

*Intervista a Iain Chambers**

*Condotta e curata da Dagmar Reichardt***

“Il Sud è un significante mutevole”

Il messaggio ibrido della cultura mediterranea

I problemi del cosiddetto *Sud globale* sembrano aver sostituito quelli della sfera che eravamo soliti definire il *Terzo Mondo*, nel XX secolo. Come mai oggi preferiamo parlare del *Sud globale*, invece di ricorrere all'inappropriata classificazione di un “terzo” mondo? Cosa c'entra il *Sud globale* con la globalizzazione e dove si trova sulle carte geografiche, dopotutto? Quali problemi fondamentali si affermano ancora nell'espressione di un Sud “globale” nel Terzo Millennio e su quale base dobbiamo discuterne, rifletterci e – alla fine – trovare prospettive per risolverli?

Sembra ovvio che dietro le quinte di tutti questi approcci provvisori, abbiamo a che fare con una gerarchia di valori, valutazioni e circostanze che si sono evolute nel tempo e sono collegate a questioni etiche, mentalità umane e all'esperienza storica del colonialismo. Quest'ultimo parametro – Antonio Gramsci (1891-1937) *docet* (cfr. Gramsci, 1973, 1948-1951) – costituisce la base di tutte le questioni egemoniche culturali e politiche in questo contesto. La necessità di decolonizzare¹ le nostre menti, le nostre abitudini culturali e i nostri modi di pensare e di vivere è al centro della seguente conversazione tra l'autore italo-britannico Iain Chambers – già membro dell'autorevole Centro per gli Studi della Cultura Contemporanea fondato presso l'Università di Birmingham nel 1964, prima di trasferirsi in Italia negli anni Settanta, sociologo, storico e studioso di cultura – e la scienziata italo-tedesca Dagmar Reichardt, la cui

* Università degli Studi di Napoli L'Orientale

** Latvian Academy of Culture

¹ Prendo in prestito il campo semantico del verbo “decolonizzare” dal pensatore postcoloniale e comparatista di origine pugliese Armando Gnisci (1946-2019) che ha specificato i suoi studi sulla decolonizzazione in molti libri (tra cui: Gnisci, 2004). L'idea principale di Gnisci è quella di decolonizzare attivamente la cultura europea dall'essere – o dall'essere stati – colonizzatori (rinnovando la tradizione di Jean-Paul Sartre e Frantz Fanon), di “creolizzare” le nostre vite (riferendosi alla civiltà caraibica come caratterizzata da Edouard Glissant) e di raggiungere ciò che Gnisci chiama la “mondializzazione”, ovvero ciò che rimane dalla storia dello spirito vitale e civile europeo. – Tutte le note a piè di pagina in questa intervista sono state aggiunte da Dagmar Reichardt.

competenza risiede negli studi transculturali e che ha formulato una serie di domande sul Sud Italia e Sud globale, a cui Iain Chambers risponde nella seguente intervista².

Dagmar Reichardt (D.R.):

Professore Chambers, Lei è un esperto del Sud postcoloniale e degli studi mediterranei. Ultimamente, dopo aver tenuto lezioni e svolto ricerche per diversi decenni presso l'Università di Napoli e oltre a una lunga lista di altre pubblicazioni con un orientamento socioculturale, teorico e antropologico, insieme a Marta Cariello ha pubblicato un libro dal titolo La questione mediterranea nel 2019, la cui edizione inglese è attualmente in stampa sotto il titolo The Mediterranean Question³. Quali sono le Sue tesi fondamentali sul "Sud" postcoloniale? Di cosa tratta questa nuova "questione mediterranea" che sta al centro del vostro libro? E, innanzitutto, come va mappato "il" Sud? Ossia: dove è "localizzato" culturalmente – per parlare con Homi K. Bhabha⁴ – e quali sono i suoi tratti più significativi secondo i risultati del Suo studio?

Iain Chambers (I.Ch.):

Beh, la Sua domanda riguarda tutta la posizionalità e il potere. Riguarda le relazioni asimmetriche di potere che danno ad alcuni il diritto di mappare e narrare il mondo escludendone altri. Geografia e storia qui diventano intercambiabili. Ciò, a sua volta, ha profonde implicazioni sui linguaggi critici che siamo abituati ad applicare nella nostra interpretazione e produzione di conoscenza. Questa domanda sfida le affermazioni fiduciose non solo della geografia e della storia, ma anche la proclamata neutralità universale degli studi di area, del diritto, della sociologia e dell'intero apparato delle scienze sociali nonché la loro presunta "scientificità". In fondo, registrando la posizione storica delle nostre lingue e discipline, siamo portati a riconoscere la colonialità del nostro metodo e la sua appropriazione unilaterale del mondo. A questo punto la critica postcoloniale punta meno a un evento cronologico saldamente assicurato nel passato, e stabilisce piuttosto l'agenda critica per una radicale rivalutazione dei processi che hanno prodotto il colonialismo; cioè, la modernità occidentale. In questo senso, la colonialità è irriducibile a un momento

² Questa intervista, leggermente rivista per la presente pubblicazione, ha originalmente avuto luogo nella primavera del 2020. A causa della pandemia di COVID-19 la conversazione è stata limitata a un incontro elettronico accompagnato da uno scambio di e-mail. Originalmente fissata in lingua inglese è stata tradotta in italiano da Dagmar Reichardt e rivista da Iain Chambers per la presente pubblicazione.

³ Chambers, Cariello, 2019. – La traduzione in inglese del volume è attualmente in stampa sotto il titolo *The Mediterranean Question* (Punctum Books, Santa Barbara/California 2025).

⁴ Bhabha, 1994.

stabile nel tempo. Emerge piuttosto come una struttura di potere costitutiva della modernità. Come tale, continua a elaborare il presente.

I proprietari di schiavi che hanno firmato la Dichiarazione di Indipendenza e scritto la Costituzione degli Stati Uniti, o – molto più recentemente – nel 2015 l’estinzione definitiva dei debiti accumulati dal governo britannico per compensare i proprietari di schiavi (non gli schiavi stessi, s’intende) a causa dell’abolizione formale della schiavitù durante l’Impero britannico nel 1834, non sono semplicemente fantasmi del mondo di oggi. Sono segni strutturali della profonda sedimentazione di processi storici e configurazioni culturali che continuano a segnare e plasmare la modernità. Che si tratti del movimento di *Black Lives Matter*, della legislazione europea contro l’immigrazione o della continua guerra e colonizzazione della Palestina, la temporalità storica si allontana dalla semplice linearità. Il presente continua a essere attraversato da questioni storiche represses, turbato e interrogato da ciò che si rifiuta di passare e che continua a esistere, persistere e resistere. Il tempo storico è accartocciato, piegato e approfondito. Il passato è reso sia prossimo che immediato. La linea del progresso che apparentemente ci trascina verso il futuro non è più l’unico percorso attraverso quella costellazione sempre più complessa che chiamiamo modernità.

Questo preambolo porta a suggerire che non esiste un singolo “Sud”, ma piuttosto una molteplicità di realtà subalterne in cui un’indicazione geografica diventa una categoria politica. Ciò è stato sottolineato quasi un secolo fa da Antonio Gramsci, sia nel suo noto saggio su *La questione meridionale* del 1926⁵ sia successivamente nei *Quaderni del carcere*⁶. Nel primo Gramsci ha sottolineato la struttura geografica del potere, in cui un Nord (dell’Italia) produce un Sud subalterno necessario per la rappresentazione economica, politica e culturale del proprio potere. Oltre ad estendere tale osservazione a una serie più ampia di mappe – il Nord dell’Europa, il Nord del mondo – ciò che emerge più forzatamente è la mobilità e la bussola arbitraria del potere. Sviluppato ulteriormente nei *Quaderni del carcere*, l’esercizio egemonico della geografia non solo rende il Sud equivalente alla subalternità (anche se a volte non è situato nel Sud geografico: le periferie rurali e le povertà della Scandinavia del XIX secolo, della Scozia e dell’Irlanda, per esempio) ma mappa anche il mondo in un modo che rispecchia persistentemente la sua presunta centralità globale. Come ha sottolineato Gramsci, il Medio e l’Estremo Oriente sono denominazioni arbitrarie, decise da un centro imperiale che misura il tempo e la distanza da sé stesso ai confini del suo impero remoto. Il

⁵ Gramsci, 1973.

