

PENSANDO COL MEDITERRANEO, RIPENSANDO LA MODERNITÀ

IAIN CHAMBERS

Dipartimento di Studi Umani e Sociali

Università di Napoli, Orientale

ichambers@unior.it

ABSTRACT

Commencing from a series of critical considerations drawn from a reading of Francescomaria Tedesco's recent book *Mediterraneismo. Il pensiero antimeridiano* (2017) this essay seeks to subtract Mediterranean studies from an exclusive European framing. Insisting on historical and cultural limits, attention is drawn beyond existing critical paradigms to what persists and resists in the Mediterranean archive. This excess does not represent something that historically has still to be registered in order to improve and correct our understanding but rather a deeper ethical and epistemological challenge to rethink the Mediterranean (and modernity) precisely in the light of what existing narratives have refused and repressed.

KEYWORDS

Mediterranean, Southern Thought, Postcolonial Geographies, Historiography

Ampliare e approfondire la discussione critica sulla formazione del Mediterraneo moderno comporta necessariamente un distacco dal suo inquadramento esclusivamente europeo. Rispetto ad una serie di definizioni acquisite si tratta di spaccare, interrompere e tagliare la continuità di spiegazioni che continuano a riconfermare il nostro punto di partenza come unico soggetto significante della storia. Adoperare un'altra prospettiva, tracciare dei percorsi non autorizzati dalla nostra eredità culturale è un lavoro che poche persone vogliono accogliere. Disturbare un assetto di poteri culturali condensati in definizioni e discipline stabilite e insistere che la critica deve indurre una crisi, una discontinuità, allo scopo di svuotare lo stesso concetto di critica della sua retorica istituzionale, significa navigare su mari ancora da mappare e rendere il familiare estraneo a se stesso.

Ho tentato di intraprendere questo tipo di viaggio in una serie di occasioni.¹ Qui vorrei partire dal recente volume di Francescomaria Tedesco, *Mediterranei-*

¹ *Le molte voci del Mediterraneo*, Raffaele Cortina 2007; *Mediterraneo blues. Musiche, malinconia postcoloniale, pensieri marittimi*, Bollati Boringhieri 2012; *Postcolonial Interruptions, Unau-*

*smo. Il pensiero antimeridiano.*² Diciamo subito: si tratta di un saggio molto sofisticato, tra i più sofisticati tra quelli usciti nei decenni recenti sulla questione mediterranea. Con una forte impronta critico-filosofica l'autore riesce a mettere a fuoco quasi tutti i percorsi tracciati negli ultimi tempi. Come panoramica dei dibattiti che hanno cercato di dare al Mediterraneo un'unità discorsiva il libro è lodevole. Ha il merito, ancora abbastanza raro nel panorama italiano, di inquadrare la questione in una discussione critica trans-nazionale e inter-disciplinare in cui spicca l'eredità di Edward Said e degli studi postcoloniali. Questa disponibilità ad allargare gli spazi e ampliare i lessici per meglio incidere su questioni locali è già in sé una svolta radicale che promuove una prospettiva politico-culturale meno provinciale e decisamente nuova per gli studi mediterranei in Italia. Da qui, in particolare, emerge il nucleo dell'argomento, espresso dall'autore in questi termini:

Contrapporre il Nord e il Sud, sebbene con lo scopo di costruire un'alternativa che esalti le caratteristiche del secondo dopo secoli di pregiudizio, significa comunque reificare la distinzione. Mi pare, occorre ribadirlo, di poter sostenere che un tale atteggiamento orientalizzante sia, inoltre, la risposta 'localista' e 'minimalista' alla perdita di senso delle grandi narrazioni... (72-73)

