

## L'(im)possibilità degli studi culturali

Iain Chambers

Com'è possibile pensare a un approccio interdisciplinare degli studi culturali nelle rovine dell'università attuale, quella ottocentesca e illuministica, il cui scopo è, secondo Wilhelm von Humboldt, dare il più ampio contenuto all'umanità tramite il rapporto tra l'individuo e il mondo circostante? Siamo stati scaraventati giù dalle torri e corriamo con passi sempre più accelerati verso un *rendezvous* storico, in cui le discipline, ormai rese trasparenti a valutazioni algoritmiche, sono catturate dall'incantesimo neo-liberale. Sembra che non esista un'alternativa: i saperi critici, ridotti all'informazione quantitativa, sono da verificare esclusivamente nelle grafiche della performatività, resi oggettivi dalle leggi del capitale, dove le conoscenze sono ridotte a competenze strumentali e logiche redditizie.

In questo scenario brullo non ho intenzione di catapultarmi nei dettagli deprimenti di come, per esempio, l'anglistica italiana, o la sociologia e l'italianistica, non si siano mai veramente mostrate all'altezza delle interrogazioni e delle sfide critiche poste dagli studi culturali. Vorrei anche evitare una discussione alquanto scontata sull'assetto istituzionale nazionale e sulla mancanza di autonomia degli atenei e dei dipartimenti nell'elaborazione delle offerte didattiche, che inevitabilmente portano a una riduzione della qualità, imposta dalla necessità del consenso da raggiungere nelle logiche concorsuali. Siccome sono consapevole del fatto che questo suicidio critico e istituzionale (non sento né le proteste dei rettori né quelle della maggior parte dei docenti) sia una questione europea e occidentale, vorrei spostare la questione posta dagli studi culturali, interdisciplinari e trans-nazionali su un altro terreno.

Partiamo semplicemente dalla questione della teoria e del pensiero critico come dispositivo di potere. Si tratta di un assemblaggio di saperi e pratiche che nella sua formazione storico-culturale ha partecipato pienamente alla gerarchizzazione e alla conseguente razzializzazione del pianeta, elaborata e violentemente imposta dal capitalismo occidentale nella sua gestione delle risorse planetarie. Pensando al momento storico attuale e al ritorno esplicito di una supremazia bianca, dall'inquadramento giuridico dell'immigrato e la Brexit alla vittoria di Donald Trump, è possibile considerare un approccio critico capace di rivalutare radicalmente non soltanto la propria cultura, ma anche il dispositivo critico occidentale – perfino nelle sue variazioni più critiche – come strumento sorretto dai presupposti e dai linguaggi di poteri razziali.

Per prendere sul serio le numerose voci critiche che arrivano dai cosiddetti margini del mondo coloniale di ieri, per esempio dai Caraibi di Aimé Césaire, CLR James, Frantz Fanon, Edouard Glissant, Derek Walcott e Stuart Hall (giacobini neri e uomini, i quali chiaramente aprono un'ulteriore discussione critica sui poteri maschili e patriarcali), e inserirle nel canone della filosofia occidentale, dobbiamo tener presente che la loro presenza mina le premesse e i protocolli della filosofia stessa. La parabola iniziata sulla sponda del Mediterraneo (anche se sappiamo che il *logos* filosofico occidentale partiva dalle colonie greche in Asia, con un grande debito al mondo persiano e egiziano) giunge nei dipartimenti universitari di oggi e viene interrotta e ripensata in termini mondiali e non esclusivamente europei. Qui bisogna ricordare il famoso verdetto di Frantz Fanon ne *I dannati della terra* sull'umanesimo europeo che parla continuamente dei suoi presunti valori, mentre massacra esseri umani in ogni angolo del mondo e permette che il *suo* umanesimo passi come unica misura e valore universale.

Oltre l'ottusità del mondo accademico locale e la bieca centralizzazione richiesta dagli apparati statali che continuano a narrare la nazione in chiave omogenea, credo che gli studi culturali e i loro sviluppi negli studi postcoloniali minaccino un assetto di potere-sapere che va ben oltre i limiti paranoici sorvegliati dalle discipline attuali. Per questa ragione gli studi culturali non possono essere paragonati alla sociologia o alla storia della cultura o all'antropologia del quotidiano. Il prezzo del rifiuto critico di aprirsi alle domande poste dagli studi culturali risulta centrale nel fallimento della storiografia e nella vittoria dello storicismo. Qui sta la differenza, per esempio, tra "gender history", praticata quasi sempre e esclusivamente come estensione dell'apparato storiografico per aggiungere un altro tassello al quadro ereditato (come già accaduto alla critica femminista tradotta in "storia della donna"), e la necessità "to queer" quella storia e oltrepassare i limiti critici di quell'apparato di potere-sapere.