⁶ Si veda Gramsci, 1948-1951 (nella nostra *Bibliografia* indichiamo le prime edizioni originali italiane dei *Quaderni del carcere*).

potere di tali denominazioni risiede proprio nel loro continuo utilizzo e nella loro perenne acquisizione come fatti apparentemente neutrali e scientifici. L'impiego disinteressato della misurazione e la successiva dissezione del globo tramite geometria e calcolo matematico tradiscono una precisa formazione storica e il suo modo di appropriarsi del pianeta. In questo modo, la modernità, guidata dalla distruzione creativa e dall'accumulazione di capitale in ogni angolo del mondo, diventa un altro nome per l'egemonia occidentale.

Con queste domande in mente, in *La questione mediterranea* Marta Cariello e io abbiamo deciso di ripensare a come il Mediterraneo sia stato storicamente, politicamente e culturalmente posizionato all'interno della modernità; cioè, all'interno dei linguaggi dell'egemonia. Invece di proporre una mappa alternativa e una contro-storia in cui storie, culture, voci e vite subalterne tracciano il mondo dal basso, abbiamo pensato che fosse importante considerare l'apparato o il dispositivo di potere che produce il Sud come "Sud", insieme al "Mediterraneo", nel modo in cui tende a essere considerato e definito oggi. Naturalmente, le storie subalterne ci hanno sempre messo in guardia da altri "Mediterranei" e da un interrogativo più profondo dello spaziotempo della modernità. La natura stessa dello spazio e del tempo diventa problematica. Dopo tutto, a quale spazio e tempo ci riferiamo? Esiste un solo ritmo – la modernità occidentale, il capitalismo – che organizza le complessità della vita moderna, oppure esistono schegge materiali di tempo e spazio che interrompono e deviano il polso regolato del mondo moderno? Ciò significa pensare non semplicemente in termini di alternative autonome, ma piuttosto in termini di differenze, poteri e posizioni intersecanti la cui soppressione consente a una versione singola e omogenea della modernità di passare per unica e autorevole.

Quindi, l'idea principale è quella di pensare *con* il Sud. Ciò significava sottrarre il Sud, in questo caso il Mediterraneo, all'essere un *oggetto* di indagine disciplinare esistente. O, piuttosto, senza cancellare quell'eredità (che ci avrebbe lasciato senza parole), considerare esattamente ciò che non riesce ad autorizzare; ovvero, il Mediterraneo che non rifletta solamente le preoccupazioni europee e la soggettività occidentale. Con tutti i nostri limiti linguistici e culturali, abbiamo ritenuto importante registrare (anche se non potremmo mai spiegarlo completamente, e forse è anche questo il punto) un particolare Sud dell'Europa e del Primo Mondo che turba la grammatica critica esistente. In altre parole, l'idea non era quella di trovare una storia migliore e più completa. Si trattava piuttosto di registrare i *limiti* stessi dell'operazione storiografica esistente e con essa l'ordine occidentale del discorso che la sostiene. Abbiamo ritenuto che ciò consenta a un altro Mediterraneo, con tutte le sue lacune, ambiguità e i suoi silenzi, di emergere e sfidare la visione prevalente e le sue mappe imperative.

D.R.:

È in questo senso che la Sua visione di "un altro Mediterraneo" e della nostra comune associazione con "il Sud" è in qualche modo correlata alla tradizione storica di ciò che chiamiamo Orientalismo (1978) nel senso inteso da Edward Said⁷? Come e dove potremmo rilevare intersezioni tra le due sfere (Sud e Oriente) e perché il Sud è sempre stato così attraente per le culture del Nord (e le culture "occidentali") – politicamente ed esteticamente parlando? C'è una ragione per cui le persone del Nord (e gli "occidentali") hanno colonizzato il Sud (o "l'Oriente")? E per quale motivo, invece, ciò non è successo all'incontrario?

I.Ch.:

Come credo abbia già suggerito la mia precedente risposta, le coordinate geografiche fanno riferimento a una specifica bussola politica di potere, in contrapposizione a un'altra. La famosa mappa del XII secolo di Al Idrisi preparata per il sovrano normanno della Sicilia, Ruggero II, raffigurava un mondo capovolto, per così dire: l'Europa e il Nord nella metà inferiore della mappa, mentre l'Africa e la sua costa mediterranea occupavano la parte superiore. Molto semplicemente, altre prospettive e mappe hanno storicamente inquadrato il Mediterraneo. Prima della piena affermazione dell'egemonia europea e della trasformazione del Mediterraneo in un lago coloniale dopo il 1800 (con le sue coste africane e asiatiche governate direttamente da Parigi, Londra e Roma fino alla metà del XX secolo), dimentichiamo facilmente che intorno al 1600 la potenza europea più importante nell'area era rappresentata dall'Impero ottomano. Di nuovo, insistere sul fatto che gli Ottomani e l'Islam facevano parte della formazione dell'Europa moderna (la presenza dell'Islam dal 711 è molto più lunga del Cristianesimo nell'Europa nord-orientale e in Scandinavia) significa deliberatamente introdurre un disturbo rendendo ciò che ci piace considerare come forze e fattori "esterni" inerenti alla nostra formazione. Tesori di dinari d'argento scoperti in Scandinavia, o il nome di Allah tessuto in caratteri cufici arabi in vesti funerarie vichinghe (il cui materiale proveniva dalla Persia e dalla Cina), sono solo i sintomi straordinari di un mondo tutto più fluido, che non si adatta facilmente a una contabilità esclusiva e ben localizzabile dell'ascesa dell'Europa moderna.

Proprio come nel XIII e XIV secolo, quando Ibn Battuta viaggiò in tutto il mondo allora conosciuto dall'Atlantico all'Oceano Indiano e alla Cina, e Ibn Khaldūn stava elaborando le sue analisi strutturali dei cicli storici e una teoria del valore del lavoro, il "sistema mondiale" (*the world*

⁷ Said, 1994. – La prima edizione originale di *Orientalism* fu pubblicata da Said nel 1978 (New York, Pantheon Books).

system) definito da Janet Abu-Lughod⁸ orbitava attorno alle metropoli globali di allora del Cairo e di Baghdad, con l'Europa medievale fondamentalmente nella periferia. E poi, "medievale" rispetto a cosa? Questo ci mette in guardia sui limiti di una cronologia provinciale e di una comprensione del progresso che non corrispondono a situazioni altrove, se sia nel mondo islamico del XIII secolo, o nelle società della steppa della Pax Mongolica che collegavano l'Europa all'Oriente, o nello stato centralizzato della Cina tecnologicamente molto più avanzata dell'Europa di allora. In altre parole, il Mediterraneo sotto le egemonie arabe, berbere e ottomane appariva e si sentiva molto diverso da oggi. E ne rimangono tracce. Nel bacino del Mediterraneo contemporaneo, la lingua più parlata, in tutti i suoi dialetti e varianti, rimane l'arabo. Di nuovo, questo significa incrociare le nostre certezze con questioni più turbolenti e apparentemente extraterritoriali e suggerire che l'archivio non è mai né chiuso né risolto. Il che ci porta a Edward Said.

