

L'archivio frantumato

Iain Chambers

Non è mai documento di cultura senza essere, nello stesso tempo, documento di barbarie.

Walter Benjamin¹

L'archivio coloniale

Insistere sul taglio postcoloniale inferto sul mondo, le conoscenze e le pratiche che hanno colonizzato il pianeta significa esporlo alle domande che arrivano dalle storie, dalle culture e dalle vite che in precedenza non erano autorizzate a interrogarlo. Sono domande che mandano in frantumi il nostro tempo, poiché a questo punto il passato si rifiuta di passare o comunque di rispettare il nostro giudizio sul suo significato attuale. È in questo momento, in particolare, che l'ibridazione storica attuale del pianeta che assicura che nessuna cultura o identità è 'pura' o incontaminata viene al pettine. Quindi, invece di parlare *dal* sud del mondo colonizzato, o *per* i sud del mondo colonizzato, dovrei cercare di elaborare uno spazio di ascolto per imparare da ciò che arriva dall'altrove per interrompere ed interrogare la sicurezza del mio linguaggio e la stabilità della mia visione.

I sud del mondo prodotti attraverso le geografie del potere non sono semplicemente l'estensione della nota 'questione meridionale' di Antonio Gramsci su una mappa più vasta. Seconda questa prospettiva ci troviamo semplicemente con un'immagine speculare subalterna e alternativa che contesta il disegno di una modernità che apparentemente s'irradia verso l'esterno da sua centro presunto nell'Occidente. Come contro-immagine subordinato tale opzione inavvertitamente continuerebbe a riaffermare la linearità del progresso storico e il suo implacabile dimensionamento del resto del globo. La sfida cruciale è piuttosto un'altra; quella di considerare la questione nella sua ubicazione planetaria che richiama un assemblaggio in movimento di diversi ritmi e condizioni che si sovrappongono e si intersecano, per riprendere la nota prospettiva di Edward Said. In questa chiave ci si sposta verso una comprensione di una modernità multilaterale o *pluri-versale* che è irriducibile ad una sola fonte o autorità. Dopotutto, è stato lo stesso Gramsci a insegnarci che ipotizzare un sud inferiore e colonizzato erano strutturalmente essenziale alla riproduzione di un nord superiore. Il sud coloniale non è stato un residuo che rappresentava la dimensione arretrato del progresso, è stato invece la componente essenziale per la subordinazione strutturale necessaria alla riproduzione di un'economia politica transnazionale e l'assetto capitalistico del globo. È qui che la resistenza apparentemente temporale che produce le differenze e il cosiddetto 'sottosviluppo' rompe qualsiasi comprensione teleologica del tempo storico. Condotta alla rovina dell'idea stessa di una modernità singola la comprensione scivola in configurazioni più complesse e inconcludenti, e perciò più aperti, ancora sfuggenti.

Adottando una cornice storica globale comunque si corre sempre il pericolo di rendere il mondo piatto come se fosse una mappa pronta per la *nostra* interpretazione. Qui non sono semplicemente i dettagli locali a scomparire, ma, soprattutto, l'impatto strutturale delle relazioni asimmetriche di potere passa sotto silenzio in una realtà distaccata e a scacchiera in cui la violenza e l'ingiustizia sono resi solo in termini e coordinate astratte. Sentire la consistenza e registrare la venatura della questione significa apprezzare la sfida radicale

¹ Walter Benjamin, 'Tesi di Filosofia della Storia', in W. Benjamin, *Angelus Novus*, Torino, Einaudi, 1995, p. 79.