Bisognerebbe, a mio avviso, far emergere la distinzione tra il concetto disciplinato di storia, come pratica di narrare e spiegare il passato, e quello più indisciplinato di archivio. Mentre la storia apparentemente si prende cura del passato, cercando di affermare e istituzionalizzare la sua verità, l'archivio si presenta con uno spazio composto da pratiche sempre contestate e in via di costruzione, dove il passato, non ancora pienamente definito, registrato, riconosciuto o interpretato, deve ancora arrivare dal futuro. Questa differenza precisa è evocata per liberare il concetto di archivio dal dominio dell'apparato storiografico, poiché i materiali e le vite che costituiscono un archivio eccedono la narrativa cronologica e la spinta alla coerenza che la storia ufficiale cerca di imporre. Il discreto, il singolare e l'eccezione, in combinazione e in discontinuità, pungono e punteggiano il racconto abituale del tempo. Inoltre, gli strumenti del racconto – i suoi linguaggi e la sua prosa (e perciò la sua poetica, brutta o bella che sia) – sono sempre disciplinati dai confini dello spazio-tempo in cui sono elaborati. Si tratta pur sempre di un atto limitato, confinato e storico. In questo contesto la pratica degli studi culturali – in termini pedagogici e di ricerca – è costituita da una sfida perpetua per quanto riguarda le conoscenze stabilite e sistematizzate nelle diverse discipline delle scienze umane e sociali. Insistere sull'idea della cultura come una configurazione mobile di pratiche sociali, irriducibile alla stabilità di un oggetto o di un testo isolato, significa cogliere la complessità storica della sua formazione e rendere storiche le sue premesse. Si tratta di una sfida politica dove è necessario far divenire le definizioni culturali e critiche attualmente in voga estranee a se stesse; in altre parole, sradicarle e esporle alle domande che finora non sono state autorizzate. Se questa è una metodologia – ma ovviamente questo termine, come quello della "scienza" o della "verità" storica e sociale, è, a sua volta, ancora da elaborare e definire – si parte chiaramente da procedure instabili e fluttuanti, che non possono essere stabilite una volta per tutte, in quanto storicamente situate.

Se si dovesse dare in poche parole una definizione di tale approccio, direi che gli studi culturali partono da un dissidio con la propria formazione culturale. Trasformando ciò che è stato ereditato e inteso come la norma, sia nella vita quotidiana che nelle pratiche specialistiche di conoscenza, ci si trova vicino al "taglio" proposto da Michel Foucault, per il quale la "scienza" non è nel rispetto delle regole e dei protocolli disciplinari, che tendono a riconfermare il punto di partenza della ricerca. Al contrario, la scienza sta nel taglio che istituisce una *discontinuità* capace di smontare e riassemblare le regole del discorso disciplinare. Una volta frantumate, e perciò rese vulnerabili ad altri orizzonti e altre domande, è possibile promuovere dei percorsi più aperti e liberi rispetto all'attuale assetto dei saperi sociali e al loro modo di spiegare e addomesticare il mondo.