Il semplice ribaltamento dei poteri che da almeno due secoli definiscono il Mediterraneo e i diversi sud del mondo (il sud dell'Italia, dell'Europa, del Mediterraneo, del pianeta) come sottosviluppati, poveri e arretrati spesso produce solamente un oggetto oppositivo statico, una sorta di feticcio: luogo della nostalgia dei ritorni impossibili e delle resistenze romantiche. Nord e Sud rientrano in una geografia arbitraria di poteri, come ci insegnano Gramsci e, in seguito, Said, che storicamente non sempre ha rispettato queste coordinate, dato che per molti secoli l'Europa e il nord sono stati alla 'periferia' e ai 'margini' del mondo del progresso tecnologico e della civiltà. Nell'insistere sui rapporti asimmetrici di potere che strutturalmente creano sia un 'Nord' che un 'Sud', è chiaro che serve una cartografia più complessa. A mio avviso, questa esigenza critica non significa semplicemente approfondire il tempo e allungare l'archivio per registrare cronologicamente altri mediterranei, quanto smontare le premesse che tendono a produrre un modo unico per misurare lo spaziotempo del Mediterraneo (e della modernità). Forse a questo punto dobbiamo spezzare il circuito ermeneutico e abbandonare il gioco dialettico e infinito dei binarismi tra concetti come modernità, identità, verità scientifica universale e concetti come tradizione, alterità e credenze locali, per assorbire quella complessità storica dei processi culturali che eccede e sfida i confini concettuali.

thorised Modernities, Rowman & Littlefield 2017; e con Marta Cariello, *La Questione Mediterranea*, Mondadori 2019.

² Francescomaria Tedesco, *Mediterraneismo. Il pensiero antimeridiano*, Meltemi 2017.

Nel contestare lo stigma e gli stereotipi proiettati sul sud e sul Mediterraneo forse bisognerebbe disfarsi del bagaglio dell'Europa (che non significa buttarlo via) e introdurre una breccia nella certezza che ha di sé. Così facendo, si supererebbe quella narrativa univoca di vincitori e vinti, da cui anche i linguaggi più critici non riescono a distaccarsi, per affrontare i poteri materiali e mentali che compongono un'egemonia assai più complessa. Se la vera sfida è la possibilità che la critica stessa riproduca 'in contraddizione' lo stato delle cose, dobbiamo restare anche molto sospettosi dei nostri stessi linguaggi e interpretazioni. È ben evidente il modo in cui lo studio dell'invenzione della tradizione di Hobsbawm e Ranger, e delle comunità immaginate dello stato-nazione di Benedict Anderson, incidano anche sull'invenzione e sulla costruzione del 'Mediterraneo' in tempi moderni. In questi tre casi si tratta ugualmente di una costruzione che storicamente e culturalmente è stata composta nel quadro globale del colonialismo europeo che continua a disciplinare - politicamente e culturalmente - il nostro presente. Discutere il 'mediterraneismo' di Francescomaria Tedesco come una variazione dell'orientalismo concepito da Edward Said richiede contrappuntalmente il riconoscimento critico di questa più estesa costituzione della modernità. Si tratta non semplicemente di un'ideologia o di un momento storico - il colonialismo - ma di un processo e di una serie di pratiche strutturali che fanno parte di una precisa economia politica e della sua appropriazione del mondo ancora in atto.

In questo quadro il mediterraneismo - con tutti i suoi limiti, localismi, romanticismi e rifiuti - acquista una risonanza con 'l'essentialismo strategico' invocato da Gayatri Chakravorty Spivak. Già praticato nella cultura afro-americana degli anni '60 contro un impianto di poteri razziali, è stato reso necessario dalla lotta per il diritto a esistere ed essere riconosciuti tramite la riappropriazione e il capovolgimento mirato dei termini di abuso.³ Ricordate, in apertura del film *Rocco e i suoi fratelli* (1960) di Luchino Visconti, l'arrivo della famiglia Parondi dalla Lucania in un condominio di Lambrate, salutata dalla portiera con una parola: 'Africa'. Conosciamo anche i limiti di questa politica identitaria, quando una strategia storicamente transitoria viene trasformata in un'identità presumibilmente stabile, le cui radici sono presumibilmente fisse, ma non possiamo negare la necessità dell'annuncio iniziale, quando l'oggetto subalterno insiste sul proprio diritto di parola come soggetto storico. La ribalta e il riscatto sono necessari, ma non sono certamente sufficienti.

