

Victor Li

La biopolitica dei numeri

Nota del traduttore

“The biopolitics of numbers” è stato pubblicato il 21 marzo 2020 su “Topia: Canadian Journal of Cultural Studies”, nella sezione “Covid-19 Essays”; il testo originale, tradotto integralmente, si può leggere qui: <https://www.utpjournals.press/journals/topia/covid-19-essays/the-biopolitics-of-numbers?=#top>.

Tranne le citazioni di Hanna Arendt, tutte le altre sono state controllate sulle rispettive traduzioni italiane.

Come sempre, è opportuno ribadire che tutte le traduzioni proposte in *Paradoxia epidemica 2*, per mancanza di tempo non possono avere la cura di una pubblicazione editoriale, pertanto richiedono indulgenza e vanno prese con “beneficio d’inventario”.

Sandra Puiatti

I numeri hanno sempre contato nella nostra vita quotidiana. Ma in questo periodo di pandemia da Covid-19, i numeri contano ancora di più quando mostrano con evidenza il loro carattere biopolitico. Ogni giorno l'intero mediascape ci bombarda con numeri di casi confermati di coronavirus e di coloro che sono morti a causa della malattia. Quindi, mentre scrivo questo articolo di opinione il 18 marzo 2020 (e la data, un altro numero, è importante, poiché tra un giorno il numero di infezioni e di morti aumenterà sicuramente), il Centro risorse Coronavirus della Johns Hopkins University ha contato 211.853 casi confermati di infezione e 8.724 morti in tutto il mondo. Altri numeri che sono stati generati dalla pandemia riguardano direttamente le misure di sanità pubblica (essenzialmente interventi biopolitici) che sono state introdotte per bloccare la diffusione del virus. Per mantenere il "distanziamento sociale", siamo avvertiti che le assemblee di oltre 100 o 50 o anche 10 persone sono bandite o da evitare. Ci viene anche detto che il "distanziamento sociale" richiede che gli individui devono stare distanti l'uno dall'altro almeno 1 metro o 3 piedi (o addirittura, "per maggior precauzione" – secondo una frase che ricorre spesso –, 2 metri o 6 piedi). Ai viaggiatori stranieri, ai cittadini che sono rientrati dall'estero o a coloro che sono entrati in contatto con una persona infetta viene chiesto di isolarsi per 14 giorni. La logica finale dell'isolamento personale è ovviamente quella di raggiungere la purezza del numero "uno".

Numeri altrettanto significativi, che si possono descrivere come casi di danno collaterale, sono la conseguenza del virus. I mercati azionari di tutto il mondo hanno perso oltre 20 trilioni di dollari. Un sondaggio NPR / PBS Newshour / Marist condotto tra il 13 e il 14 marzo ha rilevato che 1 famiglia americana su 5, circa il 18% delle famiglie, ha subito licenziamenti o una riduzione delle ore di lavoro; ugualmente, vasti settori della manifattura, dello spettacolo, dei servizi e dell'industria alberghiera hanno dovuto chiudere a causa delle misure di sanità pubblica adottate per "appiattire la curva" della diffusione del virus. Molte famiglie in tutto il mondo hanno anche dovuto modificare le loro routine quotidiane per la chiusura delle scuole in 85 paesi (ad oggi si dovrebbe aggiungere anche il Regno Unito), che ha interessato 776,7 milioni di studenti.

Ovviamente si può continuare con altri numeri importanti prodotti dalla pandemia, come il numero di ventilatori necessari negli ospedali per mantenere in vita il malato, il numero di voli aerei cancellati, il numero di mesi o anni prima che un vaccino possa essere distribuito per immunizzare le persone, il numero del personale di sicurezza o dei droni necessari per monitorare il *lockdown* (100.000 poliziotti sono stati mobilitati in Francia), o anche il numero di posti di

lavoro e le opportunità finanziarie che si possono creare secondo la logica funesta del “capitalismo catastrofico” (Amazon ha annunciato che assumerà 100.000 lavoratori). In questo articolo, tuttavia, voglio esaminare brevemente come funziona l’uso dei numeri come tecnica di controllo biopolitico, prima di fare delle ipotesi sul ruolo svolto dal numero “uno”, il numero intero più piccolo, secondo Arjun Appadurai, che occupa un posto di primo piano nella teoria sociale liberale poiché rappresenta “il segno numerico dell’individuo” (Appadurai 2006:59); un numero che assume svariati significati contestualmente all’“autoisolamento” imposto dalla pandemia.

