



Di chi è il tempo, di chi è lo spazio?

Iain Chambers, Celeste Ianniciello, Olga Solombrino

Le strade del Cairo

Una volta chiusa la fase delle multitudinarie manifestazioni di piazza, gli esperti occidentali ci hanno informato che la 'primavera araba' del 2011 non può essere considerata un momento e un movimento rivoluzionario, arrivando ad etichettare la situazione attuale in Nord Africa e Medio Oriente come controrivoluzionaria. In una mappatura che appare pre-confezionata o pre-stabilita, il modello rivoluzionario posto a riferimento è quello del 1776, del 1789, del 1848, del 1917. In realtà, queste rivoluzioni sono state anch'esse accompagnate, in un modo o nell'altro, dal fallimento dei loro ideali, e dalla loro rovina in controrivoluzioni. Sono storie che ci trascinano in una lunga scala temporale di valutazione: dall'istituzione di una politica di supremazia bianca negli Stati Uniti, al Bonapartismo in Francia, e allo Stalinismo nella Russia sovietica. Resta però innegabile che siano state rivoluzioni che hanno modificato il corso e la concezione dei processi storici successivi.

Con l'intenzione di apportare un'interruzione critica nelle cronologie convenzionali e nei verdetti concettuali, possiamo prendere in prestito l'idea proposta dalla teorica queer Elizabeth Freeman, di «abbracciare l'aldilà di [una serie di fallite] rivoluzioni come parte del tempo politico presente» (Freeman citata in Stacey 2016). In tal modo, gli eventi, le pratiche e le esperienze vissute recentemente nell'Africa del Nord e nel Medio Oriente entrerebbero in una narrativa altra, non necessariamente autorizzata dall'Europa e dall'Occidente. Di certo, il verdetto applicato alla 'primavera araba' è insultante per coloro che sono stati personalmente coinvolti nelle insurrezioni, e che dovrebbero ora portare il peso delle definizioni europee. Ciò significa derubare il mondo non-europeo di iniziativa politica autonoma, perpetuando l'egemonia concettuale dell'Occidente che continua a ignorare il lungo dispiegarsi della «storia rivoluzionaria moderna della regione» (Chalcraft 2016, 3-4). Il risultato è quello per cui il dispositivo coloniale viene raddoppiato, sia nella definizione del 'fallimento' della 'primavera araba' sia nell'insistenza che le uniche spiegazioni storiche e politiche valide siano le 'nostre'.

Ci sembra allora necessario registrare i limiti di questa semantica politica che ragiona unicamente attraverso il lessico geopolitico fornito dalla storia moderna dell'Europa, come se questa fosse la storia categorica del mondo. Diversamente, ciò che qui diventa significativo è la considerazione delle 'pratiche di libertà' che hanno creato disturbo e rottura nella «stabilità spaziale e geopolitica del Mediterraneo» (Tazzioli 2015, IX). Si tratta di comprendere quanto, come sostiene Martina Tazzioli, nella complessa interazione tra migrazioni in corso e insurrezioni sociali, le prospettive politiche sulla sponda settentrionale del Mediterraneo siano state messe in questione e rese vulnerabili. La nostra consueta struttura concettuale viene infatti esposta a una sfida: l'ordine politico occidentale, la cui violenza culturale e intellettuale insiste su un modello unico di politica, sempre più subordinato ai diktat dei governi in nome della sicurezza e del mercato neoliberista, inizia a vacillare. Gli accadimenti in Nord Africa e nel Medio Oriente non hanno rappresentato 'rivoluzioni liberali' che avrebbero inaugurato il passaggio alla politica occidentale; al contrario, le rivolte si sono espresse contro la politica occidentale, che ha spesso sostenuto regimi dittatoriali al fine di garantire la stabilità politica ed economica dell'area.

In termini immediati, la ribellione nelle strade e nelle piazze è apparsa indirizzata direttamente contro il governo dispotico locale. Allo stesso tempo, essa ha toccato un livello più profondo e strutturale, assumendo i contorni di una rivolta contro le politiche dei governi liberali occidentali, mediate dai programmi di aggiustamento strutturale del Fondo Monetario Internazionale e della Banca Mondiale e imposte attraverso i meccanismi dello stato autoritario locale. Il potere politico dei collettivi non autorizzati e indisciplinati – «l'economia morale della folla», composta da soggetti politici fragili e transitori – ha messo in crisi il regime discorsivo occidentale, il quale ha invece preteso di fornire spiegazioni unilaterali sulla crisi dell'egemonia politica altrui (Chalcraft 2016)¹. Ciò che è stato messo in campo dalle rivolte non corrisponde semplicemente a un tentativo di 'transizione' verso 'la narrativa utopistica liberale della democratizzazione globale'; piuttosto, la comprensione di quanto è avvenuto in Egitto e altrove in Medio Oriente, non può prescindere da un'attenta considerazione delle relazioni di potere che hanno cercato di definire, disciplinare e soppiantare la rivolta popolare e il cambiamento sociale (De Smet 2016).

In tal senso, gli eventi recenti in Nord Africa e nel Mediterraneo orientale gettano una luce interrogativa sull'Occidente, e sul suo presunto 'distacco' da ciò che accade altrove. Non solo il passato coloniale, inciso nelle attuali frontiere di questi stati, e più in particolare di Israele, con l'instaurazione di un colonialismo d'insediamento,

¹ Sull'utilizzo del concetto di E. P. Thompson dell'«economia morale della folla» nella ricerca storica sui movimenti sociali dell'Islam moderno, vedi Burke III 1988.

continua a informare la drammatica violenza in questa regione; ma, in modo più significativo, sono le analisi culturali, sociali e politiche a continuare a essere dirette e disciplinate, in maniera schiacciante, dalle figurazioni occidentali dell'Islam e del mondo arabo. In un libro poco letto di Edward Said, *Covering Islam: come i media e gli esperti stabiliscono come vediamo il resto del mondo* (2017), la gabbia politica e culturale di tali costruzioni è colta in tutto il suo peso brutale. Il rifiuto, la rielaborazione e la trasformazione di questo quadro porterebbe l'Occidente a prendere atto dell'esistenza di una modernità che si sottrae alla 'sua' amministrazione e definizione. Sfortunatamente, non siamo ancora arrivati a questo punto.