Nell'intreccio tra questione mediterranea e geografia mobile della questione meridionale (in cui Said, sulla scia di Gramsci, coglieva il potere della geografia di strutturare i valori culturali interpretativi), il sud è un continuo slittamento di signi-

³ Ci sono altri esempi, che il mondo accademico italiano ha tentato a lungo di mantenere a distanza - il femminismo - finché non è stato addomesticato nella circospetta locuzione sociologica e storica di 'gender studies'.

ficato che, di volta in volta, identifica diverse località e realtà nella loro subalternità rispetto a coloro che hanno il potere di ‘mappare’ e rendere il mondo trasparente alla propria volontà. La violenza arbitraria e unilaterale di questa geografia, ben descritta da Gramsci nei *Quaderni del Carcere*, ci invita a riflettere sui limiti dei linguaggi che siamo abituati a impiegare per spiegare l’altrove e l’altro.⁴

Infatti, e tornando al volume di Tedesco, nel quarto capitolo dedicato alla ‘Primavera araba’, attraverso le giuste critiche rivolte alla semplicistica appropriazione e colonizzazione occidentale degli eventi di quegli anni, l’autore fa emergere i limiti dei nostri discorsi dinanzi alla traduzione e alla trasformazione di pratiche e concetti che consideriamo ‘nostri’: la democrazia, la libertà, la sfera pubblica, la modernità. Il fatto che, nel bene e nel male, tali concetti possano avere declinazioni diverse che rispondono a formazioni storiche e altre esigenze culturali all’interno di una modernità planetaria e multiforme è raramente preso in considerazione nella continua ‘orientalizzazione’ della narrativa. Questo non significa abbandonare i significati che tali termini hanno acquisito per noi – sebbene siano spesso problematici anche nelle loro pratiche nell’Occidente e non siano semplicemente ‘prodotti’ da esportare e imporre in nome di una ‘rivoluzione’ altrove – ma vuol dire registrare come i processi e le pratiche della storia possano essere attraversati da altri accenti e resi consonanti con altre esperienze da cui possiamo anche imparare, in una modernità che non è semplicemente ‘nostra’. Sarebbe un modo per proporre un universalismo che cerca di misurarsi non tanto con l’Europa o con l’Occidente, ma con il mondo. Ma per arrivare a questo, l’attuale assetto di potere che continua a insistere con la nostra misura – come se fosse unica, omogenea e quindi universale – deve ancora essere interrotto, smontato e assemblato in un’altra configurazione.

Qui, riconoscendo i limiti dell’essenzialismo strategico che permette il passaggio dall’oggetto coloniale al soggetto postcoloniale per arrivare al fragile universalismo che continua a reggersi su un monolinguisimo occidentale, un apprendimento dall’altrove diventa cruciale. Le lezioni che arrivano dall’India, attraverso il caso del gruppo di Subaltern Studies, discusse a lungo in questo nel volume di Tedesco, o dai Caraibi con Aimé Césaire, Frantz Fanon, Derek Walcott e Stuart Hall (e, perché no, di Bob Marley), ci invitano a una profonda rivalutazione dei nostri apparati del sapere. Nel rivisitare, ripetere e rinnovare la modernità (come fanno i maestri giamaicani della musica dub, mescolando tecnologia e *techné* in una poetica-politica inaspettata), la novità ‘entra nel mondo’, come suggeriscono Salman Rushdie e Homi Bhabha. Per catturare il senso disorientativo e riorientativo di questo intervallo e di questi interrogativi posti all’ordine della nostra conoscenza, possiamo prendere il caso di Frantz Fanon. Se siamo disposti a considerare come filosofo questo intellettuale militante delle Antille francesi, nero e cittadino euro-