dell'archivio globale che è sempre incompleto, che aspetta ancora di essere riconosciuto e registrato. Ciò significa confondere e confutare deliberatamente l'unità di un mondo reso trasparente a una volontà unica ed è confrontarsi con il tramonto dell'egemonia delle spiegazioni occidentali ormai che il mondo, piuttosto che semplicemente l'Occidente, diventa metodo.² Qui, accanto alle rovine di definizioni presumibilmente neutri e scientifici, ci ritroviamo decisamente dinanzi a una *denazionalizzazione* delle scienze sociali e umanistiche. Qui, in particolare, gli argomenti che stiamo cercando di elaborare si ritrovano nell'incontro inaspettato tra l'operato di molte pratiche artistiche contemporanee e la critica emergente, che si intrecciano nella comune ricerca sulla costruzione e l'articolazione degli archivi della modernità. Precisamente è proprio nella formazione coloniale di tali archivi di modernità che questo incontro diventa più intensa e illuminante.

L'emergere di ansie epistemologiche sul quel passato coloniale scartato e rifiutato chiaramente non sono solamente associato con gli archivi nazionali, intesi in senso fisico, del governo coloniale.³ Tali preoccupazioni sono anche inscritte nelle ben più ampi e in gran parte non riconosciute registri del colonialismo che hanno strutturato e sostenuto la realizzazione complessiva della modernità occidentale: dal museo moderno ai testi scolastici e tutti gli apparati che servono per narrare la nazione. In questo senso, l'archivio è anche un luogo di silenzio. Si registra ciò che è stato pensato e impensato. Esso contiene, come Laura Ann Stoler ci ricorda, dei direttive e dubbi, assiomi e assenze. Quindi, pur riconoscendo le specificità importanti dei singoli archivi coloniali come istituzioni, pratiche e imprese giuridico-politiche, ospitati in edifici fisici in patria e all'estero, abbiamo bisogno anche di passare a una comprensione della scala planetaria degli archivi del colonialismo come fondazione dell'attuale edificio occidentale, della sua economia, politica e cultura. Questo significa fare un ragionamento epistemologico su ciò che è riconosciuto come sapere, e di registrare come questo complesso e ambiguo dispositivo incide sul nostro modo di vedere, ricevere e giudicare il mondo contemporaneo. Nella storia dell'Occidente e la sua appropriazione del mondo, il colonialismo, come la Stoler ha suggestivamente detto, è una filigrana: indelebile ma sempre sotto traccia. A questo punto ci troviamo a perseguire con Matthieu Renault le profonde implicazioni di una epistemologia decolonizzata.⁴ Così si spinge la critica contemporanea a riconoscere sia le genealogie del pensiero anti-coloniale e le sue lotte (sia di ieri e di oggi) registrando allo stesso tempo la violenza di un mondo ancora profondamente impegnato in una mentalità coloniale, sia nelle sue pratiche politiche sia nelle premesse disciplinari della sua conoscenza come un 'ordine Occidental del discorso'.⁵

Se questa panorama sembra ricordare la prospettiva di Joseph Conrad di un pianeta 'sotto gli occhi occidentali', stiamo parlando anche e soprattutto di una condizione contemporanea. Il mondo, anche in resistenza e ribellione, è ancora preso in quello sguardo, sottoposto a suoi poteri, disciplinati e strutturate dalla sua pedagogia politica e culturale. Chi parla, o tace, e qui ci troviamo al di là della sintassi consueta che assume che il linguaggio è trasparente ad un ordine e una ragione unica, moltiplica i margini del

² Achille Mbembe, 'Africa Theorizes. Tony Bogues and Achille Mbembe' in conversation at the University of Captetown in August 2013: <https://www.youtube.com/watch?v=brvLjfhslCg>

³ Laura Ann Stoler, *Along the Archival Grain. Epistemic Anxieties and Colonial Common Sense*, Princeton: Princeton University Press, 2009.

⁴ Matthieu Renault, 'Fanon e la decolonizzazione del sapere. Teorie in viaggio nella situazione (post)coloniale', in Miguel Mellino, ed., *Fanon postcoloniale. I dannati della terra oggi*, Verona: ombre corte, 2013, p.49.