Il presente coloniale

Il cuore di tenebra della modernità – quella storia repressa del colonialismo come costituente della modernità occidentale – continua a ritornare per interrogare l'immagine del mondo, fa vibrare la cornice, strappa la mappa, e sfida le spiegazioni che siamo abituati ad applicare. Ciò che è stato deliberatamente escluso dal racconto della storia, permettendo in tal modo a un particolare regime di potere (e conoscenza) di passare incontestato, ora ritorna facendo emergere gli spettri contemporanei della modernità. Attingere a quegli archivi (degli) esclusi, ascoltare le narrazioni che arrivano dai mondi forgiati alla luce della violenza coloniale, implica un'apertura verso la diffusione di altre conoscenze, facendo propria ciò che Ian Baucom ha definito come l'istanza etica del rifiuto di lasciare morire il passato (2005). Questo compito (di scavo e recupero critico) aspetta ancora di compiersi, mentre le rovine umanitarie e i tanti detriti del presente continuano ad accumularsi, smontando, come osservava James Baldwin, le affermazioni morali dell'Occidente sul mondo (1972).

Qui la rivalutazione postcoloniale emerge dall'istanza critica condensata in una interconnessione planetaria, spesso opportunisticamente intesa nei termini di una globalizzazione occidentalista. Piuttosto, si tratta di una condizione storica, di una costellazione ambivalente, eterogenea, invece che di un ordine concettuale che ha pretese di universalità. In questo senso, le prospettive disciplinari 'neutrali' e distaccate, ereditate dalla certezza europea del diciannovesimo secolo, dalla sua politica imperiale e dalle pratiche positivistiche delle scienze sociali allora emergenti, sono sfidate dalla proposta postcoloniale di disseminare dei buchi neri in tali regimi discorsivi. Questa materia oscura è destinata a sporcare la trasparenza cercata dalle scienze sociali e compromettere l'idea secondo cui la verità può essere pienamente rappresentata, misurata e colta da una qualsiasi volontà disciplinare (Guhin e Wyrzten 2013).

Tali premesse metodologiche s'intersecano inconsciamente con una cartografia sempre più neoliberale, che pretende di funzionare come se il mondo fosse veramente

piatto come una mappa. Le astrazioni intellettuali (la trasparenza, la verità) considerate come principi universali sono invariabilmente il rovescio della medaglia di un'economia politica sostenuta da una mercificazione altrettanto astratta della vita (sia umana che non), in cui differenza e specificità convergono in un'equivalenza generalizzata nella circolazione senza vincoli del capitale. Contestare la correlazione automatica tra conoscenza e Occidente, presumibilmente configurata come un flusso unilaterale che dall'Europa promana verso il resto del pianeta, ci porta, come ha fatto notare Naomi Sakai, a soffermarci sull'archeologia della modernità coloniale (2011). Se l'Occidente, come concetto e configurazione storica, può sostenersi solo identificando e subordinando il non-Occidente attraverso la sua colonizzazione violenta, allora qualunque pensiero critico che provenga dall'Asia, dall'Africa o dall'America Latina è destinato a incontrare resistenza e rifiuto. Altre voci possono essere riconosciute solamente come gli echi dei nostri protocolli. Attraverso una codificazione unilaterale del tempo e dello spazio, altri saperi acquisiscono legittimità solo indossando la maschera dell'accademia occidentale, rispettandone le sue regole e promuovendone le sue premesse. Altrimenti sono destinati, nella loro non 'modernità', a essere considerati solamente locali e particolari: un *altrove* spazio-temporale. Ammettere la loro presenza coeva e la loro pertinenza attuale equivarrebbe a destabilizzare una certa idea di modernità e decentrare l'autorità che stabilisce la distanza tempo-spazio che sta alla base dell'epistemologia occidentale. Se questo edificio della conoscenza mostra delle crepe, allora la presunta linearità del 'progresso' verso una modernità unica, dominata dall'Occidente, diventa insostenibile in termini storici e critici.

La traduzione della geografia in cronologia, del mondo non occidentale in arretratezza, sottosviluppo e come il non ancora moderno è un'operazione temporale e spaziale dipendente dal controllo delle definizioni e delle articolazioni del mondo. Inoltre, come insiste Boaventura de Sousa Santos, al di là dell'ideologia superficiale della globalizzazione, tale situazione richiede di mantenere la divisione tra Occidente e il resto del pianeta (2007). Espulso e reso subordinato alla metropoli occidentale, il resto del mondo non può pretendere un riconoscimento universale, ma solo lo stato del particolare, che può essere l'oggetto di un'indagine antropologica e sociologica, ma non può raggiungere mai il livello (scientifico) di conoscenza astratta e universale. Ridotto alla comprensione imposta dai criteri applicati attraverso un atto violento di traduzione, il mondo subalterno è destinato a essere lasciato senza parole. A questo punto, la resistenza epistemologica diventa inseparabile dalla resistenza politica (Santos 2007).

Archivi spezzati

Annulare questo stato di cose vorrebbe dire confrontarsi con ciò che Foucault in *L'archeologia del sapere* indica come l'incapacità dell'ordine egemonico di venire a patti con una «teoria generale della discontinuità, delle serie, dei limiti, delle unità, degli ordini specifici e delle autonomie e dipendenze differenziate» (1972, 12). Il rifiuto di rielaborare l'archivio coloniale europeo è strettamente legato alla feticizzazione dello stato nazione come unico luogo titolare di storia, cultura e identità. Se tutta l'Europa è stata coinvolta nel progetto coloniale, come ci ricorda Joseph Conrad nella figura del signor Kurtz, il suo annullamento e riconfigurazione postcoloniale richiede un'analisi critica del periodo coloniale e dello stato nazione moderno che ne è risultato. In questo momento, l'Europa è diventata un muro contro il quale le contro-storie hanno gettato i loro corpi con poche speranze di riconoscimento. Solo confutando e smantellando questa frontiera può emergere un senso radicalmente diverso di appartenenza, quando cioè il mondo e non solamente l'Occidente diventa la misura dell'umano.

Annulare l'imposizione unilaterale di questa linea di demarcazione richiederebbe la rivalutazione della creazione del mondo moderno. In tal modo si inizierebbe a comprendere come l'apparato coloniale per operare senza ostacoli e insistere sulle sue procedure democratiche abbia dovuto negare tali libertà e processi democratici altrove ad altri e altre. Questo è ancora valido oggi – e forse ci aiuta a capire meglio il contesto strutturale del sollevamento della cosiddetta Primavera araba e la successiva riconferma del neoliberalismo autoritario in Egitto – come lo fu per la negazione della rivoluzione haitiana da parte europea e degli Stati Uniti all'inizio del diciannovesimo secolo, o la gestione e la divisione europea dell'Africa nei decenni successivi – dall'invasione francese dell'Algeria nel 1830 allo smembramento europeo del continente a Berlino nel 1884-5. Ne è indicativo, a tal proposito, il fatto che furono i proprietari degli schiavi, e non gli schiavi, a ricevere il pagamento compensativo dopo l'abolizione della schiavitù nell'impero britannico (corrispondente alla più grande somma di denaro elargita dal governo di Londra, prima del salvataggio finanziario del 2007).