⁴ Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, Einaudi 1975, [I. 1933], pp. 1419-1420.

peo, pensatore del Mediterraneo in rivolta anti-coloniale, allora come dobbiamo concepire la filosofia? Si tratta solamente di una parabola europea di continuità che parte dai lidi asiatici delle colonie greche, bagnati dalla luce del Mediterraneo, per concludersi nelle foreste oscure di Heidegger e tra i frammenti lucidati da Derrida (sebbene intercettato dall'intervallo secolare della trasformazione e trasmissione araba del pensiero greco)? La domanda interroga la filosofia stessa, se decidiamo di includerlo o escluderlo. Il pensiero di Fanon certamente invade e interrompe qualsiasi pensiero che pensi di essere universale e di essere specchio dell'umanità. Come Fanon insisteva, era dall'universalismo europeo che le certezze crudeli dell'ordine razziale scendevano sulla terra, lasciando solamente il soggetto europeo come agente morale.

In un certo senso il giro lungo e articolato con cui il volume di Tedesco si conduce per il Mediterraneo, per disfare l'ideologia del 'mediterraneismo' e provocare un pensiero antimeridiano, ci deposita su questo limite, su questo confine, con queste domande. Qui il Mediterraneo diventa non solamente il luogo da cui contestare la maniera in cui le sue storie e culture sono state narrate e spiegate, sia dalla parte egemonica che da quella subalterna, ma anche e soprattutto un laboratorio per riesaminare i linguaggi e i lessici finora impiegati per arrivare alla 'memoria della conoscenza non concettuale che aderisce al pensiero' (Adorno).⁵ Implicita in questa osservazione non è semplicemente la necessità di esaminare come il Mediterraneo sia stato costruito storicamente, culturalmente e politicamente in tempi recenti. Sfidando questo inquadramento del dibattito ci si trova anche a perforare le mappe e dubitare le misurazioni del dispositivo di sapere-potere con cui le scienze umane e sociali (e noi stessi) sono abituate a sezionare il mondo in aree di interesse e di studio. In altre parole, si tratta di una provocazione epistemologica. Se si aggiusta il quadro semplicemente incorporando gli elementi dimenticati, le storie rimosse, i corpi negati, nella speranza di migliorare la narrazione, questo non farà che semplicemente rinnovare e ripetere il dispositivo - storiografico, sociologico, antropologico, filosofico - che ci ha portato qui. Invece di continuare con la ricerca intensiva della *rappresentazione* di quello che finora non è stato catturato, sarebbe forse politicamente e culturalmente più onesto *registrare* quello che sfugge e sfida la nostra convinzione mentale e oculare che la conoscenza è solamente quello che riusciamo a rappresentare, condannando gli altri sensi al regime del non-senso. Qui siamo veramente ai limiti di un certo ragionamento, sull'orlo della ragione, o dell'umanesimo, che si pensa universale. Questa eredità, che continua a dominare il mondo di oggi, non può essere ribaltata o cancellata. Ci tocca, invece, abitarla e attraversarla con domande e prospettive che

⁵ Theodor W. Adorno, *Il saggio come forma*, in Id., *Note per la letteratura*, Einaudi 2012 (edizione Kindle).

quell'eredità non ha autorizzato ma che continuano a esistere, persistere e resistere.

