e prodotte dagli stati-nazione: infatti, Gilroy mette criticamente in luce come l'identità nera inglese non sia riconducibile alle strutture dello stato-nazione inglese, ma piuttosto alle dinamiche diasporiche atlantiche, col risultato che la definizione e la comprensione assolutista delle culture nazionali, nonché la forma politica della cittadinanza moderna, in quanto localmente definita da un'appartenenza territoriale, vengono meno.

Infine, vale la pena ricordare la messa a tema dello “spazio della diaspora” da parte di Avtar Brah, che mette in evidenza la spazialità dei processi diasporici contemporanei (Brah 1996). Lo “spazio della diaspora”, che non coincide con la diaspora *tout court*, è definito da Brah come il luogo in cui molteplici posizioni di soggetto sono giustapposte, contestate, proclamate o rinnegate (*disavowed*) (Brah 2003: 631) e dove i confini (*boundaries*) fra inclusione ed esclusione vengono contestati, includendo sia processi di dislocazione che processi di collocamento. Lo spazio della diaspora comprende un insieme (*entanglement*) di genealogie della dispersione diasporica e di genealogie dell'essere collocati e fermati (*staying put*), segnalando così processi di multi-posizionamento attraverso confini geografici, culturali e psichici. In questo, Brah insiste sulla spazialità propria dei processi diasporici, mettendola in stretta relazione a processi di soggettivazione che avvengono anche a livello psichico: l'autrice evidenzia i molteplici processi psico-spaziali che intervengono nella formazione dei soggetti diasporici, interrogando il rapporto fra la formazione del soggetto e le sue esperienze di uno spazio non lineare né univoco. In virtù di tale accento sullo spazio della diaspora, Brah insiste sulla coesistenza fra diaspora e collocamento, nel quadro di una

compresenza di localizzazioni e dislocamenti (per cui l'autrice scrive, in inglese, *dis/location*), che fanno sì che il soggetto sia sempre multi-posizionato: per questo motivo, è necessario all'analisi prendere in carico tutti gli assi di tale posizionamento multiplo, come assi di costituzione di soggettività. Alla luce delle nuove diaspore e dei nuovi collocamenti che caratterizzano il tempo presente, e soffermandosi in particolare sulle diaspore delle donne nere e razzializzate in Inghilterra, Brah osserva come i concetti di confine e di diaspora acquistano nuovi significati, e si concentra su movimenti transnazionali di capitale e persone che producono nuovi tipi di formazioni diasporiche, provocando, da una parte, l'eruzione di nuovi confini, dall'altra, una riorganizzazione di vecchi confini, tale da fortificarli oppure eroderli (Brah 2003: 626). A fronte di questa riorganizzazione complessiva dei confini e delle diaspore, Brah afferma l'opportunità di teorizzarne i nuovi significati ed usi, in modo radicato a particolari cartografie, motivo per cui propone la messa a punto di distinte "cartografie della diaspora" tali da contestare l'identità. In questo, Brah sostiene l'interdipendenza teorica di diaspora e confine, sostenendo come, insieme, essi conducano al tema del posizionamento e alla politica femminista del posizionamento, che Brah declina in modi originali.

Tuttavia, è opportuno ricordare anche che il focus sulla diaspora è uno dei maggiori punti che sono stati criticati agli studi postcoloniali, sulla base del fatto che dare primato o privilegio alla nozione di diaspora, da una parte, mette in ombra altre dinamiche di esperienza dello spazio e della condizione postcoloniale, non imperniate attorno a qualche movimento diasporico definito; dall'altra, corre il rischio di produrre generalizzazioni e semplificazioni perniciose, per cui un unico modello di diaspora, per quanto elastico, sarebbe sufficiente a rendere conto di diversi fenomeni ed esperienze, al di là delle loro particolarità. In questo senso, Loomba e Kaul (Loomba e Kaul 1994) hanno fortemente rimproverato a Bhabha di adottare, nella diaspora, una lente omogenea e indifferenziata, che trascura le realtà di coloro che non si muovono, nonché le particolarità storiche di ciascun episodio diasporico. È soprattutto sulla base della produzione di Bhabha, del resto, che gli studi postcoloniali sono stati accusati di estendere a tutto il mondo postcoloniale quella che è la realtà storica del subcontinente indiano, difettando quindi di specificità analitica e contestuale (Moore-Gilbert 1997). Nel loro intervento, Loomba e Kaul individuano una tendenza analitica a omogenizzare le diversificate esperienze e condizioni postcoloniali nel mondo, reificando in qualche modo un binarismo fra "coloniale" (di cui si occuperebbero gli intellettuali occidentali) e "nazionale" (di cui si occuperebbero le loro controparti nel Terzo mondo), che occluderebbe le diverse e variegate sovrapposizioni fra coloniale e nazionale, e riprodurrebbe una dicotomia ereditata dalla colonizzazione stessa. Alla dicotomia fra coloniale e nazionale, infatti, si accompagnano quelle fra locale e globale, teoria, cultura pratica e attivismo, post-strutturalismo e marxismo che, interpretabili come riproposizioni della dicotomia Est/Ovest, sono invece rese sfocate da un approccio postcoloniale più accorto. L'imporsi di un paradigma analitico della diaspora, dotato di

visibilità preminente, ha l'effetto di trascurare disequilibri di potere che esulano da genealogie coloniali, nonché discrepanze fra i diversi incontri coloniali. In questo senso, la distinzione rigida fra precoloniale, coloniale e postcoloniale/nazionale non riesce a comprendere adeguatamente alcune questioni di casta, genere e comunità, che attraversano il panorama postcoloniale. Per questo motivo, Loomba e Kaul, in questo testo, insistono sul bisogno di esplorare le articolazioni di potere che si danno fra coloniale e nazionale, argomentando come “provincializzare l'Europa” voglia dire anche riconoscere che le categorie della storia coloniale, da sole, non sono sufficienti a rendere conto di tutta la storia e i fenomeni sociopolitici delle ex-colonie. In questo monito, possiamo vedere esposta una delle maggiori problematicità che accompagna la riflessione postcoloniale, ovvero la questione se essa non incappi nel rischio di confermare inavvertitamente una centralità al colonialismo, facendone motore storico primario e lente analitica imprescindibile per spiegare ogni fenomeno globale di oggi. Young tenta di risolvere questo punto sostenendo che, in realtà, la teoria postcoloniale non privilegia il coloniale, ma semplicemente affronta di petto la storia coloniale, al fine di individuare condizioni e strutture di potere che agiscono nel presente in conseguenza di questa storia, affermandosi quindi essa stessa come una teoria che risulta da una dialettica fra coloniale e anticoloniale che attraversa il XIX e il XX secolo (Young 2001: 4).

In questo senso, anche Spivak critica il fatto che la diaspora arriva a occupare una posizione egemonica nella teoria postcoloniale, soprattutto negli Stati Uniti, a partire dal momento in cui la vicenda biografica di Said, suo malgrado, diventa paradigmatica: un risultato negativo di questo protagonismo è la produzione della figura discorsiva del soggetto diasporico asiatico-americano, che ha l'effetto di produrre di rimando un'unità dell'Asia come luogo di provenienza, e quindi di fomentare desideri e appartenenze identitarie nazionaliste in seno a queste comunità diasporiche (Spivak 2008). Su questa base, nel capitolo 2 abbiamo sostenuto che Spivak contrappone alla diaspora, quale dominante culturale all'interno della teoria postcoloniale, un postcolonialismo “elastico e scrupoloso” che non riconduce ogni fenomeno al paradigma della diaspora postcoloniale, mobilitabile nei termini di un desiderio identitario pernicioso, ma elabora in risposta l'indirizzo del “regionalismo critico”: un regionalismo che disloci l'etnicismo, e che coincida, in questo senso, con un nuovo non-allineamento, poiché compie un passo al di là dello stato-nazione e una ri-territorializzazione della decostruzione genealogica. In questo senso, abbiamo sostenuto che Spivak disloca la diaspora stessa in quanto centro della teoria postcoloniale, individuando un problema teorico nel legame fra diaspora e nazione, che localizza nella nazione il punto di partenza univoco di una diaspora che va a riaffermare di rimando l'identità della nazione stessa.

A partire da questa breve ricognizione sulla figura della diaspora postcoloniale e dei suoi portati per una teoria dello spazio, possiamo ora declinare la figura dell'*entanglement*, cui è stato dedicato il capitolo 1, in termini di diaspora postcoloniale, mentre ripercorriamo gli esiti di questo capitolo.

L'ipotesi interpretativa cui è stato dedicato il capitolo 1, ovvero l'*entanglement* come mossa concettuale e prassi politica al fondo dell'operazione postcoloniale di ripensamento degli spazi, ha consentito di mettere in luce la cartografia specifica della critica postcoloniale, alternativa rispetto ad altre cartografie proposte da altre prospettive, come gli studi d'area, le world-system theories o la prospettiva degli studi sul Sud globale. Rispetto a queste, l'*entanglement* pensato dalla prospettiva postcoloniale eccede la distinzione centro/periferia e centro/margini, su cui si fondano invece le world-system theories, andando a complicarne la gerarchia e a negarne la fissità, soprattutto in virtù di moti diasporici che, attraversando centri e periferie, ne scombinano la tenuta analitica. Rispetto alla cartografia degli studi d'area, invece, la prospettiva postcoloniale nega la divisione lineare fra le aree che questi studi intendono identificare, mostrando il rischio di rigidità ed etnocentrismo nell'identificazione di distinte porzioni di mondo, e individuandone inoltre la complicità con la politica estera statunitense della guerra fredda. In questo senso, per esempio l'indirizzo del "regionalismo critico" avanzato da Spivak è in alternativa e in superamento rispetto agli studi d'area. Inoltre, il nostro capitolo ha discusso la proposta che vede nella cartografia degli studi sul Sud globale un superamento di quella postcoloniale, argomentando in favore della non accettabilità di questa proposta: infatti, la cartografia che individua una contrapposizione fra Nord e Sud globali inavvertitamente finisce per ricalcare un binarismo spaziale infruttuoso, e per eludere considerazioni di tipo geografico, perdendo di vista la materialità geografica delle lotte e dei processi spaziali in generale. In questo senso, abbiamo sostenuto che l'ingarbugliamento fra Nord e Sud proposto dagli studi sul Sud globale, per quanto talvolta fruttuoso, è però meno efficace dell'ingarbugliamento degli spazi proposto dalla critica postcoloniale. In questo, vediamo affermarsi l'attualità e la validità degli studi postcoloniali, che non sono così superati come tanta critica vorrebbe; semmai, questi indicano l'opportunità di recuperare analiticamente i vantaggi della categoria di Terzo mondo rispetto a quella di Sud globale: il Terzo mondo è, in questo, una categoria su cui tornare a insistere, non già riaffermandola anacronisticamente in quanto tale, ma recuperandone la valenza oppositiva e positiva di termine destabilizzante rispetto al duello politico europeo fra capitalismo e socialismo (Young 1990: 174). Inoltre, abbiamo sostenuto che il femminismo postcoloniale, nella sua elaborazione della "politica del posizionamento", che fa perno su una nozione materiale del collocamento, risulta in ultima analisi più efficace della prospettiva del Sud globale nell'affrontare il problema della creazione di un soggetto collettivo della lotta o dell'alleanza, poiché la seconda lo fa in termini di trascendenza e metonimia, per cui qualunque soggetto può stare per un altro, mentre il femminismo postcoloniale della politica del posizionamento è attento alle differenze interne e incarnate, e può quindi andare a costituire un soggetto della lotta socialmente e geograficamente posizionato e multiplo, a partire da cui, quindi, la commistione degli spazi in vista di un'alleanza translocale non avviene in modo trascendente agli spazi stessi.

Attraverso la ricognizione dell'*entanglement* postcoloniale, in particolare nel pensiero di Said e di Bhabha, e nei modi in cui entrambi leggono Fanon, abbiamo potuto sostenere che la cifra della cartografia

postcoloniale (sia la cartografia geografica, sia quella concettuale), sta nella sfida epistemica mossa al “meta-confine” imperiale, o allo “spartiacque coloniale” discusso da Said, che viene contraddetto e attraversato, portando così all’attivo ingarbugliamento di ciò che era stato diviso. In questo, abbiamo messo in luce come l’intervento postcoloniale sul confine è duplice: da una parte, la prospettiva postcoloniale attua il sovvertimento del meta-confine imperiale, scombinando e ingarbugliando gli spazi che questo disciplinava in una dicotomia manichea; dall’altra, il pensiero postcoloniale compie un ripensamento radicale del concetto di confine, nei modi ripercorsi nel capitolo 5. In questo senso, l’intervento critico postcoloniale è interpretabile come una produzione di disorientamento, sia geografico che concettuale, atto a scombinare e disturbare la cartografia del dominio, minandone radicalmente i confini.

In questo senso, attraverso il testo di Stuart Hall di “When was the post-colonial?” (S. Hall 1996), che caratterizza significativamente l’intervento postcoloniale come “a critical re-lay through the global”, abbiamo apprezzato nella critica postcoloniale l’introduzione di pluralità e differenza dentro la narrazione europea, col risultato di metterne in discussione la posizione centrale e l’unità: la teoria postcoloniale, infatti, rilegge la colonizzazione come un processo globale, contrastando la pretesa di absolutezza geografica della storiografia occidentale, e in questo riscrive le narrazioni imperiali e nazionaliste in modo decentrato, diasporico e globale, configurando così uno spazio globale complessivo a partire dalla dislocazione di quella centralità che lo spazio e la storia europea si erano attribuiti da sé. Così, gli spazi politici sono reinterpretati all’insegna di una globalità diasporica che ne scombina la strutturazione eurocentrica. In particolare, è attraverso le diaspore postcoloniali che lo spazio “esterno”, oggetto di colonizzazione da parte dell’Europa, ritorna indietro per operare una sovversione dall’interno, in modo tale che ciò che era stato posto come esterno si palesa in realtà come sempre già interno, con un effetto di sovvertimento in cui si dà l’operazione di *entanglement* postcoloniale, che in ultima analisi può funzionare per sfumare la stessa divisione fra interno ed esterno. Ancora, la circostanza delle migrazioni diasporiche postcoloniali è al centro delle riflessioni di Bhabha sull’ibridità postcoloniale: nel capitolo 1, abbiamo suggerito che Bhabha caratterizza il postcoloniale come il momento di ritorno del soggetto colonizzato nelle metropoli, nella forma di migrazioni e diaspore che riportano i luoghi colonizzati dentro l’Occidente colonizzatore, scombinando la sequenzialità lineare della sua narrazione storica, in modo tale che tanto la modernità quanto la postmodernità risultano costituite dalla marginalità coloniale, portatrice di differenza culturale. In questo senso, la commistione di spazi dislocati è già operativa nel momento coloniale, che viene investito dal momento postcoloniale nella modalità della revisione, della riscrittura e del ritorno: l’ibridità di Bhabha è in questo senso ricorsiva. Per questo, abbiamo sostenuto che l’ibridità è la cifra con cui Bhabha pensa il mescolamento degli spazi. Inoltre, abbiamo messo in luce come, per Bhabha, lo spazio postcoloniale è in una relazione di “subalternità supplementare” rispetto al centro metropolitano, fungendo da supplemento scardinante che interrompe l’identità e l’unità del centro

metropolitano. In questo senso, il soggetto subalterno stesso è un supplemento. La contiguità supplementare degli spazi coloniali e metropolitani gli uni rispetto agli altri, nella modalità del supplemento subalterno che scardina e nega la posizione finora assunta dal sedicente centro, è descritta da Bhabha come un effetto di ritorno del “luogo di squilibrio occulto” fanoniano. Su queste basi, abbiamo sostenuto che, per Bhabha, lo spazio postcoloniale è uno spazio intermedio, un interstizio scardinante, motivo per cui possiamo suggerire che il “post” di postcoloniale in Bhabha si declina come un “fra”. Abbiamo poi messo in luce la nozione di “comunità diasporiche” nel pensiero di Bhabha: le comunità diasporiche, rivendicando un “diritto a significare” che complica irreversibilmente l’identità postcoloniale, immettono dentro gli stati-nazione d’arrivo un terzo spazio di enunciazione, scombinando così l’identità e la fissità delle ex-metropoli. In questo, è precisamente la comunità diasporica che introduce dislocazione nello spazio postcoloniale.

Per quanto riguarda Said, invece, soprattutto ci siamo soffermati sul ruolo della figura del “viaggio all’interno” in *Cultura e imperialismo*: il viaggio all’interno, operato dalla resistenza secondaria, rivisita il centro dell’impero, spostando lo spazio della resistenza dalle periferie al centro, con un moto che cancella le divisioni operate dal “divide et impera”. In questo senso, abbiamo sostenuto che, con la resistenza secondaria, la traiettoria coloniale viene ingarbugliata attivamente da passaggi che connettono il Nord e il Sud, the West and the rest, in modo inedito, riarticolarlo diversamente le discrepanze del territorio immaginato. Il viaggio all’interno è, in questo senso, esso stesso un ingarbugliamento, motivo per cui lo abbiamo caratterizzato per compiersi con una “modalità dell’ingarbugliamento” che caratterizza quel contrappunto letterario che Said definisce per “configurare una topografia complessa e irregolare”, che va a confondere intenzionalmente l’area metropolitana con le aree coloniali, mentre la resistenza primaria si compie con una modalità della separazione, attraverso l’antifonia. Con il contrappunto della resistenza secondaria, Said mette quindi a tema una strategia culturale di ingarbugliamento spaziale, tale da contraddire e sovvertire la spazialità del dominio. In ciò, il legame fra il mondo metropolitano e quello periferico si fa la necessaria premessa alla cultura della resistenza. Con questo, emerge come l’*entanglement* postcoloniale degli spazi è una modalità di resistenza. Alla luce di quest’analisi delle resistenze culturali analizzate da Said in *Cultura e imperialismo*, abbiamo quindi interpretato le risposte antimperialiste di Said come operazioni di mescolamento spaziale, nel senso di un attraversamento disturbatore dei confini, che va a complicarli. Dopo aver messo in luce le strutture geografico-culturali di costruzione del mondo da parte del potere coloniale, Said pensa poi avversativamente la possibilità di una configurazione globale postcoloniale, tale da rifondare diversamente il progetto cosmopolitico: in particolare, attraverso il viaggio all’interno è possibile mettere capo a un nuovo mondo i cui protagonisti sono gli esuli e i migranti (Baratta 1998) e riformulare un progetto cosmopolita in cui trovi spazio l’identità palestinese (Young 2016). Dal momento che la sua critica costituisce un attraversamento perturbatore dei confini, e che viaggio ed esilio

concorrono alla configurazione del mondo, in Said è presente un forte nesso fra la diaspora (o comunque il viaggio), i confini e il mondo: questo nesso si esprime compiutamente nel concetto saidiano di “travelling theory”, per cui la teoria ha bisogno di essere allo stesso tempo generale e puntuale, geostoricamente specifica e, di conseguenza, ha bisogno di spostarsi, di viaggiare traducendosi nei contesti particolari che va a incontrare. Nel viaggiare, la teoria stessa attraversa, sposta e riconfigura i confini con una “interferenza critica” che è stata definita precisamente come un attraversamento di confini e ostacoli (Mascot 2016a), che rende possibile un mondo diversamente configurato, diversamente cosmopolita.

Inoltre, a proposito di *Orientalismo*, abbiamo sostenuto che l'intervento anticoloniale di Said consiste nel sovvertire la permeabilità monodirezionale dello spartiacque imperiale, nella misura in cui l'autore stesso, con la sua critica all'orientalismo, viaggia, intellettualmente e biograficamente, da Est a Ovest, esplorando da capo i rapporti fra i due e rendendoli più fluidi, meno binari. In quanto arabo in Occidente che scrive di orientalismo (cioè di Occidente che scrive l'Oriente), Said ingarbuglia la geografia del dominio: in questo senso, lo stesso Said ha affermato di aver attraversato frontiere invece di costruirle, per poter scrivere *Orientalismo* (Said 1985); con il suo testo, Said apre quindi la possibilità di operare diversamente sui confini messi in essere dall'orientalismo. D'altra parte, la facilità con cui Said postula per l'intellettuale critico la possibilità di staccarsi da un sapere che, pure, lui stesso descrive come totalizzante, sistemico e determinante è stata rimproverata a Said, che in questo ambiguamente si porrebbe come allo stesso tempo interno ed esterno al sapere dominante, senza però problematizzare e rendere conto di tale ambiguità (Young 1990: 132). Tuttavia, abbiamo riconosciuto a Said il merito di disattivare la polarità della frontiera, nello stesso momento in cui tiene conto dei suoi effetti perduranti. Nel pensiero di Said, sono poi gli stessi studi umanistici che, superando l'orientalismo che ancora li tara e il suo anti-umanesimo, diventano in grado di oltrepassare confini discriminanti, in direzione di una dimensione planetaria e pienamente umanitaria, che supera il deficit di umanesimo che Said rimprovera all'universalismo dell'umanesimo europeo. A partire da un intento critico dichiaratamente umanista, che giunge a riformulare il cosmopolitismo, l'ingresso di Said nell'Occidente non ricalca il modo appropriante con cui l'Occidente entrò nell'Est, ma anzi vuole andare ad annullare l'inevitabilità di questo modo di fare teoria. In questa mossa, abbiamo però riconosciuto a Said il limite di rimanere dentro il quadro Est/Ovest, seppur smuovendolo in modo meno binario e più umanista: in questo, Said sembrerebbe in effetti non fare altro che smuovere i confini che già ci sono, come ha evidenziato Young (1990).

Alla luce di quanto messo a tema nel capitolo 1, possiamo quindi sostenere che la critica postcoloniale interviene sulla costruzione coloniale dello spazio precisamente nei termini definiti dal nesso così individuato fra dislocazione, diaspora ed *entanglement*. Un chiaro esempio di quest'intervento così configurato è presente ad esempio nel pensiero di Mbembe, il quale nella sua opera fa del collocamento postcoloniale dell'Africa una dislocazione rispetto al collocamento ricevuto da parte del dominio

coloniale, una dislocazione che restituisce il continente all'appartenenza a un intrico mondiale più ampio. Di questo tema ci siamo occupati nel capitolo 2.

Il capitolo 2 ha ricostruito la critica postcoloniale agli spazi coloniali. Questo capitolo, da una parte, ha individuato determinati spazi del dominio coloniale che sono stati oggetto di intervento da parte della critica postcoloniale, che li ha criticati, interrotti e dislocati; dall'altra, ha interrogato il rapporto non univoco fra spazio coloniale e spazio imperiale, nel senso di una loro intersezione che, però, non coincide con una sovrapposizione puntuale, ricostruendo inoltre un uso talvolta ambivalente delle due categorie, da scegliere in vista delle possibilità euristiche che queste comportano di volta in volta: ad esempio, abbiamo visto come Spivak dichiara di preferire un indirizzo "post-imperiale" piuttosto che postcoloniale, sebbene nell'ottica di rendere più fruttuosa la cornice postcoloniale stessa (Spivak 2008). Sulla nozione di spazio imperiale, siamo poi tornati nel capitolo 3, discutendo il rapporto dello spazio imperiale con la geografia moderna. Il capitolo 2 ha poi interrogato il rapporto fra la spazialità coloniale e quella postcoloniale, in termini di traduzione e di dislocazione. Proponendo la dislocazione come cifra dell'intervento postcoloniale sulla spazialità del dominio, abbiamo sostenuto che la critica postcoloniale contraddice e denaturalizza la spazialità coloniale, attraverso una fondamentale operazione di dislocazione, che investe la spazialità del dominio per decentrarla nello stesso momento in cui la complica, facendo emergere contestualmente alternative spaziali praticabili, talvolta già in atto. In questo senso, abbiamo interrogato il rapporto fra spazio coloniale e spazio postcoloniale, riconoscendo come questo rapporto non è deterministico, ovvero non è un rapporto di mera causa-effetto per cui agli spazi coloniali conseguirebbero linearmente quelli postcoloniali. Piuttosto, abbiamo interpretato questo rapporto come una traduzione non lineare e non liscia, ma sempre problematica e conflittuale; inoltre, nel rendere conto del passaggio non lineare dalla spazialità coloniale a quella postcoloniale, abbiamo evidenziato la necessità di tenere in conto anche altre realtà e fenomeni, non interamente riconducibili alla colonizzazione. In questo senso, abbiamo messo in luce nel pensiero di Mbembe il presentarsi di una pluralità, eterogenea e coesistente, di spazialità postcoloniali che strutturano in modo non lineare il mondo contemporaneo, a partire da una problematizzazione forte sia della continuità sia della discontinuità fra colonia e postcolonia. In questo, abbiamo apprezzato quegli autori che pensano una pluralità eterogenea di spazialità postcoloniali, da esaminare criticamente di volta in volta, anche problematizzando così cosa voglia dire "postcoloniale" ed estendendone il paradigma stesso: in particolare, Mbembe e Spivak. In questo senso, la dislocazione e la traduzione emergono come le due lenti concettuali attraverso cui interrogare le modalità postcoloniali di pensare e contrastare la spazialità del dominio coloniale e le sue eredità.