Perciò è importante sottolineare, a questo punto, che non stiamo cercando di proporre un semplice contro-peso nel mondo non-occidentale, atto a sfidare il nord del pianeta, ma piuttosto il tentativo di allentare, se non districare, le logiche e i linguaggi che tengono tali rapporti in atto. Se questo potrebbe indirizzarci verso una possibile 'epistemologia del Sud', allo stesso tempo ci invita a superare anche qualsiasi semplice posizione geografica (Santos 2014)². Il 'sud' è piuttosto un segno

² Questa linea argomentativa, generata nelle condizioni critiche del pensiero con e dal sud del mondo, è anche esplorata in Connell 2007, e Jean e John Comaroff 2012. È sviluppata in modo coerente nel

mobile e un'intenzione critica, non una designazione atta a riproporre distinzioni geopolitiche ed economiche, incarnate nei meridionali del mondo. Si tratta di porre l'attenzione su ciò che, anche se nell'ombra, risulta essere essenziale per il mantenimento delle relazioni di potere asimmetriche che strutturano il mondo moderno. Quindi, queste distinzioni non servono per indicare solo spazi metaforici e posizioni geografiche. Parlano invece, attraverso l'archivio coloniale globale, di lingue e pratiche insurrezionali che emergono dai molteplici sud del pianeta. Questo ampio fronte di resistenza, resilienza e lotte ha una fondamentale importanza epistemologica. L'edificio della ragione occidentale e le sue istituzioni vengono esposti a domande insospettite che ne fanno vacillare le fondamenta, rendendo le sue pretese universali del tutto più precise e localizzabili nel tempo e nello spazio.

In questa prospettiva, i sud del mondo prodotti e controllati attraverso le geografie del potere non sono semplicemente l'estensione della nota 'questione meridionale' di Antonio Gramsci su una mappa più ampia. Se così fosse, insistere su questa prospettiva non ci porterebbe che a trarre conforto temporaneo da un'immagine alternativa dello specchio subalterno, contestando una modernità che si irradia verso l'esterno da un presunto centro occidentale. Come controfigure subordinate, tali ottiche inavvertitamente riaffermerebbero la linearità del tempo storico del 'progresso' occidentale e la sua inesorabile misurazione del resto del globo, riproponendo un racconto univoco della 'Storia', che è quantomeno sospetto. Il suo potere nel rendere uniforme l'eterogeneità richiede una temporalità unica che nega ciò che lo storico Reinhart Koselleck chiamerebbe articolazioni simultanee, interdipendenti ed eterogenee (2007). Sono queste ultime che consentono delle rappresentazioni multiple che sono irriducibili a una resa unica o assoluta della realtà. La sfida critica diventa quindi considerare la questione nella sua posizione planetaria, come una costellazione in movimento sorretta da ritmi e condizioni differenti che si sovrappongono e si intersecano in una comprensione alternativa della modernità, ovvero multilaterale e irriducibile a una singola fonte o autorità.

Fu Gramsci a insegnarci che le ipotesi di un sud inferiore erano strutturalmente essenziali per la riproduzione del nord superiore. Il Sud non era un residuo scartato, o semplicemente il detrito del progresso, ma una componente essenziale nella composizione e nella riproduzione di un'economia politica nazionale (e transnazionale). È qui che la resistenza apparentemente temporale indotta dal peso delle complessità e delle distinzioni sociali e culturali associate ai 'sud' multipli rompe qualsiasi comprensione teleologica del tempo storico, portando alla 'rovina' critica

l'idea stessa di una singola modernità, mentre scivola in configurazioni più complesse e aperte.

Da questo quadro emerge un incessante scontro con la violenza. Quest'ultima definisce la struttura di un mondo brutalmente trasformato dalle lingue occidentali e dai suoi lessici di potere politico e culturale. Questa configurazione non sarà placidamente annullata attraverso una serie di accordi e compromessi, ma può essere disfatta solamente nel momento in cui le proprie teorie e conoscenze vengono costrette a viaggiare in zone aperte da traduzioni non autorizzate. Lì, ripetute, rielaborate e interrotte, tali lingue iniziano ad abitare ciò che Matthieu Renault nella sua lettura di Frantz Fanon suggestivamente chiama una «geografia della conoscenza decoloniale» (2013, 51).

Troppo spesso, la resistenza alla violenza legalizzata del colonialismo si riduce a 'terrorismo'. Pensiamo alla scena del film di Gillo Pontecorvo *La Battaglia d'Algeri* (1966) in cui il leader catturato del Fronte di Liberazione Nazionale Larbi Ben M'Hidi viene intervistato dai giornalisti francesi. Alla richiesta di spiegare perché l'FLN impiegasse donne che trasportavano bombe in sacchi e cestini da far esplodere nelle strade e nei bar di Algeri per uccidere i civili, egli risponde suggerendo che queste sono le uniche opzioni disponibili a meno che il potere coloniale, occupato a far bombardare i villaggi con il napalm, non voglia donare carri armati e aerei per consentire una forma convenzionale di guerra. I colonizzati che si rifiutano di rimanere in quello stato hanno poca scelta: sono già inseriti in una struttura di violenza.

Per sfuggire al mondo coloniale è necessario strappare con forza la sua logica. Non si tratta di una scelta morale presa in un campo neutrale composto da antagonismi simmetrici, come vorrebbe farci credere l'opinione liberale, sia per quanto riguarda l'Algeria di ieri o la Palestina di oggi. Si tratta di una necessità storica dettata dalla schiacciante disparità di potere e forza prodotta dalla condizione coloniale. Tale questione nulla ha a che vedere con la scelta di sostenere determinati attori politici, come Hamas a Gaza, ma piuttosto impone di comprendere la produzione coloniale di una tale situazione, in cui qualsiasi forma di resistenza e rifiuto può solo, per necessità, acquisire potere attraverso la forte insistenza di esistere e cercare un'uscita da quella gabbia. Come ci ha insegnato Fanon, questo significa passare criticamente oltre la struttura umanistica esistente che riduce tutto alla morale astratta di 'esseri umani' proprio nel punto in cui alcuni sono considerati più 'umani' di altri (gli anonimi e i subordinati che sono semplicemente nativi, neri, arabi, palestinesi...). Qui, registrando la convergenza di vita e di morte, sull'isola di Lampedusa o in Palestina, incontriamo archivi che espongono drammaticamente le pretese coloniali sul presente, dove tanti esseri umani sono costantemente resi «esterni alla categoria degli umani» (Seikaly 2014).