Ogni testo, ogni linguaggio ha i suoi limiti, il suo posizionamento, e perciò traccia i confini con l'altra parte: la rappresentazione è sempre accompagnata dal rimosso. In questa chiave vorrei suggerire che l'apparato critico che gira con agilità a 360° corre sempre il rischio di addomesticare il mondo senza marcare i propri limiti. Nello smontare tutte le proposte trasmesse restiamo a contemplare le loro rovine, e questo è giusto e necessario. Ma, per evitare una sorta di gattopardismo critico, resta la questione di come ri-assemblare i frammenti in una configurazione 'emergente', per meglio incidere sul presente. Forse qui opterei per il verdetto di Foucault sulla scienza che consiste non tanto nell'analisi corretta quanto nel taglio che inaugura una nuova disposizione di pensieri e pratiche. Sappiamo bene che l'operazione critica è sempre un atto di trasformazione ma penso che dovrebbe lasciarci anche una serie di mappe, per quanto molto lacerate, e degli strumenti, anche provvisori, che ci permettano di orientarci meglio in un mediterraneo futuro ancora in via di elaborazione. Vuol dire insistere, con Walter Benjamin, che le origini del tempo storico non sono alle nostre spalle, come se fossero superate, ma sono invece sorrette e sospese nella costellazione del presente. In *Il dramma barocco tedesco* scrisse: «Il termine "origine" non sta a significare il processo con cui l'esistente è venuto in essere, ma piuttosto quel che emerge dal processo del divenire e dello scomparire. L'origine è un vortice nella corrente del divenire». Ascoltando queste parole vorrei ora proporre una serie di percorsi e prospettive.

Abbandonare i blocchi astratti del tempo lineare della storia convenzionale, e il suo spazio geometrico, significa distillare il tempo e lo spazio nella socialità di un continuum percepito in intervalli, interruzioni e costellazioni ritmiche che configurano il presente.⁶ La forza di ritmi diversi spinge a pensare al movimento materiale di corpi e culture in temporalità e spazialità che eccedono il pensiero. Considerare il Mediterraneo (e la modernità) nella logica di tali intervalli vuol dire insistere nel tagliare il continuum del tempo e dello spazio in singolarità disseminate negli imperativi ritmici di diverse località e nelle loro diverse urgenze. Se il ritmo riguarda un movimento regolato, è chiaramente un ordine distinto dalla piattezza lineare prodotta dall'organizzazione scopica e spaziale di cronologie e mappe. I ritmi possono cambiare, accelerare e rallentare, acquistare accenti e timbri diversi. Il ritmo promuove un ritorno costante che genera delle differenze. Il ritmo è del corpo, del corpo storico, della storia che produce il corpo e, a sua volta, si appropria di quel corpo. Stuart Hall ci aiuta a comprendere le conseguenze storiche e culturali della negazione di questa formazione costante dei ritmi storici:

⁶ Il resto di questo scritto è ripreso dal volume Iain Chambers e Marta Cariello, *La Questione Mediterranea* (2019).

Sin dal XVI secolo, queste temporalità e storie differenziate sono state irrevocabilmente e violentemente unite. Questo certamente non vuol dire che esse siano mai state o siano le stesse. È stato comunque impossibile districare, concettualizzare o narrare, come entità discrete le loro traiettorie visibilmente ineguali che costituiscono la base dell'antagonismo politico e della resistenza culturale, sebbene ciò sia proprio quanto la tradizione storiografica occidentale dominante abbia spesso cercato di fare.⁷

Ascoltare l'intensità delle configurazioni storiche e culturali, in cui molteplici elementi sono messi in gioco, non significa aprire una discussione su uno stato costante o un'essenza del Mediterraneo. Piuttosto, comporta di insistere su un resoconto radicalmente diverso del suo spaziotempo; quello che interroga le pretese delle entità geopolitiche stabilite. Qui si evidenzia una comprensione eterotopica che risponde a diverse enfasi e battute. Soffermarsi su una storia che cerca le sue fonti nei ritmi del Mediterraneo non vuol dire cercare un centro segreto che segna la narrazione. Piuttosto, si tratta di registrare un sistema poliritmico che combina, fonda, provoca e promuove l'intonazione multipla e individuale. Non stiamo cercando un principio organizzativo ma un processo di disseminazione, non una regola concettuale ma un riverbero critico. È quest'ultimo che è potenzialmente in grado di ospitare la diversità dell'inaspettato. Mentre l'altro modo - quello attuale - può solo imporsi rifiutando il disturbo di elementi che interrompono le sue monocorde e le sue tassonomie.