Il capitolo, ripercorrendo innanzitutto la tematizzazione della colonia e della postcolonia da parte di Mbembe, ha messo in discussione l'interpretazione che vede nello spazio della colonia una mera

esplicazione di contraddizioni che interessano già gli spazi politici metropolitani, ad esempio in merito alla definizione della sovranità: infatti, interpretare lo spazio della colonia come una mera esplicazione di fenomeni e conflitti, che originano unicamente dallo spazio politico della metropoli, mette certamente in luce il processo di differimento spaziale che interessa i rapporti politici messi in essere dal colonialismo, per cui gli spazi coloniali risultano dislocazioni conflittuali degli spazi europei; d'altra parte, questa spiegazione rischia però di ridurre gli spazi coloniali stessi a tale movimento di trasposizione, appiattendosi così il concorso di fenomeni eterogenei alla definizione dello spazio politico coloniale: un rischio paventato da Mbembe, che in questo senso problematizza la colonia come traduzione della nazione o della madrepatria, insistendo piuttosto sugli attriti intercorsi nel farsi di questa traduzione mai compiuta, malriuscita e fallimentare, di cui la critica postcoloniale esplora allora precisamente le frizioni e le fratture. Un esempio ne è il diverso tipo di sovranità messa a punto ed esercitata nelle metropoli e nelle colonie, che Mbembe esamina criticamente. Se la colonia, più che una trasposizione, è un differimento e una dislocazione difficile dello spazio metropolitano in quello coloniale, il postcolonialismo agisce allora come un ritorno, un colpo di coda (il processo messo in luce nel titolo della raccolta di interventi di critica culturale e postcoloniale *The empire strikes back*, University of Birmingham 1982) che riporta la dislocazione stessa dentro gli spazi metropolitani, per una configurazione del globale del tutto diversa, atta a decentrare il primato europeo.

Inoltre, il capitolo ha affrontato la spazialità della nazione postcoloniale, in merito al problema della traduzione fallimentare della nazione europea moderna nella colonia e nella postcolonia indipendente. In questo senso, abbiamo ricostruito già nel capitolo 1 come Said individua criticamente, nel corso degli sviluppi storici dell'orientalismo, il momento in cui l'Occidente si auto-qualifica attraverso la forma della nazione, e in ciò riconosce e afferma la propria superiorità sull'Oriente. È questo il momento in cui viene pensata e attuata la contrapposizione della nazione alla colonia, funzionale a giustificare la stessa istituzione della seconda.

Con ciò, il capitolo ha anche affrontato la questione delle alternative concettuali alla nazione, pensate a partire da una prospettiva postcoloniale: in questo senso, abbiamo individuato la messa a punto delle seguenti figure spaziali: l'interstizio, in quanto spazialità che rimane e agisce fra le nazioni (Jazeel e Legg 2019); il frammento che smonta l'unità nazionale (Glissant 1990); il panafricanismo in quanto superamento dei limiti di un nazionalismo e un continentalismo rigidi, in particolare nel pensiero di Fanon. Abbiamo ripercorso poi il darsi di altri modi di pensare la "comunità", che non quello dell'appartenenza nazionale, che ad esempio Spivak tira in ballo ragionando di territorializzazione della nascita. A questo proposito, possiamo ricordare con Fornari diverse "spazialità differenziali" che la prospettiva postcoloniale contrappone alla nazione in quanto contenitore omogeneo, e che vengono prodotte soprattutto a partire dalla ri-significazione postcoloniale del confine, dislocato rispetto alla sua

funzione di delimitazione di identità nazionali discrete (Fornari 2011). Infatti, le operazioni postcoloniali sul confine, che abbiamo ripercorso nel capitolo 5, hanno l'effetto di contraddire l'unità spazio-temporale della nazione, poiché ne dislocano i confini sia all'esterno sia all'interno, mettendo per esempio in luce il carattere interno dei confini della nazione, che così fanno venir meno la definizione di uno spazio chiuso di esercizio della sovranità. In questo senso, lo stato-nazione può venire riconcettualizzato a partire dalla ri-significazione postcoloniale dei confini.

Inoltre, discutendo del ruolo del concetto di nazione ne *I dannati della terra*, abbiamo messo in luce il carattere aperto della nazione in Fanon, in quanto momento necessario e provvisorio della lotta, funzionale alla politicizzazione che avviene nel corso della lotta anticoloniale, e che poi però non deve condurre a sciovinismo. In questo senso, ricordiamo come Parry introduce una distinzione, in seno agli studi postcoloniali, fra un "nazionalismo imperialista", che la critica anti- e postcoloniale contesta, e un "nazionalismo antimperialista" che invece è un modo di rifondare la comunità dopo la frammentazione e la denigrazione che questa ha subito con la colonizzazione: in virtù di questa distinzione, Parry mette in luce positiva l'emergere di nazionalismi rivoluzionari anticapitalisti nel pensiero e nella lotta anti- e postcoloniale, contro al privilegio della diaspora e dell'ibridità (Parry 2004: 10). Inoltre, abbiamo messo in luce come Spivak particolarizzi la genesi europea della nazione nel contesto dell'affermazione del capitalismo imperialista: in un certo senso, con quest'operazione Spivak provincializza la nazione europea, che non risulta quindi disponibile come modello interpretativo universale per capire le nazioni e i nazionalismi *tout court*: in questo, l'analisi della nazione postcoloniale compiuta da Spivak mostra l'insufficienza della spiegazione diffusionista della nascita delle nazioni postcoloniali. Spivak, così, disloca la nazione come concetto dominante nella teoria postcoloniale, ripensando la problematicità del nesso concettuale fra nazione e diaspora, e insistendo così sull'opportunità di ripensarle entrambe insieme, mettendo in evidenza come è proprio il legame della diaspora alla nazione a rendere la prima a volte problematica, e mai generale. Il nostro esame della spazialità della nazione ha toccato inoltre il problema della traduzione: infatti, la ricostruzione sul ruolo della traduzione nella configurazione dello scenario geopolitico moderno internazionale (che abbiamo percorso nel capitolo 5), da una parte, mostra come la traduzione moderna sta alla base della divisione del mondo in stati-nazione (Sakai 1997); dall'altra, espone nella colonizzazione un processo traduttivo, volto alla realizzazione di universalità. In questo senso, si capisce in che senso modificare indirizzo e modalità della traduzione significhi cambiare anche la geografia: questo legame intimo fra traduzione e geografia individua nel problema della traduzione delle potenzialità politiche fondamentali, in grado di mettere in scacco e squalificare la spazialità nazionale e l'identificazione nazionale della comunità e dell'appartenenza. La traduzione postcoloniale, in questo senso, va contro al primato scalare dello stato-nazione, mobilitando altre scale della prossimità e della connettività spaziale. La traduzione si fa quindi strumento per la produzione di nuove prassi democratiche, e di un nuovo spazio democratico decisamente transnazionale.

A partire dal nostro esame della critica postcoloniale allo spazio della nazione, è possibile interrogare quest'ultimo come lo spazio che principalmente viene contestato e squalificato rispetto alla sua pretesa di definire spazi politici contemporanei sostenibili. In questo senso, il discorso postcoloniale sullo spazio può venire interpretato come una messa in scacco radicale della nazione, da una parte, e insieme come un tentativo di riqualificarla in quanto spazio della comunità, funzionale alla lotta anticoloniale (questa seconda mossa concettuale è presente soprattutto in Fanon): in questo, la nozione di diaspora ha un ruolo chiave quanto a rottura dell'unità, della fissità e dell'omogeneità nazionale. Di questa rottura, sono allora da mettere in luce le conseguenze quanto a messa a punto della soggettività politica, che può venire sganciata dalla definizione di un'appartenenza nazionale statica, con la conseguenza inoltre di problematizzare nuovamente lo stesso statuto e la funzione della cittadinanza. In questo modo, si apre radicalmente la domanda circa cosa possa venire dopo, o meglio, in opposizione all'appartenenza e alla cittadinanza nazionalmente definite. Questa domanda si pone con urgenza al nostro presente, e interroga le forme di solidarietà politica presenti, in quanto vettori di soggettivazione e spazializzazione alternative.

Il capitolo 2 ha poi affrontato la spazialità della piantagione, ponendo il problema della riproposizione della spazialità di piantagione nel mondo postcoloniale. In questo, abbiamo individuato una discrepanza fra l'interpretazione di alcuni, come Mbembe, secondo cui la piantagione si replica nel mondo postcoloniale, traducendosi ad esempio nei ghetti e nelle prigioni. Secondo altri autori, come Glissant, invece la piantagione ha esaurito la sua spazialità, risultando irripetibile nel mondo contemporaneo. In questo senso, è possibile interpretare la nozione di "piantagionocene" come un modo per pensare la traduzione della spazialità della piantagione nel mondo postcoloniale.

Il capitolo ha ripercorso poi il topos della città coloniale, in particolare discussa da Fanon, in quanto luogo principale di controllo del dominio coloniale, luogo di segregazione manichea e, specularmente, luogo immediato della lotta anticoloniale, che dapprima ne riproduce il manicheismo, per poi porsi come fine ultimo non la creazione di passaggi fra le due zone del colonizzato e del colonizzatore, ma la distruzione di un polo (quello del colonizzatore), e quindi della polarità stessa. In questo, la rivoluzione anticoloniale tematizzata da Fanon attua infine un rovesciamento del rapporto stesso fra città e campagne, che nel dominio coloniale si risolveva nella "macrocefalizzazione" della città capitale. Inoltre, abbiamo messo in luce come la città coloniale, in un certo senso, esprime una continuità fra spazi coloniali e spazi postcoloniali, nella misura in cui la città postcoloniale ripropone in parte i caratteri discussi da Fanon.

Il secondo capitolo, quindi, ha messo in luce un'eterogeneità di spazi postcoloniali, che risultano da processi eterogenei di dislocazione, interruzione e traduzione della spazialità coloniale nel mondo contemporaneo. In questo senso, la riflessione sulla spazialità coloniale e sulla sua problematica traduzione postcoloniale ci consente di riflettere, di rimando, sulla tenuta e l'applicabilità delle categorie stesse di coloniale e postcoloniale, così come esse sono adoperate dalla critica postcoloniale. A partire da

questa riflessione, è possibile allora porre il quesito se “coloniale” e “postcoloniale” risultano effettivamente, alla prova dei fatti (ovvero alla luce dell’esame svolto nel capitolo 2), delle categorie analitiche valide per riflettere sugli spazi politici globali. Per affrontare questo fondamentale quesito, è opportuno ricorrere all’osservazione di Spivak (2008) sul vantaggio euristico che proviene dal soffermarsi sull’eterogeneità degli spazi colonizzati: secondo l’autrice, tale eterogeneità non presenta tanto problemi di applicazione o di coerenza categoriale, quanto piuttosto consente di usare elasticamente un modello interessante e di accrescerne la portata analitica, indagando le trasformazioni culturali, epistemiche ed economiche intercorse con la colonizzazione. In questo senso, Spivak difende un uso “scrupoloso ed elastico” innanzitutto delle categorie di “colonizzatore” e “colonizzato”, atte a riconoscere soggettività politiche e rapporti di dominio e subalternità, da intendersi come posizioni discorsive e come localizzazioni materiali entro gli spazi della colonizzazione e del postcolonialismo. Abbiamo quindi sostenuto che, in questo passo della sua opera, Spivak afferma l’utilità delle categorie di “colonialismo” e “postcolonialismo”, e degli studi postcoloniali in generale, nell’incrementare la possibilità di alternative geografiche valide, in particolare per quanto riguarda l’indirizzo del “regionalismo critico” che lei adopera al fine di pluralizzare il continente asiatico. Quest’uso, inoltre, è riscontrabile anche nell’osservazione di Stuart Hall per cui, presso gli studi postcoloniali in generale, la nozione di “colonizzazione” viene allargata oltre il mero dominio diretto imperiale, per comprendere tutti quei vari processi, materiali e discorsivi, di formazione dello “altro costitutivo” dell’Europa e dell’Occidente (Hall 1996: 249). Del resto, nel corso del capitolo abbiamo anche considerato come, con questa mossa, Spivak sottoponga a dislocazione la stessa critica postcoloniale, negando la sua stessa pretesa di centralità e onnicomprensività, portandola a scontrarsi contro un caso limite, che esula dalla sua portata analitica: quello del nazionalismo armeno, che in nessun caso può considerarsi strettamente derivativo da processi di colonizzazione europea della regione, mai avvenuti, ma che gli studi postcoloniali sono tuttavia in grado di affrontare. In questo, Spivak insiste sulla possibilità che la teoria postcoloniale stessa possa viaggiare in modo circostanziato e scrupoloso, traducendosi di volta in volta: in questo senso, è possibile applicare la nozione di “travelling theory” esposta da Said agli studi postcoloniali stessi, recependo in questo senso il senso spaziale dello spostamento fondamentale al concetto di “travelling theory”, e l’urgenza di misurare la distanza e la localizzazione fisica delle teorie, per comprenderne le trasformazioni e gli usi antidogmatici. Attraverso il recupero affermativo che Spivak fa del paradigma postcoloniale in *Other Asias* (2008), laddove il paradigma postcoloniale stesso viene ampliato nel modo “scrupoloso ed elastico” indicato da Spivak, e laddove le sue categorie fondamentali, quali “diaspora” e “nazionalismo”, la cui relazione Spivak complica nuovamente, vengono decentrate rispetto alla loro tenuta universale e alla loro capacità analitica, ci sembra di poter affermare la continua validità degli studi postcoloniali, e delle categorie che questi mettono in campo, per discutere gli spazi politici contemporanei in modo fruttuoso, sebbene sempre circostanziato e scrupoloso.

Il capitolo 3 ha ricostruito la critica che la prospettiva postcoloniale ha rivolto alla geografia e alla cartografia, quanto al loro sviluppo moderno in Europa, segnato da una strutturale complicità con il colonialismo, nei termini di una sua agevolazione e giustificazione, insistendo quindi sul rapporto storico fra formazione della disciplina geografica ed espansione imperiale. In questo senso, abbiamo ripercorso contributi che hanno messo in luce come la scienza e la geografia moderne, studiando il paesaggio e cartografando il mondo, abbiano prodotto “immagini globali” in cui l’Europa si proietta nel suo espandersi: in questo, abbiamo evidenziato una distinta dinamica di proiezione che caratterizza lo sviluppo moderno della geografia e della cartografia, laddove esse agevolarono la proiezione del continente europeo su ciò che, in questo modo, poté essere codificato come il resto del globo, una dinamica di proiezione che funse da premessa per l’espansione commerciale e coloniale dell’Europa “oltre i mari”. Abbiamo quindi posto la tematica della proiezione, come distinto modo di immaginazione e creazione dell’ordine globale coloniale. In questo senso, l’impero è concepibile come lo spazio in cui si esplica la proiezione di una nazione nelle sue colonie; d’altra parte, lo spazio globale è interpretabile come il risultato di tale proiezione coloniale, che configura il globo come spazio di imperi che si sommano e, talvolta, si sovrappongono conflittualmente: in questo senso, la proiezione geografica è un processo che pretende di fondare l’universale a partire da un collocamento locale, posto come neutro. Inoltre, a partire dall’analisi di tale dinamica di proiezione geografica che fonda lo spazio imperiale, è possibile porre la domanda sul rapporto fra proiezione e traduzione, che abbiamo discusso più dettagliatamente nel capitolo 5. Se, da una parte, la traduzione è interpretabile come un moto proiettivo che va a traghettare un contenuto fra diverse forme, e in questo senso la colonia è stata interpretata come una traduzione dello stato metropolitano, la traduzione d’altra parte può essere usata come dispositivo che svela il fallimento della proiezione, mettendone in evidenza gli attriti e i punti di frattura e interruzione, che ne determinano il fallimento comunicativo.

In particolare, il capitolo 3 ha assunto come sua ipotesi di fondo la possibilità di un’archeologia dello spazio del potere che conduca alla messa in luce della produzione di spazi inferiorizzati e subalterni, nell’ottica di tracciare una genealogia della produzione iniqua dello spazio globale, a cui contribuirono in modo determinante le colonizzazioni. Questo approccio genealogico concorre dunque alla denuncia della funzione di dominio svolta dalla disciplina geografica, di cui è stato messo in luce criticamente il presupposto operativo di presenza, ordine e intellegibilità dello spazio, atto ad agevolare la conquista e il controllo del territorio codificato come “altro”. Attraverso un’analogia fra la mappa e la legge, sviluppata da de Sousa Santos, abbiamo riconosciuto come presupposto del potere e della legge una distorsione regolamentata della realtà, funzionale all’orientamento su questa, che la cartografia condivide (de Sousa Santos 1987).

Il capitolo ha quindi ripercorso la produzione di una “geografia egemonica” nell’ambito del colonialismo, spesso interiorizzata dai colonizzati stessi, rinvenendo quindi nella geografia egemonica coloniale uno strumento di disciplina, dominio e squalifica non solo degli spazi assoggettati, ma anche dei soggetti coloniali, il cui assoggettamento e la cui soggettivazione subalterna avvengono in modo determinante attraverso uno spazio esso stesso subalterno. In questo senso, il controllo dei corpi e dei soggetti è associato al controllo dei confini, un’associazione che transita dal periodo coloniale al presente postcoloniale. Attraverso la messa in luce e l’esame di tale geografia egemonica, abbiamo altresì sostenuto come gli studi postcoloniali non squalificano né rifiutano su questa base la disciplina geografica *tout court*, ma anzi essi si adoperano a riconvertirla e ripensarla altrimenti, dando luogo ad esempio a tentativi solidi di fare geografie postcoloniali o subalterne. In questo senso, il pensiero postcoloniale si fa l’occasione e il puntello per una meta-geografia critica, che possa riconfigurare lo studio, la percezione e l’esperienza degli spazi politici contemporanei.

Quest’esame della geografia coloniale ha interrogato il rapporto fra spazio e soggettivazione nella geografia coloniale, rinvenendo un presupposto coercitivo assunto da quest’ultima, quanto a una coerenza isomorfa fra spazio e soggetto: un presupposto che conduce alla produzione immaginativa di posizioni di soggetto statiche e identità allocabili, a partire da cui definire l’appartenenza del soggetto allo spazio. In questo, è possibile riconoscere come il modello di spazialità della piantagione introduca una convergenza fra essenzialismo identitario e collocamento geografico statico, producendo in questo modo “geografie umane dell’esclusione” (McKittrick e Woods 2007). In questo senso, la mappa produce identità territorializzate e, contestualmente, l’esigenza di poter determinare la nazionalità attraverso la geografia. In questo, le mappe contemporanee postcoloniali confermano le nazioni e gli stati in quanto unità geografiche naturalizzate, ricevendo con ciò l’eredità cartografica coloniale. A questo proposito, abbiamo tematizzato una questione che riguarda la *definizione* geografica operata dalle mappe: si tratta di mettere a tema la corrispondenza fra il carattere definitivo di una mappa, il suo carattere definitorio e quello definito, nella misura in cui la mappa definisce un territorio confinandolo e definendolo in modo definitivo.

Il processo di allocazione statica di soggetti e popolazioni è inoltre funzionale alla creazione di uno spazio trasparente, fondato su una relazione di visibilità mimetica degli spazi colonizzati rispetto a quelli metropolitani, che d’altra parte rende ogni luogo mappabile in riferimento alla sua relazione con l’Europa, in modo comparativo: in questo modo, il posizionamento globale e cartografico di un luogo dipende precisamente dalla sua relazione rispetto all’Europa, in modo tale che questo rapporto, spesso, si risolve in una polarità fra centro e periferie. Allo stesso tempo, abbiamo però messo in luce come la polarità di centro e periferie non sempre risulta analiticamente adeguata a spiegare la configurazione dello spazio globale, in particolare per quanto riguarda la definizione della sovranità territoriale nell’impero. In questo,

ritroviamo quella divergenza fra cartografia degli studi postcoloniali e cartografia delle world-system theories che abbiamo ripercorso nell'introduzione e nel capitolo 1. Infatti, alla luce di studi che hanno interrogato criticamente il rapporto fra stato metropolitano e impero, ridimensionando l'efficacia esplicativa del modello di estensione graduale della sovranità territoriale dal primo al secondo spazio, un modello in cui viene riconosciuto un indirizzo eurocentrico, è stata sostenuta piuttosto l'opportunità di decentrare l'impero rispetto all'unità dello stato metropolitano, identificando invece una sovrapposizione e una coesistenza fra stato e impero, che modula la sovranità in modo non lineare, dando luogo a spazi di sperimentazione della sovranità (Benton 2010; Mezzadra e Neilson 2019). Questa ricostruzione rifiuta quindi l'immagine dell'estensione lineare della sovranità lungo gli assi centro/periferie, per pensare invece a zone non lisce di sperimentazione della sovranità: questo porta a ridimensionare l'associazione stretta fra impero e territorio, riconoscendo una certa instabilità nel rapporto fra geografia e impero.

Nel capitolo 3, abbiamo inoltre ripercorso una genealogia del concetto e dell'immagine del globo, in quanto prodotto conoscitivo della geografia coloniale, che produce il globo allo stesso tempo come suo oggetto conoscitivo e come obiettivo delle scoperte geografiche e delle conquiste coloniali. In questo, viene rivelata la matrice coloniale e la provenienza occidentale dell'oggetto geografico "globo": la scala globale è infatti il risultato di una proiezione cartografica e commerciale dell'Europa nel resto del mondo, per cui il "resto del mondo" riceve collocamento e definizione a partire dal suo rapporto con l'Europa. La costruzione del globale ne risulta strutturalmente asimmetrica, il punto d'arrivo di una proiezione atta a codificare e attuare rapporti di dominio e dipendenza fra gli spazi di cui si compone il globo. Inoltre, il punto d'arrivo ricorsivo di questa costruzione dello spazio globale trasparente è l'Europa stessa, ricevitrice delle immagini globali e centro della scrittura cartografica.

Un punto fondamentale di questo capitolo è stata quindi la ricostruzione della genealogia coloniale del globo capitalista, insistendo sul globo come primario oggetto della geografia e della cartografia coloniale. In questo, è soprattutto la cartografia a rendere disponibile l'immagine moderna del pianeta come globo (Lazier 2011). Questo punto ha consentito di mettere in luce nel colonialismo l'agente di una trasformazione cartografica del mondo, che risulta in una reificazione dello stesso attraverso il concetto di globo: sono infatti le mappe moderne a fabbricare il mondo, producendolo concettualmente ed ontologicamente. La mappa, infatti, si afferma come un mediatore fondamentale nella percezione e nella concettualizzazione dello spazio globale, affermando così una cartografia già intesa come necessariamente globale, in quanto paradigma cognitivo dello spazio, e inoltre mezzo funzionale alla nuova amministrazione centralizzata della nazione: infatti, la reificazione cartografica del mondo ebbe anche il risultato di naturalizzare la nazione, in quanto parte del globo sulla mappa (Winichakul 1994). Inoltre, abbiamo discusso come l'universalizzazione standardizzante e la stabilizzazione della struttura

cartografica del globo, messa a punto in età coloniale, ha conseguenze rilevanti sulla cartografia di oggi, che in buona parte ne eredita struttura e presupposti.

Il capitolo 3 ha ripercorso quindi la critica cartografica presente nel pensiero postcoloniale, soprattutto indagando il concetto, proposto da Spivak, di una “cartografia egemonica falsa” prodotta dall’imperialismo. Di tale “cartografia egemonica falsa” abbiamo evidenziato quindi gli effetti quanto alla scrittura geografica del mondo coloniale. A questo proposito, Spivak caratterizza la mappa coloniale come un palinsesto, una scrittura che si sovrappone a e sostituisce precedenti scritture e rappresentazioni dello spazio: la mappa coloniale, artefatto moderno, si sovrappone a e cancella altri, precedenti modi di raffigurazione e pensiero dello spazio. In questo, Spivak denuncia la cartografia postcoloniale come uno strumento del capitale, atto a trasformare i paesi del Terzo mondo “in materia prima per mappe d’investimento” del capitale (Spivak 1999: 392) e uno strumento per l’appropriazione degli ecosistemi del Quarto mondo in nome dello sviluppo. Attraverso la nozione di Spivak di una “cartografia egemonica falsa” dell’imperialismo, atta a mettere in atto rapporti di dominio e inferiorizzazione, abbiamo indagato poi il punto della performatività cartografica, per cui la mappa crea l’oggetto che rappresenta: in questo senso, è possibile sostenere come la mappa produce la nazione e il globo. Inoltre, abbiamo ripercorso la denuncia postcoloniale della regola cartografica che, nel corso della conquista coloniale, prevede l’invisibilizzazione dei nativi sul territorio: a questo proposito, la mappatura dei territori indigeni è denunciata come in sé stessa un processo di colonizzazione, dal momento che essa equivale a un’operazione di riduzione degli spazi indigeni a un discorso singolo e chiaro, di cui è possibile disporre, e da cui espungere la presenza indigena stessa; in questo, è il punto di vista unificato, reso possibile dalla prospettiva alla base della cartografia moderna, ad abilitare il controllo sul territorio e il dominio, quando non lo sterminio, dei suoi abitanti.