Dalla riflessione sull'intollerabilità della pretesa della costituzione di una sfera che può definire ciò che è politicamente e umanamente accettabile ha preso il via questo percorso, che si apre con il seguente numero speciale, espressione della volontà di autrici e autori di intraprendere un percorso laboratoriale transdisciplinare, che riprenda a interrogarsi sulle complessità che la contemporaneità dello scenario nel mondo arabo e mediterraneo ci apre, e cerchi allo stesso tempo di delineare più prospettive analitiche. Se, com'è stato finora enunciato, la sfida riguarda in maniera decisiva anche la produzione e la trasmissione di conoscenza, qui in ogni saggio le differenti prospettive, i tagli delle analisi, non sono solo strumenti di inquadramento, ma rappresentano i punti di rottura con le strutture epistemiche convenzionali, che contribuiscono tanto nella loro singolarità quanto nelle loro assonanze, e nel loro appartenere a una riflessione collettanea, a demolire gli apparati statici di un sapere ancora fortemente inflesso su un modello gerarchico e centralizzato, e rilanciare considerazioni prismatiche e relazionali, in cui è la congiunzione e non la contrapposizione una strategia utile per operare l'ambito cambio di rotta. Ripensare in maniera critica i discorsi neoliberisti, così come le forme di narrazione, soggettività e resistenza che si generano dal basso in termini politici, sociali e culturali, rimane un percorso possibile per aprire, a partire dalle esperienze del Nord Africa e Medio Oriente, nuovi punti di vista attraverso cui guardare ai processi globali o alle nostre stesse società in una prospettiva più decentrata. Per questo, nel decentrare l'analisi, lo sguardo deve spostarsi necessariamente non solo su territori meno agevoli e più precari, ma anche sui protagonismi rimossi dalle narrazioni globali, spesso deliberatamente tenuti ai margini.

Nello specifico, l'idea della considerazione e costruzione nei paesi presi in analisi di gruppi marginalizzati come superflui, come eccesso da dover gestire, controllare, tenere a bada o escludere da un corpo nazionale moderno – costruzione operata, come si può leggere, tanto a livello simbolico e narrativo, quanto grazie alla garanzia di regimi di esclusione, separazione, sottrazione e discriminazione che agiscono sul piano materiale e corporeo – diventa il tema portante di questo numero. Qui l'idea del superfluo non solo viene contestata ed esposta nei suoi meccanismi e dispositivi di creazione e gestione, ma la sua funzionalità viene in alcuni casi ribaltata. È dall'eccesso e dallo scarto, nel potenziale politico offuscato che pur tuttavia vi risiede, che possono alimentarsi processi alternativi di riappropriazione di soggettività. A queste soggettività, osservate spesso solo in dissolvenza, viene invece riconosciuto uno spazio d'azione – pur insubordinato o sregolato – che supera la dimensione cieca e soffocante in cui sono materialmente inserite, e viene messo in connessione con altri spazi di agibilità, altri campi di risposta e rovesciamento dei processi che li coinvolgono solo nella loro disponibilità e spendibilità, che trasformano loro solo in soggetti dell'assenza, della sparizione, alienati da una sfera pubblica in cui si definisce la

politica. Alla riduzione delle vite a forme di esistenza deprivata, c'è ancora la facoltà di una reazione, di un'organizzazione e dell'articolazione di forme – per quanto in divenire o frammentate – di risposta collettive, tanto sul piano reale e corporeo delle lotte, quanto attraverso la produzione di nuove forme creative di conoscenza e di rappresentazione, che inseguono nuovi scenari per il futuro prossimo o venturo. Si tratta della possibilità di moltiplicare e lasciar proliferare le pratiche e le espressioni di fuoriuscita dalla marginalità, di restituzione di forme di relazioni sociali e politiche concrete, che capovolgano quello che sembra un inferno dei sommersi.

Le vie del dissenso

La prima sezione del numero, dal titolo 'Le vie del dissenso' si apre con un contributo di Maria Cristina Paciello e Daniela Pioppi, "Disoccupati, rivoluzionari, estremisti... Una critica al discorso su giovani, lavoro e mobilitazione nel mondo arabo", con l'esplicito obiettivo di discutere in maniera critica la costruzione della categoria dei 'giovani' come segmento sociale a cui è attribuito il ruolo di principale fautore delle mobilitazioni nei paesi del mondo arabo dal 2010 e 2011. Un utilizzo approssimativo e spesso ideologico della categoria dei giovani, come testimoniato dalle numerose analisi che le autrici riportano in maniera critica, ha reso quella giovanile una categoria troppo spesso di facile appropriazione, ma che invece necessita di essere contestualizzata in una triangolazione in cui venga piuttosto posta in dialogo con quelle che sono le politiche del lavoro – che devono tenere necessariamente conto delle trasformazioni e ristrutturazioni economiche di stampo neoliberista avviate con i Programmi di Aggiustamento Strutturale alla fine del secolo scorso – e gli strumenti di mobilitazione. Come sottolineano le autrici, le analisi che prescindono da questi fattori non fanno che proporre «una lettura parziale e depoliticizzata, [che] risulta funzionale a neutralizzare il potenziale esplosivo del conflitto sociale nei paesi arabi, alimentato allora come oggi proprio dalle riforme neoliberali.»

D'altronde il tema della disoccupazione giovanile, ripreso poi anche da Pârvan e contestualizzato nelle zone marginalmente economiche della Tunisia rurale e periferica, può essere sì una chiave di lettura appropriata, ma che in qualche maniera, nel suo spostare il focus sul non lavoro, annulla di fatto quelle che sono le conflittualità presenti nei luoghi del lavoro, sempre più precario e sottopagato, principalmente nel settore industriale, luoghi invece dove si è assistito alle prime incandescenze (si pensi a Gafsa in Tunisia, o al polo manifatturiero di Mahalla Al Kubra in Egitto) – ma anche in quello dell'economia rurale, come riporta De Lellis – che sono leggibili in qualche modo come i prodromi di quello che sarebbe avvenuto pochi anni dopo nelle piazze delle capitali. Se le riforme neoliberaliste hanno drasticamente trasformato il rapporto tra Stato, lavoro e capitale, conducendo a una rapida precarizzazione e

deregolamentazione del mercato del lavoro e allo sviluppo di uno informale, meno spesso di quanto si riporta questo si è tradotto in un aspetto positivo. Più che su forme enfatizzate di autoimprenditorialità, il più delle volte, come racconta anche Pârvan, l'informalità non si è che è replicata in forme più o meno originali di impiego, con l'unico scopo della semplice e risicata sussistenza. Pertanto, rifarsi a un paradigmatico elemento giovanile (e di giovanilismo) delle analisi, rischia di essere fuorviante perché eclissa sia le disuguaglianze tra classi (spesso legate anche alla disparità tra ceti urbani e non) e soprattutto nasconde quelle che sono state le alleanze create con più o meno successo con altre organizzazioni, come i sindacati, come discusso da De Lellis nel suo contributo sui lavoratori agricoli egiziani, o anche movimenti di donne, islamisti, e altri.