D.R.:

Esatto, quindi, da un punto di vista estetico, in cosa consiste l'attrazione del "Sud" o, rispettivamente – e secondo Said – dell'"Oriente"? La "cultura del Sud" differisce dalla "cultura del Nord" nello stesso modo in cui la "cultura orientale" differisce dalla "cultura occidentale"? O Lei cosa pensa di una tale analogia ovvero contrapposizione?

I.Ch.:

L'*Orientalismo* di Said è situato nei contorni della creazione dell'egemonia europea moderna quando il mondo non europeo era soggetto alla subordinazione del colonialismo europeo. Di nuovo, gli indicatori geografici sono fluidi. Sia l'Oriente che il Sud sono considerati di essere collocati "laggiù" e rimasti "indietro" nel tempo. Entrambi sono oggetti della superiorità europea. Rappresentano siti di radicale alterità che evocano terrore e fascino, che si trovino nei Balcani, in Anatolia, in Egitto o nei mondi e nei riti apparentemente arretrati della civiltà contadina in tutto il Mediterraneo. I luoghi diventano sfuggenti, le mappe si sovrappongono facilmente e le storie si intrecciano (per usare una figura presa in prestito dal lavoro di Said sulla cultura e l'imperialismo). Il suo lavoro è stato ovviamente criticato, in particolare dagli orientalisti! Incrociando Gramsci con Foucault e limitando ampiamente le sue preoccupazioni alla costruzione dell'"Oriente" da parte di studiosi britannici e francesi moderni, la sua gamma di preoccupazioni potrebbe apparire limitata. Dipinge con un pennello grande e le variazioni sono oscurate.

⁸ Abu-Lughod, 1989.

Eppure, il punto fondamentale, che forse nemmeno Said stesso ha apprezzato come ha recentemente sottolineato Wael Hallaq⁹, è che il suo lavoro ha diffuso interrogativi non solo sulla competenza occidentale riguardo l'Oriente, ma ha piuttosto toccato i nuclei della formazione della conoscenza dell'Europa moderna e la sua sicura appropriazione delle storie, delle culture e delle vite degli altri. In altre parole, ha esposto i poteri nascosti di ciò che il sociologo peruviano Aníbal Quijano chiama la *colonialità* [*coloniality*; n.d.t.] del metodo¹⁰. Perché ciò che è implicito nel lavoro di Said non era semplicemente una critica di una conoscenza specializzata che riduceva i soggetti orientali a oggetti di studio senza voce. Questa operazione antropologica, che disciplinava e spiegava il traffico tra il mondo occidentale e quello non occidentale, ha effettivamente toccato il cuore stesso dell'oscurità dell'episteme occidentale. Said non ha perseguito quella linea di argomentazione e ha limitato la sua critica a rami della conoscenza – concentrandosi principalmente sulla letteratura moderna e sui media – senza trarre la conclusione che l'albero stesso stava venendo scosso. Rimane un risultato importante e ha lanciato (un termine di identità che Said non ha mai adottato) la critica postcoloniale.

Quindi, le intersezioni tra Sud e Oriente risiedono in una posizione subalterna condivisa, prodotta dalla loro costruzione come oggetti di appropriazione storica, politica e culturale da parte di un Nord dominante. La svolta qui è che proprio perché è egemonica, non solo economicamente e politicamente, ma anche culturalmente, questa particolare formazione storica e il suo esercizio di potere si presentano come universali, neutrali e apparentemente al di fuori della storia. Questa metafisica, che attraversa gli apparati accademici dell'Occidente, è il risultato di processi storici e relazioni agonistiche di potere che cercano di imporre una particolare narrazione sul passato e sul presente. Tuttavia, nulla è fisso, l'egemonia è necessariamente sempre in movimento. Il pensiero critico deve occupare questi interstizi anche se, come ho già suggerito, non possono mai essere né completamente spiegati né ridotti a un punto di vista unico.

D.R.:

Parlando di "interstizi": c'è un proverbio italiano che dice abbastanza esplicitamente che l'Africa "inizia" a sud della capitale italiana di Roma ("l'Africa inizia a sud di Roma"), cioè più o meno a Napoli. Tuttavia, la città di Napoli è sicuramente situata più vicina all'Africa e all'Equatore rispetto a Roma, ma, nonostante ciò, collocheremmo sempre ambedue le città nell'emisfero "boreale", "settentrionale" o "Nord" del nostro globo, dato che l'Italia è posizionata sul continente europeo: Lei pensa che Napoli

⁹ Hallaq, 2018.

¹⁰ Cfr. Quijano, Ennis, 2000.

e la sua cultura appartengano, geo-culturalmente parlando, al “Sud”? In che senso e in quale misura Napoli è un luogo “meridionale” nella nostra comune mentalità culturale? – Mi interesserebbe anche sapere se Lei direbbe che Napoli fa parte di quello che potremmo chiamare il “Sud globale”? Come possiamo – o dovremmo – mappare la storia napoletana, la sua straordinaria ibridazione, la sua fusione di stili di vita, idee, tradizioni, mentalità e ideologie “settentrionali” e “meridionali” in termini culturali?

I.Ch.:

Come penso dovrebbe essere ormai chiaro, il Sud è una categoria mobile, un significante mutevole. Inoltre, non ha sempre rappresentato arretratezza e sottosviluppo: questa è una costruzione molto moderna. Oggi, registrare il potere politico della posizione geografica ci spinge a mettere in discussione qualsiasi narrazione che riduca le complessità del mondo moderno a valori iscritti nella distanza imperiale di centro e periferia, Nord e Sud. Perché questo è ciò che abbiamo ereditato e che continuiamo ad applicare allegramente: una dissezione coloniale e una misura imperiale del mondo.

Ora, il caso di Napoli è forse un esempio di colonialismo interno realizzato attraverso processi che hanno portato all'unificazione dell'Italia moderna. Certamente, il linguaggio di mancanza di rispetto e insulto che continua a essere attribuito ai suoi abitanti continua a segnalare tale rapporto di potere. Allo stesso tempo, ovunque ci si trovi, il Sud è sempre più a sud. Perché Napoli è anche parte integrante di una formazione europea differenziata, a volte persino protagonista. Come l'Italia, è parte storica e culturale dell'Europa. Poi si scopre che all'interno del Nord ci sono numerosi Sud: il Mezzogiorno d'Italia, i Balcani, la Spagna meridionale, l'Irlanda rurale, l'arcipelago scozzese... Il relativo impoverimento e il decadimento infrastrutturale di Napoli, nonostante risonanze superficiali, non la qualificano come parte del cosiddetto “Sud globale” (un'altra categoria neocoloniale inventata da agenzie come il Fondo monetario internazionale FMI e la Banca mondiale). È certamente subalterno alle forze politiche ed economiche più a nord della città, di Roma e delle Alpi. La sua relativa povertà non è assoluta.

Quindi, ciò che è più interessante, se vogliamo attivare l'idea di Napoli come metropoli del Sud e collegarla strategicamente a Nairobi, Lagos o Bogotà, è riconoscere la sua subalternità, all'interno e non all'esterno della modernità. Ciò significa separare la modernità da sé medesima e stroncare la pretesa che sia sempre omogenea e ugualmente la stessa in tutto il pianeta. Ciò ci dà sia il senso globale della modernità (termine che storicamente per molti è stato semplicemente un altro nome per il colonialismo) sia il riconoscimento dell'eterogeneità che risulta dalla sua traduzione e trasformazione in luoghi particolari. Naturalmente, la tradu-

zione non è mai semplicemente una questione tecnica; riguarda sempre l'esercizio del potere, la resistenza e la rielaborazione di astrazioni in un idioma locale. A questo punto, l'argomentazione abbandona la discussione del Sud (dell'Italia, del Mediterraneo, del mondo) come *oggetto* di studio che continua a riconfermare le soggettività politiche e disciplinari del Nord del pianeta, e propone la risposta agonistica di iniziare a pensare e praticare assieme a – ovvero *con* – il Sud.