⁵ *ibid*, p.57.

discorso egemonico, dissemina la potenzialità di disturbo nei intervalli tra le sue dichiarazioni, scurisce il testo con ombre irriconoscibili; in ultima analisi, annulla le sue illusioni sul mondo. In tutto questo ci si trova un confronto incessante con la violenza. Questa è la violenza *implicata* nella struttura di un mondo brutalmente ridotto a lingue e lessici occidentali che accompagnano il loro potere politico e culturale. È un mondo sorvegliato dal terrore e dalla discriminazione, sempre sul punto di un necro-politica imminente. Non esiste un modo per annichilire placidamente questa disposizione attraverso una serie di accordi e compromessi. Può essere spezzato solamente in maniera violenta quando le sue teorie e conoscenze vengono spinte a viaggiare forzatamente in zone di traduzione non autorizzate. In quest'altro spazio, una volta ripetute e interrotte, i nostri saperi iniziano ad abitare quello che Matthieu Renault nella sua lettura di Fanon chiama una 'geografia decoloniale della conoscenza'.⁶

In questa maniera la natura stessa della memoria, e le sue rappresentazioni istituzionali negli archivi, oggi deve scontrarsi con i confini di una violenta ereditaria istituzionale. Ciò significa mescolare deliberatamente quello che una volta si è tenuta separata; per esempio, la cultura europea e araba (o il Cristianesimo e l'Islam), o le sponde nord e sud del Mediterraneo. Significa produrre una grammatica diversa in grado di registrare nei suoni musicali delle storie sentite ma non riconosciuti, e di vedere nell'accumulo di vita e di morte sull'isola di Lampedusa o in Palestina archivi viventi che espongono violentemente le pretese coloniali della modernità dove milioni di esseri umani sono continuamente 'resi esterni alla categoria dell'umano'. Gli archivi istituzionali, e loro narrazione della nazione, sono i laboratori dei meccanismi che hanno colonizzati il mondo. Tuttavia se loro recintano il mondo per sottometterlo alla sua volontà, allo stesso tempo non possono sfuggire da interpretazioni, contestazioni e riassetamenti. Se la modernità occidentale stessa richiedeva la mondializzazione del mondo per realizzarsi, tra le conseguenze è la perdita di qualsiasi punto di origine o questione di proprietà. O meglio, si apre un'epoca in cui diventa esplicita la lotta per la sua definizione e gestione.

Alle sottili intersezioni di memoria popolare e pratiche d'archivio ci si trovano le storie che le persone raccontano per dare senso al quotidiano. Si intrecciano le storie per plasmare il presente, costruire collegamenti con il passato, e le domande poste al futuro. Si estraggono della continuità e si distinguono delle rotture. Si frequentano quel buco nero di possibilità e di pericolo che è contingenza storica. Tali possibilità emergono attraverso la *identificazione ripetuta del singolare e del nuovo che costruisce e nutre un archivio: un archivio che mantiene un registro di colonizzazione e custodisce la volontà di decolonizzare*. Gaza oggi, nella sua continuità e le sue rotture, è un'istanza dell'archivio che è la condizione palestinese.⁷

In questa maniera la nostra stessa comprensione dell'archivio si sposta dall'ordine placato di documenti e fatti apparentemente stabili al terreno travagliato dall'interpretazioni e dalla conseguente agonismo che cerca la verità non nell'autorità atavica del passato, ma nei diritti di una giustizia storica e sociale ancora a venire.

La formazione coloniale della conoscenza

Forse quella che riunisce, drammaticamente e brutalmente, questa comprensione della molteplicità del passato e del presente è la figura del migrante contemporaneo. Infatti, se il concetto di migrazione è più direttamente associato con il fenomeno socio-economico

⁶ ibid., p.51.