La critica al giovanilismo come ultima versione delle teorie della democratizzazione apre invece l'analisi all'eterogeneità delle diverse soggettività coinvolte, che interrompono la narrazione di un soggetto coerente e omogeneo, e spezzano questo presunto continuum di un cambiamento sempre inteso in senso progressista e predeterminato, e ci addentra in quello che più che uno scenario evolutivo sarà l'esempio dell'arretramento delle istituzioni governative su posizioni di controllo intensificato sulle forme di opposizione e repressione – una tendenza questa, come quella delle riforme neoliberiste, che attraversa in maniera trasversale non solo le rive del mondo arabo, ma anche il cuore del mondo occidentale. Il contributo di Paciello e Pioppi, interrogandosi sulla contrapposizione tra forme atomizzate e individualizzate di mobilitazione e sulla necessità della solidarietà e dell'azione collettiva come fondamentali per creare le condizioni di cambiamento, entra nel dibattito sempre aperto sulla questione dell'*agency* e della forza del protagonismo politico, con il quale possiamo addentrarci in un'ulteriore analisi, proposta e analizzati nei saggi successivi.

La contestazione della primarietà di una certa classe media urbana e giovane come motore delle rivoluzioni operata da Paciello e Pioppi viene infatti ripresa da Francesco De Lellis, il quale nel proprio contributo "Ristrutturazione neoliberista e conflitti sociali nell'Egitto rurale. Resistenze contadine e il ruolo dell'attivismo civico, 1997-2015", frutto di un lavoro di diversi anni sul campo e di relazioni con esponenti dell'attivismo civico, dimostra come la popolazione contadina egiziana, da sempre per lo più considerata come bacino di consensi per le forze contro-rivoluzionarie del vecchio regime di Mubarak, o per i movimenti islamisti, sia stata in realtà partecipe di una forte sindacalizzazione negli ultimi anni, contraddicendo la pretesa della sua depoliticizzazione. In realtà, l'influenza del processo di ristrutturazione neoliberista, già avviato dalle politiche di apertura al settore privato iniziate da Sadat negli anni Settanta, ha avuto conseguenze negative in termini di impoverimento e di sicurezza economica sui piccoli produttori, spingendo anche una porzione consistente di lavoratori agricoli a spostarsi verso altri settori, ma anche verso altre zone dell'Egitto. Come conseguenza di questo scenario, per quanto la discussione sia stata per lo più

assente dal grande dibattito, sono state in realtà diverse le forme di resistenza degli agricoltori ai processi di spoliazione e sottrazione delle terre. Come discute De Lellis, «atomizzazione della società rurale, crescente disoccupazione, povertà rampante, sono alcuni dei fattori che alimentano il malcontento nelle campagne, accumulato e poi dissipato in “intense reazioni episodiche”, che hanno trovato nella rivolta del 2011 “uno spazio di articolazione”». La componente contadina dunque in qualche modo si è allineata ad altre soggettività, determinando l’ampia evoluzione dei processi sociali nazionali degli ultimi anni. Ciò che è stato però poco richiamato, nell’analisi di questo spazio di articolazione, è appunto l’emergere di una saldatura che in alcuni contesti si è andata creando tra organizzazioni di sinistra e comunità contadine, per cui i conflitti per l’accesso alla terra hanno cercato e trovato nuova linfa e nuove possibilità. Se pure si può facilmente ribattere che quella del settore contadino è stata una presenza non decisiva durante i famosi diciotto giorni di Tahrir, per De Lellis questa è stata un’importante occasione di (ri)attivare vecchi e nuovi processi di mobilitazione, in un processo che al di là dei risultati immediati, contiene in nuce numerose potenzialità, esplicate dalle azioni collettive di riappropriazione, dall’avvio di un processo di sindacalizzazione senza precedenti, ma anche dall’emergere di nuove forme di attivismo legate al mondo contadino e concentrate su attività di difesa (anche legale) dei diritti e documentazione. La lente attraverso cui De Lellis osserva questi processi è di fatti quella dell’attivismo civico, della creazione di alleanze con altri ceti e altri gruppi in aperta contestazione al governo, nel tentativo di ricomporre un mosaico delle proteste e dei gruppi subalterni coinvolti.

Se i movimenti sociali non sono che mosaici espressione di rivendicazioni che si coagulano nei temi della dignità e della giustizia a livello intersezionale, utilizzare una lente di ingrandimento specifica ci aiuta a raccontare non solo dei microprocessi, ma anche delle loro interferenze su scala più ampia. Sono le alleanze che si generano dai soggetti che resistono nelle faglie del potere a cercare di cementificare in un’altra prospettiva le crepe e le fratture, e non c’è dubbio che la questione delle alleanze possa diventare dunque una questione portante. Di questo discute Oana Pârvan nel suo saggio “Vite insubordinate. La ribellione dell’esistenza fatta surplus in Tunisia”, in cui parte dalla Rivoluzione della Dignità tunisina, un esempio in cui le mobilitazioni si sono trasformate in un movimento di massa grazie a un’alleanza tra i disoccupati suburbani, gli studenti e la forza lavoro sindacalizzata, caso di un movimento “riuscito” nell’aver avuto successo e portare allo stallo lo stato di polizia di Ben Ali. Per identificare i soggetti in questa lotta, Pârvan traccia le coordinate storiche della marginalità in Tunisia, evidenziando come esse si addensino in particolare in quelle specifiche aree geografiche in cui si sono concentrate le migrazioni interne di poveri e diseredati, alla ricerca di una possibilità di sussistenza. In un paese segnato dall’aridità desertica e dalla concentrazione delle risorse solo nelle zone costiere, le aree al di fuori

di questa orbita sono diventate di fatto le zone predisposte a ospitare e contenere frange di popolazione abbandonata, impoverita e discriminata.