Per tornare a Napoli, alla sua storia e cultura specifica, suggerirei di usare una mappa che confonde e confuta una semplice divisione Nord-Sud; vale a dire, di iniziare a pensare alla sua posizione all'interno del Mediterraneo e all'inserimento di quest'ultimo in un insieme di coordinate planetarie. Se riapriamo l'archivio della Napoli "moderna" e consideriamo la città intorno al 1800, scopriamo che è incentrata su processi storici che stanno radicalmente rimodellando il mondo moderno. La breve Repubblica Napoletana del 1799, direttamente ispirata dalla Rivoluzione Francese del decennio precedente, fa parte di una serie di ribellioni e rivolte che risuonano tutt'intorno alle presunte periferie dell'Occidente producendo centri insospettati: la rivolta degli schiavi dei Giacobini Neri ad Haiti (1791-1804), la rivolta degli Irlandesi Uniti (*United Irishmen*) nel 1798 e tutte le rivolte destinate a ridisegnare la mappa dell'America Latina nei decenni successivi. Napoli e il Mediterraneo furono cuciti in processi globali sia in rivolta che in reazione: come testimoniato dalla spedizione di Napoleone del 1798 per conquistare la provincia ottomana d'Egitto e dalla presenza della marina britannica sotto Nelson che distrusse la flotta francese nelle acque egiziane e un anno dopo fu direttamente coinvolta nella distruzione della Repubblica Napoletana. Stiamo parlando qui della lotta per l'egemonia mondiale tra due potenze europee che trasformeranno il Mediterraneo in uno spazio completamente colonizzato. Quella configurazione, con tutti i cambiamenti nel potere internazionale e nei linguaggi dell'amministrazione, rimane intatta oggi nella gestione occidentale del bacino e nel controllo europeo unilaterale della migrazione nelle acque del Mediterraneo.

Tutto ciò implica che possiamo estrarre Napoli e l'Italia meridionale da sotto la mappa che le colloca come entità fisse e per sempre subalterne nella comprensione egemonica della modernità. La loro innegabile subordinazione economica e politica ad altri centri di potere e il loro rifiuto di adattarsi a un semplice modello di sviluppo lineare e progressivo, suggeriscono un'ulteriore serie di interpellanze. Questa non implica semplicemente la domanda su chi ha il diritto, cioè il potere, di mappare e imporre la narrazione esistente, ma ci presenta anche una modernità composta da violente forze contrastanti, le cui leggi raramente rispettano la giustizia. Qui, se si vuole, Napoli e l'Italia meridionale ora

si uniscono ai “meridionali del mondo” evidenziando le relazioni asimmetriche di potere (piuttosto che fallimenti e incapacità locali), le quali strutturano il pianeta.

D.R.:

E quindi cosa significa oggi il “potere alternativo” di Napoli in relazione alle questioni transculturali? Quali aspetti transculturali della città di Napoli sono ancora da scoprire, secondo Lei? Che tipo di “modello” rappresenta la sua cultura urbana? Esiste una “Napoli transculturale”? E dove si nasconde questo progetto di una “metropoli del Sud” cosmopolita, come dice Lei? Dove la possiamo concretamente trovare nella vita reale? In quali termini potremmo inventare la transculturalità o immaginare la morfologia, il ruolo, la struttura o il modo di funzionare e il modo di “pensare” della Napoli di oggi?

I.Ch.:

Questa domanda deriva da quanto ho suggerito in precedenza. La città di Napoli, la sua storia e la sua cultura, sono sospese e sostenute in reti che non possono essere confinate al livello locale (cosa che molti storici e intellettuali della città dimenticano). Napoli è un porto, una città europea, ma anche una città mediterranea: la sua composizione culturale è stata costantemente ibrida e transculturale. Perfino la sua espressione più caratteristica, la canzone napoletana, tradisce una musicalità mediterranea condivisa, in cui l’intonazione scivolata e l’ambiguità tonale della musica araba continuano a risuonare secoli dopo nella musica più recente con accenti blues di Pino Daniele¹¹, Almamegretta¹² e tanti altri. D’altra parte, dispiegando cartografie culinarie, si potrebbero fare argomentazioni simili per i gusti e il cibo che apparentemente assicurano l’identità napoletana: il pomodoro ci porta attraverso l’Atlantico e le Ande in Perù, il caffè attraverso l’Impero

¹¹ Pino Daniele (1955-2015) è stato un musicista, compositore di musica e di colonne sonore per film, nato a Napoli, che ha lavorato con molti musicisti italiani e artisti internazionali come Eric Clapton, Bob Marley, Pat Methney, Chick Corea, Bob Berg e Joe Bonamassa. Dopo il suo album di debutto *Terra mia* (1977), ha ottenuto il suo più grande successo con *Nero a metà* (1980). Un tratto fortemente distintivo della sua musica è un’interpretazione personale e creativa di uno stile ibrido che lui stesso ha definito *tarumbò* – una miscela di tarantella e blues – come emblema delle sue diverse affiliazioni musicali e culturali. Il suo lavoro intreccia, infatti, vari generi, tra cui rumba, blues, jazz, canzone napoletana, world music, pop rock, funk, musica mediorientale e pop.

¹² Almamegretta è un gruppo musicale italiano fondato a Napoli nel 1991 che esegue quasi tutte le canzoni in dialetto napoletano e collabora, tra gli altri, con Pino Daniele. Il cosiddetto *AlmaSound* propone un mix di reggae, rhythm & blues, musica popolare napoletana e lamenti arabi, costruendo così un ponte verso il mondo arabo e africano. Almamegretta simpatizza con i migranti in Italia eseguendo sul palco un controdiscorso pubblico contro il razzismo e la xenofobia. Per ulteriori dettagli cfr. Puskás, 2020.

ottomano in Etiopia, il peperoncino dal saccheggio del Messico... O l'oro che adorna le sue numerose chiese barocche che proveniva anch'esso dal Messico. Questi sono i legami coloniali: sia direttamente attraverso l'Impero spagnolo, di cui Napoli faceva parte, sia indirettamente attraverso la costituzione coloniale generalizzata dell'Europa moderna.

Il punto, tuttavia, è rendere espliciti questi legami in una resa diversa del passato e del presente. In altre parole, la centralità del pomodoro nella cucina napoletana, o del fantasma dei suoni arabi e dell'Islam nella sua musica, implica lo smantellamento di miti di origini autoctone e rivendicazioni provinciali di proprietà. Ciò consente a un passato molto più complesso e a una serie più ricca di archivi di riversarsi nel presente. Questi possono sfidare gli stereotipi folkloristici attraverso l'enfasi sulle dinamiche storiche dei processi culturali che implicano affari incompiuti. In questo senso, come ogni città, Napoli è un laboratorio di modernità. Mentre la sua specifica traiettoria storica come città portuale del Mediterraneo attinge a stratificazioni profonde e ci riporta alle sue origini nel mondo talassico dell'antico colonialismo greco, simultaneamente registra anche come essa sia giunta più di recente a essere sostenuta in ciò che la critica postcoloniale Lisa Lowe definisce *The Intimacies of Four Continents*¹³ [ossia: “Le intimità dei quattro continenti”; n.d.t.]. Per riprendere queste argomentazioni ed essere più specifici, bisognerebbe sbrogliare e ricucire i resoconti che apparentemente autenticano la città nella sua unicità. Con ciò intendo dire che piuttosto che accettare quella narrazione che la città offre ai suoi abitanti e al turista di passaggio – come se l'innegabile unicità di Napoli come città europea risiedesse in una versione molto problematica, seppur apparentemente mite, di sangue e suolo – è criticamente più istruttivo considerare le congiunture che producono una particolare configurazione storica e culturale, la quale crea un contrasto con altre città. Napoli *non* è Milano, né Londra, né New York; eppure, allo stesso tempo, è connessa e condivide gli stessi linguaggi urbani e il loro supporto tecnico. Per prendere in prestito un'idea dalla musica moderna e dal lavoro di un DJ [*deejay*; n.d.t.], la specificità sta nella mutevolezza del mix. E lì Napoli certamente pone domande sulla modernità e sulla vita urbana contemporanea. Quindi, se volessimo parlare di “modelli”, suggerirei che Napoli è una città ai margini, non solo dell'Italia meridionale e dell'Europa meridionale, ma anche ai margini di una modernità concepita in modo uniforme, concepita linearmente nel tempo vuoto e omogeneo del progresso. In altre parole, le vite, le pratiche e le culture della città pongono un interrogativo costante e un annullamento di una modernità imposta. Napoli ne propone una sua propria versione.