⁷ Sherene Seikaly, 'Palestine as Archive': <http://stanfordpress.typepad.com/blog/2014/08/palestine-as-archive.html>

della migrazione fisica delle persone dal cosiddetto sud del mondo (in sé l'ultimo capitolo nella centralità della migrazione nella formazione della modernità da 1500 in poi), ci si confronta anche con una sfida politica e storica molto più ampia. La stessa sintassi dello stato, della nazione, della cittadinanza e dell'identità, è direttamente contestata dalle storie clandestine del migrante e dalla sua presenza 'illegale' e 'fuori posto'. I meccanismi che apparentemente ci fissano nella nostra 'casa' sono qui drammaticamente esposti in tutta la loro violenza arbitraria. Inciso sul corpo del migrante contemporaneo non è solo il potere delle leggi moderni di ispirazione europea che regola il suo stato, spesso trasformando la sua soggettività in oggetto di 'illegalità', ma anche la firma involontario di un passato coloniale. Qui la migrazione complessivamente più sistematico e violento degli europei verso il resto del pianeta nell'arco di secoli, ormai dimenticata e mascherata nella storia del 'progresso', ritorna a investire il complesso coordinamento del presente. Siamo trascinati in un archivio brutale in cui l'espansione coloniale, appropriazione violenta, riduzione in schiavitù e la migrazione diventano anche le coordinate della realizzazione della cittadinanza europea e dello stato-nazione moderna.

In questo senso, il passato non passa, ma si accumula nel presente. Come tale, è sempre suscettibile non solo ad una ulteriore rilettura, ma anche ad una riconfigurazione profonda indotta dalle mutazioni del suo passaggio temporale e dalle sue traduzioni culturali. Stiamo qui riferendo a qualcosa che è più di una metafora presa in prestito dal mondo abietta delle migrazioni contemporanee, sempre più sorvegliate e punite attraverso la militarizzazione delle frontiere e la sorveglianza aumentata della società civile. Come una forza materiale, come la accelerazione di materia fisica e cognitiva nei megabyte, la mobilità e la migrazione della modernità si annulla la presunta stabilità di un'economia della conoscenza precedente: sia la sua posizione sia la sua locuzione sono esposte ai movimenti ai mutazioni inaspettati. Proprio qui possiamo seguire Naoki Sakai nel sua analisi delle conoscenze classificatorie e le discipline accademiche del dispositivo teorico del West con le sue gerarchie e la sua 'configurazione geopolitica del mondo'. Nelle sue parole:

Per indagare l'archeologia della modernità coloniale, ora cominciamo a capire perché la teoria doveva essere così intimamente associato con l'Occidente. Vi è una figura di 'uomo', ma questa umanità non era 'uomo' in generale. È dovuto, invece, intervenire un aggettivo, 'europea' o 'occidentale'. L'analisi archeologica della modernità coloniale rivela così la partecipazione di un specifico umanesimo da associare con la modernità.⁸

Questo, naturalmente, fa eco al noto smantellamento di Frantz Fanon delle pretese dell'umanesimo occidentale. Mettere sinteticamente: la modernità come una costellazione di pratiche, esperienze e istituzioni è irriducibile alla sua teorizzazione e comprensione a partire da un osservatorio unico. Insistere su una particolare formazione storica e geografica che chiamiamo l'Occidente nella realizzazione della modernità significa, al tempo stesso, anche di registrare le coordinate planetarie della sua appropriazione violenta e mondano del resto del pianeta. A partire da questa prospettiva va allora ricordato che l'elaborazione delle scienze sociali dell'uomo moderno, con le relative declinazioni in varianti nazionaliste nel XIX secolo, ha avuto sempre luogo all'interno della costellazione del colonialismo e dell'imperialismo europeo. Questa storia non può mai essere cancellato, ma, se riconosciuta, può essere re-configurato.