Il grande numero, costantemente aggiornato, di infezioni e di decessi segnalati quotidianamente su tutti i media, ha generalmente avuto l’effetto sia di spaventare il pubblico sia di aumentare la sua ansia e la sua vigilanza auto-protettiva, che è la stessa cosa. In concomitanza al crescente numero di contagi e decessi da coronavirus, i governi hanno aumentato il numero e l’intensità degli interventi progettati per contenere e gestire la pandemia. L’aumento del numero di infezioni e decessi riportato non dovrebbe quindi essere considerato come la causa del panico. Questi numeri dovrebbero piuttosto essere visti – come il *lockdown*, la chiusura delle frontiere e altre misure simili – come parte di un rassicurante apparato di controllo governativo. I numeri riportati indicano lo spiegamento da parte del governo di una sorta di dispositivo panoptico in grado di tracciare, rintracciare, e rendicontare il numero di infezioni e decessi. In realtà, non è un dispositivo perfetto di sorveglianza o di conteggio; le autorità sanitarie sono disposte ad ammettere che potrebbero esserci casi non rilevati o non conteggiati. Tuttavia, le cifre riportate quotidianamente affermano il potere della sorveglianza del governo, la sua capacità di scovare il nemico virale. Paradossalmente, più casi di infezione il governo riesce a registrare e segnalare, più dimostra il suo potere di rilevazione. Pertanto, la paura che il pubblico ha dei grandi numeri viene contenuta dal comprendere che, registrandoli, il governo dimostra di avere ancora il controllo della situazione. La registrazione e la pubblicazione del numero di infezioni e decessi dovrebbero infatti essere viste come una sorta di censimento governativo in un momento di crisi. Per molti versi è simile a quello che Foucault, descrivendo una città colpita dalla peste nel diciassettesimo secolo, definisce “la grande rivista dei vivi e dei morti”: «Ciascuno chiuso nella sua gabbia, ciascuno alla sua finestra, rispondendo al proprio nome, mostrandosi quando glielo si chiede: è la grande rivista dei vivi e dei morti». (Foucault 1979: 196).

Tuttavia, i casi di infezione che sfuggono al rendiconto per ammissione delle stesse autorità sanitarie, rappresentano un problema per gli apparati governativi di sorveglianza e di rilevazione. Il mancato conteggio può portare a un sospetto generale sul conteggio stesso. Poiché il virus, come ha detto il presidente france-

se Macron, è invisibile e sfuggente, non si manifesta facilmente fino a quando non è già diventato completamente sintomatico. È stato riferito che il virus è già presente e trasmissibile nelle persone che sono asintomatiche o mostrano solo sintomi minori. Non sorprende quindi che molti, tra cui gli operatori sanitari, sospettino che un gran numero di contagi non sia stato rilevato. Ciò alimenta a sua volta il sospetto che la quotidiana pubblicazione del numero di casi infetti sia più una dimostrazione (*show*) di controllo da parte del governo che un vero e proprio resoconto di ciò che sta effettivamente accadendo.

Nel suo libro *Che cos'è reale?* Giorgio Agamben si interroga sul ruolo governamentale svolto dalla statistica. Attirando la nostra attenzione su un articolo intitolato “Il valore delle leggi statistiche nella fisica e nelle scienze sociali” del fisico italiano Ettore Majorana (la cui scomparsa alla fine di marzo del 1938 rimane un mistero), Agamben sottolinea l'importanza del seguente passo:

Non vi è nulla dal punto di vista strettamente scientifico che impedisca di considerare come plausibile che all'origine di avvenimenti umani possa trovarsi un fatto vitale egualmente semplice, invisibile e imprevedibile. Se è così, come noi riteniamo, le leggi statistiche delle scienze sociali vedono accresciuto il loro ufficio, che non è soltanto quello di stabilire empiricamente la risultante di un gran numero di cause sconosciute, ma soprattutto di dare della realtà una testimonianza immediata e concreta. La cui interpretazione richiede un'arte speciale, non ultimo sussidio dell'arte di governo¹.

Commentando questo e altri passi precedenti sulla fisica quantistica, Agamben afferma che l'enigmatica, ultima frase della citazione, acquisisce un significato particolare nel contesto dell'analogia fatta da Majorana tra le leggi della fisica quantistica e le leggi delle scienze sociali:

Proprio come le leggi probabilistiche della meccanica quantistica mirano non a conoscere ma a “comandare” lo stato dei sistemi atomici, allo stesso modo le leggi delle statistiche sociali non mirano alla conoscenza dei fenomeni sociali ma al loro stesso “governo” [...] La scienza non [tenta] più di conoscere la realtà, ma – come la statistica nelle scienze sociali – vi interviene solo per governarla». (Agamben 2018: 14).