¹³ Lowe, 2015.

D.R.:

Cosa risponde quando le persone Le chiedono una definizione del termine “postcolonialismo”? Secondo Lei, di cosa si occupano gli studi postcoloniali, quali obiettivi mirano e chi sono i principali teorici del postcolonialismo nella sfera anglofona che hanno avuto un impatto significativo sugli studi mediterranei o sui Suoi studi personali? Che tipo di figure teoriche sono importanti per la variazione degli “studi postcoloniali italiani”? Hanno un ruolo specifico nel contesto napoletano? Sono utili per “decolonizzare” il cosiddetto Mezzogiorno, come direbbe il sociologo e studioso della letteratura della migrazione Armando Gnisci?

I.Ch.:

Questa è una domanda molto importante e mi limiterò ad alcune questioni chiave. In primo luogo, il concetto di postcoloniale serve a tagliare e sbrogliare una visione semplice e lineare della storia. Quest’ultima non è un treno che sfreccia verso il futuro con l’Occidente ai comandi e il resto del mondo seduto passivamente più indietro nelle carrozze. Perché se il postcoloniale riguarda la registrazione del mondo *dopo* il colonialismo, quel *dopo* non è riducibile a un’istanza cronologica. Piuttosto, ci spinge a considerare un mondo slegato dal potere occidentale; cioè, che contesta e resiste alla sua egemonia. Quindi, ci invita a considerare le conseguenze in corso della modernità costituita e formata attraverso le relazioni di potere ineguali disseminate nei processi planetari del colonialismo. In questo senso, come ho esposto in altra sede, ci invita a riaprire quegli archivi che autorizzano gli insediamenti esistenti. Ciò significa rielaborare il passato alla luce delle domande e delle preoccupazioni che sono state marginalizzate e represses proprio per consentire alla narrazione esistente di raggiungere il consenso; in altre parole, l’egemonia. Si tratta soprattutto di un dibattito e di una lotta critica all’interno delle pieghe degli apparati della società occidentale, nelle sue istituzioni educative e nella formazione della conoscenza. Nel frattempo, i subalterni, sia in Occidente che altrove, stanno sempre ricevendo un’educazione nella loro subordinazione. Secondo me, loro vedono ciò che noi, ancora, rifiutiamo di considerare!

Questo mi porta agli studi postcoloniali in Italia. Naturalmente, potrei snocciolare una serie di nomi e opere importanti – da Lidia Curti, Cristina Lombardi-Diop e Sandra Ponzanesi a Sandro Mezzadra, Miguel Mellino e Gabriele Proglgio – che hanno risonanza sia nazionale che internazionale. Tuttavia, la questione più profonda è perché gli studi postcoloniali (e culturali) non abbiano presa nel mondo accademico italiano. In un senso profondo, una rivalutazione critica del passato nazionale viene spesso rifiutata, sebbene un ramo della storiografia recente stia ormai elaborando questo percorso. In parole povere, di cosa parlano gli studi

postcoloniali (e culturali) se non della messa in questione – irrisolta e sempre in corso – da dove vengano e quale sia la sua formazione culturale e storica? Pochi intellettuali e accademici italiani sono disposti a percorrere quella strada. Questo rifiuto, a sua volta, getta una luce critica significativa sulla formazione e sul linguaggio di una cultura nazionale e sulla sua semantica istituzionale. Ha anche un impatto diretto sul modo in cui argomenti così polarizzanti come il razzismo e la migrazione vengono discussi oggi, in particolare nei media e nella sfera pubblica. Ora, non farò finta che altrove in Europa e in Occidente questa difficile eredità e i suoi inquietanti archivi siano francamente dibattuti e valutati. Tuttavia, anche se in ogni città, paese e villaggio italiano, i nomi delle strade e le usanze culinarie risuonano con l'impresa coloniale – assicurata e sostenuta in una configurazione razziale ereditata – c'è una profonda riluttanza a impegnarsi con il passato per modellare il presente in modo diversificato, più aperto e democratico. È come se particolari momenti storici – il colonialismo italiano nell'Africa Orientale e in Libia, il fascismo e i suoi massacri in Etiopia e nei Balcani – fossero momenti persi nel tempo, separati e tagliati fuori dal presente. Ancora una volta, la storia della modernità è ridotta a una linearità confinata in modo sicuro piuttosto che considerata come una costellazione infuocata che continua a bruciare e illuminare il nostro presente.

Più specificamente, Napoli occupa una posizione particolare in questo quadro. Avendo un rapporto diretto e di lunga data con il Centre for Contemporary Cultural Studies di Birmingham grazie a Lidia Curti e alle visite di Stuart Hall, Raymond Williams e successivamente Dick Hebdige, Homi Bhabha e Paul Gilroy a Napoli, l'Università Orientale è stata per diversi decenni l'unica istituzione in Italia a sviluppare e promuovere gli studi culturali e postcoloniali. Ora questo è cambiato e l'approccio interdisciplinare elaborato dagli studi culturali e postcoloniali adesso circola in molte università e in diverse aree disciplinari. Tuttavia, la sua marginalizzazione continua. Si trovano pochi corsi esplicitamente chiamati "Studi postcoloniali", nessun dipartimento o posto universitario utilizza questo titolo.

L'ironia ulteriore è che l'imperativo critico degli studi postcoloniali deve un debito così grande a un pensatore italiano: Antonio Gramsci. E qui parlo di un Gramsci mobile, di un pensatore delle mutevoli relazioni della congiuntura, il cui vocabolario concettuale dissemina prospettive e interrogativi che non trovano facile risposta, piuttosto che una figura storica schiacciata sotto il peso della filologia e lì ridotta alla stasi. Le pretese di "neutralità" scientifica e "distanza" critica bloccano il passato a cui non è poi consentito di interrogare il presente. Alla fine, per ragioni culturali e istituzionali, si deve registrare una diffusa riluttanza a pensare al di fuori degli schemi disciplinari e della sicurezza accademica offerta dal-

le loro premesse e dai loro paradigmi. Qui, per fertilizzare criticamente gli studi subalterni e subculturali a vicenda, potremmo dire, come mi ha suggerito una volta un amico dell'Alto Adige/Südtirol, che il movimento punk non avrebbe mai potuto avere origine in Italia!

D.R.:

Difficilmente immaginabile... – davvero! Ma, invece, da quando Roberto Saviano ha pubblicato il suo romanzo Gomorra (2006)¹⁴ – e Matteo Garrone ha portato il suo film omonimo nelle sale cinematografiche nel 2008 –, ci sono state molte discussioni politiche e sociologiche sulla mafia italiana e sul legame tra violenza da una parte, e storia, tradizione e criminalità dall'altra. Lei cosa ne pensa in termini di cultura? Come possiamo spiegare la tendenza a diventare (o essere) criminali e a mettere in atto le forme più brutali e barbariche di violenza verso i propri concittadini? – Ultimo ma non meno importante: Lei crede nella cosiddetta “linea della palma”, se vogliamo interpretarla come una metafora dell'ubiquità transculturale della criminalità organizzata¹⁵? Dove inizierebbe questa “linea”, dove finirebbe e – se esiste – cosa significherebbe per il rapporto dell'Italia con l'Europa?