In virtù di tale genealogia coloniale di produzione geografica e cartografica dello spazio postcoloniale, soprattutto in termini di un globo composto di stati-nazione, strutturalmente attraversato da rapporti di dominio e inferiorizzazione, abbiamo argomentato che la cartografia costituisce un caso in cui il rapporto fra spazialità coloniale e spazialità postcoloniale è fortemente continuo: infatti, la cartografia scientifica odierna risente in modo rilevante di quella coloniale, soprattutto per quanto riguarda la messa a punto cartografica degli stati-nazione e del globo, ma anche per quanto riguarda la coincidenza percettiva fra continenti e punti cardinali, discussa da Spivak, una coincidenza che assume la prospettiva europea sullo spazio globale.

Inoltre, ci siamo soffermati sulle lacune che la critica postcoloniale riconosce nella cartografia. Infatti, la critica cartografica che abbiamo ripercorso mette in luce come un effetto della performatività delle mappe sia quello di produrre lacune nella rappresentazione e nella costruzione dei soggetti, mostrando come il punto di vista cartografico determini la visibilità e la disponibilità geografica delle esperienze e dei soggetti

e, di conseguenza, la costituzione di cancellature e marginalizzazioni. In questo senso, a venire invisibilizzati dalle mappe geografiche coloniali sono soprattutto i movimenti diasporici, per cui la figura concettuale e storica della diaspora risulta essere una lacuna sulla mappa. Su questa base, è possibile riconoscere una tensione fra il mappabile e il non conosciuto, a partire da cui riconfigurare la conoscenza geografica. In questo senso, abbiamo individuato una tensione fra il desiderio di controllo e l'impossibilità di esaudirlo da parte di una mappa, la volontà di identificare uno spazio attraverso la sua rappresentazione normativa e l'impossibilità di rendere conto del tutto dei processi che interessano e attraversano lo spazio: in questo senso, è possibile riconoscere una "ansia cartografica" che, in ultima analisi, è un sintomo della condizione postcoloniale stessa, in quanto espressione geografica della preoccupazione per l'integrità e il controllo dello spazio.

A partire da questa lacuna circa la mancata rappresentazione delle diaspore e dei processi che sfuggono alla cartografia, abbiamo ricostruito un dibattito circa la percorribilità odierna della cartografia. A questo proposito, abbiamo individuato due diversi indirizzi, l'uno secondo il quale la cartografia, in virtù della sua genesi coloniale e delle sue lacune costitutive, andrebbe abbandonata come tecnica di rappresentazione dello spazio, in cerca di nuove strade; l'altra secondo la quale, invece, è possibile una riconversione critica della cartografia in senso oppositivo, attraverso l'elaborazione creativa di contro-cartografie critiche, che facciano perno invece sulla cartografia come mezzo abilitante di soggettivazione, sulla scorta della cartografia nomadica elaborata da Braidotti. A questo proposito, è possibile sostenere come la non rappresentabilità cartografica della diaspora è già corretta, se non contraddetta, dall'interpretazione dell'*Atlantico nero* come una contro-cartografia riuscita della modernità atlantica. In questo senso, abbiamo ricordato degli esempi positivi di elaborazione di contro-cartografie critiche che riescono a portare visibilità alle diaspore, ad esempio a proposito della messa a punto di geografie nere in grado di produrre contro-cartografie della diaspora da parte di soggetti diasporici afroamericani (McKrittick e Woods 2007). Un altro esempio è fornito dalle cartografie della diaspora proposte da Avtar Brah, a partire da una teorizzazione del multi-posizionamento delle donne nere entro i processi diasporici, come condizione che pone capo a modalità di soggettivazione precipue, per cui la pratica cartografica si fa anzi necessaria per una teorizzazione radicata e accorta dei processi diasporici (Brah 1996).

Da ultimo, è possibile porre la questione cartografica come un problema di traduzione, che investe la possibilità stessa di rappresentare spazio e soggetti subalterni, e/o postcoloniali, su una mappa che risente fortemente di un'eredità coloniale forte, quanto ai suoi presupposti operativi, alla sua funzione e al suo esercizio. Questo problema, che declina in termini geografici e cartografici il tema della mancata rappresentazione e della difficoltà, se non impossibilità, di dare rappresentazione ai subalterni, che a lungo occupa la critica postcoloniale almeno a partire dai Subaltern Studies e da Spivak, consente, se si accetta la percorribilità di una riconversione della tecnica cartografica, di ripensare oppositivamente la mappa

come uno strumento di ri-significazione e di traduzione geografica, atto alla scrittura di diversi spazi nel senso di contro-geografie e contro-cartografie abilitanti per i soggetti subalterni. In questo senso, indichiamo l'opportunità di pensare ed elaborare cartografie contro-egemoniche della solidarietà che, facendo perno su una componente creativa della solidarietà, in quanto creazione di legami, soggettivi e geografici, inediti e abilitanti, individua nella mappatura della solidarietà una contestazione della spazialità del potere. Esempi di quest'esercizio di cartografie della solidarietà, e di una pratica connettiva della mappatura, sono da rinvenire nei lavori di Featherstone (Featherstone 2012) e di Mohanty e Alexander (Mohanty e Alexander 2010). A questo proposito, è inoltre possibile interpretare la pratica della fuga come un sovvertimento della cartografia del potere, che produce disorientamento e passaggi non contemplati.

La restituzione di tali proposte alternative in seno alla cartografia introduce poi al seguito della tesi, la *pars construens*. Dedicata alla ricostruzione dell'intervento postcoloniale su due concetti chiave dello spazio politico, il pianeta e i confini, questa *pars* ha insistito inoltre sul nesso che unisce questi due concetti nella prospettiva postcoloniale. In diversi autori affrontati dalla tesi, troviamo infatti un'attenzione critica che unisce confini e pianeta in modo produttivo. Per esempio, nel pensiero di Spivak abbiamo individuato un monito ad esercitare con gran cautela il pensiero di un mondo senza confini, dal momento che, secondo quest'autrice, se da una parte i confini divisorii vanno opportunamente oltrepassati, allo stesso tempo bisogna prestare attenzione all'operatività dei confini e alla violenza che può caratterizzare il loro attraversamento, che Spivak esemplifica attraverso una restituzione del corpo femminile come confine che istituisce la cittadinanza, e che può venire violato. Tale attenzione critica all'operatività dei confini, e alla violenza che può accompagnare il loro attraversamento, conduce Spivak ad affermare come il pensiero di un pianeta senza confini deve mettere in primo piano la differenza e l'eterogeneità che attraversano i soggetti e gli spazi. Attraverso quest'osservazione, possiamo considerare come la prospettiva postcoloniale insegna un'attenzione critica ai confini e all'eterogeneità degli spazi, indicando una cautela nel pensare la loro unità. Inoltre, la nozione di "disenclosure of the world" proposta da Mbembe va nella direzione di un mondo senza confini che, però, presta attenzione all'operatività e al senso delle barriere: Mbembe pensa infatti la decolonizzazione come rimozione delle barriere coloniali, in modo che il mondo sia spazio orizzontale, unificato e condiviso da tutti, invece che composto di barriere che escludono determinate minoranze dalla relazione col mondo stesso. D'altra parte, abbiamo visto come, nel pensiero di Glissant, il mondo colonizzato è composto di traiettorie lineari di conquista e aggressione, a cui sostituire la circolarità della relazione che ricompone lo spazio mondiale come creolo: lo spazio mondiale, teatro della decolonizzazione, risulta composto non di linee direzionate, ma di circolarità mai esaurite. Questo vale a modificare lo statuto dei confini, non a cancellare linee e traiettorie *tout court*. In questo, Glissant individua nella creolizzazione l'esito e il farsi delle diaspore, tale che le culture

risultano sempre non già discrete, ma miste e aperte. Infine, Gilroy nella sua opera articola pianeta, connessioni translocali e confini: sono infatti le connessioni translocali umane che sono in grado di rifondare il ruolo connettivo dei confini e lo spazio del pianeta, in quanto unità limitata e non gerarchizzata. Sulla base di questi esempi, è possibile affermare che il nesso fra pianeta e confini è un lascito che ci viene indicato dal pensiero postcoloniale per una filosofia politica del nostro presente. Questo lascito ci invita a pensare criticamente ad altre pratiche e modalità di soggettivazione politica nello spazio, rispetto a quelle che abbiamo ricostruito nella *pars destruens*, nei termini di una diversa connessione fra soggetti che attraversano in modo inedito confini che strutturano lo spazio planetario in modo connettivo. A partire da questo indirizzo, si pongono alcune questioni aperte: innanzitutto, va posta attenzione ai modi in cui la capacità topopoietica (cioè di creazione dello spazio), dislocante e connettiva dei confini (che abbiamo messo a tema nel capitolo 5) cambi attivamente lo spazio planetario; secondo, come sia possibile una connessione materiale fra diverse esperienze di subalternità sparpagliate lungo il globo, e diversamente configurate in modo tale da non risultare automaticamente in comunicazione. A proposito di questo problema, abbiamo messo in luce come il cosmopolitismo sia stato a volte squalificato a questo fine, a volte invece rivalutato nei termini di un “cosmopolitismo subalterno”. A partire da questo tema, si apre anche la domanda circa quali altre pratiche o idee politiche di connettività translocale, che non un cosmopolitismo riqualificato dal basso, possano affrontare la questione della connessione non automatica fra diverse subalternità.

Il capitolo 4 ha esaminato i contributi di diversi autori e autrici che, da una prospettiva postcoloniale, hanno ripensato lo spazio del pianeta, e ne ha ripercorso i diversi esiti. In particolare, abbiamo discusso i contributi di Gilroy, Spivak e Chakrabarty, con riferimenti anche a Fanon, Said, Mbembe e Glissant (per quanto riguarda gli ultimi due, soprattutto abbiamo riconosciuto la dimensione necessariamente mondiale della decolonizzazione da loro pensata, che porta immediatamente a una diversa configurazione del mondo). D'altra parte, già nei tre capitoli precedenti abbiamo affrontato la critica alla spazialità coloniale del globo, che individua e denuncia la globalità messa in essere dalle relazioni spaziali-politiche attuate con le colonizzazioni, e ricostruisce così la messa a punto del globo come oggetto geografico della modernità europea: già in questa sede, abbiamo individuato nella riconfigurazione del pianeta un obiettivo principale della critica postcoloniale agli spazi politici.

Riassuntivamente, possiamo qui ripercorrere i principali esiti e i punti di interesse cui siamo pervenuti nel capitolo 4. Innanzitutto, attraverso il pensiero postcoloniale del pianeta, vediamo un momento in cui gli studi postcoloniali intercettano fortemente temi ecologici e ambientali, suggerendo in questo senso nella figura postcoloniale del pianeta un contributo dirimente della prospettiva postcoloniale a questioni oggi poste in primo piano dal pensiero critico e politico: in particolare, è possibile suggerire che la concettualizzazione postcoloniale del pianeta, pur con contributi diversi e spesso divergenti, offre un

contributo di estremo interesse al campo noto come “Environmental Humanities”, nonché alle ecologie politiche contemporanee. Sotto questo punto di vista, abbiamo affrontato la critica, mossa sovente agli studi postcoloniali da parte di studi di ecologia politica, di reiterare lo scarto fra natura e cultura. Rispetto a quest’ambito, abbiamo messo in luce come la prospettiva postcoloniale porta delle decise critiche alla nozione di Antropocene, in quanto infruttuosamente generalizzante, con la conseguenza di trascurare il diverso apporto e la diversa responsabilità dei diversi agenti umani alle crisi ecologiche e climatiche odierne; inoltre, il concetto di Antropocene viene accusato da più parti, e anche dalla prospettiva postcoloniale, di antropocentrismo. Nel capitolo 4 abbiamo poi legato la riqualificazione del pianeta al problema aperto del cosmopolitismo, apprezzando analisi che hanno messo il secondo in relazione alle immagini geografiche elaborate per raffigurare il primo (Jazeel 2011) e ripercorrendo i diversi esiti con cui il pensiero postcoloniale affronta il cosmopolitismo. Infine, possiamo osservare che tutti gli autori e le autrici qui trattate pensano il pianeta in modo tale da produrre, o insistere su, una convergenza fra l’etica e la politica, campi del pensiero entrambi fortemente interessati alla concettualizzazione del pianeta, e che la prospettiva postcoloniale attraversa riavvicinandoli. Attraverso la discussione che abbiamo compiuto della concettualizzazione postcoloniale del pianeta, è infine possibile sostenere come il pianeta postcoloniale, da più parti qualificato come singolare e non totale, sia una di quelle “categorie non totalizzanti” che, secondo Colpani marcano lo scarto produttivo fra postcolonialismo e marxismo (Colpani 2022).

Per quanto riguarda Gilroy, abbiamo ripercorso la discussione, in *Dopo l'impero*, di un mondo postcoloniale attraversato strutturalmente da divisioni operate dal discorso razziale, divisioni che l’autore descrive come “le faglie della razza e della nazione”: rinnovandosi, queste faglie attraversano sia l’età coloniale che quella postcoloniale. In questo testo, Gilroy, pur parlando di “condizione postcoloniale”, adopera soprattutto la categoria di “post-imperiale”, con riferimento specifico alla fine dell’impero britannico: in questo senso, individuiamo in Gilroy un uso ancipite delle categorie analitiche “post-imperiale” e “postcoloniale”, dovuto alla fattispecie dell’oggetto d’analisi specifico a questo testo, ovvero il post-impero inglese. L’analisi delle eredità post-imperiali delle divisioni del mondo messe in essere dal colonialismo, da una parte, il senso di disorientamento ed estraneità che la fine dell’impero provoca, da un’altra e, infine, la presa d’atto di una convivialità multiculturale, ordinaria e quotidiana nella vita delle persone conducono Gilroy a proporre un ripensamento positivo dello spazio planetario contemporaneo, e della sua abitabilità in senso cosmopolitico.

In particolare, abbiamo ricostruito come l’analisi di Gilroy mette a fuoco la presenza di “fantasmi razziali” che transitano dall’età imperiale a quella post-imperiale, generando melanconia come risposta al mancato lutto per la perdita dell’impero britannico. In questo contesto, la perdita dell’impero, non elaborata, produce nel soggetto inglese bianco post-imperiale un disorientamento rispetto al proprio collocamento

nel mondo e alla propria casa, laddove la casa si identifica con l'integrità della nazione: tale stato di melanconia post-imperiale provoca un desiderio di riconquista dell'integrità perduta della nazione, che si volge aggressivamente contro le figure razzializzate. Nell'analizzare criticamente questo passaggio storico, Gilroy mette in luce come il discorso razziale produce soggetti operando divisioni nel mondo, col risultato che alle faglie razziali e nazionaliste impresse sul mondo postcoloniale corrispondono soggetti razzializzati e identificazioni nazionaliste. Su questa base, Gilroy argomenta che il mondo post-imperiale eredita direttamente da quello imperiale la segregazione spaziale fra i soggetti, dal momento che la medesima "architettura morale manichea" struttura l'impero e il post-impero. Funzionale a questo processo è inoltre un aggiornamento del concetto di sovranità, tale da produrre segregazione. Sulla base di questa analisi, Gilroy individua poi uno scarto fra il mondo post-imperiale che eredita in questo modo l'architettura morale manichea del mondo colonizzato, il cui effetto è la produzione di soggetti umani e infra-umani, e quella che invece è una pratica multiculturale dal basso, presente al livello della vita quotidiana delle persone, che indica la direzione di un nuovo umanismo non razzializzato, la cui scala sia il pianeta ecologicamente limitato. Queste pratiche vernacolari, in cui Gilroy ravvisa la spia di una possibile riqualificazione positiva della convivenza post-imperiale, hanno luogo soprattutto nei contesti delle migrazioni postcoloniali dell'Inghilterra contemporanea. Nel corso della sua analisi, Gilroy legge Fanon mettendo in luce come la gerarchia razziale sia il prodotto dell'espropriazione territoriale, e indicando, di conseguenza, la possibilità di riconquistare l'umanità negata ai soggetti colonizzati attraverso un nuovo rapporto con la Terra: in questo, ripensare il pianeta è ripensare il soggetto umano planetario, con una dimensione tanto etica quanto politica.

La ri-concettualizzazione cui Gilroy sottopone la nozione di pianeta innanzitutto individua nel planetario una scala minore rispetto a quella del globale, essendo la prima qualificata per essere limitata. Le crisi ambientali e sanitarie, infatti, introducono nella scala planetaria un'omogeneità che questa scala non aveva con il colonialismo, che segrega il globo. Al passaggio concettuale da un globo virtualmente illimitato e segregato, a un mondo ecologicamente limitato ma unitario, corrisponde un passaggio dall'immagine di un territorio conquistabile e controllabile a quella di una terra non appropriabile. La non appropriabilità della terra, per Gilroy, conduce a una messa in scacco del funzionamento identitario e territorializzante della nazione, il che conduce l'autore a voler ricollocare il mondo in modo locale e non nazionale. A questo proposito, Gilroy riconosce come nella vita culturale inglese già si dia un desiderio popolare di stare al mondo su scala "meno che imperiale". In questo senso, l'autore indica nel sentimento di disaffezione e straniamento rispetto alla propria origine qualcosa da coltivare per promuovere un senso non identitario dello stare al mondo, specificando attentamente come tale sentimento non sia affatto un privilegio, ma una condizione drammaticamente legata alle esperienze della diaspora e dell'esilio. A partire dalla messa a tema dell'opportunità di rielaborare il proprio collocamento, Gilroy pone allora la necessità di ripensare insieme il pianeta e la nazione, prendendo in carico l'eredità coloniale di quest'ultima, da

ripensare in continuità con la colonia: in questo senso, Gilroy indica l'opportunità di rendere la storia dell'impero coestensiva alla storia della nazione. In quest'operazione di ripensamento degli spazi politici, all'insegna di una nuova scala comune dell'abitare umano, va ripensato anche il collocamento dell'Europa, in particolare decentrandola invece che rivolendone il ruolo centrale di dominio. In questa proposta, Gilroy recupera dal pensiero di Said, di Fanon e di Césaire l'obiettivo di un mondo a misura di un umanismo non razziale, laddove l'umanismo europeo ha fallito. Abbiamo sostenuto infatti che, in questi pensatori appena citati, l'immagine spaziale del mondo concorre a immaginare politicamente l'unità umana su diverse basi, qualificando nel pianeta allora innanzitutto uno spazio umano.

Per quanto riguarda Spivak, abbiamo innanzitutto enfatizzato come quest'autrice pensi il pianeta come sovrascrittura del globo, laddove la sovrascrittura è un'operazione di "produzione differenziale di riscrittura e reinscrizione della narrazione coloniale" (Iuliano 2012). In quanto sovrascrittura del globo coloniale e capitalista, per Spivak la planetarietà è una dimensione politica che interrompe la globalizzazione: in una mossa che tiene insieme decostruzione, sovrascrittura, interruzione e irruzione, a essere interrotto risulta essere lo spazio del globo capitalista e coloniale, ma anche il protagonismo dello stato-nazione e dei continenti. Infatti, se il globo, spazio astratto e virtuale del capitale, che ha perso contatto con l'empiria della Terra rendendosi catacresi, si compone di nazioni e continenti, il pianeta si compone invece di regioni elastiche e plurali, criticamente individuate secondo l'indirizzo, proposto da Spivak, del "regionalismo critico" che, ricostruendo diverse tratteggiature regionali incrociate in modo non necessariamente coerente o armonico, rende il pianeta uno spazio plurale. In particolare, Spivak adopera l'indirizzo del regionalismo critico al fine di ripensare il continente asiatico, pluralizzandolo in vista di "altre Asie" e riconoscendo nell'Asia una "posizione senza identità", ovvero una localizzazione geografica sulla mappa che difetta però di un'identità geopolitica e culturale omogenea.

In particolare, Spivak riconosce un tipo di sovrascrittura del globo, che mobilita un'altra figurazione del pianeta, da parte di movimenti da lei denominati "gira-globo", di tipo ecologico e femminista, che si radicano in esperienze locali e però hanno portata e dimensione globale, e che affrontano direttamente il globale. Con questi movimenti, il locale interfaccia il globale, lo interrompe, lo perturba e va a riqualificarlo. Spivak sostiene che questi movimenti possono convergere con quelli delle donne diasporiche, indicando in particolare la possibilità che il paese d'origine delle donne diasporiche possa essere geograficamente e storicamente ripensato come partecipe del mondo, parte del presente geopolitico, sfidando così il modello della simultaneità globale del capitale, e introducendo un nuovo piano di coesistenza spazio-temporale, non funzionale alla squalificazione di alcune, determinate, zone del mondo. Questi movimenti ecologici, femministi e diasporici, che attraversano il mondo interrompendo però le modalità della spazializzazione coloniale e capitalista del globo, forniscono una base positiva per ripensare il pianeta. In questo, riconosciamo una convergenza fra Spivak e Gilroy,

poiché entrambi riconoscono il darsi già in atto di istanze di resistenza al globo in movimenti dal basso che riconfigurano una diversa planetarietà: la “multicultura vibrante e ordinaria” delle migrazioni postcoloniali per Gilroy, i movimenti gira-globo ecologici e femministi, in possibile convergenza con le diaspore femminili, per Spivak. In entrambi i casi, i movimenti diasporici postcoloniali, attraversando lo spazio mondiale, giocano un ruolo attivo nel modificarne la pensabilità.

Inoltre, in Spivak abbiamo visto come alla base del pensiero di uno spazio planetario stia la riconfigurazione del rapporto etico con l’alterità della natura, cui partecipa l’elaborazione, da parte di Spivak, della nozione di responsabilità in quanto capacità di rispondere. Infatti, secondo Spivak lo spazio del pianeta consente di rifondare e pensare un’inedita convergenza di responsabilità e diritto, finora tenuti in opposizione dalla filosofia morale e politica: in particolare, è la nozione e la pratica di responsabilità della sottoclasse migrante subalterna postcoloniale che va coniugata alla struttura del diritto propria dei paesi metropolitani, immettendo quindi dentro questi una responsabilità subalterna e pre-capitalista, nel senso che contiene un difetto di capitalismo, da cui imparare. In questo, Spivak specifica come la responsabilità così riconfigurata va pensata come non dialettica ma dialogica, per cui gli esseri umani sono concepiti innanzitutto come esseri planetari, che rispondono al e del pianeta. Un rapporto responsabile degli umani con il pianeta comporta un ripensare la stessa ecologia, in modo diverso da come questa è intesa e attuata oggi nel Nord globale. Abbiamo osservato poi come, nella rielaborazione che Spivak fa dei suoi stessi testi nel corso degli anni, il rapporto con l’alterità della natura cede il passo a una figurazione non tanto della natura, quanto del pianeta stesso, come alterità non dialettica, non derivata dall’umano. Qualificando il pianeta come radicalmente altro, in modo tale da eccedere la stessa relazione dialettica sé/altro, Spivak riconosce nel pianeta una “esperienza dell’impossibile”, che fa dello spazio stesso il nome per l’alterità. La caratterizzazione del pianeta come esperienza dell’impossibile immette direttamente il pianeta pensato da Spivak in una dimensione etica, dal momento che per Spivak l’etica è fondamentalmente esperienza dell’impossibile e della relazione impossibile con l’altro/a. Il rinnovamento etico della relazione con l’alterità, reso possibile dal pensare il pianeta come altro non dialettico dell’umano, e la riconfigurazione politica a tutto tondo che ne consegue, supplementare e complementare all’etica, per Spivak passa quindi necessariamente e innanzitutto per una riconfigurazione radicale dello spazio. Il pianeta di Spivak è qualificato per essere indisponibile, uno spazio non calcolabile o governabile, ma spazio dell’incalcolabile che ci pone davanti a dei limiti. Lo spazio planetario così pensato da Spivak eccede le categorie spaziali consuete, come interno/esterno, continuo/discontinuo, ma anche sé/altro, per cui pensare il pianeta, per Spivak, è già trasgredire, confondere i binarismi spaziali. Sovrascrivendo il globo con il pianeta, inoltre, Spivak contrappone all’unità del globo la pluralità del pianeta, facendo del pianeta un vettore di moltiplicazione e pluralizzazione degli spazi politici. In questo senso, re-immaginare il pianeta conduce quindi anche a re-immaginare il soggetto umano come un accidente planetario, dotato

di responsabilità. Su queste basi, abbiamo riconosciuto nel pianeta di Spivak un momento fondamentale di elaborazione postcoloniale di critica spaziale, che pone le basi per una diversa spazialità sostenibile. Secondo Spivak, il colonialismo crea l'unità del globo in modo violento, sottraendo al collocamento nativo e alla casa una dimensione di familiarità: in questo senso, il globale è perturbante. Sulla base di questa considerazione, attraverso un'interfaccia complesso fra locale e globale che abbiamo restituito in termini di "micrologie planetarie", Spivak paradossalmente descrive il pianeta come uno spazio domestico, la cui domesticità viene negata e poi trasferita dall'intervento globalizzante coloniale. In questo, lo spazio macroscopico del pianeta e quello microscopico della casa si trovano in una relazione immediata, che è l'oggetto del differimento, della spaccatura, compiuta dal potere coloniale. Il pianeta, invece, interrompe la spazialità dello stato-nazione, in modo tale che la casa possa collocarsi direttamente sul pianeta, ricucendo una dimensione domestica del pianeta che era stata sottratta dal dominio coloniale. Rispetto a questa configurazione, la creolizzazione è allora un modo per ricomporre una dimensione planetaria per la letteratura comparata, che è l'ambito disciplinare discusso da Spivak in questa sede, nel suo libro *Morte di una disciplina* (2003): in questo, quella complicata messa insieme delle culture umane attuata nelle diaspore, di cui quelle caraibiche sono esemplari come modello di creolizzazione, va a formare una nuova dimensione per una politica del pianeta. Inoltre, abbiamo visto come Spivak sostenga che, per fare questo, il paradigma postcoloniale in sé non è adeguato, ma occorre dislocarlo su un'altra scala. Infatti, secondo Spivak, la planetarietà è una dimensione che supera l'opposizione fra colonia e nazione, in cui il pensiero postcoloniale è rimasto intrappolato: in questo, il pianeta si fa quindi occasione per rinnovare il postcolonialismo stesso, dislocandone il paradigma in una dimensione più estesa, in cui le categorie di colonia e di nazione non sempre funzionano. La planetarietà, allora, fornisce al pensiero postcoloniale una nuova scala per pensare l'eterogeneità, la differenza coloniale e la comunità. In questo, abbiamo sottolineato come Spivak ravvisi nella planetarietà un superamento e un dislocamento del postcolonialismo, già in alcuni autori antesignani del pensiero postcoloniale, cioè Du Bois e Martí. In loro, Spivak legge momenti teorici in cui la terra e il rurale precedono ed eccedono la dimensione della città e della nazione, che è una dimensione coloniale, appartenendo piuttosto a una dimensione che è già planetaria, dal momento che la terra è sempre già più ampia della nazione, e a questa precedente. In questo senso, Spivak apprezza nel panafricanismo di Du Bois una presa in carico radicale dell'eterogeneità e della differenza interna all'Africa, che consente a questo panafricanismo di non ricalcare il pensiero geografico continentale, ma piuttosto di andare verso qualcosa di simile al regionalismo critico. Se quindi, secondo Spivak, il paradigma postcoloniale va superato dislocandolo in una planetarietà che non riconosce primato alla colonia o alla nazione, e che riconfigura la responsabilità etica nei confronti dell'alterità del pianeta, prima ancora di farne teatro della politica, allo stesso tempo Spivak afferma che è il pensiero postcoloniale che innanzitutto ci insegna cautela nel pensare un mondo senza confini, guidandoci quindi nella direzione del pensiero di un pianeta alterato e carico di differenza, che passi dal

capitale al sociale. Nella problematizzazione di Spivak del pianeta, vediamo quindi un'occasione di auto-rinnovamento critico degli studi postcoloniali che, riconoscendo alcuni limiti concettuali e analitici propri della sua stessa fossilizzazione in un paradigma imperniato sul protagonismo della coppia colonia/nazione, tenta tuttavia di dislocarli in un pensiero dalla scala più ampia. Inoltre, nel capitolo abbiamo ripercorso la critica di Spivak al multiculturalismo e al cosmopolitismo, che trasformerebbero l'etica dell'alterità in una politica dell'identità europea. In questo, riconosciamo una grande divergenza fra il pensiero di Spivak e quello di Gilroy sul pianeta, dal momento che Gilroy fa invece del pianeta un'occasione per rifondare positivamente il cosmopolitismo e il multiculturalismo.