A questo punto sorgono due traiettorie intrecciate. Una è quella collegata al proprio posizionamento nei campi dei saperi registrati e riconosciuti come tali. Notoriamente Foucault ha esplorato in maniera radicale l'elaborazione storica e epistemologica di questi campi e la loro trasformazione in discipline autonome negli ultimi secoli della modernità europea. L'altra dimensione, che a mio avviso il critico francese non ha pienamente considerato, è che la prospettiva di una rete trans-disciplinare ci porta a valutare non soltanto i forti limiti della conoscenza culturale moderna svelati dalla pratica europea e occidentale, ma anche la rimozione strutturale del resto del pianeta, ridotto ad un oggetto per riconfermare la centralità della nostra soggettività. Qui l'altro e l'altra possono far parte della storia, delle scienze sociali, del sistema giuridico e della filosofia, apparentemente solo dopo essere stati riconosciuti e registrati, pronti per lottare per il passaggio dallo stato di oggetto a soggetto storico. Questo passaggio – quello che si sta vivendo sempre di più con il passare del tempo – mette in seria difficoltà i parametri disciplinari (antropologici, sociologici, storici, filosofici, legali) che finora hanno reso il mondo esclusivamente oggetto dei *nostri* saperi. Questo dispositivo critico deve restare inquieto, sempre in movimento; un dispositivo che rifiuta la consolazione di qualsiasi “ritorno a casa”. Il suo linguaggio tagliente e necessariamente inconcludente opera una critica che corre lungo le crepe dell'edificio accademico e occidentale. Per mantenere la criticità di questa pratica, gli studi culturali devono restare sempre una conoscenza interstiziale. In questo senso, la profonda rigidità e la parcellizzazione dei saperi disciplinari in Italia che fanno muro contro la sfida storica e epistemologica degli studi culturali e postcoloniali (o talvolta si tratta della difesa provinciale contro una minaccia straniera), sono soltanto alcuni dei segnali più estremi dei poteri accademici che pensano di essere in grado di rendere il mondo trasparente alla loro volontà.

Dalla musica di massa all'arte contemporanea, dalla migrazione come elemento centrale nella mondializzazione del mondo moderno alle premesse della storiografia e alle narrazioni della città come fulcro della modernità emergente, ci si trova di fronte a linguaggi analitici emergenti. Sembra difficile che queste prospettive, soprattutto nel loro *necessario intreccio*, possano trovare spazio e riconoscimento nel dispositivo accademico attuale. Gli oggetti di ricerca sono sempre sfuggenti, poiché essi stessi – una canzone, un'opera di Yinka Shonibare, un'installazione video di Zineb Sedira, un film di Dagmawi Yimer o Abderrahmane Sissako – si presentano non come semplici esempi che servono a illustrare un discorso storico, sociologico o antropologico già stabilito, ma come intervalli e interrogazioni che incidono sul pensiero: interruzioni di cui i loro stessi linguaggi già costituiscono dei dispositivi critici. Si tratta qui non tanto di parlare *del* cinema o della musica, della migrazione, o della città, quanto a pensare *con* questi processi e pratiche. La distinzione potrebbe sembrare di poco conto, ma in questo slittamento è possibile apprendere un altro spazio critico, dove il rapporto soggetto-oggetto (su cui si reggono il potere del sistema filosofico occidentale e le discipline erette su queste premesse) si declina in modo tale da ritrovarsi assoggettati alla complessità delle questioni e delle prospettive che rispecchiano punti di vista non univoci.

In questo crocevia tra gli studi culturali e le prospettive postcoloniali, si arriva al nocciolo della questione: le pratiche rappresentative dell'articolazione asimmetrica dei poteri storici e culturali che costituiscono il tessuto del vissuto quotidiano. Ovviamente questa modalità gramsciana di configurare le prospettive di ricerca si scontra frontalmente con la dichiarata “scientificità” che sostiene la presunta neutralità delle scienze umane e sociali. In questo scontro gli studi culturali

sono subito etichettati come “ideologia”, al fine di evitare rapidamente la questione della formazione storica e culturale dello stesso paradigma della “scientificità” come figurazione ideologica. Come notava Giorgio Agamben vari anni fa, non c’è mai stata una discussione seria in Italia sulle premesse epistemologiche delle discipline sociali: ancora oggi, nonostante il dibattito secolare nella filosofia della scienza o nella storiografia moderna, il senso critico e il senso comune combaciano nel generico appello a un positivismo di stampo ottocentesco (spesso protetto da un rigore filologico asfissiante) che rifiuta di mettersi in questione o di riesaminare la propria autorità. In realtà, è possibile partire da qualsiasi testo o organizzazione di significati, anche quelli più banali – come ci insegna Roland Barthes nei *Miti d’oggi* – per scomporre e ricomporre il mondo, seguendo i percorsi del potere e le sue politiche di rappresentazione. Condensata in *Papa’s Got A Brand New Bag* (1965) di James Brown, possiamo sentire tutta la storia della cultura afro-americana, che a sua volta svela la storia rimossa e negata della centralità della razionalizzazione razziale e razzistica della schiavitù nera nella formazione degli Stati Uniti, dell’Atlantico moderno e dell’Occidente, esponendo, come direbbe Frantz Fanon, l’ipocrisia fondamentale delle sue istituzioni e delle sue democrazie.