I.Ch.:

Questa è una domanda complicata e penso che l'economia politica della criminalità organizzata, pur avendo specificità locali e nazionali, alla fine, come il capitale stesso, riguardi coordinate planetarie. In altre parole, mentre le storie specifiche di violenza rurale e urbana, che hanno dato origine alla mafia siciliana e alla camorra napoletana, sono storicamente significative, è importante registrare che i loro poteri derivano dal traffico transnazionale: dai cartelli della droga latinoamericani alle banche di Londra che riciclano e legittimano i profitti illeciti. A mio parere, mentre potrebbe essere pubblicamente conveniente insistere su una netta distinzione tra il mondo criminale a sud delle Alpi e una superiorità morale più a nord, in termini storici ed economici non è così semplice. Vorrei evitare i soliti stereotipi binari con gli italiani uguali alla mafia e gli anglosassoni uguali alla legalità e allo stato di diritto. Esiste un'ampia area grigia in cui la violenza di strada, le organizzazioni criminali, la politica istituzionale e il capitale finanziario sono profondamente intrecciati. La criminalità organizzata è un grande affare. In queste reti complesse, la zona d'affari di Londra è probabilmente il

¹⁴ Saviano, 2006.

¹⁵ Il termine “linea della palma” si riferisce a un'intervista condotta da Saverio Lodato ad Andrea Camilleri nel 2002 pubblicata con il titolo omonimo *La linea della palma* (cfr. Camilleri, Lodato, 2002, p. 417).

punto più corrotto del pianeta. La linea immaginata tra la criminalità e il mondo legittimo viene continuamente attraversata, spostata, diluita e ignorata: sia i bancari che i criminali vestono Armani.

Certo, c'è una storia di criminalità organizzata in Italia da raccontare. Tuttavia, piuttosto che associare la sua violenza a patologie individuali e collettive, è necessario inserirla nell'organizzazione più ampia e nell'esercizio strutturale del potere: dalla protezione violenta delle tenute rurali dai disordini contadini – essa stessa parte dell'accordo politico tra i proprietari terrieri del Sud e gli interessi del Nord nell'unificazione dell'Italia – alla "disciplina" della vita urbana per guadagno economico e clientelismo politico nel mondo post-1945. Ancora una volta, l'intreccio tra violenza criminale e potere statale è estremamente difficile da districare. C'è sicuramente una specificità italiana coinvolta, proprio come c'era nella rinascita della camorra in Campania nell'immediato dopoguerra attraverso le forze alleate che nominavano sindaci figure locali di autorità, cioè boss della criminalità, ma ciò non deve nascondere le fondamentali necessità internazionali della criminalità organizzata. Quindi, potremmo iniziare da Palermo o Napoli, ma arriveremmo sicuramente a Bogotà, Londra o New York. Queste traiettorie non sono né autonome né limitate al mondo criminale. Così come gli oscuri affari delle lobby, delle aziende farmaceutiche e dei produttori di armi, costituiscono il corpo corrotto della politica moderna. Ciò significa che qualsiasi considerazione sul crimine organizzato, sulla sua violenza, sul suo potere e sulla sua influenza finanziaria deve essere interpretata in termini planetari. È un modello di business. Crea e risponde alle richieste del mercato (potrebbero essere droghe e il commercio di sesso e organi umani, piuttosto che computer, televisori e automobili), dove la sua apparente brutalità drammatica espone la logica implacabile del capitale globalizzato.

D.R.:

Concludiamo parlando di musica: qual è il ruolo della musica nel contesto del postcolonialismo? E che dire delle radici orali e musicali africane di certi stili musicali (italiani)? La sinergia tra musica e ribellione diffonde ancora qualche innovazione specifica nel mondo del XXI secolo? E come può la transculturalità essere utile per quanto riguarda la musica, la danza e la cultura dei festival da un lato, e la resistenza e le strategie di scrittura – o di dialogo – nella letteratura dall'altro lato? La musica (o le arti, la letteratura e la cultura in generale) è in grado di migliorare il nostro mondo? Di quale tipo di "rapsodia in blu" (Rhapsody in blue) – se pensiamo a quelle famose melodie create dal compositore statunitense George Gershwin nel 1924, che cercava di combinare jazz e sinfonia operistica per dare un'identità musicale a tutti gli americani con la sua musica transfrontaliera – avremmo bisogno oggi?

I.Ch.:

Ho un'opinione piuttosto particolare sulla musica. Non la considero semplicemente in termini di testimonianza storica o elaborazione estetica, come una sorta di illustrazione culturale o supplemento a processi storici che si verificano altrove. In molti modi, la specificità dei suoni musicali, in grado di viaggiare oltre i confini locali, linguistici e nazionali, propone un linguaggio critico a sé stante. Quindi, piuttosto che parlare di storia o sociologia della musica, preferisco proporre la musica stessa come storia, o come sociologia. Questo suggerisce un senso della storia molto più fluido e instabile rispetto ai soliti protocolli disciplinari. Ciò che consente di emergere è una serie di mappe diverse e insospettate. Pensare al Mediterraneo, sia oggi che storicamente, in termini di una geografia dei suoni non solo annulla la solita inquadratura nazionale delle tradizionali narrazioni e delle configurazioni culturali associate, ma rompe anche la piattezza dell'inquadratura geopolitica del bacino, consentendo di stabilire altre connessioni, di far emergere altre domande e nuovi itinerari. Proporre la musica come archivio storico e culturale, dove ciò che viene da sotto sono la mappa politica ereditata e i suoi nazionalismi moderni, propone suoni subalterni in grado di scandagliare la modernità in chiavi insospettate e ritmi non autorizzati.

Queste considerazioni piuttosto astratte possono essere messe alla prova a partire direttamente dai suoni stessi. Prendendo una musica che apparentemente incarna un preciso senso di identità e appartenenza – il rebetiko in Grecia, il flamenco in Spagna, la canzone napoletana – scopriamo rapidamente che tali suoni sostengono storie multiple e un insieme di culture sovrapposte che ci portano in Anatolia, nella Spagna musulmana e nella diaspora Rom-Sinti, nella presenza pervasiva di scale e intonazioni arabe. Condensate nel suono ci sono prospettive e interrogativi che frustrano qualsiasi provenienza esclusivamente locale o provinciale. La musica compone un tessuto culturale molto diverso e suggerisce una serie di processi storici che confondono la contabilità nazionale di spazio e tempo. Se a questo aggiungiamo la subalterna centralità della musica afroamericana e del blues – a sua volta il risultato complesso di viaggi avanti e indietro attraverso l'Atlantico – allora ci ritroviamo con delle classifiche musicali che riorientano completamente la cornice istituzionale ed egemonica della modernità. Prendiamo il suono di una band napoletana come Almamegretta: qui un ritmo elettronico sostenuto dal dub, proveniente dalla Giamaica tramite Londra, viene mixato in pertinenza locale per esprimere sentimenti sull'Africa e su *Black Athena*¹⁶ in dialetto napoletano. Quindi, ciò che questa musica

¹⁶ Bernal, 1987.

fa è sottolineare la centralità del *transito* e della *traduzione* per la nostra comprensione di tutti i processi storici e le configurazioni culturali. La traduzione non è semplicemente una metafora, è un metodo. Perché la musica non solo dà voce a ciò che è stato messo a tacere, ma interroga la struttura stessa della semantica politica e culturale che insistono sulla stabilità dell'identità storica e culturale. Nell'insistente migrazione della musica stessa, troviamo un'estetica che propone un'etica e un'estetica che insistono su un'altra politica.