Per quanto riguarda il pensiero di Chakrabarty sul pianeta, abbiamo evidenziato la proposta di quest'autore di prendere atto dell'attuale, improvvisa politicità del pianeta, che finora era oggetto esclusivamente geologico, in *The climate of history in a planetary age* (2021). L'improvvisa politicità del pianeta è dovuta, secondo Chakrabarty, al cambiamento climatico, che sta al pianeta geologico come la globalizzazione sta al globo umano: secondo Chakrabarty, solo in questo momento il pianeta diventa un oggetto di pensiero che si inserisce nell'ambito politico, e che richiede di conseguenza di venire preso in carico dalla politica. Chakrabarty riconosce nel concetto di pianeta, in quanto politico, un problema di agency che decentra l'umano, facendo incontrare problematicamente l'umanità socialmente e storicamente divisa, discussa dal marxismo e dalla critica postcoloniale, e l'umanità unita in quanto agente geologico e specie, identificata dalle scienze geologiche e biologiche. Sulla base dell'introduzione della scala temporale geologica, indisponibile al tempo storico umano e che conduce quindi alla premessa di una posizione minoritaria dell'umano, Chakrabarty pensa una rifondazione del politico, in cui entra in gioco potentemente l'eredità filosofica del pensiero delle minoranze. Complicando la planetarietà come dimensione politica, Chakrabarty mette in discussione l'opposizione binaria fra modernizzatori e modernizzati, esaltando anzi nella critica postcoloniale la messa in luce del fatto che la modernità non è appannaggio europeo. Inoltre, Chakrabarty discute il problema della sostenibilità, che ha dimensione prettamente umana e intergenerazionale, complicandolo e allargandolo a partire dal tema dell'abitabilità, che invece ha a che fare con le condizioni per il proliferare della vita sulla Terra nel suo complesso, decentrando quindi l'umano. Nel momento in cui, causa i cambiamenti climatici di natura anche antropogenica, l'abitabilità del pianeta diventa ora una questione politica, il pianeta diventa allora per la prima volta uno spazio politico, ma non antropocentrico. Questo vuol dire decentrare l'umano stesso rispetto alla posizione centrale da questi auto-attribuitasi nella sfera politica. Inoltre, in questa proposta di Chakrabarty di rifondazione del pensiero politico sulla base dell'immissione, dentro questo, dello spazio geologico del pianeta, abbiamo messo in luce anche come l'autore proponga una concezione planetaria del corpo umano, poiché strutturalmente connesso alla materia, che rivaluta infine la figura del corpo Dalit come corpo planetario. Su questa base, possiamo riconoscere comune a Spivak e a

Chakrabarty la mossa teorica dell'introdurre per la prima volta il pianeta dentro lo spettro degli spazi politici.

Per quanto riguarda invece Mbembe e Glissant, che riconoscono nel mondo lo spazio della decolonizzazione, abbiamo evidenziato come il loro contributo fa del pensiero postcoloniale un pensiero del mondo. In particolare, Mbembe, ponendo la questione del diritto di tutti a ereditare il mondo, ed elaborando un pensiero dichiaratamente orizzontale e non verticale del mondo, fa della progettualità decoloniale un ricollocamento spaziale radicale delle minoranze, a partire da un'attiva ri-significazione del pianeta. In questo modo, l'universalismo viene riconfigurato da Mbembe come possibilità di fare un mondo condiviso e intero, non frammentato. In modo simile, ragionando di decolonizzazione, Glissant fa del mondo lo spazio della relazione, laddove nel suo pensiero "la relazione" è radicalmente ripensata come opaca, creola e circolare.

Rispetto alla tematizzazione, da parte di questi due autori, del mondo come spazio della decolonizzazione, è possibile poi riconoscere una divergenza in seno alla prospettiva postcoloniale, nella misura in cui alcuni, e in particolare i teorici della resistenza anticoloniale (Fanon) e gli storici dell'indipendenza (i Subaltern Studies) sembrano piuttosto riconoscere nella nazione l'immediato spazio della decolonizzazione, sebbene, nel caso di Fanon, quest'orizzonte immediato sia poi superato in vista di un panafricanismo. In questo senso, è possibile chiedersi se riconoscere nel mondo lo spazio della decolonizzazione non sia un'operazione che avviene all'indomani di molte decolonizzazioni formali, forse anche in virtù del fallimento da queste incontrate nel momento in cui si sono incastrate nella forma nazionale, con le criticità che abbiamo ripercorso nel capitolo 2. Invece, nel farsi delle lotte per l'indipendenza, di cui Fanon è esemplare testimone, l'urgenza della decolonizzazione riconosce immediatamente nella nazione la scala e il terreno speculari della lotta: allo stesso tempo, però, è il mondo che diventa l'orizzonte definitivo dell'umano.

Per quanto riguarda la riflessione postcoloniale sul cosmopolitismo, nel capitolo 4 abbiamo proposto di interpretarla alla luce della riflessione postcoloniale sul pianeta. In questo senso, abbiamo ricostruito una fondamentale divergenza fra chi propone di recuperare il cosmopolitismo, volgendolo nel senso di una sua riqualificazione abilitante, in quanto politica dell'unità del mondo, da elaborare in senso non gerarchico a partire da un certo ripensamento dello spazio planetario, per l'elaborazione quindi di un cosmopolitismo plurale e subalterno (Gilroy). Dall'altra parte, vi è la posizione che attribuisce al cosmopolitismo necessarie implicazioni imperialiste ed eurocentriche, individuando un nesso concettuale difficile a sciogliersi fra cosmopolitismo e impero, laddove, come abbiamo visto nel capitolo 3 discutendo di proiezione, l'impero è interpretabile come la proiezione della polis sul cosmo. Inoltre, nel cosmopolitismo è stato riconosciuto un pensiero delle élites che è strutturalmente inaccessibile ai subalterni, il che rende impossibile alla radice la stessa nozione di "cosmopolitismo subalterno": queste

considerazioni rendono quindi preferibile, se non imperativo, pensare piuttosto ad altre pratiche politiche di solidarietà (Spivak). In questo senso, è possibile allora interrogarsi su quale sia il rapporto fra cosmopolitismo e politiche della solidarietà, nella misura in cui entrambi sono pensati “dal basso”. In questo, è interessante il pensiero di Gilroy, che qualifica nel cosmopolitismo dal basso un pensiero dell’unità umana del pianeta che non si basa sullo stato, né sull’insieme degli stati, ma sugli spazi “tra”, agiti e attraversati da pratiche della solidarietà che vanno oltre la tolleranza, sì da poter rifondare l’umanità oltre i limiti dell’universalismo illuminista. Riqualficando il pianeta rispetto al globo, Gilroy, in questo senso, muta la scala del cosmopolitismo, volgendola da una scala macroscopica in espansione a una scala finita e limitata, di contingenza e movimento. In particolare, sia per Gilroy sia per Mbembe, che propone un “planetary turn of the African predicament”, il Sudafrica è una localizzazione di partenza privilegiata per ripensare il pianeta: questa nuova localizzazione ha il merito di decentrare l’Europa, che non risulta più il luogo privilegiato ed eccezionale di emanazione dell’universale.

Infine, possiamo apprezzare come comune a diversi autori che abbiamo discusso nel capitolo 4 un indirizzo per cui il pianeta si fa rifondazione dell’umano. Per esempio, per Chakrabarty lo spazio del pianeta conduce a una rifondazione dell’antropologia filosofica in senso non antropocentrico, che insiste soprattutto sul rivedere la “posizione dell’uomo nel cosmo”, in particolare complicando la visione dell’umano a partire dal suo essere sia unitario, come specie biologica e agente geologico, che fratto dalla storia del capitale e delle colonizzazioni. Inoltre, nel pensiero di Mbembe abbiamo apprezzato come il mondo sia lo spazio della decolonizzazione, definita proprio come una “disenclosure of the world”, uno spazio aperto a una riqualficazione dell’umano da cui nessuno sia escluso, e in cui l’agency è attribuita anche agli altri animali e alla materia. Infine, per Gilroy il cosmopolitismo dal basso rifonda l’idea di umanità sulla base di relazioni di solidarietà trans-locale, invece che sulla tolleranza statale, e sulla base del sentimento di “geo-pietas” proposto da Gilroy: l’unità dell’umano, così, non è costruita dall’alto né per astrazione, ma dal basso delle relazioni. Su queste basi, possiamo sostenere che la rifondazione postcoloniale dell’umanismo, autorizzata dalla critica delle forme di vita “infraumane” create dalle gerarchie razziali, passa per il pensiero del pianeta, in quanto spazio di ripensamento e ricomposizione dell’umano.

Infine, il capitolo 5 ha affrontato la ri-concettualizzazione postcoloniale del confine. Recuperando il punto che abbiamo analizzato nel capitolo 1, per cui l’intervento postcoloniale consiste in una sovversione radicale e una frantumazione del meta-confine imperiale, che organizza il mondo coloniale sulla base di una fondamentale segregazione binaria, abbiamo voluto qui affrontare le operazioni sui confini nel loro complesso, intente da una prospettiva, quella postcoloniale, che dichiaratamente assume il proprio collocamento critico sui confini, tanto geografici quanto disciplinari. In questo senso, abbiamo proposto che il ripensamento del confine alla sua base procede di pari passo alla sovversione

del meta-confine, o macro-confine imperiale. Dopo aver messo in luce come il significato aperto del “confine” lo rende suscettibile di contestazione e ri-significazione politica, per cui una “competizione semantica” si trova al cuore della costruzione dei confini (Rajaram e Grundy-Warr 2007), abbiamo quindi voluto indagare i contributi specifici della prospettiva postcoloniale a questo processo ampio e *in fieri* di complessiva ri-significazione dei confini nel mondo contemporaneo, a cui concorrono fluidamente molteplici attori. Nel quadro di questa polisemia del confine, abbiamo inoltre ritenuto opportuno includere anche riflessioni postcoloniali che interessano il concetto di “margine”. Nel corso di quest’analisi, le operazioni postcoloniali sul confine sono state indagate seguendo quel “materialismo storico-geografico” delle transizioni invocato da Fornari (2011) nella sua restituzione della filosofia postcoloniale.

In particolare, abbiamo messo in luce come la presa di posizione della prospettiva postcoloniale sui confini consente di indagare la produzione di “effetti di confine”: in particolare, abbiamo ricostruito tre “effetti di confine” discussi dalla critica postcoloniale. Per primo, abbiamo discusso il ruolo giocato dai confini per la soggettivazione politica: in questo senso, i confini sono stati interrogati in quanto vettori di soggettivazione politica, per esempio come vettori di definizione di appartenenza e identità, ma anche di connettività. Un secondo effetto di confine esplorato dalla prospettiva postcoloniale è quello per cui i confini, paradossalmente, rendono intellegibile chi ne è escluso, fungendo quindi da punti prospettici per indagare e scoprire geografie dell’esclusione, ma anche geografie della resistenza, subalterne e contro-egemoniche. Un terzo effetto di confine, infine, sta nella possibilità di indagare e mettere in luce lotte di confine, che interpellano l’ambiguità strutturale del confine come ponte e barriera. A questo proposito, abbiamo messo in luce una capacità topopoietica del confine, per cui le lotte di confine producono nuovi spazi di confine. Il capitolo ha quindi individuato e discusso diverse operazioni postcoloniali sui confini, elencabili come segue: l’intervento specifico sulla loro polisemia conflittuale; la produzione attiva di confini connettivi invece che divisivi; la creazione e la mobilitazione di zone di confine; la complicazione della presunta semplicità del confine, nella direzione specifica di renderlo strumento per la moltiplicazione delle posizioni di soggetto; la denuncia dello statuto interno, e non esterno, del confine rispetto allo spazio che questo pretende di definire, che lo rende inoltre strumento della produzione di minoranze interne; la produzione, a partire dal confine, di “spazialità differenziali” che si oppongono allo stato-nazione; la traduzione dei confini e ai confini; la decostruzione dei confini in senso democratico, in vista cioè di un’apertura democratica dei confini, a partire dalla messa in luce dei processi di dislocazione e migrazione che li attraversano strutturalmente; la dislocazione cui i confini contemporanei sono soggetti, a partire da processi diasporici postcoloniali che li sottopongono a proliferazione e scomposizione, per cui le diaspore fanno emergere nuove possibilità strategiche dei confini, tali che i soggetti ridefiniscono sé stessi e i confini nel farsi delle diaspore e delle dislocazioni; la contraddizione e il disfacimento della polarità dentro/fuori, in particolare nella soggettivazione incarnata al confine e nelle lotte di confine.

Complessivamente, abbiamo proposto di interpretare tutte queste operazioni all'insegna di tre grandi modalità di intervento critico postcoloniale sui confini, che sono la dislocazione, la connessione e la topopoiesi, intesa come capacità di generare spazi.

Sulla base di questa ricostruzione, il capitolo 5 ha interrogato il legame fra soggetto, spazio e confine, indagando come i confini che circoscrivono corpi e soggetti, e i confini che definiscono quale spazio i soggetti possano abitare, hanno a che fare gli uni con gli altri: in questo senso, sia lo spazio che il soggetto sono suscettibili di venire ordinati dai confini. A partire da questo nesso, abbiamo posto enfasi sulla possibilità di ridire il confine come modo per ridire sé stessi, attuata per esempio da hooks e da Anzaldúa. Entrambe queste autrici mettono in atto un'operazione di riscrittura degli spazi colonizzati come spazi di lotta, in modo da creare luoghi di opposizione in cui collocarsi: quest'operazione coincide con un atto di trasformazione radicale dello spazio, tale da rompere la stessa struttura di margine e centro.

A proposito del tema della soggettivazione attraverso lo spazio del confine, abbiamo ricostruito l'attenzione critica alla possibilità di sviluppare un'identità fratta e ibrida, da mobilitare politicamente, contro le stesse strutture geografiche del dominio. In questo senso, abbiamo osservato come hooks connota quest'operazione di sovvertimento delle geografie del dominio, compiuta attraverso un'inedita soggettivazione e definizione del sé nello spazio del margine, come un "trasgredire", ovvero un allontanarsi dal margine che, allo stesso tempo, non abbandona la spazialità del margine, ma la porta con sé nel centro, rifacendo così del margine un luogo di resistenza e di apertura radicale, che non assume la spazialità del centro. D'altra parte, descrivendo il proprio collocamento resistente in una zona di confine non riducibile al binarismo oppositivo che la spazialità del dominio impone su quella zona, Anzaldúa parla di "deviare", intendendolo come essere queer nel momento in cui si vive e si attraversa uno spazio ibrido, pensato però per essere binario e monodimensionale. In questo senso, possiamo caratterizzare la queerness e la trasgressione come modalità postcoloniali e femministe di riconfigurazione dell'esperienza del confine. Inoltre, osserviamo che, per entrambe le autrici, l'operazione di riscrittura dello spazio di confine passa per un coinvolgimento dell'estetica, oltre che della politica: infatti, per Anzaldúa la poesia trasforma la vita nella zona di confine da incubo a "esperienza numinosa", mentre per hooks è soprattutto l'estetica nera postmoderna a fare della casa un luogo di cura e comunità e a riconfigurare l'atto oppositivo dello sguardo, in particolare per quanto riguarda il cinema.

Inoltre, abbiamo discusso come la soggettivazione nella spazialità del margine e del confine passa per una soggettivazione del corpo, attraversato e costituito dalla marginalità sociale e da quella geografica. In questo, abbiamo enfatizzato la riflessione femminista che analizza il corpo delle donne come confine, esso stesso vettore di soggettivazione e di produzione di confini: questa riflessione conduce a un'interpretazione materiale del confine come poroso e incarnato. A questo proposito, abbiamo sostenuto che rivendicare il corpo riproduttivo delle donne come la prima scala dei confini è una mossa

concettuale in grado di mutare la prospettiva da cui guardare alla stessa scala globale, nella misura in cui, ad esempio, il corpo delle lavoratrici domestiche migranti interseca le scale del globale, del domestico e dell'intimo in un interfaccia complesso, tale da mettere in evidenza linee diasporiche che coniugano dislocamento e collocamento, discusse ad esempio da Brah. Questa prospettiva consente, inoltre, di rovesciare l'opposizione fra interno ed esterno definita dal potere, mostrando la loro commistione nella casa, sito di lavoro migrante. In questo senso, abbiamo apprezzato la restituzione critica della politica femminista come opportunamente situata e collocata, ad esempio secondo l'indirizzo materialista della "politica del posizionamento" che abbiamo discusso nel capitolo 1. Nella mossa che tematizza il confine in quanto spazio corporeo, vediamo un importante strumento concettuale per lo studio dei processi di soggettivazione che avvengono ai confini, che interconnette strettamente la costruzione dei confini e la costituzione dei soggetti, senza che gli uni precedano gli altri. Tali processi di soggettivazione ai confini, inoltre, combinano diverse scale e spazialità, contraddicendo quindi le gerarchie scalari classiche.

A proposito della questione delle lotte di confine, a partire dal libro di Mezzadra e Neilson *Border as method* (2013) soprattutto abbiamo insistito sulla capacità che queste lotte hanno di mutare i confini, sovvertendone e complicandone il funzionamento voluto dal potere, e produrre nuovi spazi di soggettivazione politica. Questo accade perché, nel farsi delle lotte che su questi avvengono, i confini vengono estesi e dislocati, nello stesso momento in cui viene attuata la loro funzione connettiva. In questo senso, abbiamo evidenziato la capacità topopoietica delle lotte di confine, quanto a creazione di inedite "geografie della lotta" che usano i confini in modo connettivo, e alla creazione di "mappature della solidarietà" fra i movimenti. A questo proposito, possiamo di nuovo mettere in luce la solidarietà come pratica spaziale di creazione di intersoggettività e di spazi, che interessa i confini, i movimenti diasporici e translocali e la spazialità del pianeta, nel senso che abbiamo ricordato sopra. In questa costellazione, i confini risignificati dalla prospettiva postcoloniale sono i vettori della creazione di una nuova prossimità spaziale fra i soggetti. In particolare, nelle lotte di confine possiamo vedere come il confine venga riappropriato e riconcettualizzato come vettore di connessione e di soggettivazione, e come posizione prospettica da occupare per una resistenza efficace, attraverso una ri-concettualizzazione affermativa della parola confine stessa. Parte essenziale della ri-significazione postcoloniale del confine è, inoltre, l'introduzione delle nozioni di *borderscape*, *borderzone* e *borderland*, che estendono il confine da linea a zona complessa, teatro di diversi processi. Queste nozioni prendono le mosse dalla produzione di paesaggio che avviene a partire da un confine, che non risulta quindi affatto binario e lineare: alla produzione del paesaggio di confine concorrono infatti coloro che sono esclusi dal confine. In questa mossa semantica che allarga il confine a zona e paesaggio, abbiamo quindi rintracciato l'esigenza di riconfigurare la nozione classica di confine, allargandola per includere diversi fattori che quest'ultima non coglie.

Il capitolo 5 ha inoltre affrontato il tema della traduzione. Come abbiamo visto, questo tema attraversa tutta la tesi, poiché rappresenta una modalità specifica della dislocazione, ma trova trattazione precipua alla fine del capitolo 5, in cui abbiamo affrontato la traduzione di confine, pensata dagli studi postcoloniali in quanto moto di attraversamento non liscio dello spazio. Qui, abbiamo analizzato il pensiero postcoloniale sulla traduzione come un'operazione di dislocamento e spostamento dei confini, a partire da una fondamentale ambiguità che il pensiero postcoloniale riconosce alla traduzione: infatti, da una parte, la traduzione è denunciata essere un dispositivo di controllo dei confini, una pratica di inclusione ed esclusione selettiva dagli stessi: in questo, la colonizzazione stessa è stata interpretata come un processo di traduzione strutturalmente iniquo e asimmetrico. D'altra parte, la traduzione è stata anche mobilitata in senso connettivo, come strumento per la produzione di geografie alternative e per la resistenza creativa al dominio coloniale, nonché come mezzo di attraversamento dei confini, atto alla produzione di "eterotopie linguistiche", ad esempio attraverso lo "indirizzo eterolinguale" della traduzione proposto da Sakai. In questo senso, la prospettiva postcoloniale ci consente di prendere in esame il ruolo della traduzione nella configurazione dello scenario geopolitico moderno internazionale: un esame che, da una parte, mostra come la traduzione moderna sia alla base della divisione del mondo in stati-nazione; dall'altra, espone nella colonizzazione un processo traduttivo volto alla realizzazione di universalità. Su questa base critica, si capisce in che senso, nell'ottica postcoloniale, modificare indirizzo e modalità della traduzione significhi cambiare anche la geografia. In questo senso, per esempio, il passaggio dal testo alla politica, messo a tema da Spivak, interessa fortemente la materialità dello spazio, rendendo la traduzione qualcosa di, allo stesso tempo, linguistico, culturale, politico ed etico.