Questo cambiamento di prospettiva sfida la violenza della logica dominante che gestisce gli spazi e le frontiere. L'appiattimento prevalente dello spazio e la gestione unilaterale del tempo servono a confermare luoghi precisi che sono oggetto di sfruttamento e sorveglianza, e promozione di identità politiche provincializzate. La minaccia dell'eterogeneità polivocale viene respinta nel nome di una logica implacabile garantita nella nazione, nell'Occidente e nei meccanismi di conoscenza che a essi appartengono. Certo, sappiamo che queste tradizioni sono tutte contaminate, nessuno dei relativi concetti e pratiche si sono sviluppati in isolamento. Tutti emergono e dipendono dalla separazione dall'altro: sono tutti prodotti di traduzioni interculturali e di transito storico, nessuno è autonomo o puro. Proprio come il Cristianesimo è così profondamente intrecciato nella genealogia degli altri due monoteismi del Giudaismo e dell'Islam come una variante, così l'Occidente senza il resto del mondo crolla come spazio concettuale.

Un Mediterraneo multilaterale, irriducibile alla storia e alla cartografia europea, ci dirige così verso un altro spazio critico. Se l'occhio europeo chiaramente non può più parlare a nome delle sue altre rive, può tuttavia provare a imparare a parlare nelle vicinanze di un Mediterraneo africano e asiatico. La narrativa storica e l'inquadratura europea che sembrano impostare i termini per le interpretazioni

⁷ Stuart Hall, *Quando è stato il postcoloniale? Pensando al limite*, in Iain Chambers e Lidia Curti, a cura, *La Questione Postcoloniale. Cieli comuni, orizzonti divisi*, Liguori 1997, p. 309.

passate e presenti, da Fernand Braudel a David Abulafia, possono essere interrotte.⁸ La teleologia di uno spiegamento nel tempo e nello spazio sotto la bandiera del progresso europeo può essere disfatta e riportata all'interno di un altro insieme di coordinate. Disfacendo l'interpretazione europea è anche possibile proporre voci, corpi e storie che tale spiegazione ha marginalizzato strutturalmente e cercato costantemente di derubare di autorità. Le storie e le culture islamiche, arabe e turche come componenti del Mediterraneo e dell'Europa – della sua vita culturale, religiosa e politica – sono invariabilmente ridotte a dettagli culinari e inflessioni musicali, note minori nell'epopea dello sviluppo occidentale.

Ci muoviamo ancora all'interno di una storia di derivazione europea che rimane in gran parte ignara della critica del suo storicismo. Nonostante i rumori inquietanti che arrivano dall'archivio, la storia continua a essere saldata nella sicurezza della continuità. Abbandonare la narrativa storica prevalente nei giardini dello storicismo che annota il tempo e registra il presunto progresso, e piegarsi verso i margini, porta a cogliere il soffio delle contro-storiografie. Sicuramente, oggi è impossibile fingere di narrare il passato, di esplorare l'archivio, di sondare la memoria, dopo Nietzsche e Freud, dopo Gramsci e Benjamin, dopo Derrida e Foucault, come se avessimo a che fare con oggetti morti da afferrare e rivelare nel linguaggio apparentemente neutrale di una conoscenza 'storica' garantita dai protocolli accademici delle scienze umane e sociali. Tutti questi termini – storia, umano, archivio, memoria, sociale, scienza – sono critici, suscettibili di interrogazioni, interruzioni, contestazioni e riconfigurazioni.