Prima ancora di penetrare nella capitale, sono stati gli spazi tunisini dell'esclusione, che come Pârvan nota non sono che l'eredità della zonatura coloniale del passato e delle pratiche di spoliazione anche più recenti, a trasformarsi negli scenari in cui hanno preso vita forme di mobilitazioni: manifestazioni, occupazioni, sit-in, ma soprattutto *riot*. Sono state queste forme improvvisate, sconnesse, disordinate e disordinanti a mandare in tilt lo stato di polizia instaurato da Ben Ali, conducendolo alle dimissioni e alla fuga. Questa pratica destabilizzante e inarrestabile, che si poggia sulla circolazione della rabbia più che su veri progetti politici antagonisti, è stato l'elemento di detonazione di una rivolta che anche qui come in Egitto, ha raccolto malesseri che erano saturati da tempo. Di fatto i *riot*, coinvolgendo primariamente soggetti estromessi dai luoghi e dal mercato del lavoro, porta però il conflitto su un ulteriore livello di interrogazione, perché vede al centro coloro costretti a rifugiarsi nella precarietà e nel rischio delle economie informali, coloro che fanno parte di quella forza lavoro non integrata che è resa surplus a opporsi all'abbandono e alla disciplina dello stato, imponendosi di operare come soggetti politici e stracciando con forza la propria condizione di scartabilità. Si tratta di una forma di fare politico che deriva e fa scorta esattamente della condizione di nudità, e che si attua principalmente attraverso una strumentalizzazione della propria vita biologica (come attraverso l'autolesionismo e l'immolazione), e attivando una forma di tanatopolitica affermativa, o per usare il termine di Bargu, una necroresistenza, per cui i corpi diventano 'luoghi di contestazione e veicoli di intervento politico', e la strumentalizzazione del proprio corpo è la denuncia immediata dell'esistenza di una gerarchia delle vite.

A quest'idea della necroresistenza si può arrivare osservando quelle che sono state poi per Pârvan le ramificazioni successive di questi gruppi di soggetti in lotta, in due traiettorie: una che porta nel cuore della fortezza europea, ovvero all'interno dei centri di identificazione ed espulsione, seguendo la strategia migratoria, l'altra che in parte rimane in Tunisia e in parte porta nel cuore asiatico del mondo arabo, e assume i caratteri della partecipazione politica legata all'Islam e dell'impegno del combattimento nelle fila dello Stato Islamico. Per Pârvan, in particolare la seconda, è ben lontana dal testimoniare il fallimento della rivoluzione tunisina, piuttosto è indicativo di cosa accade quando le alleanze con altre forme di attivismo e mobilitazione vengono a mancare. Non solo, le rivolte riprese a Kasserine e nel resto del paese nel 2015, come le rivolte nei centri di espulsione in Italia, andrebbero interpretate come nuove declinazioni della lotta tunisina, che continua nel suo processo di opposizione a stati emergenziali, legittimati dalla minaccia terroristica, e apparati repressivi ed economicamente discriminatori. Come nota Pârvan, la composizione delle soggettività attive in questa lotta è dunque fortemente stratificata,

ed essi abitano spazi sovrapposti. C'è però la possibilità di un'alleanza per il futuro, un'alleanza in cui venga riconosciuta l'azione trasformativa di soggetti altrimenti criminalizzati e disumanizzati.

La questione chiave rimane tuttavia la marginalizzazione spaziale, economica, sociale e politica di una parte della popolazione, riflesso dell'intreccio delle logiche coloniali e capitaliste, il cui smantellamento è in definitiva l'obiettivo – pur non sempre esplicito – di quella tunisina e di altre geografie della lotta. La distinzione Oriente/Occidente che l'archivio di strategia di resistenza tunisina descritte da Pârvan cavalca e supera, riporta a un altro archivio di resistenza indigena e nativa e che, se pure continua ad ancorare la Palestina al suo contesto arabo, al tempo stesso la inserisce in una mappatura più estesa, descritta dalle tessiture del colonialismo di insediamento attraverso il globo, e dalle culture della resistenza che da secoli vi si oppongono. È questo il tema centrale nel contributo di Olga Solombrino, "Mappe della (de)colonialità: Palestina, matrici di dominio e scenari di resistenza locale e globale", che ripercorre gli elementi fondanti di questa struttura di potere che si impone oggi sulla Palestina come ieri nelle Americhe e in Australia, e cerca così di decostruire la pretesa eccezionalista dello stato di Israele, rafforzatasi negli anni tanto nelle narrazioni culturali e mediatiche, quanto nell'implementazione di pratiche discriminatorie. Logica dell'eliminazione dei nativi, gestione securitaria della popolazione che non si riesce a eliminare, rendendola dunque un'umanità eccedente – anche qui un surplus – oltre che l'istituzione di un razzismo istituzionalizzato, che viaggia di pari passo a forme di capitalismo rapace, costituiscono una trama che parla non solo dei palestinesi, ma anche degli indigeni in Dakota, o della popolazione nera negli Stati Uniti, per fare degli esempi pratici di connessione nell'oppressione, ma anche nella lotta. Se la Palestina invece può e deve agire, riprendendo Collins, come indice profetico, in funzione diagnostica di ciò che stiamo diventando – tanto è ribadito da studiosi del colonialismo di insediamento quanto quest'ultimo stia diventando la cifra organizzativa degli ordinamenti attuali – è necessario perciò estrarla da quelle dinamiche che l'hanno isolata. Rompere l'eccezionalismo significa dunque ricomporre una nuova cartografia, in cui l'analogia tra le diverse situazioni – pur con i loro evidenti e specifici portati storici – non è uno strumento meramente comparativo, ma utile nel momento in cui specchiandosi queste diverse soggettività si interrogano su un possibile agire comune. È questo che viene messo al centro nel saggio di Solombrino, in cui si riportano esempi ed espressioni di forme di mobilitazione congiunte. Si tratta della possibilità di costruire nuove alleanze radicali – o piuttosto riattivare vecchie forme di internazionalismo, che supportino la lotta palestinese non solo come lotta di liberazione e autodeterminazione in sé, ma che la riconoscano come parte di un processo per la libertà e la giustizia a livello transnazionale, in Palestina e altrove.

Nei punti di tangenza tra questi articoli, nell'analisi di forme di mobilitazione frammentarie, episodiche, locali e spontanee, la questione torna ad essere dunque dove giace il politico. Più che domandarsi però cosa può essere considerabile espressamente e genuinamente politico, e a quali pratiche può essere attribuibile tale statuto, dovremmo invece tentare di comprendere come l'abitare spazi soffocanti e apparentemente senza via di uscita costringa in realtà i soggetti a indirizzarsi in maniera necessaria verso un agire politico, e quale tipo di relazioni possano dunque emergere in contesti di austerità, crisi, repressione, quali politiche è possibile articolare rispetto alle forme di colonialismo e razzismo militarizzato, alla precarizzazione del lavoro, alla necessità e al rischio della migrazione.