Inoltre, nella prospettiva postcoloniale sulla traduzione abbiamo riconosciuto l'interpretazione delle migrazioni postcoloniali come processi traduttivi complessi, che apre alla possibilità di una traduzione dal basso, a partire dalle esperienze soggettive e dalle molteplici pratiche di attraversamento dei confini da parte dei migranti postcoloniali. In questo senso, abbiamo enfatizzato la creazione di un soggetto politico traduttivo, che può connettere fra loro diverse lotte di confine, in particolare negli spazi della migrazione. Se, da una parte, la riflessione postcoloniale sulla traduzione in quanto fenomeno di confine ha discusso le problematicità dei transiti, linguistici ed economici, fra le metropoli e le colonie o le postcolonie, allo stesso tempo abbiamo messo in evidenza come la prospettiva postcoloniale tematizzi altresì la traduzione fra diverse lingue e soggettività minoritarie, nonché la creolizzazione delle lingue imperiali, che ne smonta la pretesa di trasparenza, dominio e autosufficienza linguistica. In questo, la traduzione rende evidente l'ibridità già costitutiva di ogni lingua, e la prospettiva postcoloniale smonta la pretesa di unità epistemica delle lingue e dei soggetti che le parlano, negando quindi i confini identitari che circoscriverebbero lingue e soggetti parlanti, come argomentato ad esempio da Rey Chow in *Not like a native speaker* (2014). Attraverso l'elaborazione positiva di tali pratiche di traduzione, che connettono diversi attori e linguaggi minoritari, abbiamo potuto interpretare anche la costruzione della solidarietà

come un processo di traduzione. Questo ci ha poi consentito di inquadrare la molteplicità del soggetto come una molteplicità in traduzione, quindi mai compiuta o definitiva: in questo senso, la traduzione di confine porta i soggetti politici in lotta a venire rimossi dalle loro posizioni, producendo nuove visioni di lotta e nuovi posizionamenti, a partire dal fatto che la traduzione comporta sempre una trasformazione della soggettività e, di conseguenza, anche un dislocamento dei soggetti in traduzione e la creazione di un nuovo spazio comune a loro. Su questa base, abbiamo enfatizzato nella traduzione un processo di dislocazione, in cui significativamente viene meno l'universale e la possibilità di costruzione di un soggetto unico. Infine, la traduzione postcoloniale, in questo senso critico così ripercorso, si fa strumento cartografico di intervento atto a ridisegnare i confini globali, ad esempio proprio attraverso la sua capacità di farsi vettore di solidarietà politica.

Alla luce delle considerazioni fin qui svolte, possiamo concludere questo lavoro indicando alcune questioni aperte dai problemi e dai temi che abbiamo toccato, e che interrogano l'apporto postcoloniale alla più complessiva critica degli spazi politici contemporanei.

Innanzitutto, abbiamo sopra ricordato come gli studi postcoloniali siano stati sovente accusati di riconfermare al colonialismo la centralità che questo stesso si attribuisce, facendone motore storico e lente analitica centrali alla comprensione del mondo contemporaneo. In questo senso, nonostante tale accusa sia stata presto rigettata, ad esempio da Young che, all'inizio del suo testo *Postcolonialism* (Young 2001: 4) argomenta contro la tenuta di questa tesi, gli studi postcoloniali sono stati accusati ripetutamente di confermare, loro malgrado, l'eurocentrismo che pure è il loro obiettivo polemico, nel momento in cui pongono al centro della storia globale e della loro attenzione critica il colonialismo europeo, confermando così la sua aspirazione ad essere il fattore determinante di ogni realtà e di ogni relazione extraeuropea. In riferimento a questo tema, è possibile chiedersi se tale accusa regga, chiedendoci se le diverse spazialità postcoloniali che abbiamo qui ripercorso dipendano strutturalmente da un riferimento a una "spazialità coloniale" che ha posizione e ruolo centrale nell'economia del discorso postcoloniale. Da una parte, questo rischio sembra presente almeno nel pensiero di Bhabha, di cui abbiamo messo in luce, infatti, il problematizzare una resistenza anticoloniale che è speculare rispetto al dominio coloniale, e che quindi abbiamo ritenuto di definire una "specularità alternativa". Allo stesso modo, la produzione di uno spazio terzo di enunciazione, intermedio, interstiziale e scardinante, secondo Bhabha si costituisce fondamentalmente a partire dalle stesse fallacie della rappresentazione coloniale del soggetto, dipendendo in ultima analisi da queste. D'altra parte, insistendo sulle operazioni di dislocazione che accompagnano fortemente la riflessione postcoloniale sugli spazi politici, abbiamo anche incontrato dei momenti in cui la condizione postcoloniale viene caratterizzata come un vero e proprio decentramento del colonialismo europeo, piuttosto che come la conferma della sua centralità. In questo senso, abbiamo incontrato ad esempio momenti in cui il pensiero di Mbembe e di Spivak si interroga sui problemi che vengono da

riferimenti troppo stretti a categorie di analisi del colonialismo europeo, che non lasciano spazio alla considerazione di fenomeni ed esperienze che esulano da questo riferimento specifico, e che però concorrono a definire la condizione postcoloniale. In questo senso, abbiamo incontrato il loro invito a rendere il “paradigma” postcoloniale più elastico e accorto, anche contro sé stesso, per un suo rinnovamento produttivo. Per esempio, questo si presenta nella riflessione di Spivak sull’insufficienza della spiegazione “diffusionista” del nazionalismo, per cui la genesi europea della nazione risulterebbe in continuità con la traduzione di questa nelle postcolonie, quale unica lente interpretativa dei nazionalismi postcoloniali: infatti, Spivak punta la luce sul fatto che, per esempio, il nazionalismo armeno non è intellegibile in tale quadro. Similmente, Mbembe più volte invita a considerare l’Africa postcoloniale alla luce dell’intersezione fra diversi processi storici, politici e culturali, fra cui la colonizzazione europea del continente e i suoi problematici lasciti sono solo una componente.

Inoltre, possiamo qui porre un problema che riguarda l’omogeneità degli spazi coloniali e postcoloniali. Se, da una parte, abbiamo insistito sul fatto che la condizione postcoloniale, e la riflessione che la riguarda, assistono alla produzione di una molteplicità di spazi postcoloniali plurali ed eterogenei, che non pongono capo a una “spazialità postcoloniale” unica, ma a molteplici modi di contestazione, creazione, sperimentazione e riflessione critica, che investono diverse spazialità nella condizione postcoloniale, senza ricondurre queste a un’unica regola interpretativa o a un’unica condizione sovradeterminante, è possibile, d’altra parte, chiederci se la riflessione postcoloniale sullo spazio, in particolare per come l’abbiamo ricostruita nei capitoli 2 e 3, non riconduca forse alla messa a punto di un’unica spazialità coloniale o, parafrasando alcune espressioni care alla prospettiva decoloniale, una “colonialità dello spazio” che produce specifici spazi e modi di gestirli e rappresentarli, e che verrebbe individuata così come l’obiettivo polemico da contrastare, con scarsa attenzione ai diversi modi di costruzione, rappresentazione e gestione degli spazi in diversi momenti di colonizzazione formale e informale. Si tratta di una questione spinosa, che può essere affrontata in diversi modi. Questo problema riproduce infatti una critica che è già stata posta agli studi postcoloniali, ovvero quella di creare arbitrariamente un’unità del loro obiettivo polemico, il colonialismo europeo moderno e contemporaneo, laddove, invece, a questo sottostà una pluralità complessa di diversi fenomeni e configurazioni storiche, che difficilmente possono essere ricondotti a un’unica regola. Riguardo questo punto, ricordiamo come Young giustifica la tenuta del campo stesso del postcolonialismo sulla base della possibilità, che quest’ultimo apre, di identificare un unico sistema coloniale, senza per questo omogenizzare fenomeni disparati, ma piuttosto resistendo alle operazioni della stessa amministrazione coloniale di dividere e separare distinte porzioni della realtà colonizzata, nell’ottica di “divide et impera”: contrastando la riproduzione di questa divisione nella storiografia e nella teoria, il postcolonialismo, secondo Young, individua la possibilità di una teoria generale del colonialismo, e in questo costituisce un’operazione di sintesi. La teoria postcoloniale riesce a fare questo non perché ignori la diversità di varie specificità storiche e geografiche, ma perché si

identifica con il punto di vista dei colonizzati e degli attivisti anticoloniali, a cui il dominio coloniale appare uno al di là delle sue divisioni amministrative (Young 2001: 18-19). A questo proposito, abbiamo incontrato la riflessione di Spivak sulla possibilità di identificare un dominio coloniale generale, produttore di spazi colonizzati: Spivak, in questa sede, riconosce che considerare un unico modello del colonialismo porta a conseguenze pericolose, nel momento in cui le categorie di colonizzato e colonizzatore sono applicate a uno spettro ampio di realtà politiche e geografiche; allo stesso tempo, l'autrice propone però di considerare una "irriducibilità del coloniale" all'interno di contesti vari, specifici e flessibili, in modo da avere a disposizione un modello teorico interessante e valido, che va però sempre contestualizzato, usato in modo flessibile e autocritico (Spivak 2008: 6). In questo senso, possiamo apprezzare questa irriducibilità del coloniale, proposta da Spivak nel mettere a tema una produzione di spazi coloniali che, senza essere univoca, omogenea o storica, consente però di individuare precise modalità di pensiero, costruzione e rappresentazione dello spazio politico, che vengono individuate e messe a critica dal pensiero postcoloniale che resiste loro.

Inoltre, in seguito alla ricostruzione che abbiamo appena svolto in queste conclusioni, possiamo affrontare il problema se la teoria postcoloniale costruisca un primato analitico della diaspora, con le conseguenze negative individuate da Loomba e Kaul, che abbiamo ricordato sopra. In queste stesse conclusioni, abbiamo scelto di adottare la figura della diaspora come lente analitica per rileggere i temi affrontati nel corso della tesi, e in particolare come incarnazione particolare di quella figura concettuale della dislocazione che abbiamo visto attraversare tutta la tesi, e in cui abbiamo individuato la cifra dell'intervento critico postcoloniale sugli spazi politici. Su questa base, la nostra tesi è suscettibile di venire accusata di ricadere nel primato analitico sulla diaspora rimproverato agli studi postcoloniali. Nella ricostruzione che ne abbiamo dato, la diaspora emerge come un tema presente trasversalmente nel pensiero di molti degli autori e delle autrici che abbiamo affrontato nella tesi, affermandosi però, in questo, non tanto come il concetto principale che governa tutti gli altri, quanto come una distinta operazione o modalità con cui la critica postcoloniale interviene nella riflessione sullo spazio. In altre parole, se c'è un primato della diaspora nella critica postcoloniale, questo primato non è tanto di tipo analitico, quanto operativo. Infatti, abbiamo messo in luce come la riflessione postcoloniale sullo spazio si esercita su diversi temi e questioni, indagando diversi tipi di spazio, fra cui quelli della diaspora, e in questo si fa carico di affrontare una pluralità eterogenea di spazi e delle loro rappresentazioni, fra cui non vi è una figura che emerga come più importante o preminente. D'altra parte, però, nella misura in cui abbiamo presentato l'*entanglement* come modalità del pensiero postcoloniale di intervento sugli spazi sottoposti a dominio coloniale, e la dislocazione e la traduzione come modalità precipue che attraversano tutta la riflessione postcoloniale sullo spazio, possiamo riconoscere come la diaspora e, più in generale, il dislocamento, meritano un primato specifico, che le rende suscettibili di fungere da strumento

interpretativo con cui leggere la riflessione postcoloniale sugli spazi, non solo quelli diasporici. Questo non vale ad appiattare ogni esperienza storica postcoloniale sulla figura della diaspora, né ad ignorare altri tipi di esperienza e riflessione, in cui non vi è movimento diasporico, ma a costruire una lente interpretativa valida per l'indagine delle modalità postcoloniali di riflessione e costruzione dello spazio, e che consente inoltre di individuare alcuni esiti precisi di questa riflessione.

In seguito all'analisi che abbiamo compiuto nel corso della tesi, possiamo poi tentare di affrontare la questione, spesso posta dalla critica, se gli studi postcoloniali, a conti fatti, abbiano ormai esaurito il loro contributo teorico e filosofico, la loro portata critica e il loro terreno d'intervento, dopo il periodo di più intensa pubblicazione dei lavori riconducibili all'insieme degli studi postcoloniali, databile fra gli anni '80 del XX e gli anni '00 del XXI secolo. Limitatamente al tema specifico alla cui luce abbiamo ripercorso la letteratura postcoloniale, cioè la problematizzazione degli spazi, possiamo sostenere che gli studi postcoloniali, o quanto meno la prospettiva critica e di ricerca da questi aperta, non hanno in effetti esaurito il loro lavoro intellettuale né la loro portata critica. Infatti, è possibile individuare alcune questioni e nodi tematici su cui la prospettiva postcoloniale oggi si esercita, o è chiamata a esercitarsi, introducendovi un contributo specifico: per esempio, un tema aperto su cui è opportuno insistere anche da una prospettiva postcoloniale è quello della questione ecologica e ambientale. Intercettato dagli studi postcoloniali con le modalità che abbiamo ripercorso in riferimento al concetto di pianeta, il problema ecologico, sollevato principalmente dal cambiamento climatico e affrontato da una neonata corrente di studi nota come "Environmental Humanities", porta gli studi postcoloniali stessi a muoversi in nuove direzioni, modificando talora alcuni dei loro assunti base, quanto ad esempio a una divisione fra cultura e natura o fra storia naturale e storia umana (Jackson 2014; Baishya e Kumar 2022). Su questi temi, la prospettiva postcoloniale porta il contributo di una tradizione di pensiero capace di mettere criticamente in luce le ineguaglianze esacerbate o create dal cambiamento climatico, mettendo in discussione l'omogeneità dell'umano, sia in quanto agente geologico unitario, sia in quanto paziente indifferenziato dei disastri ecologici e climatici, portando quindi luce sulle fratture interne alla composizione storica dell'umano, tale che, per esempio, il Terzo mondo risente delle urgenze e delle crisi ecologiche in modo diverso dall'Occidente: in questo, è evidente il contributo della prospettiva postcoloniale rispetto alla messa a punto delle nozioni di "Capitalocene" e "Piantagonocene", che si propongono di ovviare ai limiti in cui la nozione astratta di Antropocene incorre, quando produce un'unità dell'umano al di là delle divisioni operate in seno all'agentività umana dal capitale e dai colonialismi, e delle loro conseguenze ecologiche. In questo senso, possiamo sostenere che gli studi postcoloniali consentono di mettere in luce come l'interdipendenza fra gli esseri umani e i loro spazi, politici ed ecologici, sia stata strutturata asimmetricamente nella storia, innanzitutto con l'introduzione di un'asimmetria dentro all'umano. In questo senso, l'analisi della distribuzione differenziale dei processi ecologici globali dovrà tenere in conto

la produzione di diverse spazialità postcoloniali, considerando innanzitutto come le crisi ambientali ed ecologiche sono diversamente esperite, allo stesso modo in cui la globalizzazione è diversamente esperita: in questo senso, gli spazi postcoloniali del nostro presente possono fornire un punto prospettico da cui guardare all'iniquità che struttura le nostre relazioni di interdipendenza ecologica.

In merito a questo argomento, soprattutto i più recenti interventi di Chakrabarty, di Spivak e di Mbembe dimostrano una forte ricettività della critica postcoloniale rispetto a temi di interpellanza ecologica, per cui è possibile pensare a sviluppi del pensiero postcoloniale nella direzione di un'ecologia politica postcoloniale all'altezza dei tempi. In questo senso, ad esempio, recentissimi interventi hanno sostenuto che un portato della critica postcoloniale (soprattutto per quanto riguarda la narrativa postcoloniale) rispetto al problema del cambiamento climatico e delle catastrofi ambientali sta in un possibile ridimensionamento delle loro cronologie: il pensiero postcoloniale, infatti, può portarci a immaginare che la catastrofe non sia da collocarsi in un futuro a venire, con una modalità apocalittica che lascia spazio alla volontà di preservare i propri privilegi, ma considerare piuttosto che le catastrofi sono già avvenute in molte occasioni, come ad esempio la tratta atlantica, i genocidi nativi, o le economie ed ecologie di piantagione, per cui il punto sta piuttosto nell'imparare come sopravvivere loro, in modo meno apocalittico e più responsabile (Baishya and Kumar 2022). In questo senso, sosteniamo che gli studi postcoloniali hanno lezioni da insegnare a proposito di relazioni di solidarietà che attraversano l'umano e il non-umano, per la produzione di ecologie politiche postcoloniali in cui l'elaborazione di immaginari spaziali altri ha un forte ruolo da giocare. La riflessione politica e geografica postcoloniale porta quindi un contributo da non trascurare alla composizione di quei "nodi simpoietici" che Haraway (Haraway 2020: 140) ci invita con urgenza a pensare: è questo un contributo che, del resto, lei stessa riconosce (Haraway 2020: 156-157, 238).

A questo proposito, un altro importante nodo concettuale che emerge come ancora aperto, e suscettibile di sviluppi in senso postcoloniale, è quello della costruzione spaziale della solidarietà: infatti, abbiamo visto come il pensiero postcoloniale, spesso, proponga la solidarietà come modalità politica della relazione, talvolta in sostituzione e in superamento del cosmopolitismo, talvolta come rielaborazione dal basso dello stesso. La solidarietà viene proposta così come una modalità di costruzione di appartenenza e comunità in senso alternativo al nazionalismo, al comunitarismo, al multiculturalismo e all'universalismo di matrice illuminista e liberale, e in generale a forme di territorializzazione stretta dell'appartenenza: in particolare, è possibile sostenere che la produzione di contro-geografie e contro-cartografie critiche, abilitata dalla riflessione postcoloniale sugli spazi politici, possa operare in tal senso in modo decisivo, indicando l'apertura e la creazione di spazi inediti e modalità inedite di pensiero e rappresentazione degli stessi, nella direzione della creazione di spazi atti all'implementazione di politiche della solidarietà translocali e transnazionali. In particolare, di nuovo la traduzione emerge come una pratica postcoloniale decisiva di attraversamento e messa in connessione degli spazi, che ricorsivamente

contribuisce a modificare. Il focus sulla traduzione consente di tematizzare la costruzione spaziale della solidarietà, e di relazioni politiche alternative, come una pratica non trascendente né scontata, ma come un processo immanente che ogni volta fa i conti con le differenze, e tenta di mediarle senza traghettare l'altro verso il medesimo, ma piuttosto preservando le differenze e, con questo, producendo pratiche di incontro e alleanza. In questo, modalità postcoloniali di creazione e rappresentazione di spazi alternativi possono lavorare anche nel senso di riconfigurare criticamente la cittadinanza. Questo lavoro di riconfigurazione spaziale dell'appartenenza e della solidarietà passa anche per un ripensare l'umano e le sue relazioni col non-umano, come ad esempio sta facendo Mbembe nella sua produzione più recente (Mbembe 2015: 25-26), o come indica Chakrabarty nella sua proposta di rifondare l'antropologia filosofica a partire dall'emersione politica del pianeta (Chakrabarty 2021).

Alla luce del lavoro svolto, possiamo concludere che il contributo degli studi postcoloniali alla riflessione critica sugli spazi del nostro presente globale non è trascurabile, né esaurita. Si tratta di un lascito concettuale e di una prospettiva aperta su cui è opportuno lavorare.

Bibliografia

- Agarwal, Anil, e Sunita Narain. 1998. *Global Warming in an Unequal World: A Case of Environmental Colonialism*. New Delhi [India: Centre for Science and Environment.
- Ahluwalia, Pal. 2008. «Empire and the “New” Politics of Resistance». In *The Postcolonial and the Global*, a cura di John C Hawley e Revathi Krishnaswamy. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Ahmad, Aijaz. 1992. «Orientalism and After: Ambivalence and Cosmopolitan Location in the Work of Edward Said». *Economic and Political Weekly* 27 (30): PE98–116.
- Alinejad, Donya, Laura Candidatu, Melis Mevsimler, Claudia Minchilli, Sandra Ponzanesi, e Fernando N. Van Der Vlist. 2019. «Diaspora and Mapping Methodologies: Tracing Transnational Digital Connections with ‘Mattering Maps’». *Global Networks* 19 (1): 21–43. <https://doi.org/10.1111/glob.12197>.
- Allen, Ricky Lee. 1999. «The Socio-Spatial Making and Marking of “Us”: Toward a Critical Postmodern Spatial Theory of Difference and Community». *Social Identities* 5 (3): 249–77. <https://doi.org/10.1080/13504639951482>.
- Almeida, Miguel Vale de. 2002. «O Atlântico Pardo: Antropologia, Pós-Colonialismo e o Caso ‘Lusófono’». In *Trânsitos Coloniais: Legados Críticos Luso-Brasileiros*, a cura di Bastos, Miguel Vale de Almeida, e Feldman-Bianco, 23–38. Lisbona: Imprensa de Ciências Sociais.
- Anand, Dibyesh. 2012. «China and India: Postcolonial Informal Empires in the Emerging Global Order». *Rethinking Marxism* 24 (1): 68–86. <https://doi.org/10.1080/08935696.2012.635039>.
- Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. 2ª ed. London: Verso.
- Angelucci, Daniela. 2020. «Incontri e intercessioni: scrittura, traduzione, filosofia». In *La (in)traducibilità del mondo: attraversamenti e confini della traduzione*, a cura di Stefano Rota, 76–90. Verona: ombre corte.
- Anker, Kirsten. 2005. «The Truth in Painting: Cultural Artefacts as Proof of Native Title». *Law Text Culture* 9: [v]-124.
- . 2016. *Declarations of Interdependence: A Legal Pluralist Approach to Indigenous Rights*. London: Routledge. <https://www.taylorfrancis.com/books/e/9781315576169>.
- Anzaldúa, Gloria. 1987. *Borderlands: The New Mestiza. La Frontera*. San Francisco: Spinsters/Aunt Lute.
- Appadurai, Arjun. 1996. *Modernità in polvere*. Roma: Meltemi.
- . 2000. «Grassroots Globalization and the Research Imagination». *Public Culture* 12 (1): 1–19.
- . 2010. «How Histories Make Geographies». *The Journal of Transcultural Studies* 1 (1): 4–13. <https://doi.org/10.11588/ts.2010.1.6129>.
- Appiah, Kwame Anthony. 1991. «Is the Post- in Postmodernism the Post- in Postcolonial?» *Critical Inquiry* 17: 336–57.
- . 2007. *Cosmopolitismo: l’etica in un mondo di estranei*. Roma; Bari: Laterza.

- Apter, Emily S. 2006. *The Translation Zone: A New Comparative Literature*. Translation, Transnation. Princeton: Princeton university press.
- Arac, Jonathan. 2000. «Criticism between Opposition and Counterpoint». In *Criticism between Opposition and Counterpoint*, 66–77. Duke University Press. <https://doi.org/10.1515/9780822380092-005>.
- Arnold, David. 2019. «Subaltern Streets: India, 1870-1947». In *Subaltern Geographies*, a cura di Tariq Jazeel e Stephen Legg, 36–57. Athens: The University of Georgia Press.
- Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths, e Helen Tiffin. 1982. *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*. 2^a ed. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203426081>.
- , a c. di. 2006. *The post-colonial studies reader*. 2nd ed. London; New York: Routledge.
- Austin, John L. 1950. «Truth». *Aristotelian Society Supp* 24 (1): 111--29.
- . 1962. *How to Do Things with Words: The William James Lectures Delivered at Harvard University in 1955*. A cura di James O. Urmson e Marina Sbisa. Cambridge, Mass: Harvard Univ. Press.
- Azm, Jalal al-?. 1981. «Orientalism and Orientalism-in-Reverse». *Khasmin* 8: 5–27.
- Bailyn, Bernard. 2005. *Atlantic history: concept and contours*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Baishya, Amit R., e Priya Kumar. 2022. «Ends of Worlds or the Continuation of the Planet? Postcolonial Theory, the Anthropocene, and the Nonhuman». *Postcolonial Studies* 25 (3): 305–20. <https://doi.org/10.1080/13688790.2022.2071724>.
- Balibar, Étienne. 1998. «The Borders of Europe». In *Cosmopolitics: Thinking and Feeling beyond the Nation*, a cura di Bruce Robbins e Pheng Cheah. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- . 2001. *La paura delle masse: politica e filosofia prima e dopo Marx*. Milano: Mimesis Eterotopia.
- . 2009. «Europe as Borderland». *Environment and Planning D: Society and Space* 27 (2): 190–215. <https://doi.org/10.1068/d13008>.
- . 2016. «Europe at the Limits». *Interventions* 18 (2): 165–71. <https://doi.org/10.1080/1369801X.2015.1106966>.
- Ballestrin, Luciana. 2022. «Postcolonial and Decolonial Subaltern Feminisms». *Postcolonial Studies* 25 (1): 108–27. <https://doi.org/10.1080/13688790.2022.2030906>.
- Baratta, Giorgio. 1998. «Postfazione. Individuo e mondo da Gramsci a Said». In *Cultura e imperialismo. Letteratura e consenso nel progetto coloniale dell'Occidente*, di Edward W. Said, italiana ed. Roma: Gamberetti.
- Baritono, Raffaella. 2012. «Introduzione». In *Femminismo senza frontiere: teoria, differenze, conflitti*, di Chandra Talpade Mohanty. Verona: ombre corte.
- Barker, Francis, a c. di. 1985. *Europe and its others: proceedings of the Essex Conference on the Sociology of Literature, July 1984*. Colchester: University of Essex.
- Barton, Gregory A., e Brett M. Bennett. 2010. «Forestry as Foreign Policy: Anglo-Siamese Relations and the Origins of Britain's Informal Empire in the Teak Forests of Northern Siam, 1883–1925». *Itinerario* 34 (2): 65–86. <https://doi.org/10.1017/S0165115310000355>.