Se prendiamo *Il grande mare. La storia del Mediterraneo* di David Abulafia, ci troviamo dinanzi a un'opera di seicento pagine che si muove dall'alba degli archivi umani al presente. Nella *Prefazione* al volume leggiamo questa affermazione: «Il Mediterraneo come lo conosciamo oggi è il frutto dell'opera svolta da fenici, greci ed etruschi nell'antichità, da genovesi, veneziani e catalani nel Medioevo, dalle marine militari olandesi, inglesi e russa nei secoli a ridosso del XIX secolo».⁹

In questo inquadramento, tolti i fenici, i protagonisti sono tutti occidentali. Il mondo berbero-arabo e quello turco è stato espulso. Ma siamo sicuri? Qui potremmo chiedere provocatoriamente come sia possibile concentrarsi quasi esclusivamente sulla riva europea, evitando con cura il modo in cui i poteri dell'Europa hanno prodotto e gestito unilateralmente la sintassi spazio-temporale del Mediterraneo solamente in secoli recenti. Pensando alla costruzione moderna del Mediterraneo, e operando con la grammatica universalizzante della 'neutralità' disciplinare per mettere le cose in chiaro e sostenere una narrazione teleologica, ci si trova dinanzi a un'idea astratta della storia umana. Si tratta di una storia che rimane

⁸ Ferdinand Braudel, *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, 2 volumi, Einaudi 2010; David Abulafia, *Il grande mare. La storia del Mediterraneo*, Mondadori 2017 (edizione Kindle).

⁹ David Abulafia, *ibid.*

immune a comprensioni problematiche della modernità come il colonialismo, l'imperialismo, la formazione moderna dello Stato-nazione e la costituzione degli stessi concetti di 'storia' e 'umano'. L'implicazione, nonostante la densità e la complessità dei dettagli empirici, è in definitiva la riconferma dello status quo in cui le geopolitiche sono tradotte in predicati storici e viceversa.¹⁰

La lotta per l'egemonia in questi ultimi secoli propone delle coordinate planetarie che trasformarono il Mediterraneo in un teatro coloniale e un lago europeo. Da Marrakech a Damasco, le coste africane e asiatiche e gli entroterra erano governati da Parigi, Londra e Roma. Guardando al riferimento di Shelomo Dov Goitein a Fustat, la capitale fatimida dell'Egitto nel XII secolo situata sul Nilo a circa 200 chilometri dal mare (incorporata nell'attuale Cairo), come fulcro di una «società mediterranea» medievale, possiamo comprendere meglio il potenziale cambiamento nella prospettiva critica.¹¹ Pochi oggi assocerebbero immediatamente questa città del Nilo con il Mediterraneo. Insistendo sulla definizione di Goitein, e guardando anche all'analisi di Janet Abu Lughod sul sistema mercantile euroasiatico del XIII secolo che orbitava intorno a città mondiali come il Cairo e Baghdad, possiamo incrinare le pretese di una narrativa europea unilaterale.¹² La presenza coeva di queste altre conoscenze - le loro tracce, testimonianze e trasmissioni - complica e moltiplica la narrativa dominante. Non è semplicemente il caso di un passato dimenticato o rimosso che ritorna a interrogare il presente; non si tratta solo di un'immagine più ricca e più sfumata. L'invito a riaprire l'archivio in questo modo tende a riorganizzare e ricomporre i suoi materiali ma è anche una messa in discussione del modo in cui è stato costruito lo stesso archivio e la politica della sua narrazione, interpellando le premesse che disciplinano la sua volontà organizzativa nell'identificazione di voci, artefatti, documenti e materiali, e la conseguente repressione degli altri. In parole povere, l'archivio non riguarda proprio le cose fisse o morte. È sempre in costruzione: ciò che ci informa sul passato (e quindi sul presente) è spesso ancora da registrare e narrare dentro una responsabilità per il futuro.¹³

Piuttosto che fondere il Mediterraneo in un unico racconto uniformato (in ultima analisi, quello del 'progresso' della civiltà europea), sembra più istruttivo considerare una comunanza sostenuta nelle differenze e nelle discontinuità. Ascoltiamo ancora una volta lo studioso dell'archivio ebraico involontario della medievale Fustat, Shelomo Dov Goitein. Attingendo a oltre un quarto di milione di do-

¹⁰ Naoki Sakai, *Theory and the West. On the Question of Humanitas and Anthropos*, in *Post-colonial Studies* 13 (4), pp. 441-464.