D.R.:

Se "un'altra politica" è così cruciale come dice Lei, forse questo ci riporta al punto di partenza per quanto riguarda la deduzione che, in effetti, il "Sud" appare molto spesso come un equivalente dell'"Altro". Mentre abbiamo tentato di collocare il Sud indipendentemente dalla geografia e dall'Equatore, all'inizio di questa intervista, Lei ha insistito nel considerare la storia piuttosto come "un mondo slegato dal potere occidentale", che, come un treno, "sfreccia verso il futuro" con l'Occidente "ai comandi" e il "resto del mondo" seduto dietro "nelle carrozze". Nel contesto del postcolonialismo, mentre ci chiedevamo dove corresse esattamente questo immaginario, fittizio confine meridionale, Lei ha menzionato esempi tratti dalla musica, dalla vita urbana, dai nomi delle strade o dall'arte culinaria e ha parlato, metaforicamente, della nostra "bussola" e delle nostre "coordinate" interiori. Ora, se ipotizziamo che il Sud letterario sia una metafora per un luogo essenzialmente ambivalente, piuttosto ibrido, transizionale, sincretico che rispecchia una forma di transculturalità – o postcolonialismo, come sostiene Lei – che unifica culture e nazioni invece di separarle attraverso il potere egemonico: quale sarebbe allora la Sua metafora preferita e più concisa del Sud?

Glielo chiedo sapendo che quando Leonardo Sciascia coniò il famoso paradigma de La Sicilia come metafora nel 1979¹⁷, l'isola di Sicilia avanzò a simbolo iconico e visibile di Verità e Universalità sia per l'Europa meridionale, sia per il (più astratto, spesso "invisibile", terminologicamente certamente vago) "Sud globale". Da questo punto di vista, Sciascia non solo portò avanti l'idea di Goethe secondo cui la Sicilia era la "chiave di tutto" (espressa nel suo famoso diario di viaggio in Italia, la Italienische Reise¹⁸, pubblicato per la prima volta nel 1816-17), ma Goethe stesso ricadde su "coordinate" filosofiche e culturali (invece che geografiche) quando si occupò dell'"Altro" nella sua raccolta di poesie conosciuta sotto il titolo Divano occidentale-orientale ossia West-östlicher Divan (1819/1827)¹⁹. – Potreb-

¹⁷ Sciascia, 1979.

¹⁸ Goethe, 1982.

¹⁹ Goethe, 1999.

be lasciarci un'immagine, un quadro, una visione concreta o un oggetto rivelatore, che sia collegato a un Sud desiderabile tratto dal Suo immaginario personale? Oppure, se preferisce, un autore che Lei piace o un libro di Sua libera scelta, che Lei associa positivamente a una nuova, lungimirante, accattivante e innovativa interpretazione del Sud?

I.Ch.:

Per lasciare questa discussione con un'apertura, piuttosto che con una conclusione, suggerisco di ragionare in prossimità della voce e dell'oud dell'artista palestinese Kamilya Jubran²⁰. Il suono mi trascina in un'altra cartografia. Qui sono costretto a registrare un'ulteriore piega nel tempo e nello spazio del Mediterraneo. La lingua qui, sia musicalmente che linguisticamente, è l'arabo, che, come abbiamo detto, è la lingua più parlata nel Mediterraneo. Ciò suggerisce ulteriori archivi storici e culturali che circolano in una modernità eterogenea e planetaria. E questi archivi non sono semplicemente lo specchio represso o subalterno di ciò che siamo abituati a considerare la "nostra" modernità. Invece di suggerire un'alternativa netta e separata, questi altri suoni, queste altre lingue e storie ci portano a considerare le dimensioni nascoste e inconse di un Mediterraneo che, quando steso piatto come la mappa, tradisce tutti i limiti della sua moderna iscrizione europea. Direi che l'inizio critico e la sfida politica posta da questa prospettiva formino il punto, al quale possiamo concludere la nostra conversazione.

D.R.:

Che finale melodico seducente, echeggiante, pacifico e suggestivo e che bella "svolta", alla fine! Indicando il livello acustico e fantastico del "suono" come un "linguaggio critico a sé stante" – sto ripetendo le Sue parole – che fornisce quel percepibile materiale misterioso, ossia il composito immateriale o il "design" culturale transliminale del "Sud del mondo", mi pare che Lei voglia indicarci simbolicamente che – in conclusione – noi tutti siamo in grado e capaci di ascoltare quelle "dimensioni nascoste e inconse" dell'"Altro" che conducono al "giardino", dove il Sud del mondo potrebbe coesistere all'interno di molti altri "alberi in fiore", per seguire la Sua idea

²⁰ Kamilya Jubran (nata nel 1963) è una cantante, cantautrice e strumentista palestinese con cittadinanza israeliana, che collega la musica orientale con elementi jazz e musica elettronica, spesso musicando poesie scritte o tradotte in arabo antico. Nata ad Akkon, Israele, dopo gli studi universitari e gli inizi della carriera come musicista, ha lasciato Gerusalemme nel 2000 per trasferirsi in Europa, dove oggi vive e lavora su vari progetti musicali a Parigi. – Dal suo immaginario personale di un "Sud desiderabile", per trasmettere al lettore la sua "visione concreta" di esso, Iain Chambers consiglia l'esibizione solista di Jubran di *Quwafel* come cantante e liutista che suona l'oud: <https://www.youtube.com/watch?v=EpQ79rcsRtI>.

di “un'altra cartografia”. Parlare del “Sud” come di un modello che, in linea di principio, non implica solo una questione limitata tracciata dal GPS, ovvero una definizione logica o una mera sfida politico-economica – anche se tutto ciò si applica ugualmente – dirige la nostra attenzione sulla sua qualità di “categoria mobile” o di “significante mutevole”, come ha giustamente puntualizzato, ancora, Lei. Prendersi cura del Sud globale o mediterraneo significa cercare di cogliere l'infinita alterità, varietà e diversità dell'umanità in tutta la sua complessità, profondità e bellezza ibrida, come mostra il Suo ultimo o “altro”, per così dire, esempio “cartografico”: la voce e l'esibizione strumentale della musicista Kamilya Jubran. Questo risultato include momenti liberamente udibili, anche trasgressivi di risonanza e resistenza, in tempi di pace, di crisi e – purtroppo – anche di guerra, simultaneamente, abbracciando “paesaggi migranti” o una “modernità migrante”²¹ aperta, cioè l'identità e l'alterità allo stesso tempo. Il termine del Sud globale, quindi, può preannunciare uno stato poliedrico di condizioni di vita precaria, in cui oggi sente, agisce e pensa gran parte della popolazione mondiale. La sua presenza ubiquitaria deve essere ascoltata e considerata sia a livello culturale che economico. Basterebbe ascoltarla...

Caro Professore Chambers, grazie per questo incontro britannico-italiano-europeo e mediterraneo, questo scambio di idee “planetarie” tra Nord e Sud, Est e Ovest, e per il Suo impegno. La Sua attenta, percettiva e sagace arte di delineare e decostruire le sfumature sottili e capillari della sfera, con cui normalmente intendiamo il “Sud globale” o, più in generale, “il” Sud in sé, richiede ulteriori sensibilizzazioni su tante fronti. Grazie alla Sua spiegazione dettagliata e alle Sue osservazioni, questo concetto si è rivelato non solo una proiezione semplicistica o riduzionistica da superare, ma, piuttosto, una sfida culturalmente vitale e una scelta storicamente decifrabile, libera di essere intellettualmente rivisitata, ricodificata e adattata, in pratica, ai pensieri postcoloniali e postmoderni. Dopo tutto, “il Sud” risulta essere sempre lì: non necessariamente o esclusivamente come un luogo in cui viaggiare fisicamente, ma certamente da reinterpretare filosoficamente come uno stato mentale da dischiudere sia sul piano razionale che su quello emozionale. La “questione mediterranea”, più in particolare, risulta essere una categoria su cui conta riflettere – o, come dice Lei: è da “pensare con”, cioè da integrare nei nostri mondi di vita per riapparire nei momenti presenti che caratterizzano la nostra realtà quotidiana, il nostro comportamento sociale e le attualità legate ai media. Mi sembra che all'interno della

²¹ Iain Chambers intitola il primo capitolo del suo libro *Migrancy, Culture, Identity* (Chambers, 1994) “Migrant Landscapes” e usa il termine di “modernità migrante” nella nota introduttiva (“Note su una modernità migrante”) della sua traduzione italiana pubblicata nel 2018 con il titolo *Paesaggi migratori. Cultura e identità nell'epoca postcoloniale* (Chambers, 2018).