- Basto, Maria Benedita. 2008. «Le Fanon de Homi Bhabha». *Tumultes* n° 31 (2): 47–66.
- Benton, Lauren A. 2010. *A search for sovereignty: law and geography in European Empires, 1400--1900*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Berlin, Ira. 2010. *The Making of African America: The Four Great Migrations*. New York: Viking.
- Bertacco, Simona, e Nicoletta Vallorani. 2021. *The relocation of culture: translations, migrations, borders*. Literatures, cultures, translation, book 9. New York: Bloomsbury Academic.
- Bhabha, Homi. 1990. «The Third Space: Interview with Homi Bhabha». In *Identity: Community, Culture, Difference*, a cura di Johnatan Rutherford. London: Lawrence & Wishart.
- . 1991. «DissemiNation». In *Nation and Narration*, a cura di Homi Bhabha. London ; New York: Routledge.
- . 1994. *I Luoghi Della Cultura*. Roma: Meltemi.
- . 1996. «Unsatisfied: notes on vernacular cosmopolitanism». In *Text and nation : cross-disciplinary essays on cultural and national identities*, a cura di Laura Garcia-Moreno e Peter Pfeiffer. Columbia: Camden House.
- Bhambra, Gurminder K., e John Holmwood. 2021. *Colonialism and modern social theory*. Cambridge ; Medford, MA: Polity.
- Bignall, Simone, e Paul Patton. 2012. *Deleuze and the Postcolonial*. Cambridge: Cambridge University Press. <http://universitypublishingonline.org/edinburgh/ebook.jsf?bid=CBO9780748637010>.
- Blaut, James M. 1987. *The national question: decolonizing the theory of nationalism*. London ; Atlantic Highlands, N.J., USA: ZED Books.
- . 1993. *The colonizer's model of the world: geographical diffusionism and Eurocentric history*. New York: Guilford Press.
- Blunt, Alison. 1994. «Mapping Authorship and Authority: Reading Mary Kingsley's Landscape Descriptions». In *Writing Women and Space: colonial and postcolonial geographies*, a cura di Alison Blunt e Gillian Rose. New York: Guilford Press.
- Blunt, Alison, e Cheryl McEwan, a c. di. 2002. *Postcolonial Geographies*. Writing past colonialism. London ; New York, NY: Continuum.
- Blunt, Alison, e Gillian Rose, a c. di. 1994. *Writing women and space: colonial and postcolonial geographies*. Mappings. New York: Guilford Press.
- Blunt, Alison, e Jane Wills. 2000. *Dissident Geographies: An Introduction to Radical Ideas and Practice*. London New York: Routledge.
- Borghesi, Rachele. 2008. *Geografia, postcolonialismo e costruzione delle identità: una lettura dello spazio urbano di Marrakech*. 1. ed. Studi e ricerche sul territorio 69. Milano: Edizioni Unicopli.
- . 2020. *Decolonialità e privilegio: pratiche femministe e critica al sistema-mondo*. Culture radicali 4. Milano: Meltemi.

- Boria, Edoardo. 2021. «Confini coloniali e performatività della carta geografica». *From the European South* 8: 107–29.
- Botti, Caterina. 2013a. «Femminismo e differenza culturale». In *Le etiche della diversità culturale*, a cura di Caterina Botti, 103–32. Firenze: Le lettere.
- , a c. di. 2013b. *Le etiche della diversità culturale*. Etica pratica e bioetica 9. Firenze: Le lettere.
- Brah, Avtar. 1996. *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*. London; New York: Routledge.
- . 2003. «Diaspora, Border and Transnational Identities». In *Feminist Postcolonial Theory: a Reader*, a cura di Reina Lewis e Sara Mills, 613–34. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Braidotti, Rosi. 2002. *Nuovi soggetti nomadi*. ET 6. Roma: L. Sossella.
- . 2006. *Trasposizioni: sull'etica nomade*. A cura di Anna Maria Crispino. Roma: Sossella.
- . 2011. *Nomadic theory: the portable Rosi Braidotti*. Gender and culture. New York: Columbia University Press.
- . 2013. «Becoming-world». In *After Cosmopolitanism*, a cura di Rosi Braidotti, Patrick Hanafin, e Bolette Blaagaard. New York; London: Routledge.
- Braidotti, Rosi, Patrick Hanafin, e Bolette Blaagaard, a c. di. 2013. *After cosmopolitanism*. New York: Routledge, Taylor & Francis Group, a Glasshouse book.
- Brown, Vincent. 2015. «Mapping a Slave Revolt: Visualizing Spatial History through the Archives of Slavery». *Social Text* 33 (4): 134–41. <https://doi.org/10.1215/01642472-3315826>.
- . 2016. «Narrative Interface for New Media History: Slave Revolt in Jamaica, 1760–1761». *The American Historical Review* 121 (1): 176–86. <https://doi.org/10.1093/ahr/121.1.176>.
- Bryan, Joe, e Denis Wood. 2015. *Weaponizing Maps: Indigenous Peoples and Counterinsurgency in the Americas*. <http://site.ebrary.com/id/11033567>.
- Buchan, John. 1903. *The African Colony: Studies in the Reconstruction*. W. Blackwood and Sons. <http://archive.org/details/africancolonyst00buchgoog>.
- Buchanan, Ruth, e Sundhya Pahuja. 2008. «Law, Nation, and (Imagined) International Communities». In *The Postcolonial and the Global*, a cura di Revathi Krishnaswamy e John C Hawley, 261–74. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.
- Burbank, Jane, e Frederick Cooper. 2010. *Empires in World History: Power and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton Univ. Press.
- Butler, Judith. 2017. *L'alleanza dei corpi: note per una teoria performativa dell'azione collettiva*. Tradotto da Federico Zappino. Roma: Nottetempo.
- Butler, Judith, e Gayatri Chakravorty Spivak. 2009. *Che fine ha fatto lo stato-nazione?* Tradotto da Ambra Pirri. Roma: Meltemi.
- Byrd, Jodi A., e Michael Rothberg. 2011. «Between Subalternity and Indigeneity: Critical Categories for Postcolonial Studies». *Interventions* 13 (1): 1–12. <https://doi.org/10.1080/1369801X.2011.545574>.

- Bystrom, Kerry, e Joseph R. Slaughter, a c. di. 2018. *The global South Atlantic*. First edition. New York: Fordham University Press.
- Carofalo, Viola. 2019. «Il personale è politico? Processo di autocolonizzazione e rapporto tra i generi in Frantz Fanon». In *Itinerari 1: Semantiche Postcoloniali*, a cura di Giulio Lucchetta e Giorgio Grimaldi. Milano - Udine: Mimesis.
- Carter, Paul. 1987. *The road to Botany Bay: an exploration of landscape and history*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Casas-Cortes, Maribel, Sebastian Cobarrubias, Nicholas De Genova, Glenda Garelli, Giorgio Grappi, Charles Heller, Sabine Hess, et al. 2015. «New Keywords: Migration and Borders». *Cultural Studies* 29 (1): 55–87. <https://doi.org/10.1080/09502386.2014.891630>.
- Casid, Jill H. 2005. *Sowing empire: landscape and colonization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Castle, Gregory, a c. di. 2001. *Postcolonial discourses: an anthology*. Oxford. UK ; Malden, MA: Blackwell.
- Çelik, Zeynep. 1997. *Urban Forms and Colonial Confrontations: Algiers under French Rule*. Berkeley: University of California Press.
- Césaire, Aimé. 1950. *Discourse on Colonialism*. Tradotto da Joan Pinkham. NYU Press. <https://www.jstor.org/stable/j.ctt9qfkrm>.
- Chakrabarty, Dipesh. 2000. *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference*. Princeton studies in culture/power/history. Princeton, N.J: Princeton University Press.
- . 2009. «The Climate of History: Four Theses». *Critical Inquiry* 35 (2): 197–222. <https://doi.org/10.1086/596640>.
- . 2012. «Postcolonial Studies and the Challenge of Climate Change». *New Literary History* 43 (1): 1–18.
- . 2021. *The Climate of History in a Planetary Age*. Chicago: University of Chicago Press. <https://press.uchicago.edu/ucp/books/book/chicago/C/bo8642262.html>.
- Chambers, Iain. 1996. «Signs of silence, lines of listening». In *The Postcolonial Question: common skies, divided horizons*, a cura di Iain Chambers e Lidia Curti. London: Routledge.
- . 2022. «Frontiere, architetture del potere». *il manifesto*, 18 gennaio 2022. <https://ilmanifesto.it/frontiere-architetture-del-potere/>.
- Chambers, Iain, e Marta Cariello. 2019. *La questione mediterranea*. Prima edizione. Saggi oltre. Firenze: Mondadori Università.
- Chari, Sharad. 2019. «Subaltern Sea? Indian Ocean Errantry against Subalternization». In *Subaltern Geographies*, a cura di Tariq Jazeel e Stephen Legg, 191–209. Athens: The University of Georgia Press.
- Chatterjee, Partha. 1986. *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?* London, U.K.; Totowa, N.J.: Zed Books for the United Nations University ; US distributor, Biblio Distribution Center.

- . 1993. *The nation and its fragments: colonial and postcolonial histories*. Princeton studies in culture/power/history. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- . 2007. *Oltre la cittadinanza: la politica dei governati*. A cura di Sandro Mezzadra. Milano: Booklet.
- Chattopadhyay, Swati. 2012. «Urbanism, Colonialism and Subalternity». In *Urban Theory Beyond the West*, a cura di Edensor Tim e Jayne Mark. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203802861-14>.
- Chaturvedi, Vinayak, a c. di. 2000. *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*. London: Verso.
- Cheah, Pheng, Bruce Robbins, e Social Text Collective, a c. di. 1998. *Cosmopolitics: thinking and feeling beyond the nation*. Cultural politics 14. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Chouliaraki, Lilie. 2013. «The humanitarian imaginary: Reflections on cosmopolitanism and mediation». In *After Cosmopolitanism*, a cura di Rosi Braidotti, Patrick Hanafin, e Bolette Blaagaard. New York; London: Routledge.
- Chow, Rey. 1992. «Between Colonizers: Hong Kong's Postcolonial Self-Writing in the 1990s». *Diaspora: A Journal of Transnational Studies* 2 (2): 151–70. <https://doi.org/10.3138/diaspora.2.2.151>.
- . 1993. *Writing diaspora: tactics of intervention in contemporary cultural studies*. Arts and politics of the everyday. Bloomington: Indiana University Press.
- . 2003. «Where have all the natives gone?» In *Feminis Postcolonial Theory: a Reader*, a cura di Reina Lewis e Sara Mills. London: Routledge.
- . 2010. «The Age of the World Target: Atomic Bombs, Alterity, Area Studies». In *The Rey Chow Reader*, a cura di Paul Bowman. New York: Columbia University Press.
- . 2014. *Not like a native speaker: on languaging as a postcolonial experience*. New York: Columbia University Press.
- Claval, Paul. 1994. «Playing with Mirrors: The British Empire according to Albert Demangeon». In *Geography and Empire*, a cura di Anne Godlewska e Neil Smith, 228–43. Oxford: Blackwell.
- Clayton, Daniel. 2011. «Subaltern Space». In *The SAGE Handbook of Geographical Knowledge*, a cura di John A. Agnew e David N. Livingstone. Los Angeles: Sage.
- Clifford, James. 1980. «Review to Orientalism». *History and Theory* 19 (2): 204–23. <https://doi.org/10.2307/2504800>.
- . 1997. *Routes: travel and translation in the late twentieth century*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- . 1998. «Mixed Feeling». In *Cosmopolitics: Thinking and Feeling beyond the Nation*, a cura di Bruce Robbins e Pheng Cheah. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- . 1999. *Strade: viaggio e traduzione alla fine del secolo XX*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Colebrook, Claire. 2013. «Destroying Cosmopolitanism for the Sake of the Cosmos». In *After Cosmopolitanism*, a cura di Rosi Braidotti, Patrick Hanafin, e Bolette Blaagaard. New York; London: Routledge.

- Colpani, Gianmaria. 2022. «Crossfire: Postcolonial Theory between Marxist and Decolonial Critiques». *Postcolonial Studies* 25 (1): 54–72. <https://doi.org/10.1080/13688790.2022.2030587>.
- Colpani, Gianmaria, Jamila M. H. Mascat, e Katrine Smiet. 2022. «Postcolonial Responses to Decolonial Interventions». *Postcolonial Studies* 25 (1): 1–16. <https://doi.org/10.1080/13688790.2022.2041695>.
- Comaroff, Jean, e John L. Comaroff. 1999. «Occult Economies and the Violence of Abstraction: Notes from the South African Postcolony». *American Ethnologist* 26 (2): 279–303. <https://doi.org/10.1525/ae.1999.26.2.279>.
- . 2012. «Theory from the South: Or, how Euro-America is Evolving Toward Africa». *Anthropological Forum* 22 (2): 113–31. <https://doi.org/10.1080/00664677.2012.694169>.
- Confavreux, Joseph, e Achille Mbembe. 2022. «Decolonial Anxieties in a Postcolonial World: An Interview with Achille Mbembe». *Postcolonial Studies* 25 (1): 128–35. <https://doi.org/10.1080/13688790.2022.2050587>.
- Conrad, Joseph. 1924. «Geography and Some Explorers». *National Geographic*, 1924.
- Cormack, Leslie B. 1994. «The Fashioning of an Empire: Geography and the State in Elizabethan England». In *Geography and Empire*, a cura di Anne Godlewska e Neil Smith, 15–30. Oxford: Blackwell.
- Coronil, Fernando. 1996. «Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories». *Cultural Anthropology* 11 (1): 51–87.
- . 2000. «Listening to the Subaltern: Postcolonial Studies and the Neocolonial Poetics of Subaltern States». In *Essays and Studies 1999: Postcolonial Theory and Criticism*, a cura di Chrisman, Laura e Parry, Benita. Cambridge: Brewer.
- . 2015. «Latin American Postcolonial Studies and Global Decolonialization». In *Postcolonial Studies: An Anthology*, a cura di Pramod Nayar, 175–92. Chichester, UK: Wiley Blackwell.
- Cosgrove, Denis E. 2001. *Apollo's eye: a cartographic genealogy of the earth in the western imagination*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Crush, Jonathan. 1994. «Post-colonialism, De-colonization, and Geography». In *Geography and Empire*, a cura di Anne Godlewska e Neil Smith, 333–50. Blackwell.
- Culler, Jonathan. 1986. *On Deconstruction Theory and Criticism after Structuralism*. Ithaca: Cornell University Press.
- Das, Veena. 1989. «Subaltern as Perspective». *Subaltern studies: writings on South Asian history and society* VI.
- De Chiara, Marina. 2006. «Il sud del mondo: pensieri scomodi, percorsi interdisciplinari». In *Esercizi di potere: Gramsci, Said e il postcoloniale*, a cura di Iain Chambers. Roma: Meltemi.
- De Genova, Nicholas. 2013. «Spectacles of Migrant 'Illegality': The Scene of Exclusion, the Obscene of Inclusion». *Ethnic and Racial Studies* 36 (7): 1180–98. <https://doi.org/10.1080/01419870.2013.783710>.
- Dean, Karin. 2007. «The Sites of the Sino–Burmese and Thai–Burmese Boundaries: Transpositions between the Conceptual and Life Worlds». In *Borderscapes: Hidden geographies and politics at territory's*

edge, a cura di Prem Kumar Rajaram e Carl Grundy-Warr. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- Derrida, Jacques. 1976. *Of Grammatology*. Tradotto da Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Devi, Mahasweta. 1995. *Imaginary Maps: Three Stories*. Tradotto da Gayatri Chakravorty Spivak. New York; London: Routledge.
- Diamond, Jared. 1997. *Armi, acciaio e malattie: breve storia del mondo negli ultimi tredicimila anni*. Tradotto da Luigi Civalleri. Torino: Einaudi.
- Dirlik, Arif. 1994. «The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism». *Critical Inquiry* 20 (2): 328–56. <https://doi.org/10.1086/448714>.
- . 1999. «Place-Based Imagination: Globalism and the Politics of Place». *Review (Fernand Braudel Center)* 22 (2): 151–87.
- . 2007. «Global South: Predicament and Promise». *The Global South* 1 (1): 12–23.
- Douzinas, Costas. 2013. «The Metaphysics of Cosmopolitanism». In *After Cosmopolitanism*, a cura di Patrick Hanafin, Rosi Braidotti, e Bolette Blaagaard. New York; London: Routledge.
- Driver, Felix. 1991. «Henry Morton Stanley and His Critics: Geography, Exploration and Empire». *Past & Present*, fasc. 133: 134–66.
- Du Bois, William Edward Burghardt. 1924. *The Gift of Black Folk: The Negroes in the Making of America*. Boston, Mass.: Stratford Co.
- . 1925. «The Negro Mind Reaches Out». In *The New Negro: An Interpretation*, a cura di Alain Locke. New York.
- . 1961. *The Souls of Black Folk*. New York: New American Library.
- . 2010. *Sulla linea del colore: razza e democrazia negli Stati Uniti e nel mondo*. A cura di Sandro Mezzadra. Bologna: Il mulino.
- During, Simon, a c. di. 1999. *The cultural studies reader*. 2nd ed. London ; New York: Routledge.
- Ellena, Liliana. 2012. «Dai margini al centro. Femminismo, teoria queer e critica postcoloniale». In *World Wide Women: Globalizzazione, Generi, Linguaggi*, a cura di Liliana Ellena, Chiara Pagnotta, e Leslie Hernández Nova. Vol. 4. Torino: CIRSDe – Centro Interdisciplinare di Ricerche e Studi delle Donne Università degli Studi di Torino.
- Escobar, Arturo. 2020. *Pluriversal Politics: The Real and the Possible*. Latin America in Translation. Durham: Duke University Press.
- Esmeir, Samira. 2017. «Bandung: Reflections on the sea, the world and colonialism». In *Bandung, Global History, and International Law: Critical Pasts and Pending Futures*, a cura di Luis Eslava, Michael Fakhri, e Vasuki Nesiah. Cambridge: Cambridge University Press.
- Esteva, Gustavo, e Madhu Suri Prakash. 2014. *Grassroots Post-Modernism: Remaking the Soil of Cultures*. <http://site.ebrary.com/id/10902214>.

- Fabian, Johannes. 1983. *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press. <https://doi.org/10.7312/fabi16926>.
- Fanon, Frantz. 1952. *Black Skin, White Masks*. New York: Grove Press.
- . 1961. *I dannati della terra*. A cura di Liliana Ellena. Torino: Einaudi.
- Featherstone, David. 2003. «Spatialities of Transnational Resistance to Globalization: The Maps of Grievance of the Inter-Continental Caravan». *Transactions of the Institute of British Geographers* 28 (4): 404–21. <https://doi.org/10.1111/j.0020-2754.2003.00101.x>.
- . 2007. «The Spatial Politics of the Past Unbound: Transnational Networks and the Making of Political Identities». *Global Networks* 7 (4): 430–52. <https://doi.org/10.1111/j.1471-0374.2007.00178.x>.
- . 2011. *Resistance, Space and Political Identities the Making of Counter-Global Networks*. Somerset: Wiley.
- . 2012. *Solidarity: hidden histories and geographies of internationalism*. London; New York: Zed Books.
- . 2013. «Black Internationalism, Subaltern Cosmopolitanism, and the Spatial Politics of Antifascism». *Annals of the Association of American Geographers* 103 (6): 1406–20. <https://doi.org/10.1080/00045608.2013.779551>.
- Felski, Rita. 1997. «The Doxa of Difference». *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 23 (1): 1–21. <https://doi.org/10.1086/495231>.
- Ferdinand, Malcom. 2021. «La letteratura per pensare l'ecologia postcoloniale caraibica». In *Environmental Humanities: scienze sociali, politica, ecologia*, a cura di Marco Armiero, Federica Giardini, Dario Gentili, Daniela Angelucci, Daniele Balicco, e Ilaria Bussoni, tradotto da Valeria Cirillo, 1:105–13. Roma: DeriveApprodi.
- Ferdinand, Simon. 2020. «Worlds Apart: Prehistories of the Overview Effect». *Kunstlicht, On Maps*, 41 (2/3): 19–24.
- Fiorino, Vinzia. 2019. «Nuove soggettività politiche del secondo Novecento: un percorso tra Jean-Paul Sartre, Frantz Fanon e Carla Lonzi». In *Itinerari 1: Semantiche postcoloniali*, a cura di Giulio Lucchetta e Giorgio Grimaldi. Milano - Udine: Mimesis.
- Fischer, Sibylle. 2004. *Modernity disavowed: Haiti and the cultures of slavery in the age of revolution*. Durham: Duke University Press.
- Fisher, William F, Thomas Ponniah, e Boaventura de Sousa Santos. 2003. *Another World Is Possible: World Social Forum Proposals for an Alternative Globalization*. London: Zed Books.
- Fornari, Emanuela. 2011. *Linee di confine: filosofia e postcolonialismo*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Foucault, Michel. 1986. «Of Other Spaces». Tradotto da Jay Miskowiec. *Diacritics* 16 (1): 22. <https://doi.org/10.2307/464648>.
- . 1989. «Perché studiare il potere: la questione del soggetto». In *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, di H. Dreyfus e Paul Rabinow. Firenze: Ponte alle grazie.
- Foucault, Michel, Michelle Perrot, e Jean-Pierre Barou. 1976. «L'occhio del potere: conversazione con Michel Foucault». In *Panopticon: ovvero la casa d'ispezione*, di Jeremy Bentham. Venezia: Marsilio.

- Frampton, Kenneth. 1983. «Prospects for a Critical Regionalism». *Perspecta* 20: 147. <https://doi.org/10.2307/1567071>.
- Frankenberg, Ruth, e Lata Mani. 1985. «The Challenge of Orientalism». *Economy and Society* 14 (2): 174–92. <https://doi.org/10.1080/03085148500000009>.
- . 1993. «Crosscurrents, Crosstalk: Race, ‘Postcoloniality’ and the Politics of Location». *Cultural Studies* 7 (2): 292–310. <https://doi.org/10.1080/09502389300490181>.
- . 2009. «La sfida di Orientalismo». In *Post-orientalismo: Said e gli studi postcoloniali*, a cura di Miguel Mellino, 139–65. Roma: Meltemi.
- Fraser, Nancy, e Rahel Jaeggi. 2018. *Capitalism: a conversation in critical theory*. Medford, MA: Polity.
- Galli, Carlo. 2001. *Spazi politici: l'età moderna e l'età globale*. Bologna: Il mulino.
- Ghosh, Amitav. 2021. *The Nutmeg's Curse: Parables for a Planet in Crisis*. London: John Murray.
- Giardini, Federica. 2020. «Le matrici dello scambio: dalla traduzione al metabolismo». In *La (in)traducibilità del mondo: attraversamenti e confini della traduzione*, a cura di Stefano Rota. Verona: ombre corte.
- Gidwani, Vinay K. 2006. «Subaltern Cosmopolitanism as Politics». *Antipode* 38 (1): 7–21. <https://doi.org/10.1111/j.0066-4812.2006.00562.x>.
- Gidwani, Vinay K, e Sunil Kumar. 2019. «Time, space, and the subaltern: the matter of labor in Delhi's grey economy». In *Subaltern Geographies*, a cura di Tariq Jazeel e Stephen Legg. Athens: The University of Georgia Press.
- Gilmartin, Mary, e Lawrence D. Berg. 2007. «Locating Postcolonialism». *Area* 39 (1): 120–24.
- Gilroy, Paul. 1993. *The black Atlantic: l'identità nera tra modernità e doppia coscienza*. A cura di Miguel Mellino. Roma: Meltemi editore.
- . 2004. *Dopo l'impero: melanconia o cultura conviviale?* Roma: Meltemi.
- . 2005. «A New Cosmopolitanism». *Interventions* 7 (3): 287–92. <https://doi.org/10.1080/13698010500268049>.
- . 2013. «Postcolonialism and Cosmopolitanism: Towards a Worldly Understanding of Fascism and Europe's Colonial Crimes». In *After Cosmopolitanism*, a cura di Rosi Braidotti, Patrick Hanafin, e Bolette Blaagaard. London; New York: Routledge.
- . 2016. «Not Yet Humanism or the Non-Jewish Jew Becomes the Non-Humanistic Humanist». In *Conflicting Humanities*, a cura di Rosi Braidotti e Paul Gilroy, 95–108. London ; New York: Bloomsbury Academic.
- Glissant, Édouard. 1990a. *Poetica della relazione: poetica III*. Macerata: Quodlibet.
- . 1990b. *Poetics of Relation*. Tradotto da Betsy Wing. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Godlewska, Anne, e Neil Smith. 1994. *Geography and Empire*. Oxford: Blackwell.
- Goebel, Walter, e Saskia Schabio, a c. di. 2006. *Beyond the Black Atlantic: relocating modernization and technology*. London; New York: Routledge Taylor & Francis Group.