¹¹ Shelomo Dov Goitein, *Una società mediterranea*, Bompiani 2002.

¹² Janet Abu-Lughod, *Before European Hegemony: The World System AD 1250-1350*, Oxford University Press 1991.

¹³ Jacques Derrida, *Mal d'archivio. Un'impressione freudiana*, Filema 1996.

cumenti abbandonati nel magazzino o Geniza della sinagoga egiziana tra l'XI e il XIII secolo, scrive:

Le persone che ci parlano attraverso i nostri documenti rappresentano una popolazione intrinsecamente urbana. Il loro mondo comprendeva siti urbani da Samarcanda in Asia centrale e le città portuali dell'India e dell'Indonesia a est, a Siviglia in Spagna e Sijilmasa in Marocco a ovest; da Aden nel sud, a Costantinopoli, la capitale di Bisanzio nel nord. Le città marittime della sponda settentrionale del Mediterraneo, come Narbonne, Marsiglia, Genova, Pisa e Venezia, sono anche menzionate negli archivi di Geniza e furono infatti visitate alla fine del XII secolo dai commercianti ebrei, le cui lettere a casa sono conservate nella Geniza. Ci sono riferimenti sporadici a luoghi europei lontani, come Rouen, la capitale della Normandia nel nord della Francia, e Kiev nell'attuale Ucraina. È, tuttavia, la città islamica del Medioevo che si riflette più chiaramente nei nostri documenti.¹⁴

All'interno del Mediterraneo moderno ci sono innumerevoli esempi di reti estese e interculturali che caratterizzano sia il luogo che l'appartenenza. Nel racconto della storia della città di Salonicco sotto gli ottomani (1430-1925) e oltre, Mark Mazower scrive del microcosmo concentrato dei monoteismi mediterranei - quelle religioni del deserto (Ebraismo, Cristianesimo e Islam) sviluppate in diffusione transculturale - rinvenendo la storia di Salonicco in un montaggio di narrazioni intrecciate che parlano di pause, interruzioni e oblio.¹⁵ La storia si conclude nell'attuale città greca di Thessaloniki. Qui ci s'imbatte nella rovina e cancellazione della composizione culturale, storica, politica e religiosa dell'urbanità ottomana attraverso le violente imposizioni del nazionalismo ellenico (e, in seguito, turco), aiutato e favorito dal fascismo. Se nel 1925 la popolazione musulmana fu rimpiazzata con quella greca in Anatolia, nel 1943-45 i nazisti sterminarono i 60.000 ebrei sefarditi nei campi di sterminio dell'Europa centrale. L'importanza, tuttavia, accanto al terribile costo della pulizia etnica, già incoraggiata dalla spinta all'omogeneità nazionale, si trova, come ricorda il titolo del libro di Mazower - *Salonica, City of Ghosts: Christians, Muslims and Jews, 1430-1950* - nei fantasmi. Qui il rifiuto di ricordare risulta tanto importante quanto l'insistenza ufficiale nel conservare una continuità storica basata sull'oblio. Come Freud intuì visitando le rovine dell'antica Roma, tali siti sedimentati di memoria rendono vulnerabile la nostra conoscenza proprio attraverso la presenza di ciò che è negato, represso, consegnato al silenzio.

¹⁴ Goitein, *op. cit.*, pp. 38-39.

¹⁵ Mark Mazower, *Salonica, City of Ghosts: Christians, Muslims and Jews, 1430-1950*, Harper 2005.