⁸ Naoki Sakai, 'Theory and the West. On the Question of Humanitas and Anthropos', *Transeuropéennes*, 2011: http://www.transeuropeennes.eu/en/articles/316/Theory_and_the_West

Se il mondo può essere proposto, piatto come una mappa, per l'esplorazione, la conquista e lo sfruttamento, sappiamo anche che i popoli, le storie e le culture non sono ugualmente posizionati. Esistono concentrazioni di potere e densità di ricchezza che creano vettori particolari e cortocircuiti di privilegio. Le relazioni asimmetriche di potere che tagliano e dividono il mondo in schemi asimmetrici di valore economico, politico e culturale ci rimandano sempre ad uno scenario planetario. Chiaramente, il mondo è diviso e le distanze stabilite in base a quelle che esercitano il potere di definire, canalizzare e sfruttare le sue risorse. Allo stesso tempo, questa situazione è costantemente ombreggiata da una serie di contro-storie. I confini e i controlli sempre più fluidi, alcuni temporanei, altri ben più duraturi, producono casi di rifiuto e di rivolta, siti di contro-poteri e assemblaggi produttive, che contestano la semantica secondo cui non ci sarebbe alternativa.⁹ La tematica contemporanea dell'ostentare sicurezza – per cui ogni individuo è un potenziale criminale – non è semplicemente una risposta al terrorismo, al rifugiato, al migrante. Questo ritorno all'erogazione massiccia di meccanismi coloniali risponde alle più ampi minacce per l'economia politica dell'ordine esistente. Tra queste minacce sono le storie del rifiuto sociale, della contestazione politica e del pensiero critico: e si può dissotterrare una storia della modernità proprio dal loro essere dichiaratamente 'illegali'.

Per Frantz Fanon l'Europa non rappresenta il compimento di umanità, ma storicamente registra la mistificazione e il blocco della sua realizzazione. L'Occidente detiene umanità in ostaggio, e il suo umanesimo si presenta come ipocrisia che sfugge costantemente da un 'humanisme à la mesure du monde.' Nella stessa maniera, il cosiddetto 'sotto-sviluppo' non deve essere considerato il segno della superiorità europea, ma è piuttosto un termine offensivo cui genesi rivela il crudele centralità delle gerarchie violente del colonialismo nella realizzazione del mondo moderno: 'L'Europa est littéralement la création du Tiers monde'. Stretto nella morsa storica forgiato l'Europa, il resto del mondo sperimenta una continua negazione di umanità nella necro-politica continue che proietta la sua ombra sul mondo ex-coloniale.¹⁰ Oggetto in un mondo di oggetti – 'Toh, un negro!' – il subalterno è (dis) conosciute e non ha altra scelta che quella di rompere lo specchio e rifiutare un'alterità imposta per accedere alla propria soggettività per insistere sul proprio diritto di narrare il mondo (Said, Bhabha). Non si tratta di glorificare una filosofia di violenza, quanto piuttosto di capire l'unica risposta disponibile alle strutture che sostengono e diffondono la violenza della modernità; *in primis*, il regno del terrore che costituisce lo spazio del colonialismo europeo e la sua missione di imporsi sul resto del mondo magistralmente descritto da Michael Taussig.¹¹ Qui, nel 'cuore delle tenebre', ci confrontiamo con le strutture di violenza che ingabbiano il mondo coloniale e subalterno come componenti essenziali all'interno modernità stessa.

In questo quadro qualsiasi resistenza al violenza strutturale e legalizzato del colonialismo è automaticamente ridotta a 'terrorismo'. Basti pensare alla scena nel film di Gillo Pontecorvo *La Battaglia di Algeri* (1966) dove il capo catturato del FLN Larbi Ben M'Hidi è intervistato dai giornalisti francesi. Alla richiesta di spiegare perché il FLN impiegano delle donne che trasportano bombe in sacchetti e cestini per esplodere nelle strade e nei bar di Algeri, uccidendo e ferendo civili, lui risponde dicendo che queste sono le uniche opzioni disponibili a meno che il potere coloniale, occupato nel bombardare i villaggi algerini con napalm, non voglia donare carri armati e aerei per consentire una

⁹ Sandro Mezzadra e Brett Neilson, *Confini e frontiere. La moltiplicazione del lavoro nel mondo globale*, Bologna, il Mulino, 2014.