- Goswami, Manu. 2002. «Rethinking the Modular Nation Form: Toward a Sociohistorical Conception of Nationalism». *Comparative Studies in Society and History* 44 (4): 770–99.
- Green, Marcus. 2002. «Gramsci Cannot Speak: Presentations and Interpretations of Gramsci's Concept of the Subaltern». *Rethinking Marxism* 14 (3): 1–24. <https://doi.org/10.1080/089356902101242242>.
- Gregory, Derek. 1994. *Geographical imaginations*. Cambridge, MA: Blackwell.
- . 1995. «Imaginative Geographies». *Progress in Human Geography* 19 (4): 447–85. <https://doi.org/10.1177/030913259501900402>.
- Grossberg, Lawrence. 1996. «The Space of Culture, the Power of Space». In *The Postcolonial Question: common skies, divided horizons*, a cura di Iain Chambers e Lidia Curti. New York; London: Routledge.
- Grossi, Tommaso, e Lucilla Lepratti. 2021. «Data Colonialism: the census, the map, and the software». *From the European South* 8: 47–61.
- Gruzinski, Serge. 1994. *La colonizzazione dell'immaginario: società indigene e occidentalizzazione nel Messico spagnolo*. A cura di Duccio Sacchi. Torino: Einaudi.
- Guha, Ranajit. 2001. «Subaltern Studies: Projects for Our Time and Their Convergence». In *The Latin American Subaltern Studies Reader*, a cura di Ileana Rodríguez, 35–46. Durham, London: Duke University Press.
- Guha, Ranajit, e Gayatri Chakravorty Spivak, a c. di. 1988. *Selected Subaltern Studies*. New York: Oxford University Press.
- Gunew, Sneja. 2013. «Estrangement as Pedagogy: The Cosmopolitan Vernacular». In *After Cosmopolitanism*, a cura di Rosi Braidotti, Patrick Hanafin, e Bolette Blaagaard. New York; London: Routledge.
- Hall, Catherine. 1996. «Histories, Empires and the Post-Colonial Moment». In *The Postcolonial Question: Common Skies, Divided Horizons*, a cura di Iain Chambers e Lidia Curti. New York; London: Routledge.
- Hall, Stuart. 1994. «Cultural Identity and Diaspora». In *Identity: Community, Culture, Difference*, a cura di Rutherford, Jonathan. London: Lawrence & Wishart.
- . 1996. «When was “the Post-colonial”? Thinking at the Limit». In *The Postcolonial Question: Common Skies, Divided Horizons*, a cura di Iain Chambers e Lidia Curti. London: Routledge.
- . 2003. «Political belonging in a world of multiple identities». In *Conceiving Cosmopolitanism: Theory, Context and Practice*, a cura di Robin Cohen, 25–31. Oxford: Oxford University Press.
- Hanafin, Patrick. 2013. «A Cosmopolitics of Singularities: Rights and the Thinking of Other Worlds». In *After Cosmopolitanism*, a cura di Patrick Hanafin, Rosi Braidotti, e Bolette Blaagaard. New York; London: Routledge.
- Haraway, Donna. 1988. «Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective». *Feminist Studies* 14 (3): 575. <https://doi.org/10.2307/3178066>.
- . 2015. «Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin». *Environmental Humanities* 6 (1): 159–65. <https://doi.org/10.1215/22011919-3615934>.

- . 2020. *Chthulucene: sopravvivere su un pianeta infetto*. Tradotto da Claudia Durastanti e Clara Ciccioni. Roma: Nero.
- Hardt, Michael, e Antonio Negri. 2000. *Empire*. Cambridge, MA; London: Harvard University Press.
- Harley, John Brian. 1989. «Deconstructing the Map». *Cartographica: The International Journal for Geographic Information and Geovisualization* 26 (2): 1–20. <https://doi.org/10.3138/E635-7827-1757-9T53>.
- Harley, John Brian, David Woodward, e Mark S. Monmonier. 1987. *The History of Cartography*. University of Chicago Press.
- Harootunian, H. 2005. «Some Thoughts on Comparability and the Space-Time Problem». *Boundary 2* 32 (2): 23–52. <https://doi.org/10.1215/01903659-32-2-23>.
- Harris, Olivia. 1995. «“The Coming of the White People”. Reflections on the Mythologisation of History in Latin America». *Bulletin of Latin American Research* 14 (1): 9–24.
- Hart, Gillian. 2018. «Relational Comparison Revisited: Marxist Postcolonial Geographies in Practice». *Progress in Human Geography* 42 (3): 371–94. <https://doi.org/10.1177/0309132516681388>.
- Harvey, David. 1984. «On The History and Present Condition of Geography: An Historical Materialist Manifesto». *The Professional Geographer* 36 (1): 1–11. <https://doi.org/10.1111/j.0033-0124.1984.00001.x>.
- . 2009. *Cosmopolitanism and the geographies of freedom*. Wellek Library lectures in critical theory. New York: Columbia University Press.
- Heffernan, Michael J. 1994. «The Science of Empire: the French Geographical Movement and the Forms of French Imperialism, 1870-1920». In *Geography and Empire*, a cura di Anne Godlewska e Neil Smith, 92–114. Oxford: Blackwell.
- Hemmings, Clare. 2012. «Affective Solidarity: Feminist Reflexivity and Political Transformation». *Feminist Theory* 13 (2): 147–61. <https://doi.org/10.1177/1464700112442643>.
- Honig, Bonnie. 1998. «Ruth, the Model émigré: Mourning and the Symbolic Politics of Immigration». In *Cosmopolitics: Thinking and Feeling beyond the Nation*, a cura di Bruce Robbins e Pheng Cheah. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- hooks, bell. 1984. *Feminist theory from margin to center*. Boston, MA: South End Press.
- . 1989. «Choosing The Margin as a Space of Radical Openness». *Framework: The Journal of Cinema and Media*, fasc. 36: 15–23.
- . 1998. *Elogio del margine: razza, sesso e mercato culturale*. Milano: Feltrinelli.
- <https://www.uctv.tv>, UCTV, University of California Television-, e Gayatri Chakravorty Spivak. 2004. «VIDEO: Gayatri Spivak: The Trajectory of the Subaltern in My Work». 2004. <https://www.uctv.tv/search-details.aspx?showID=8840>.
- Huddart, David. 2006. *Homi K. Bhabha*. London; New York: Routledge. <http://site.ebrary.com/id/10163688>.
- Hudson, Brian. 1972. «The New Geography and the New Imperialism: 1870 - 1918». *Antipode* 9 (2): 14.

- Huggan, Graham. 1989. «Decolonizing the Map: Postcolonialism, Poststructuralism and the Cartographic Connection». In *Interdisciplinary Measures: Literature and the Future of Postcolonial Studies*, di Graham Huggan. Liverpool: Liverpool University Press.
- Hulme, Peter. 1989. «Subversive Archipelagos: Colonial Discourse and the Break-up of Continental Theory». *Dispositio* 14 (36/38): 1–23.
- . 2005. «Beyond the straits: Postcolonial allegories of the globe». In *Postcolonial Studies and Beyond*, a cura di Ania Loomba, Suvir Kaul, Matti Brunzl, Antoinette Burton, e Jed Esty. Durham: Duke University Press.
- Ingold, Tim. 2003. «Globes and Spheres: The Topology of Environmentalism». In *Environmentalism*, a cura di Kay Milton, 39–50. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203449653-9>.
- Isin, Engin, e Evelyn Ruppert. 2020. *Being Digital Citizens*. 2^a ed. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield.
- Iuliano, Fiorenzo. 2012. *Altri mondi, altre parole: Gayatri Chakravorty Spivak tra decostruzione e impegno militante*. Verona: Ombre Corte.
- Jackson, Mark. 2014. «Composing Postcolonial Geographies: Postconstructivism, Ecology and Overcoming Ontologies of Critique». *Singapore Journal of Tropical Geography* 35 (1): 72–87. <https://doi.org/10.1111/sjtg.12052>.
- Jacobs, Jane M. 1994. «Earth Honoring: Western Desires and Indigenous Knowledges». In *Writing Women and Space: Colonial and Postcolonial Geographies*, a cura di Alison Blunt e Gillian Rose, 169–98. New York; London: Guilford Press.
- Jameson, Fredric. 1994. *The Seeds of Time*. New York: Columbia University Press.
- Jazeel, Tariq. 2011. «Spatializing Difference beyond Cosmopolitanism: Rethinking Planetary Futures». *Theory, Culture & Society* 28 (5): 75–97. <https://doi.org/10.1177/0263276411410447>.
- . 2014. «Subaltern Geographies: Geographical Knowledge and Postcolonial Strategy». *Singapore Journal of Tropical Geography* 35 (1): 88–103. <https://doi.org/10.1111/sjtg.12053>.
- Jazeel, Tariq, e Stephen Legg, a c. di. 2019. *Subaltern Geographies*. Geographies of justice and social transformation. Athens, Ga: The University of Georgia Press.
- Johnson, Louise. 1994. «Occupying the Suburban Frontier: Accomodating Difference on Melbourne's Urban Fringe». In *Writing women and space: colonial and postcolonial geographies*, a cura di Alison Blunt e Gillian Rose. New York: Guilford Press.
- Jong, Sara de, e Jamila M. H. Mascot. 2016. «Relocating Subalternity: Scattered Speculations on the Conundrum of a Concept». *Cultural Studies* 30 (5): 717–29. <https://doi.org/10.1080/09502386.2016.1168109>.
- Kaplan, Caren. 1994. «The Politics of Location as a Transnational Feminist Critical Practice». In *Scattered Hegemonies: Postmodernity and Transnational Feminist Practices*, a cura di Inderpal Grewal e Caren Kaplan. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Khanna, R. 2009. «Disposability». *Differences* 20 (1): 181–98. <https://doi.org/10.1215/10407391-2008-021>.
- Kilomba, Grada. 2008. *Plantation memories: episodes of everyday racism*. 1. Aufl. Münster: Unrast.

- Kirby, Kathleen M. 1993. «Thinking through the Boundary: The Politics of Location, Subjects, and Space». *boundary 2* 20 (2): 173. <https://doi.org/10.2307/303362>.
- Koopman, Sara. 2011. «Alter-Geopolitics: Other Securities Are Happening». *Geoforum* 42 (3): 274–84. <https://doi.org/10.1016/j.geoforum.2011.01.007>.
- Krishna, Sankaran. 1994. «Cartographic Anxiety: Mapping the Body Politic in India». *Alternatives: Global, Local, Political* 19 (4): 507–21. <https://doi.org/10.1177/030437549401900404>.
- Krishnaswamy, Revathi, e John C Hawley, a c. di. 2008. *The Postcolonial and the Global*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Laing, Anna F. 2019. «Subaltern Geographies in the Plurinational State of Bolivia: the TIPNIS Conflict». In *Subaltern Geographies*, a cura di Tariq Jazeel e Stephen Legg, 167–90. Athens: The University of Georgia Press.
- Lander, Edgardo, e Santiago Castro-Gómez, a c. di. 2000. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Caracas: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales-CLACSO; UNESCO, Unidad Regional de Ciencias Sociales y Humanas para América Latina y el Caribe.
- Landucci, Sergio. 2014. *I filosofi e i selvaggi*. Torino: G. Einaudi.
- Lazier, Benjamin. 2011. «Earthrise; or, The Globalization of the World Picture». *The American Historical Review* 116 (3): 602–30. <https://doi.org/10.1086/ahr.116.3.602>.
- Lee, Richard E. 2011. «The Modern World-System: its Structures, its Geoculture, its Crisis and Transformation». In *Immanuel Wallerstein and the problem of the world: system, scale, culture*, a cura di David Palumbo-Liu, Bruce Robbins, e Nirvana Tanoukhi. Durham, London: Duke University Press.
- Lefebvre, Henri. 1974. *The Production of Space*. Tradotto da Donald Nicholson-Smith. Nachdr. Malden, Mass.: Blackwell.
- Lewis, Martin W., e Kären Wigen. 1997. *The Myth of Continents: a Critique of Metageography*. Berkeley: University of California Press.
- Lewis, Reina, e Sara Mills, a c. di. 2003. *Feminist postcolonial theory: a reader*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Linebaugh, Peter, e Marcus Rediker. 2000. *The many-headed hydra: sailors, slaves, commoners, and the hidden history of the revolutionary Atlantic*. Second edition. Boston: Beacon Press.
- Livingstone, David N. 1994. «Climate's Moral Economy: Science, Race and Place in Post-Darwinian British and American Geography». In *Geography and Empire*, a cura di Anne Godlewska e Neil Smith, 132–54. London: Blackwell.
- Lo Presti, Laura. 2021. «On the Migritude of Maps». *From the European South* 8: 13–28.
- Loomba, Ania. 2000. *Colonialismo/postcolonialismo*. Roma: Meltemi.
- Loomba, Ania, e Suvir Kaul. 1994. «Introduction: Location, Culture, Post-Coloniality». *Oxford Literary Review* 16 (1): 3–30. <https://doi.org/10.3366/olr.1994.001>.

- Loomba, Ania, Suvir Kaul, Matti Brunzl, Antoinette Burton, e Jed Esty, a c. di. 2005. *Postcolonial Studies and Beyond*. Durham [N.C.]: Duke University Press.
- Lorde, Audre. 1984. «The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House». In *Sister Outsider: Essays and Speeches*, 110–14. Berkeley: Crossing Press.
- . 2020. *When I Dare to Be Powerful*. Great Ideas 118. [London], UK: Penguin Books.
- Lowe, Lisa. 1991. *Critical terrains: French and British orientalism*s. Ithaca: Cornell University Press.
- . 2015. *The intimacies of four continents*. Durham: Duke University Press.
- Lugones, Maria. 2016. «The Coloniality of Gender». In *The Palgrave Handbook of Gender and Development: Critical Engagements in Feminist Theory and Practice*, a cura di Wendy Harcourt, 13–33. London: Palgrave Macmillan UK. https://doi.org/10.1007/978-1-137-38273-3_2.
- Lynes, Krista, Tyler Morgenstern, e Ian Alan Paul, a c. di. 2020. *Moving images: mediating migration as crisis*. Edition Medienwissenschaft, volume 64. Bielefeld: Transcript.
- Macey, David. 2012. *Frantz Fanon: A Biography*. Verso Books.
- Madhok, Sumi. 2020. «A Critical Reflexive Politics of Location, 'Feminist Debt' and Thinking from the Global South». *European Journal of Women's Studies* 27 (4): 394–412. <https://doi.org/10.1177/1350506820952492>.
- Mahler, Anne Garland. 2018. *From the Tricontinental to the global South: race, radicalism, and transnational solidarity*. Durham: Duke University Press.
- Maldonado-Torres, Nelson. 2007. «Sobre la colonialidad del ser: Aportes al desarrollo de un concepto». In *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, di Ramón Grosfoguel e Santiago Castro-Gómez, 79–91. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar. <https://doi.org/10.2307/j.ctvnp0jr5.23>.
- Mascac, Jamila M. H. 2012. «Subalterne e marginali. You cannot speak for me. I cannot speak for us». In *World Wide Women: Globalizzazione, Generi, Linguaggi. Selected Papers*, a cura di Liliana Ellena, Chiara Pagnotta, e Leslie Hernández Nova, 4:161–72. Torino: CIRSDDe – Centro Interdisciplinare di Ricerche e Studi delle Donne Università degli Studi di Torino.
- . 2013. «Etiche postcoloniali». In *Le etiche della diversità culturale*, a cura di Caterina Botti, 149–77. Firenze: Le lettere.
- . 2016a. «Humanities and Emancipation: Said's Politics of Critique Between Interpretation and Interference». In *Conflicting Humanities*, a cura di Rosi Braidotti e Paul Gilroy. London; New York: Bloomsbury Academic.
- . 2016b. «Subalternity Reloaded: Singularity, Collectivity and the Politics of Abstraction». *Cultural Studies* 30 (5): 774–92. <https://doi.org/10.1080/09502386.2016.1168112>.
- . 2018. «Talking about a Revolution: C. L. R. James and Frantz Fanon». In *Postcolonial Intellectuals in Europe: Critics, Artists, Movements, and Their Publics*, a cura di Sandra Ponzanesi e Adriano José Habed, 20–39. London, New York: Rowman & Littlefield International.

- Mbembe, Achille. 2000. «At the Edge of the World: Boundaries, Territoriality, and Sovereignty in Africa». Tradotto da Steven Rendall. *Public Culture* 12 (1): 259–84.
- . 2005. *Postcolonialismo*. Roma: Meltemi.
- . 2015. «Decolonizing Knowledge and the Question of the Archive», 29.
- . 2016. *Necropolitica*. A cura di Roberto Beneduce. Verona: Ombre Corte.
- . 2017. *Critique of Black Reason*. Tradotto da Laurent Dubois. Durham: Duke University Press.
- . 2019. «Bodies as Borders». *From the European South* 4: 5–18.
- . 2020. «The Universal Right to Breathe». Tradotto da Carolyn Shread. *Critical Inquiry* 47 (S2): S58–62. <https://doi.org/10.1086/711437>.
- . 2021. *Out of the Dark Night: Essays on Decolonization*. New York: Columbia University Press.
- Mbembe, Achille, e Sarah Nuttall. 2004. «Writing the World from an African Metropolis». *Public Culture* 16 (3): 347–72.
- McClintock, Anne. 1988. «Maidens, maps, and mines: The Reinvention of patriarchy in colonial South Africa». *South Atlantic Quarterly* 87 (1): 147–92.
- McEwan, Cheryl. 1994. «Encounters with West African Women: textual representations of difference by white women abroad». In *Writing Women and Space: colonial and postcolonial geographies*, a cura di Alison Blunt e Gillian Rose. New York: Guilford Press.
- . 2003. «Material Geographies and Postcolonialism». *Singapore Journal of Tropical Geography* 24 (3): 340–55. <https://doi.org/10.1111/1467-9493.00163>.
- McFarlane, Colin. 2019. «Urban Fragments: A Subaltern Studies Imagination». In *Subaltern Geographies*, a cura di Stephen Legg e Tariq Jazeel. Athens, Ga: The University of Georgia Press.
- McKittrick, Katherine. 2013. «Plantation Futures». *Small Axe: A Caribbean Journal of Criticism* 17 (3): 1–15. <https://doi.org/10.1215/07990537-2378892>.
- McKittrick, Katherine, e Clyde Adrian Woods, a c. di. 2007. *Black Geographies and the Politics of Place*. Toronto, Ont: Cambridge, Mass: Between the Lines; South End Press.
- Melamed, Jodi. 2011. *Represent and Destroy: Rationalizing Violence in the New Racial Capitalism*. NED-New edition. University of Minnesota Press. <https://www.jstor.org/stable/10.5749/j.ctttsrj6>.
- Mellino, Miguel. 2003. «L'Atlantico nero ovvero viaggio nell'anti-anti-essenzialismo di Paul Gilroy». In *The black Atlantic: l'identità nera tra modernità e doppia coscienza*, di Paul Gilroy, 7–15. Roma: Meltemi Editore.
- . 2005. *La critica postcoloniale: decolonizzazione, capitalismo e cosmopolitismo nei postcolonial studies*. Roma: Meltemi Editore.
- . 2009. «Riflessioni sul 'voyage in' di Said: Orientalismo trent'anni dopo». In *Post-orientalismo: Said e gli studi postcoloniali*, a cura di Miguel Mellino, 7–56. Roma: Meltemi.
- Merker, Nicolao. 2006. *Europa oltre i mari: il mito della missione di civiltà*. 1. ed. Roma: Editori riuniti.

- Mernissi, Fatima. 2003. «The Meaning of Spatial Boundaries». In *Feminist Postcolonial Theory: A Reader*, a cura di Sara Mills e Reina Lewis, 482–501. New York: Routledge.
- Mezzadra, Sandro. 2006. *Diritto di fuga: migrazioni, cittadinanza, globalizzazione*. Verona: Ombre corte.
- . 2008. *La condizione postcoloniale: storia e politica nel presente globale*. Culture 36. Verona: Ombre corte.
- . 2010a. «Introduzione». In *Sulla linea del colore*, di William Edward Burghardt Du Bois, a cura di Sandro Mezzadra. Bologna: Il mulino.
- . 2010b. «Living in transition: Toward a heterolingual theory of the multitude». In *The Politics of Culture*. Routledge.
- . 2011. «How Many Histories of Labour? Towards a Theory of Postcolonial Capitalism». *Postcolonial Studies* 14 (2): 151–70. <https://doi.org/10.1080/13688790.2011.563458>.
- . 2020. «Challenging Borders. The Legacy of Postcolonial Critique in the Present Conjuncture». *Soft Power*, 25.
- Mezzadra, Sandro, e Brett Neilson. 2012. «Borderscapes of Differential Inclusion: Subjectivity and Struggles on the Threshold of Justice's Excess». In *The Borders of Justice*, a cura di Sandro Mezzadra, Ranabir Samaddar, e Étienne Balibar. Philadelphia: Temple University Press.
- . 2013. *Border as method, or, the multiplication of labor*. Durham: Duke University Press.
- . 2019. *The politics of operations: excavating contemporary capitalism*. Durham: Duke University Press.
- Mezzadra, Sandro, e Naoki Sakai. 2020. «Sui confini della traduzione: modernità, politica, politicizzazione». In *La (in)traducibilità del mondo*, a cura di Stefano Rota, 91–114. Verona: Ombre corte.
- Mignolo, Walter. 2000. *Local histories/global designs: coloniality, subaltern knowledges, and border thinking*. Princeton studies in culture/power/history. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- . 2001. «Coloniality of Power and Subalternity». In *The Latin American Subaltern Studies Reader*, a cura di Ileana Rodríguez, 424–44. Durham, London: Duke University Press.
- . 2011. «The global south and world dis/order». *Journal of Anthropological Research* 67 (2): 165–88. <https://doi.org/10.3998/jar.0521004.0067.202>.
- Mignolo, Walter, e Madina V. Tlostanova. 2006. «Theorizing from the Borders: Shifting to Geo- and Body-Politics of Knowledge». *European Journal of Social Theory* 9 (2): 205–21. <https://doi.org/10.1177/1368431006063333>.
- Mills, Sara. 1994. «Knowledge, Gender, and Empire». In *Writing Women and Space: colonial and postcolonial geographies*, a cura di Gillian Rose e Alison Blunt. New York: Guilford Press.
- Minca, Claudio, e Luiza Bialasiewicz. 2004. *Spazio e politica: riflessioni di geografia critica*. Padova: CEDAM.
- Minchilli, Claudia. 2017. «Considerations on the Digital Subaltern: A Research on Migrant Women's Transnational Online Practices». *Cinéma&Cie: International Film Studies Journal* 28 (Spring): 112–14. <https://doi.org/10.5281/zenodo.1438333>.

- Minh-Ha, Trinh, e Anna Maria Morelli. 1996. «The Undone Interval». In *The Postcolonial Question: Common Skies, Divided Horizons*, a cura di Iain Chambers e Lidia Curti. New York; London: Routledge.
- Mitchell, Timothy. 1988. *Colonising Egypt*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mitman, Gregg, Donna Haraway, e Anna Tsing. 2021. «Riflessioni sul Plantationocene – collettivo epidemia». 2021. <http://www.collettivoepidemia.org/it/riflessioni-sul-plantationocene/>.
- Mohanty, Chandra Talpade. 1984. «Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses». *boundary 2* 12 (3): 333. <https://doi.org/10.2307/302821>.
- . 1995. «Feminism Encounters: Locating the Politics of Experience». In *Social Postmodernism: Beyond Identity Politics*, a cura di Nicholson Linda e Seidman Steven. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2003a. *Feminism without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. New Delhi: Zubaan. <http://www.library.yorku.ca/e/resolver/id/1936274>.
- . 2012. *Femminismo senza frontiere: teoria, differenze, conflitti*. A cura di Raffaella Baritono. Tradotto da Gaia Giuliani. Verona: Ombre corte.
- . 2013. «Transnational Feminist Crossings: On Neoliberalism and Radical Critique». *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 38 (4): 967–91. <https://doi.org/10.1086/669576>.
- Mohanty, Chandra Talpade, e Jacqui Alexander. 2010. «Cartographies of Knowledge and Power: Transnational Feminism as Radical Praxis». In *Critical Transnational Feminist Praxis*, a cura di Lock Swarr Amanda e Nagar Richa. Albany: State University of New York Press.
- Mohanty, Chandra Talpade, e Linda Carty. 2015. «Mapping Transnational Feminist Engagements: Neoliberalism and the Politics of Solidarity». In *The Oxford Handbook of Feminist Social Movements*, a cura di Rawwida Baksh-Soodeen e Wendy Harcourt. New York: Oxford University Press.
- Mohanty, Chandra Talpade. 2003b. «“Under Western Eyes” Revisited: Feminist Solidarity through Anticapitalist Struggles». *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 28 (2): 499–535. <https://doi.org/10.1086/342914>.
- Moore, Jason W. 2015. *Capitalism in the web of life: ecology and the accumulation of capital*. 1st Edition. New York: Verso.
- Moore-Gilbert, B. J. 1997. *Postcolonial theory: contexts, practices, politics*. London; New York: Verso.
- Moraña, Mabel, Enrique D. Dussel, e Carlos A. Jáuregui, a c. di. 2008. *Coloniality at large: Latin America and the postcolonial debate*. Latin America otherwise. Durham: Duke University Press.
- Moreiras, Alberto. 2001. «A Storm blowing from Paradise: Negative Globality and Critical Regionalism». In *The Latin American Subaltern Studies Reader*, a cura di Ileana Rodríguez, 81–107. Durham, London: Duke University Press.
- Morrison, Kathleen. 2018. «Provincializing the Anthropocene». In *At Nature's Edge: The Global Present and Long-term History*, di Gunnel Cederlöf e Mahesh Rangarajan. New Delhi: Oxford University Press.
- Mountz, Alison, e Jennifer Hyndman. 2006. «Feminist Approaches to the Global Intimate». *Women's Studies Quarterly* 34 (1/2): 446–63.