Corpi migranti e poetiche diasporiche

La seconda sezione di questo numero, 'Corpi migranti e poetiche diasporiche', si apre esattamente da quest'ultimo punto: la necessità e il rischio della migrazione e la 'questione' della migrazione contemporanea nell'area mediterranea, nei termini opportunisticamente allarmanti del discorso pubblico europeo e nazionale, come sottolinea Monica Massari nel suo contributo "Corpi infranti dinanzi allo spettacolo dell'orrore in Europa", per poi spostare immediatamente l'attenzione su forme differenti di articolazione di tale esperienza, rivolgendo lo sguardo ad alcune pratiche artistiche contemporanee legate alla diaspora mediterranea, all'esilio, al movimento, al transito, al passaggio, all'attraversamento. Oggi, sempre più insistentemente e rovinosamente, si assiste alla demonizzazione e criminalizzazione di chi si trova costretto – per ragioni che spesso sono direttamente connesse alle politiche neoliberali provenienti dal 'Nord' – a lasciare il proprio paese, attraversando le acque del Mediterraneo a rischio della propria vita, pur di darsi una nuova possibilità di esistenza. In Europa, l'isteria razzista (molto spesso islamofoba) collettiva come risposta al fenomeno migratorio, viene irresponsabilmente prodotta e, al contempo, alimentata da politiche securitarie, che oramai trovano quasi unanime consenso e appoggio, tanto nelle destre radicali che nelle forze politiche moderate di sinistra, e si traduce a livello massmediatico in una profusione di immagini tragiche di naufragi e annegamenti, ciò che Massari definisce come 'lo spettacolo dell'orrore', che segna la linea di demarcazione tra la percezione del migrante come lo straniero minaccioso contro il quale difendersi e il migrante come l'altro vittimizzato. Come sottolinea l'autrice, da questa narrazione falsata e fuorviante, oltre a essere soffocata la possibilità di una corretta informazione sul fenomeno migratorio in sé, vengono esclusi i corpi degli altri come portatori di storie, memorie, dolori, desideri, ciò di cui Massari ha tentato di rendere conto attraverso la sua pratica metodologica, basata sull'approccio diretto del resoconto autobiografico, spesso in forma orale. In tal modo, l'autrice cerca di offrire una narrazione alternativa dell'esperienza migratoria (dal

momento della partenza, al viaggio, al senso di sradicamento e perdita, all'approdo, l'ospitalità incontrata o negata, la resistenza e il superamento della marginalità) oltre 'l'iconografia del dolore' di un'umanità dolente (e le dinamiche di estraniamento e gerarchizzazione in essa implicite), intessendo una rete di differenti voci e itinerari in cui trauma e trama s'intrecciano nell'esperienza vissuta e ri-membrata. In questi nuovi racconti della migrazione, emergono spazi di contatto e interconnessione culturale così come vuoti, silenzi e oblii, il cui riconoscimento si affida a una presa di responsabilità da parte di chi ascolta e, al contempo, a un diritto all'opacità di chi narra.

Una differente etica ed estetica del racconto offre la possibilità di considerare la migrazione non semplicisticamente in termini di questione, problema, minaccia oppure perdita, lutto, dramma, ma anche come possibilità di resistenza personale, sociale e culturale, risposta politica e contro-narrazione storica. Nel suo saggio "*Passe-partout* Siria: la linea decostruttiva dell'arte femminile", Silvana Carotenuto evidenzia le strategie creative adoperate dalle artiste siriane della diaspora che, prendendo le mosse dalla loro condizione di esiliate, per motivi legati alla guerra, si traducono in differenti linguaggi, figurazioni e tecniche di resistenza poetica alla distanza e alla distruzione bellica. Attingendo alle elaborazioni filosofiche di Jacques Derrida sulla "verità in pittura", sulle arti dello spazio e sull'architettura, e all'idea di arte come *écriture féminine*, Carotenuto evidenzia i vari modi in cui l'arte femminile diasporica articola l'esposizione performativa e, al contempo, la rottura effettiva del limite del politico così come delle condizioni di possibilità della bellezza. Si tratta di un'estetica "fuori dalla cornice", della propria terra, della propria lingua, della violenza, della distruzione, della distanza, del presente. Così, le opere di Laila Muraywid e di Sara Shamma sfidano gli inquadramenti estetici (l'idea kantiana di "cornice") e politici (le divisioni nazionali) convenzionali, attraverso immagini del corpo sbendato e denudato, mascherato e ornato, illuminato e oscurato, nelle fotografie dell'una, e autoritratti, nella pittura dell'altra, che richiamano il desiderio di relazionalità con la comunità dispersa, di un soffio di vita oltre le incombenti scene di morte. Nelle opere di architettura di Diana Al-Hadid, l'irriducibilità dell'espressione autobiografica irrompe, decostruendola, la sistematicità dell'architettura tradizionale, mentre i dipinti di Zaria Zardasht disturbano i confini della coscienza, attraverso la lingua in traducibile dell'inconscio. L'analisi di Carotenuto evidenzia la capacità decostruttiva dell'arte di destabilizzare i confini estetici, politici, filosofici delle determinazioni e delle violenze storiche (innegabilmente legate al potere maschile), dischiudendo un immaginario del possibile.

Il ruolo dell'arte diasporica femminile nella battaglia politica riguardante la Siria, e in generale la regione "MENA", può essere identificato nel potenziale immaginativo e trasformativo liberato da questa estetica della resistenza e del limite, come nel caso delle artiste siriane, e nelle relazioni e connessioni che essa suggerisce con altri

soggetti e contesti marginalizzati. Ritroviamo qui la risonanza, già evidenziata nell'analisi di Massari, fra trauma e trama, come condizione di possibilità dell'invenzione e della narrazione. Similmente, nel saggio di Celeste Ianniciello, "La Palestina im-possibile delle artiste della diaspora", l'esperienza traumatica dell'esilio, della migrazione, della perdita, del dispossessamento viene riarticolata in un'estetica diasporica che mette in luce la capacità dell'arte di elaborare possibilità alternative di manifestazione e riconoscimento del sé, della propria identità e appartenenza culturale, storica e geografica, agendo sull'anticipazione e l'aspirazione del futuro. Quali territori di relazionalità, quali spazi di sconfinamento, quali forme di ribellione, riappropriazione e rivendicazione di r-esistenza, quali chances di futuribilità può offrire la pratica artistica quando questa è strettamente legata a condizioni d'impossibilità (di residenza, proprietà, riconoscimento, di vita stessa), come quelle determinate dal colonialismo d'insediamento israeliano? Come si articola artisticamente lo stato di impossibilità di esistenza stabilito da un regime statale mortifero? L'arte può intendersi come risorsa concreta di forme alternative di possibilità identitaria e territoriale? È intorno a questi interrogativi che si sviluppa l'analisi di Ianniciello dedicata all'estetica "post-coloniale" di artiste palestinesi della diaspora: Mona Hatoum, Emily Jacir, Raeda Saaddeh e Larissa Sansour, le cui pratiche artistiche sono proposte dall'autrice come vere e proprie forme politiche di insubordinazione e liberazione, basate sull'attivazione di immaginari, desideri, aspirazioni, espressioni ed esperienze stesse dell'essere altrimenti rispetto allo stato in cui si è. Quale peso politico può avere qualcosa di così intangibile e presumibilmente superfluo come l'attivazione di un immaginario del divenire, l'invenzione di vite possibili, proposta dall'arte? Che si tratti delle mappe alterate e defamiliarizzanti attraverso cui Mona Hatoum ritrae il mondo, la Palestina e il sé; o i progetti partecipativi di Emily Jacir, sviluppati intorno all'idea di archivio critico e del ri-membramento della memoria personale e collettiva; dei ritratti fotografici paradossali e provocatoriamente ironici di Raeda Saaddeh, in cui l'oppressione politica si lega all'oppressione di genere; o, infine, degli scenari fantascientifici dei video di Larissa Sansour, che esplorano le configurazioni futuristiche dell'alienità palestinese, la questione, ancora una volta, rimane sempre aperta sui confini e sull'irriducibile indecidibilità del limite tra il sé e l'altro, il proprio e l'estraneo, il passato e il presente, il dentro e il fuori, il qui e l'altrove.