¹⁰ Achille Mbembe, *Postcolonialismo*, Roma, Meltemi, 2005.

¹¹ Michael Taussig, *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A study in Terror and Healing*, Chicago, University of Chicago Press, 1991.

guerra convenzionale. Il colonizzato che rifiuta di rimanere in quello stato ha poca scelta. Lui o lei è già inserita in una struttura di violenza. Rifiutare e sfuggire dal mondo coloniale richiede una straziante forza liberata da una logica equilibrata. Non è una scelta morale fatta in un campo da gioco neutrale tra antagonisti pari come il mondo liberale vorrebbe suggerire. È una necessità storica dettata dalla stragrande disparità di potenza e forza prodotta dalla condizione coloniale. Non si tratta di scegliere o di sostenere Hamas a Gaza, ma piuttosto di comprendere la produzione coloniale di tale situazione, in cui ogni forma di resistenza e di rifiuto non può essere che necessariamente violento. Come Fanon ci ha insegnato, questo significa andare criticamente oltre il quadro umanista esistente che riduce il mondo alla moralità astratta di essere ‘esseri umani’ proprio nel punto in cui alcuni - la potenza colonizzatrice (i bianchi di Sudafrica ieri, gli europei o gli israeliani di oggi) - sono considerati più ‘umani’ di altri: gli anonimi colonizzati che sono semplicemente i neri, gli arabi, i palestinesi ... i migranti.

Scavare l'archivio della modernità significa esporre le condizioni di pensiero che sono inestricabilmente legati alla realizzazione di un mondo destinato continuamente a rispecchiare e sanzionare quello stesso pensiero. Anche coloro più direttamente colpiti dalla retorica del ‘progresso’ della regola della ragione - schiavi che lottano per la loro libertà su un’isola nei Caraibi francesi alla fine del XVIII secolo - continuano ad essere escluse dal racconto storico, politico, culturale e filosofico : ‘Ho incontrato Storia una volta, ma non mi è riconosciuto’ (Derek Walcott). I giacobini dell'Atlantico Nero - da Touissant L'Ouverture e la creazione di Haiti, a CLR James, Aimé Césaire, Frantz Fanon, James Baldwin, Stuart Hall, Malcolm X e le Pantere Nere - pongono una serie di interrogativi che interrompono le prospettive istituzionali e trame quotidiane della vita occidentale. Questo patrimonio di libertà conquistata costituisce una sfida politica e filosofica in gran parte ancora senza risposta. Quella parte dell’archivio che continua di essere storicamente esclusa, resa marginale e razzialmente negata, non può essere assorbito senza indurre un cambiamento epocale nelle cartografie del pensiero (e di potere). Ritorniamo alla insistenza di Fanon sulla necessità di sfuggire alle grinfie di una storia che legittima il colonizzatore che continua a raccontare la metropoli sul terreno coloniale che sta rubando. Sabotare tale storia-grafia e geo-grafia, significa di evidenziare la sua specificità e i limiti provinciali di un disegno ben preciso del tempo-spazio che continua a escludere il mondo non-europeo e non-occidentale.