- Mudimbe, V. Y. 1994. *The idea of Africa*. African systems of thought. Bloomington: London: Indiana University Press; J. Currey.
- Myers, Garth. 1994. «From “Stinkibar” to “The Island Metropolis”: The Geography of British Hegemony in Zanzibar». In *Geography and Empire*, a cura di Anne Godlewska e Neil Smith, 212–27. Oxford: Blackwell.
- Narayan, Uma, e Sandra G. Harding, a c. di. 2000. *Decentering the center: philosophy for a multicultural, postcolonial, and feminist world*. A hypatia book. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Naro, Nancy Priscilla, Roger Sansi-Roca, e David Treece, a c. di. 2016. *Cultures of the Lusophone Black Atlantic*. Basingstoke, United Kingdom: Palgrave Macmillan.
- Nash, Catherine. 1994. «Remapping the Body/Land: New Cartographies of Identity, Gender, and Landscape in Ireland». In *Writing Women and Space: Colonial and Postcolonial Geographies*, a cura di Alison Blunt e Gillian Rose, 227–50. New York; London: Guilford Press.
- Neilson, Brett. 2014. «Knowledge on the Move: Between Logistics and Translation». *Translation*, 129–46.
- Ngugi wa Thiong’o. 1986. *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature*. Reprint. Studies in African Literature. Oxford: Currey.
- Oboe, Annalisa, e Anna Scacchi, a c. di. 2008. *Recharting the Black Atlantic: modern cultures, local communities, global connections*. Routledge research in Atlantic studies 1. New York: Routledge.
- O’Hanlon, Rosalind. 2000. «Recovering the Subject: Subaltern Studies and Histories of Resistance in Colonial South Asia». In *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*, a cura di Vinayak Chaturvedi. London; New York: Verso.
- Ong, Aihwa. 2006. *Neoliberalism as exception: mutations in citizenship and sovereignty*. Durham [N.C.]: Duke University Press.
- Orsini, Francesca, e Neelam Srivastava. 2013. «Translation and the Postcolonial: Multiple Geographies, Multilingual Contexts». *Interventions* 15 (3): 323–31. <https://doi.org/10.1080/1369801X.2013.824749>.
- Owomoyela, Oyekan. 2008. «Lost in Transit: Africa in the Trench of the Black Atlantic». In *Recharting the Black Atlantic: Modern Cultures, Local Communities, Global Connections*, di Annalisa Oboe e Anna Scacchi. New York ; London: Routledge.
- Palumbo-Liu, David, Nirvana Tanoukhi, e Bruce Robbins, a c. di. 2011. *Immanuel Wallerstein and the Problem of the World: System, Scale, Culture*. *Immanuel Wallerstein and the Problem of the World*. Duke University Press. <https://doi.org/10.1515/9780822393344>.
- Parry, Benita. 2004. *Postcolonial studies: a materialist critique*. Postcolonial literatures. London; New York: Routledge.
- Pateman, Carole. 1988. *Il contratto sessuale*. Tradotto da Cristina Biasini. Roma: Editori riuniti.
- Perera, Suvendrini. 2007. «A Pacific Zone? (In)Security, Sovereignty, and Stories of the Pacific Borderscape». In *Borderscapes: hidden geographies and politics at territory’s edge*, a cura di Prem Kumar Rajaram e Carl Grundy-Warr. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- Ponzanesi, Sandra. 2006. «Edward Said. Teorie in movimento: oltre il cosmopolitismo». In *Esercizi di potere: Gramsci, Said e il postcoloniale*, a cura di Iain Chambers, 89–100. Roma: Meltemi.
- . 2019. «Migration and Mobility in a Digital Age: (Re)Mapping Connectivity and Belonging». *Television & New Media* 20 (6): 547–57. <https://doi.org/10.1177/1527476419857687>.
- . 2020. «Digital Diasporas: Postcoloniality, Media and Affect». *Interventions* 22 (8): 977–93. <https://doi.org/10.1080/1369801X.2020.1718537>.
- Ponzanesi, Sandra, e Koen Leurs. 2014. «On Digital Crossings in Europe». *Crossings: Journal of Migration & Culture* 5 (1): 3–22.
- Porter, Dennis. 1994. «Orientalism and its Problems». In *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*. Routledge.
- Povinelli, Elizabeth A. 2011. *Economies of Abandonment: Social Belonging and Endurance in Late Liberalism*. <https://doi.org/10.1515/9780822394570>.
- Prakash, Gyan. 1994. «Subaltern Studies as Postcolonial Criticism». *The American Historical Review* 99 (5): 1475. <https://doi.org/10.2307/2168385>.
- Pratt, Geraldine. 1992. «Spatial Metaphors and Speaking Positions». *Environment and Planning D: Society and Space* 10 (3): 241–44. <https://doi.org/10.1068/d100241>.
- Pratt, Mary Louise. 1992. *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*. London; New York: Routledge.
- Premnath, Gautam. 2000. «Remembering Fanon, Decolonizing Diaspora». In *Essays and studies, 1999: Postcolonial theory and criticism*. Cambridge: Brewer.
- Prior, Michael. 1997. *The Bible and Colonialism: A Moral Critique*. The Biblical Seminar 48. Sheffield: Sheffield Acad. Press.
- Proglio, Gabriele, Camilla Hawthorne, Ida Danewid, P. Khalil Saucier, Giuseppe Grimaldi, Angelica Pesarini, Timothy Raeymaekers, Giulia Grechi, e Vivian Gerrand, a c. di. 2021. *The Black Mediterranean: Bodies, Borders and Citizenship*. Cham: Springer International Publishing. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-51391-7>.
- Quijano, Aníbal. 2000. «Coloniality of Power and Eurocentrism in Latin America». *International Sociology* 15 (2): 215–32. <https://doi.org/10.1177/0268580900015002005>.
- Rabasa, José. 1995. «Allegories of Atlas». In *The Postcolonial Studies Reader*, a cura di Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, e Helen Tiffin. London; New York: Routledge, Taylor & Francis Group.
- Rabinow, Paul. 1997. «Le rappresentazioni sono fatti sociali. Modernità e postmodernità in antropologia». In *Scrivere le culture: poetiche e politiche in etnografia*, a cura di James Clifford e George Marcus. Roma: Meltemi.
- Radcliffe, Sarah A. 2019. «Pachamama, subaltern geographies, and decolonial projects in Andean Ecuador». In *Subaltern Geographies*, a cura di Tariq Jazeel e Stephen Legg. Athens, Ga: The University of Georgia Press.
- Rajaram, Prem Kumar, e Carl Grundy-Warr. 2007. *Borderscapes: Hidden Geographies and Politics at Territory's Edge*. Minneapolis: University of Minnesota Press. <http://site.ebrary.com/id/10225518>.

- Rao, Rahul. 2010. *Third World Protest: Between Home and the World*. *Third World Protest*. Oxford: Oxford University Press.
- Read, Alan, a c. di. 1996. *The fact of blackness: Frantz Fanon and visual representation*. London: Seattle: Institute of Contemporary Arts; Institute of International Visual Arts; Bay Press.
- Rich, Adrienne. 1986. «Notes towards a Politics of Location». In *Blood, bread and poetry: selected prose*. New York: Norton.
- . 2016. *Collected poems: 1950-2012*. First edition. New York: W.W. Norton & Company.
- Risam, Roopika, e Kelly Baker Josephs, a c. di. 2021. *The digital Black Atlantic*. Debates in the digital humanities. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Rivera Cusicanqui, Silvia, e Rossana Barragán Romano, a c. di. 1997. *Debates post coloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*. La Paz, Bolivia: SEPHIS.
- Robbins, Bruce. 1998. «Comparative Cosmopolitanisms». In *Cosmopolitics: thinking and feeling beyond the nation*, a cura di Bruce Robbins e Pheng Cheah. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Robbins, Hollis, e Henry Louis Gates, a c. di. 2017. *The portable nineteenth-century African American women writers*. Penguin Classics. New York: Penguin Books.
- Robinson, Jenny. 2003. «Postcolonialising Geography: Tactics and Pitfalls». *Singapore Journal of Tropical Geography* 24 (3): 273–89. <https://doi.org/10.1111/1467-9493.00159>.
- Rodriguez, Iliana Yamileth, a c. di. 2001. *The Latin American Subaltern Studies Reader*. Duke University Press.
- Rogers, A. 1992. «The Boundaries of Reason: The World, the Homeland, and Edward Said». *Environment and Planning D: Society and Space* 10 (5): 511–26. <https://doi.org/10.1068/d100511>.
- Ross, R. J., e Gerard J. Telkamp. 2012. *Colonial Cities: Essays on Urbanism in a Colonial Context*. Springer Science & Business Media.
- Rowe, Aimee Carrillo. 2005. «Be Longing: Toward a Feminist Politics of Relation». *NWSA Journal* 17 (2): 15–46.
- Rushdie, Salman. 1991. *Patrie immaginarie*. Milano: Mondadori.
- Said, Edward W. 1978. *Orientalismo: l'immagine europea dell'Oriente*. Milano: Feltrinelli.
- . 1985. «Orientalism Reconsidered». *Race & Class* 27 (2): 1–15. <https://doi.org/10.1177/030639688502700201>.
- . 1993. *Cultura e imperialismo: letteratura e consenso nel progetto coloniale dell'Occidente*. Roma: Gamberetti.
- . 1995. *Dire la verità. Gli intellettuali e il potere*. Feltrinelli Editore.
- . 2000. «Travelling Theory». In *The Edward Said Reader*, a cura di Moustafa Bayoumi e Andrew Rubin, 195–217. London: Granta Books.
- . 2008a. *Nel segno dell'esilio. Riflessioni, letture e altri saggi*. Tradotto da Massimiliano Guareschi e Federico Rahola. Feltrinelli Editore.

- . 2008b. «Riflessioni sull'esilio». In *Nel segno dell'esilio. Riflessioni, letture e altri saggi*, 216–31. Milano: Feltrinelli.
- . 2008c. «Storia, letteratura e geografia». In *Nel segno dell'esilio: riflessioni, letture e altri saggi*, tradotto da Federico Rahola e Massimiliano Guareschi, 505–25. Milano: Feltrinelli.
- . 2008d. «Travelling Theory vent'anni dopo». In *Nel segno dell'esilio. Riflessioni, letture e altri saggi*, tradotto da Massimiliano Guareschi e Federico Rahola, 488–504. Milano: Feltrinelli.
- Sakai, Naoki. 1997. *Translation and subjectivity: on Japan and cultural nationalism*. Public worlds, v. 3. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- . 2010. «Dislocation in Translation». *TTR* 22 (1): 167–87. <https://doi.org/10.7202/044786ar>.
- San Juan jr., Epifanio. 2008. «Globalized Terror and the Postcolonial Sublime: Questions for Subaltern Militants». In *The postcolonial and the global*, a cura di Revathi Krishnaswamy e John C Hawley, 157–67. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.
- Sarker, Sonita. 2016. «A Position Embedded in Identity: Subalternity in Neoliberal Globalization». *Cultural Studies* 30 (5): 816–38. <https://doi.org/10.1080/09502386.2016.1168114>.
- Sassen, Saskia. 2006. *Territory, authority, rights: from medieval to global assemblages*. Princeton, N.J: Princeton University Press.
- Scacchi, Anna. 2008. «W.E.B. Du Bois and the Black Flâneur: The Gender of Politics and Cosmopolitics in The Quest of the Silver Fleece and Dark Princess». In *Recharting the Black Atlantic: Modern Cultures, Local Communities, Global Connections*, a cura di Anna Scacchi e Annalisa Oboe. New York; London: Routledge.
- Schmitt, Carl. 1950. *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello «Jus publicum europaeum»*. Milano: Adelphi.
- Seth, Sanjay. 2021. *Beyond Reason: Postcolonial Theory and the Social Sciences*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Shaffer, Kay. 1994. «Colonizing Gender in Colonial Australia: the Eliza Fraser Story». In *Writing Women and Space: Colonial and Postcolonial Geographies*, a cura di Alison Blunt e Gillian Rose, 101–20. New York: The Guilford Press.
- Sharp, Joanne. 2009. *Geographies of postcolonialism: spaces of power and representation*. Los Angeles; London: SAGE.
- . 2011. «Subaltern Geopolitics: Introduction». *Geoforum* 42 (3): 271–73. <https://doi.org/10.1016/j.geoforum.2011.04.006>.
- . 2013. «Geopolitics at the Margins? Reconsidering Genealogies of Critical Geopolitics». *Political Geography* 37 (novembre): 20–29. <https://doi.org/10.1016/j.polgeo.2013.04.006>.
- Sharpe, Jenny, e Gayatri Chakravorty Spivak. 2003. «A Conversation with Gayatri Chakravorty Spivak: Politics and the Imagination». *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 28 (2): 609–24. <https://doi.org/10.1086/342588>.
- Shohat, Ella. 1992. «Notes on the “Post-Colonial”». *Social Text*, fasc. 31/32: 99. <https://doi.org/10.2307/466220>.

- Sidaway, James D. 2000. «Postcolonial Geographies: An Exploratory Essay». *Progress in Human Geography* 24 (4): 591–612. <https://doi.org/10.1191/030913200100189120>.
- Sidaway, James D., Chih Yuan Woon, e Jane M. Jacobs. 2014. «Planetary Postcolonialism». *Singapore Journal of Tropical Geography* 35 (1): 4–21. <https://doi.org/10.1111/sjtg.12049>.
- Simon, Sherry. 2012. *Cities in translation: intersections of language and memory*. New perspectives in translation studies. Abingdon, Oxon; New York: Routledge.
- Slater, David. 2004. *Geopolitics and the Post-colonial: Rethinking North-South Relations*. Malden, Mass: Blackwell Publishing.
- Smith, Neil. 1994. «Shaking Loose the Colonies: Isaiah Bowman and the “De-colonization” of the British Empire». In *Geography and Empire*, a cura di Anne Godlewska e Neil Smith, 270–99. London: Blackwell.
- Soja, Edward W. 1989. *Postmodern geographies: the reassertion of space in critical social theory*. London; New York: Verso.
- Soubeyran, Olivier. 1994. «Imperialism and Colonialism versus Disciplinarity in French Geography». In *Geography and Empire*, a cura di Anne Godlewska e Neil Smith. Oxford: Blackwell.
- Sousa Santos, Boaventura de. 1987. «Law: A Map of Misreading. Toward a Postmodern Conception of Law». *Journal of Law and Society* 14 (3): 279. <https://doi.org/10.2307/1410186>.
- . 2001. «Nuestra America: Reinventing a Subaltern Paradigm of Recognition and Redistribution». *Theory, Culture & Society* 18 (2–3): 185–217. <https://doi.org/10.1177/02632760122051706>.
- . 2005. «Beyond neoliberal governance: The World Social Forum as subaltern cosmopolitan politics and legality». In *Law and Globalization from Below: Towards a Cosmopolitan Legality*, a cura di Boaventura de Sousa Santos e César Rodríguez-Garavito. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2016. «Epistemologies of the South and the future». *From the European South* 1: 17–29.
- . 2018. *The end of the cognitive empire: the coming of age of epistemologies of the South*. Durham: Duke University Press.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1987. *In other worlds: essays in cultural politics*. New York: Routledge.
- . 1988. «Can the Subaltern Speak?» In *Marxism and the Interpretation of Culture*, a cura di Cary Nelson e Lawrence Grossberg. Urbana: University of Illinois Press.
- . 1990. «Theory in the Margin: Coetzee’s Foe Reading Defoe’s “Crusoe/Roxana”». *English in Africa* 17 (2): 1–23.
- . 1993. *Outside in the Teaching Machine*. New York, NY: Routledge.
- . 1996a. «Scattered speculations on the Question of Value». In *The Spivak Reader*, a cura di Donna Landry e Gerald M. MacLean. New York: Routledge.
- . 1996b. «Subaltern Talk: Interview with the Editors». In *The Spivak Reader*, di Gayatri Chakravorty Spivak, a cura di Gerald M. MacLean e Donna Landry, 287–308. New York; London: Routledge.

- . 1996c. *The Spivak reader: selected works of Gayatri Chakravorty Spivak*. A cura di Donna Landry e Gerald M. MacLean. New York: Routledge.
- . 1996d. «Translator's Preface and Afterword to Mahasweta Devi, Imaginary Maps». In *The Spivak Reader*, a cura di Donna Landry e Gerald M. MacLean. New York: Routledge.
- . 1996e. «Diasporas Old and New: Women in the Transnational World». *Textual Practice* 10 (2): 245–69. <https://doi.org/10.1080/09502369608582246>.
- . 1999a. *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge, MA; London: Harvard University Press.
- . 1999b. *Critica della ragione postcoloniale: verso una storia del presente in dissolvenza*. A cura di Patrizia Calefato. Tradotto da Angela D'Ottavio. Roma: Meltemi.
- . 1999c. *Imperative zur Neuerfindung des Planeten: Imperatives to re-imagine the planet*. A cura di Willi Goetschel. Dt. Erstausg. Passagen Forum. Wien: Passagen-Verl.
- . 2000. «The new Subaltern: a Silent Interview». In *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*, a cura di Vinayak Chaturvedi. London; New York: Verso.
- . 2003. *Morte di una disciplina*. A cura di Vita Fortunati e Rita Monticelli. Tradotto da Lucia Gunnella. Roma: Meltemi.
- . 2005a. «Translating into English». In *Nation, Language, and the Ethics of Translation*, a cura di Sandra Bermann e Michael Wood. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- . 2005b. «Scattered Speculations on the Subaltern and the Popular». *Postcolonial Studies* 8 (4): 475–86. <https://doi.org/10.1080/13688790500375132>.
- . 2006. «World Systems & the Creole». *Narrative* 14 (1): 102–12.
- . 2008. *Other Asias*. Malden, MA: Blackwell Pub.
- . 2009. «They the People: Problems of Alter-Globalization». *Radical Philosophy*, fasc. 157. <https://www.radicalphilosophy.com/article/they-the-people>.
- . 2012. *An aesthetic education in the era of globalization*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- . 2013. «Scattered Speculations on Geography». *Antipode* 46 (1): 1–12. <https://doi.org/10.1111/anti.12041>.
- . 2016. «A Borderless World?» In *Conflictive Humanities*, a cura di Rosi Braidotti e Paul Gilroy. London: Bloomsbury Publishing.
- Stanley, Henry Morton. 1885. *The Congo and the Founding of Its Free State; a Story of Work and Exploration*. New York: Harper & Brothers. <http://archive.org/details/congofoundingofi02stan>.
- . 1970. *Stanley's Despatches to the New York Herald, 1871-1872, 1874-1877*. A cura di Norman R. Bennett. Boston: Boston University Press. <http://archive.org/details/stanleysdespatch00stan>.
- Stoler, Ann Laura. 1995. *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*. Durham: Duke University Press.

- Tölölyan, Khachig. 1991. «The Nation-State and Its Others: In Lieu of a Preface». *Diaspora: A Journal of Transnational Studies* 1 (1): 3–7. <https://doi.org/10.1353/dsp.1991.0008>.
- Triulzi, Alessandro. 1996. «African Cities, Historical Memory and Street Buzz». In *The Postcolonial Question: Common Skies, Divided Horizons*, a cura di Iain Chambers e Lidia Curti. New York; London: Routledge.
- Tsing, Anna Lowenhaupt. 2021. «Una minaccia alla rinascita olocenica è una minaccia alla vivibilità». In *Environmental Humanities: scienze sociali, politica, ecologia*, a cura di Marco Armiero, Federica Giardini, Dario Gentili, Daniela Angelucci, Daniele Balicco, e Ilaria Bussoni, tradotto da Isabella Pinto, 1:189–203. Roma: DeriveApprodi.
- Tusa, Giovanbattista. 2020. «De-limitations. Of Other Earths». *Stasis* 9 (1): 166–83. <https://doi.org/10.33280/2310-3817-2020-9-1-166-183>.
- University of Birmingham. 1982. *The Empire Strikes Back: Race and Racism in 70s Britain*. London: Routledge, in association with the Centre for Contemporary Cultural Studies, University of Birmingham.
- Vaughan, Megan. 1991. *Curing Their Ills: Colonial Power and African Illness*. Stanford University Press.
- Vergès, Françoise. 2017. *Le ventre des femmes: capitalisme, racialisation, féminisme*. Collection «Bibliothèque Albin Michel idées». Paris: Albin Michel.
- . 2020. *Un femminismo decoloniale*. Verona: Ombre corte.
- Wainwright, Joel, e Joe Bryan. 2009. «Cartography, Territory, Property: Postcolonial Reflections on Indigenous Counter-Mapping in Nicaragua and Belize». *Cultural Geographies* 16 (2): 153–78. <https://doi.org/10.1177/1474474008101515>.
- Walker, Lynne. 1998. «Home and away: The feminist remapping of public and private space in Victorian London». In *New Frontiers of Space, Bodies and Gender*. Routledge.
- Ward, Kerry. 2009. *Networks of empire: forced migration in the Dutch East India Company*. Studies in comparative world history. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Weizman, Eyal. 2009. *Architettura dell'occupazione: spazio politico e controllo territoriale in Palestina e Israele*. Tradotto da Gabriele Oropallo. Milano: Bruno Mondadori.
- Wenzel, Jennifer. 2014. «Planet vs. Globe». *English Language Notes* 52 (1): 19–30. <https://doi.org/10.1215/00138282-52.1.19>.
- Wetterslev, Julie, e Ted Macdonald. 2019. «Accompanying a search for self-determination». *ReVista (Cambridge)* 19 (3): 1–23.
- Winichakul, Thongchai. 1994. *Siam mapped: a history of the geo-body of a nation*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Woolf, Virginia. 1929. *Una stanza tutta per sé*. A cura di Nadia Fusini. Tradotto da Maria Antonietta Saracino. Milano: Oscar Mondadori.
- Yeoh, Brenda S.A. 2001. «Postcolonial Cities». *Progress in Human Geography* 25 (3): 456–68. <https://doi.org/10.1191/030913201680191781>.

- Young, Robert. 1990. *White mythologies: writing history and the west*. London; New York: Routledge.
- . 1995. «Foucault on Race and Colonialism». *New Formations* 1995 (25). <https://journals.lwbooks.co.uk/newformations/vol-1995-issue-25/abstract-7937/>.
- . 2001. *Postcolonialism: an historical introduction*. Oxford, UK; Malden, Mass: Blackwell Publishers.
- . 2003. *Postcolonialism: a very short introduction*. A very short introduction. Oxford; New York: Oxford University Press.
- . 2006. «Postcolonialism: From Bandung to the Tricontinental». *Historiein* 5 (maggio): 11. <https://doi.org/10.12681/historein.70>.
- . 2016. «“We belong to Palestine still”: Edward Said and the Challenge of Representation». In *Conflicting Humanities*, a cura di Rosi Braidotti e Paul Gilroy. London; New York: Bloomsbury Academic.
- Yusoff, Kathryn. 2018. *A Billion Black Anthropocenes or None*. Forerunners: Ideas First from the University of Minnesota Press 53. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Ringraziamenti

Questo lavoro è stato portato avanti in tempi strani e difficili, talvolta bui, segnati da difficoltà rispetto a cui quelle legate alla pandemia di Covid-19 sono state a conti fatti le meno problematiche. Per questo motivo, desidero ringraziare tutte le persone che mi sono state vicine e d'aiuto durante la realizzazione di un lavoro che, senza di loro, sarebbe stato più arduo, più spento e sicuramente meno riuscito. Innanzitutto, il mio supervisore, Sandro Mezzadra, la stima per il cui intelletto e la cui passione è difficile restituire senza rischio di retorica, a cui sono grata per avermi guidata lungo questo lavoro con pazienza, disponibilità e conoscenze inesaurite. Oltre a lui, anche altri docenti e studiosi sono stati preziosi interlocutori per la realizzazione di questa tesi, li ringrazio quindi per la disponibilità a leggere, ascoltare e commentare idee e parti di questo lavoro: innanzitutto, Jamila Mascat, che ha seguito questo progetto fin dalla sua preistoria, poi Caterina Botti, Gabriele Montalbano, Sandra Ponzanesi, Federica Giardini, Anne Garland Mahler. Vorrei ricordare poi tutte quelle amiche e amici che hanno voluto condividere con me il dottorato, confermandomi ogni volta che non c'è scarto fra il sapere e la vita, sfidando ostinatamente qualunque ottuso, insidioso elitismo della conoscenza e affermando caparbiamente la gioia del sapere: soprattutto, Silvia, Pasquale, Arianna, Giada, Beatrice, Elena, Francesca, Anna e, da Roma, Margherita. Un ringraziamento va a tutti gli amici che mi sono stati vicini e, con le loro pratiche di cura e vicinanza, hanno nutrito il mio pensiero: Sara, Gilberto, Sofia, Beatrice, Fernur, Anna Maria, Linda, Sarah, Vanessa. Grazie a mia mamma, a mia sorella e a Michela per il supporto costante. Infine, un grazie a Gabriele per aver condiviso con me tutto questo.