Per di più, in ogni tentativo di misurare un sistema o un evento, ciò che è in gioco non è tanto la conoscenza della sua realtà ma «anzitutto, la modifica che subisce a causa degli strumenti di misura». Secondo le parole di Majorana:

Il risultato di qualunque misura sembra perciò riguardare piuttosto lo stato in cui il sistema viene *portato* nel corso dell'esperimento stesso, che non quello inconoscibile in cui si trovava prima di essere perturbato².

¹ Qui una versione in PDF dell'articolo:

https://www.fisicamedica.it/sites/default/files/museo/2006_3_Majorana.pdf.

² *Ibid.*

Agamben è quindi portato a concludere che «la statistica non è una scienza che mira a una conoscenza sperimentale del reale; piuttosto, è la scienza che ci consente di prendere decisioni in condizioni incerte» (Agamben 2018: 37).

La critica di Agamben nei confronti delle statistiche sociali può essere anche applicata al numero di casi riportati di coronavirus e di decessi presentati quotidianamente. Le misurazioni statistiche, i numeri, riguardano solo la condizione prodotta dal virus nelle nostre società piuttosto che la realtà del virus, di cui sappiamo poco. Ci manca ancora la conoscenza della sua origine esatta, della sua eziologia e della natura precisa della sua trasmissione. Come in un *romanzo*, il coronavirus rimane un mistero impenetrabile. I numeri statistici e le altre misure di sanità pubblica intervengono dunque nella crisi pandemica per gestirla e governarla senza comprenderla appieno. Analogamente, le statistiche quotidiane che ci vengono presentate sono la dimostrazione necessaria di una scienza governamentale che “ci consente di prendere decisioni in condizioni incerte”. Le decisioni governative prese in condizioni di incertezza sono decisioni basate sulla “realtà dei fatti” che non corrispondono alla realtà effettiva (cioè all’elemento di incertezza presente nella realtà) che pretendono di evocare (Agamben 2018: 5). Finché la nostra conoscenza del virus rimane incerta, il virus sarà ingovernabile. Non stupisce, pertanto, che molte persone non si sentano rassicurate dai provvedimenti adottati dalle autorità governative e vedano nell’arte di governare niente di più che una esasperata retorica del controllo.

Per fermare la diffusione del virus e ridurre così il numero di infezioni, i governi hanno consigliato e, nel momento in cui è stato osservato che i consigli non erano efficaci, hanno ordinato alle persone di praticare il “distanziamento sociale”, il cui obiettivo ultimo e logico è ovviamente “l’autoisolamento”. Come ho accennato in precedenza, l’obiettivo di “autoisolamento” è quello di raggiungere lo stato puro del numero intero “uno”. “Uno” è indubbiamente il numero più isolato, ma è anche il numero più sicuro non solo rispetto al contagio che gli altri possono trasmetterci, ma rispetto al contagio che possiamo trasmettere agli altri. “Uno” non deve mescolarsi con gli altri, sia per il proprio che per il loro bene. Anche se non voglio in alcun modo mettere in discussione la necessità dell’“autoisolamento” in questi tempi difficili, in cui i vecchi e gli infermi sono particolarmente vulnerabili agli effetti letali del virus, possiamo tuttavia vedere nell’autoisolamento l’azione di una biopolitica negativa e difensiva, uno stato di isolamento che è anche uno stato di eccezione per tutti. Nei recenti moniti di Agamben, la necessità di sicurezza si concentra sulla protezione di una condizione puramente biologica, al punto che siamo stati tutti trasformati in “nuda vita” dagli apparati medici, di sorveglianza e di sicurezza del governo.

In un breve articolo intitolato “Chiarimenti”, Agamben lamenta la fine della socialità a cui il “distanziamento sociale” e l’“autoisolamento” ci hanno portato nello sforzo di salvare la “nuda vita”:

La nostra società non crede più in nulla se non nella nuda vita. È evidente che gli italiani sono disposti a sacrificare praticamente tutto, le condizioni normali di vita, i rapporti sociali, il lavoro, perfino le amicizie, gli affetti e le convinzioni religiose e politiche al pericolo di ammalarsi. La nuda vita – e la paura di perderla – non è qualcosa che unisce gli uomini, ma li acceca e separa. (Agamben 2020).