È negli interstizi problematici di questo «terzo spazio» (Bhabha 1994) che emerge la possibilità di una riconfigurazione storica. In queste marginalità è riposta la speranza e l'essenza del politico, e la possibilità in divenire di costituzione di un soggetto di lotta globale. Ciò che le storie politiche ed estetiche dei "soggetti superflui", intorno alle quali si sviluppano le analisi di questo numero, dimostrano è che oggi ancor di più, dalle rive del Nord Africa e Medio Oriente a quelle del Sud del Mediterraneo, la politica riesce ad attivarsi prima ancora che nel desiderio di un progetto costruttivo, nella

comune esperienza del rifiuto, che non è il contesto delle azioni ma la vera e propria condizione in cui il privato diventa immediatamente sociale e politico (Thoburn 2016). È in queste forme sociali e artistiche di radicalità, talvolta espressa più nell'intenzione e nell'aspirazione che nella riuscita, che i soggetti possono comprendere e manifestare la potenza e le potenzialità della propria azione trasformativa, che continua a dispiegarsi ancora, nonostante le tentacolari forme repressive.

Bibliografia

- Baldwin, James. 1972. *No Name in the Street*. New York: Vintage.
- Bhabha, K. Homi. 1994. *The Location of Culture*. London & New York: Routledge.
- Burke III, Edmund. 1988. "Islam and Social Movements: Methodological Reflections." In *Islam. Politics and Social Movements*, edited by Edmund Burke III and Ira M. Lapidus. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press.
- Chalcraft, John. 2016. *Popular Politics in the Making of the Modern Middle East*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Comaroff, Jean and John. 2012. *Theory from the South. Or, how Euro-America is evolving towards Africa*. Boulder: Paradigm.
- Connell, Raewyn. 2007. *Southern Theory. Social science and the Global Dynamics of Knowledge*. London: Polity.
- De Smet, Brecht. 2016. *Gramsci on Tahrir. Revolution and Counter-Revolution in Egypt*. London: Pluto Press.
- Guhin, Jeffrey, and Jonathan Wyrzten. 2013. "The Violences of Knowledge: Edward Said, Sociology, and Post-Orientalist Reflexivity." *Political Power and Social Theory* 24: 231-62.
- Koselleck, Reinhart. 2007. *Futuro Passato. Per una semantica dei tempi storici*. Bologna: Clueb.
- Mignolo, Walter D. and Arturo Escobar (eds.). 2010. *Globalisation and the Decolonial Option*. London: Routledge.
- Renault, Matthieu. 2013. "Fanon e la decolonizzazione del sapere. Teorie in viaggio nella situazione (post)coloniale". In *Fanon postcoloniale. I dannati della terra oggi*, a cura di Miguel Mellino. Verona: ombre corte.
- Said, Edward W. 2017. *Covering Islam: come i media e gli esperti stabiliscono come vediamo il resto del mondo*. Massa: Transeuropa.

- Sakai, Naoki. 2010. "Theory and Asian humanity: On the Question of *humanitas* and *anthropos*." *Postcolonial Studies* 13, no.4: 441-464.
- Santos, Boaventura de Sousa. 2007. "Beyond abyssal thinking. From global lines to ecologies of knowledge." *Eurozine*, 29 June. <http://www.eurozine.com/articles/2007-06-29-santos-en.html> [Ultimo accesso 19/12/2018].
- Santos, Boaventura de Sousa. 2014. *Epistemologies of the South. Justice against Epistemicide*. Boulder: Paradigm.
- Seikaly, Sherene. 2014. "Palestine as Archive." *Jadaliyya*, 2 Aug. <http://www.jadaliyya.com/pages/index/18760/palestine-as-archive> [Ultimo accesso 19/12/2018].
- Stacey, Jackie. 2016. "Idealizations and Their Discontents: Feminism and the Field Imaginary of Cultural Studies." In *Cultural Studies 50 years on*, edited by Kieran Connell and Matthew Hilton. London and New York: Rowman & Littlefield International.
- Tazzioli, Martina. 2015. *Spaces of Governmentality: Autonomous Migrations and the Arab Uprisings*. London & New York: Rowman & Littlefield.
- Thoburn, Nicholas. 2016. "The People Are Missing: Cramped Space, Social Relations, and the Mediators of Politics." *International Journal of Politics, Culture, and Society* 29, no. 4: 367-81.

Iain Chambers teaches Cultural, Postcolonial and Mediterranean Studies at the University of Naples “L’Orientale”. Amongst his more recent publications are *Mediterranean Crossings. The Politics of an Interrupted Modernity* (Duke 2008), *Mediterraneo blues* (Bollati Boringhieri 2012), *Postcolonial Interruptions, Unauthorised Modernities* (Rowman & Littlefield, 2017) and the essay ‘White Panic. Days of the Living Dead’ (*Third Text*, vol.32, n.6, 2018).

Email: i.chambers@icloud.com

Celeste Ianniciello is PhD in Cultural and Postcolonial Studies (University of Naples “L’Orientale”). Her research is focused on cultural, postcolonial and gender studies, visual culture, feminist art and theory, the aesthetics of borders and border-crossings in the Mediterranean area. Her more recent publications include: *The Postcolonial Museum: The Arts of Memory and the Pressures of History* (Routledge 2014), *Memorie transculturali. Estetica contemporanea e critica postcoloniale* (“L’Orientale”, 2016) and *Arts, Migrations and Postcoloniality in the Mediterranean* (Routledge 2018).

Email: celesteianniciello@libero.it

Olga Solombrino holds a PhD in Cultural and Postcolonial Studies, and she is a member of the Center for Postcolonial and Gender Studies and the Technoculture Research Unit at Orientale University (Naples). Her research interests lie at the intersection between Arab cultural studies and postcolonial studies, with a special focus on Palestine. Her latest publication is *Arcipelago Palestina. Territori e narrazioni digitali* (Mimesis, 2018).

Email: o.solombrino@gmail.com