A questo punto, gli strumenti di analisi si presentano necessariamente eterogenei e toccano diverse discipline per formulare e tracciare l’evento culturale in questione. *Papa’s Got A Brand New Bag* non è semplicemente una canzone pop degli anni ‘60, o un esempio dell’universo nero della musica soul mutata dagli stili precedenti di R’n’B. Allo stesso tempo non è possibile ridurre l’analisi a una questione esclusivamente sociologica o storica. L’analisi culturale, pur restando aperta, attraversa un ventaglio di discipline – la storia della musica, la storia degli Stati Uniti e dell’Atlantico nero, la sociologia urbana e le questioni di razza e razzismo, la cultura e le comunicazioni di massa – senza restare confinata in nessuna di loro, in una continua elaborazione del percorso critico e delle sue premesse.

Questa incessante traduzione cerca di rispondere a una configurazione storico-culturale congiunturale, che non può essere catturata in un oggetto di studio stabilito e spiegato dai protocolli disciplinari predefiniti. Il peso critico degli studi culturali parte, infatti, dalle rovine delle discipline, non in termini di cancellazione, quanto di collage, come motore della modernità metropolitana, in cui non si perde niente, ma si esercita la libertà (intellettuale, storica, culturale e politica) di rimontare i frammenti in un altro disegno. Questo è ciò che fanno il maestro giamaicano di “dub” e il dj hip hop con i materiali già incisi, ricombinati per produrre un ritmo mai sentito prima; oppure ciò che fanno la scrittrice e l’artista postcoloniale nella rivisitazione dei canoni occidentali, per esprimere idee imprevedibili e inattese.

La violenza della linearità storica va deviata, sovvertita, fatta a pezzi. È qui che si pratica la discontinuità per interrompere la Storia che ci rende sudditi. Nel piegamento dello spazio-tempo, gli oggetti, le storie e le vite, prima fisicamente e temporalmente distaccate, sono rese vicine, prossime. Le pieghe registrano la profondità del presente stratificato e contaminato e il suo debito verso un passato rimosso e bloccato. Il rifiuto di elaborare questo passato e di riconoscerlo per riconfigurare il senso del presente può solamente nutrire la nostra malinconia, come spiega così bene Paul Gilroy in *Dopo l’Impero*. Gli oggetti accumulati ci interrogano, rendendo le nostre conoscenze e le nostre vite vulnerabili alle domande insospettite, non autorizzate dalle discipline attuali.

Oppure, per usare le parole del poeta caraibico Derek Walcott, «Ho incontrato la Storia una volta, ma non mi ha riconosciuto». È proprio questo gioco di riconoscimento e rimozione che dissemina un raddoppiamento nell'archivio storico moderno, sciogliendo l'impianto consueto, scavando la sua duplicità e ipocrisia. Contro l'impostazione unilaterale della Storia dell'Europa e la sua particolare mondializzazione del mondo, quelle altre storie sospese nell'acqua, nelle isole e nei processi globali sostenuti dal traffico marittimo dei corpi e delle idee, continuano a erodere le pretese dell'Occidente come unico garante del mondo. Non è necessario viaggiare molto lontano per toccare la vitalità e la violenza di tale questione. Basta restare nei confini nazionali e trovarsi a Lampedusa, che non è semplicemente una roccia ricoperta dalla macchia desertica a circa 200 chilometri a sud delle città di Tunisi e Algeri. Ci troviamo nel sud Italia, d'Europa, del cosiddetto Primo Mondo, dove la distanza geografica è annullata da una drammatica immediatezza politica e culturale. Anche in questo caso potremmo seguire l'ispirazione dell'artista libanese Akram Zaatari e considerare questo particolare paesaggio come un archivio. Tra barche naufragate e migranti illegali, pescatori e funzionari statali, turisti e proprietari di negozi e ristoranti, questa è una zona di contatto volatile, in cui il sud del pianeta urta, spesso fatalmente, contro il mondo (sovra)sviluppato.