Il razzismo e il biopotere del presente

Da questa consapevolezza diventa possibile cogliere il senso di un eventuale umanesimo che si libera dalla ipocrisia di una ‘Europa che non la finisce più di parlare dell’uomo pur massacrandolo dovunque lo incontra, a tutti gli angoli delle sue stesse strade, a tutti gli angoli del mondo.’¹² L’umanesimo che Fanon ha cercato, per sostituire una ‘accozzaglia di morti parole’, avrebbe la responsabilità fondamentale di ospitare richieste e desideri che superano la volontà dell’Occidente. Attraversare questa soglia significa dichiarare la bancarotta intellettuale e morale del mondo occidentale che ha raggiunto il suo apice negli apparati del colonialism. Un mondo coloniale che, a sua volta, è stato stabilizzato e perpetuata dal razzismo come struttura fondante della modernità occidentale. Qui stiamo conversando in prossimità di Fanon e di Foucault attorno all’idea centrale di razza e razzismo come dispositivi centrali della bio-politica come dispositivo di governo. La valutazione critica della formazione razziale e razzista dell’Occidental ci portano aldilà dei luoghi comuni e paternalistici del multiculturalismo contemporaneo o delle idee di adattamento sociale e riconoscimento storico e culturale che parlano in termini di

¹² Frantz Fanon, *I dannati della terra*, Torino, Einaudi, 2007, p.227.

‘tolleranza’. Qui si tratta di qualcosa ben più ampia e profonda. Che ci piaccia o no, al fine di riconoscere il rigore concettuale e congiunturale della questione ci siamo spinti ed esposti in un’arena critica che richiede una radicale rivalutazione del nostro passato, presente e futuro. Nel suo divenire centrale, e non periferico, per la consapevolezza della formazione storica e culturale della costellazione di modernità occidentale, dobbiamo operare una violazione irredimibile sul bianco neutrale che avvolge il paradigma delle scienze sociali e umane.

I resti sopravvissuti e i ricordi rimossi del colonialismo ombreggiano qualsiasi discussione da parte nostra sulle strutture di potere e i sfruttamenti bio-politici che orbitano attorno il percorso implacabile del capitalismo planetario: ‘Tu sei ricco perché sei bianco, sei bianco perché sei ricco.’(Frantz Fanon). La dichiarata ‘obiettività’ delle scienze sociali nel primo mondo, come l’attuale l’economia bio-politica della modernità, chiaramente non è in grado a rispondere alle esigenze che i suoi ‘oggetti’ pongono quando insistono sui loro diritti ad essere soggetti storici e proporre le loro versioni della modernità. Dinanzi alle domande che arrivano dalle sponde sud del Mediterraneo, dai lidi del sud del mondo, come possono rispondere l’antropologia, la sociologia, la storia dell’arte o le scienze politiche in prossimità a queste parole di Assia Djébar: ‘Non Non la resa di “parlare per conto di”, o peggio di “parlare di”, ma l’impegno a parlare “vicino a”...’.¹³

Qui si trova una prospettiva critica, che unisce la memoria storica del colonialismo, in gran parte repressa, e la rivalutazione radicale della modernità annunciata nelle narrazioni non autorizzate e clandestini dei migranti contemporanei. Oggi, catalogare e definire il corpo del migrante come oggetto dell’autorità economica, giuridica, politica e culturale, espone la lunga storia dell’Occidente come un continuo ridurre il mondo alle sue esigenze. Sfuggire da questa gabbia richiede che riapriamo l’archivio coloniale globale e l’economia politica che inizialmente stabilito il traffico planetario in corpi, capitali, merci e morti. La razionalità bio-politica elaborata nell’estendersi dello stato moderno a governare popolazioni – in casa ed oltremare – attraverso l’individuazione dei corpi da curare, educare, sostenere, punire e ripudiare scopre infine quelle meccanismo razziali che stanno al cuore del liberalismo europeo (Foucault 2004). Ma, una volta elaborata seguendo un altro ritmo, narrata con un’altra battitura di tempo, suonata con inflessioni subalterni ed accentuati in modo poli-vocale, la storia si rivela né unica né senza alternativa. Mi pare che oggi il compito critico consista nel costruire di questo archivio che possa aprire una porta sul futuro ancora a venire.

¹³ Assia Djébar, *Donne d’Algeri nei loro appartamenti*, Firenze, Giunti, 2000, p.8.