Sua ampia ed empatica cornice teorica, il Sud si configuri come una visione acuta e perspicace da indagare ulteriormente, tenere a mente, decolonizzare, alterare, (ri-)costruire e, si spera, completare – non secondo un piano rigido ma come un’opzione umana sempre accessibile, accogliente e proattiva, genuinamente creativa e tuttavia strategicamente tra le più calzanti e idonee – sia ora, subito, che in tempi futuri.

IAIN CHAMBERS già docente di studi culturali, postcoloniali e mediterranei presso l’Università degli Studi di Napoli L’Orientale, dove è stato fondatore del Centro per gli Studi Postcoloniali e della serie di seminari “Borderscapes”, sviluppando studi interdisciplinari e interculturali sulle culture metropolitane popolari contemporanee e sulla musica.

In termini pubblicistici ha trasformato questa linea di ricerca in una serie di analisi postcoloniali sulla formazione del Mediterraneo moderno. È autore di numerosi articoli e dei seguenti libri: *Urban Rhythms: Pop Music and Popular Culture* (1985), *Popular Culture. The Metropolitan Experience* (1986), *Border Dialogues. Journeys in Postmodernity* (1990), *Migrancy, Culture, Identity* (1994), *Hendrix, hip hop e l’interruzione del pensiero* – con Paul Gilroy – (1995), *Culture after Humanism. History, Culture, Subjectivity* (2001), *Mediterranean Crossings. The Politics of an Interrupted Modernity* (2008), *Mediterraneo blues. Musiche, malinconia postcoloniale, pensieri marittimi* (2012), *Postcolonial Interruptions, Unauthorised Modernities* (2017) e *La questione mediterranea* – con Marta Cariello – (2019), di imminente pubblicazione nella sua versione inglese sotto il titolo *The Mediterranean Question* (2025). Molti di questi titoli sono stati tradotti in varie lingue, tra cui italiano, spagnolo, tedesco, giapponese e turco.

DAGMAR REICHARDT è professoressa di Industrie Creative e Gestione della Crescita presso la Latvian Academy of Culture. Autrice di oltre 400 pubblicazioni in italiano, inglese, tedesco e francese, è specializzata in specifici aspetti sociologici e di globalizzazione degli studi italiani contemporanei, delle relazioni socioculturali e della letteratura comparata. Esperta di studi transculturali, ha tradotto testi di Cases, Bonaviri, Pasolini, Maraini, Scego e Mujčić. Ha ricevuto premi per le sue traduzioni e il suo lavoro accademico, dal Premio Flaiano nel 2007 al Premio Nazionale per la Traduzione del Ministero degli Affari Esteri e della Cooperazione Internazionale italiano nel 2023. Tra i suoi ultimi libri figurano: *Letteratura e cinema* (2014), *Moda Made in Italy* (2016), *Verga innovatore | Innovative Verga* (2017), *Italia transculturale* (2018), *Polifonia musicale* (2020), *Icone della transculturalità* (2022) e *Benvenuti al Nuovo Sud* (2024). Dal 2022 è membro di PEN Germania (Exil PEN). Di prossima pubblicazione: *Le tante traduzioni dell’opera di Dacia Maraini* (2024) e *From South to Gobar South: A Long-Lasting Metaphor* (2025).

Bibliografia

- Abu-Lughod J., *Before European Hegemony. The World System A.D. 1250-1350*, Oxford University Press, New York 1989.
- Bernal M., *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, Rutgers University Press, New York 1987.
- Bhabha H.K., *The Location of Culture*, Routledge, London 1994; tr. it. di A. Perri, *I luoghi della cultura*, Meltemi, Roma 2001.
- Camilleri A., Lodato S., *La linea della palma. Saverio Lodato fa raccontare Andrea Camilleri*, Rizzoli, Milano 2002.
- Chambers I., *Urban Rhythms: Pop Music and Popular Culture*, Macmillan Education, London 1985.
- Id., *Popular Culture. The Metropolitan Experience*, Methuen, North Yorkshire 1986.
- Id., *Border Dialogues. Journeys in Postmodernity*, Routledge, London & New York 1990.
- Id., *Migrancy, Culture, Identity*, Routledge, New York 1994; tr. di A. Biavasco e V. Guani, *Paesaggi migratori. Cultura e identità nell'epoca postcoloniale*, Meltemi (Biblioteca / Sociologia vol. 8), Milano 2018 [= Chambers, 2018].
- Id., *Culture after Humanism. History, Culture, Subjectivity*, Routledge, London & New York 2001.
- Id., *Mediterranean Crossings. The Politics of an Interrupted Modernity*, Duke University Press, Durham 2008.
- Id., *Mediterraneo blues. Musiche, malinconia postcoloniale, pensieri marittimi*, tr. di Sara Marinelli, Bollati Boringhieri, Torino 2012.
- Id., *Postcolonial Interruptions, Unauthorised Modernities*, Rowman & Littlefield International, London 2017.
- Id., *Paesaggi migratori. Cultura e identità nell'epoca postcoloniale*, tr. di A. Biavasco e V. Guani, Meltemi (Biblioteca / Sociologia vol. 8), Milano 2018.
- Chambers I., Gilroy P., *Hendrix, hip hop e l'interruzione del pensiero*, Costa & Nolan, Genova 1995.
- Chambers I., Cariello M., *La questione mediterranea*, Mondadori, Milano 2019 [edizione inglese: *The Mediterranean Question*, Punctum Books, Santa Barbara/California 2025 (in corso di stampa)].
- Gnisci A., *Via della Decolonizzazione europea*, Cosmo Iannone, Roma 2004.
- Goethe J.W. v., *Italienische Reise* [1816/1817], Beck, München 1982.
- Id., *West-östlicher Divan* [1819/1827], Reclam, Frankfurt am Main 1999.
- Gramsci A., *La questione meridionale* [1926], in Id., *Scritti politici*. (pp. 243-268), Editori Riuniti, Roma 1973.

- Id., *Quaderni del carcere*, vol. 1-6, a cura di F. Platone, Einaudi (Collana Opere di Antonio Gramsci), Torino 1948-1951.
- Hallaq W., *Restating Orientalism. A Critique of Modern Knowledge*, Columbia University Press, New York 2018.
- Lowe L., *The Intimacies of Four Continents*, Duke University Press, Durham 2015.
- Puskás I., *Figli di Annibale: definizioni di identità nei testi delle canzoni degli Almamegretta. Un riascolto transculturale*, in D. Reichardt, D.E. Cicala, D. Brioschi, M. Martini-Merschmann (a cura di), *Polifonia musicale. Le tante vie delle melodie italiane in un mondo transculturale. Con un'intervista alla cantautrice Etta Scollo*, Cesati, Firenze 2022, pp. 105-122.
- Quijano A., Ennis M., *Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America*, in A.D. Moreiras, D.W. Mignolo, G. Nouzeilles (a cura di), *Nepantla: Views from the South*, vol. 1 (n. 3), (pp. 533-580), Duke University Press, Durham/North Carolina, 2000.
- Said E., *Orientalism* [1978], Vintage Books, New York 1994.
- Saviano R., *Gomorra*, Mondadori, Milano 2006.
- Sciascia L., *La Sicilia come metafora. Intervista di Marcelle Padovani*, Mondadori, Milano 1979.