Diverse memorie della migrazione compongono l'archivio liquido del Mediterraneo: ieri i poveri dalle zone rurali dell'Europa, che attraversavano le sue acque verso le Americhe e il Nord Africa, oggi quelli dell'Africa e dell'Asia alla ricerca di una vita migliore. I molteplici sud del pianeta si infiltrano nella modernità che ha consegnato le loro storie al silenzio e alla clandestinità, rendendo certi esseri umani "illegali", meno di umani, oggetti della nostra supremazia soggettiva. Se l'attuale cimitero del Mediterraneo è testimone delle necropolitiche (Achille Mbembe) del capitale globale, esso è anche il luogo in cui si registrano i limiti di un umanesimo europeo e del suo ordine storico. Una finta valenza universale continua a subordinare le esigenze del resto del pianeta alla sua volontà politica e culturale, spesso lasciando affondare quei bisogni sotto le onde, consegnati al baratro tra la legge e la giustizia, per arrivare ai limiti razzializzati della cittadinanza, così come analizzato acutamente da Frantz Fanon in *Pelle nera, maschere bianche*.

Cosa ci resta dopo questa escursione nelle rovine, paradossalmente più aperte rispetto agli edifici precedenti? L'Italia e l'Occidente, in generale, sembrano poco preparati (o almeno la loro parte istituzionale e egemonica) a affrontare una situazione emergente, che non può essere letta o recepita in termini di continuità. Strutturalmente si esclude l'idea di una rottura epistemologica (Althusser) o dello spostamento paradigmatico (T. S. Kuhn) di una storia elaborata in termini di intervalli e di discontinuità (Foucault). Più profondamente, tale rifiuto significa la negazione dell'identificazione della "violenza epistemologica", suggerita da Gayatri Chakravorty Spivak per l'inaugurazione critica del mondo postcoloniale, un mondo che spesso non è considerato dalla maggior parte delle scienze umane e sociali italiane.

Rivedendo recentemente il film di John Akomfrah su Stuart Hall (*The Stuart Hall Project*, 2013), sono rimasto colpito sia da Stuart che dal linguaggio del film e, in particolare, dall'idea centrale che gli studi culturali sono soprattutto un esercizio politico-culturale che cerca di evidenziare i collegamenti inaspettati che non vengono registrati dall'assetto egemonico del momento. Prendendo in prestito gli argomenti sviluppati nell'area di *transgender studies* da Judith Halberstam, possiamo concludere che gli studi culturali cercano sempre di rendere il nostro spazio-tempo *queer*, creando quel senso necessario di spaesamento critico che ci permette di rinegoziare le complessità del presente per giocare un futuro diverso.

## Bibliografia

- Akomfrah, J., *The Stuart Hall Project*, British Film Institute, London 2013.
- Agamben, G., *Analogie e paradigmi. Un'intervista a Giorgio Agamben*, «Alias», 9 settembre 2006.
- Barthes, R., *Miti d'Oggi*, Einaudi, Milano 2016.
- Brown, J., *Papa's Got A Brand New Bag* (1965):  
<https://www.youtube.com/watch?v=dtqDB2spyG0>
- Fanon, F., *Pelle nera, maschere bianche*. ETS, Pisa 2015
- Fanon, F., *I dannati della terra*, Einaudi, Milano 2007.
- Foucault, M., *Nietzsche, La Geneologia, La Storia* in «Microfisica del Potere», Einaudi, Milano 1977.
- Foucault, M., *Le parole e le cose: un'archeologia delle scienze umane*, BUR Rizzoli, Milano 2016.
- Gilroy, P., *Dopo l'Impero*, Meltemi, Roma 2006.
- Halberstam, J., *The Queer Art of Failure*, Duke University Press, Durham e Londra 2011.
- Kuhn, T.S., *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Milano 2009.
- Mbembe, A., *Necropolitica, ombre corte*, Verona 2016.
- Sedira, Z., <http://zinebsedira.com>
- Shonibare, Y., <http://www.yinkashonibarembembe.com/home/>
- Sissako, A., *Bamako*, 2006
- Spivak, G. C., *Critica della ragione postcoloniale. Verso una storia del presente in dissolvenza*, Meltemi, Roma 2004.
- Walcott, D., *Mappa del nuovo mondo*, Adelphi, Milano 1992.
- Yimer, D., *Asmat- Nomi per tutti le vittime in mare*: <https://vimeo.com/114849871>
- Zaatari, A., *Time Capsule*, Mousse Publishing, Milano 2013.