Quindi, secondo Agamben la deriva a cui va incontro la società, inseguendo la sicurezza offerta dall’“uno” in autoisolamento, è una catastrofe, una pandemia sociale da separazione che impedirà all’“uno” di stare insieme ed essere esposto ad altri “uno” in una comunità indefinita, che non sia garantita da presupposti, norme, identità o marche di qualunque genere. Anche se i recenti interventi di Agamben sulla pandemia da coronavirus sono stati criticati per aver focalizzato i loro sospetti interamente sulle restrizioni di emergenza e l’abolizione delle nostre libertà, e per la superbia con cui hanno ignorato i pericoli biologici del virus, essi hanno il merito di provarci nel mezzo di una situazione-limite estrema, che ci pone davanti alla drammatica scelta: fino a che punto siamo disposti a sacrificare le libertà conquistate duramente pur di mantenere la sopravvivenza biologica? Si può sostenere che prima di tutto bisogna essere vivi per poter apprezzare o discutere questa domanda. Dovremmo allora essere ragionevolmente d’accordo sul fatto che la vita biologica, la “nuda vita”, viene prima di tutto e le libertà sociali e i diritti civili passano in secondo piano? Ma fino a che punto siamo disposti ad accettare questa logica sacrificale di sopravvivenza? E a quale costo?

È possibile, tuttavia, realizzare una svolta dialettica per trasformare il programma biopolitico negativo di “autoisolamento”, che produce un sé messo in sicurezza ma asociale, in un programma biopolitico positivo di “autoisolamento”, in cui la solitudine offre l’opportunità di esplorare i piaceri della contemplazione e della conoscenza di sé stessi. Ancora una volta è importante ricordare che un tale cambiamento dialettico non cerca di negare il dolore della solitudine, le difficoltà e l’angoscia che si possono provare nel corso dell’“autoisolamento”; piuttosto, il passaggio verso la positività cerca di promuovere ciò che Hannah Arendt chiama la *vita contemplativa* che quella solitudine può offrire. È importante notare, tuttavia, che questo ingresso nella solitudine non è asociale. Come osserva Arendt: «Essere in solitudine significa essere con sé stessi e pensare; quindi, sebbene possa essere la più solitaria di tutte le attività, non è mai del tutto senza un partner e senza compagnia» (Arendt 1998: 76). Per Arendt, il ritiro nella solitudine della *vita contemplativa* è una preparazione necessaria per l’ingresso nella *vita attiva* di partecipazione alla vita pubbli-

ca, politica; l'investigare dialogico su sé stessi, reso possibile dalla solitudine imposta dall'autoisolamento, funge da preludio a un ritorno più meditato di sé stessi nella società e al coinvolgimento con gli altri. Con le parole di Arendt: «Vivere insieme agli altri inizia col vivere insieme a me stesso» (Arendt 2005: 21).

Aggiungerei che la *vita contemplativa* è ovviamente resa possibile solo dalla *vita attiva*; il lavoro intellettuale dipende dal lavoro manuale che fornisce i materiali e le opportunità per trovare una forma. Non dovremmo mai dimenticare che la contemplazione solitaria e l'esame di sé stessi sono resi possibili solo dal lavoro eroico svolto da operatori sanitari, farmacisti, droghieri, e altri che hanno anteposto la responsabilità pubblica alle preoccupazioni personali non isolandosi e, quindi, esponendosi al pericolo di infezione. Non dobbiamo dimenticare che la *vita contemplativa* è possibile solo a stomaco pieno. Parlando con un giornalista di New York City, un bidello che ha portato le sue due figlie con sé al lavoro perché le scuole erano state chiuse, ha affermato con brutale franchezza: «Se non lavoriamo, non mangiamo». Per parafrasare Brecht: «Prima la colazione, poi la contemplazione». Non ci piove. Allo stesso tempo, tuttavia, dovremmo tenere presente l'ammonimento di Arendt «a *pensare* a ciò che stiamo facendo» (citato da Margaret Canovan in Arendt 1998: XVII; corsivi miei). Il bidello deve lavorare per vivere. Ma forse, con un sostegno materiale e un tempo sufficiente per la contemplazione, potrebbe scoprire, pensando alla sua situazione, e capire più chiaramente come le strutture dell'ingiustizia costruite all'interno della società capitalista siano la vera causa dello stato di precarietà a cui è ridotto.

Le risorse necessarie per trasformare la biopolitica negativa dell'"autoisolamento" nella forma di una solitudine positiva, sono presenti anche nel lavoro di Agamben, nonostante le sue recenti analisi siano piuttosto una critica del modello negativo. La solitudine richiesta dalla vita contemplativa, in cui l'attività lavorativa è sostituita dall'inoperosità e il rumore dell'impegno pubblico dalla quiete della contemplazione, è valorizzata nella distinzione fatta da Agamben tra *negotium* e *otium*:

Mentre per gli antichi era il lavoro – *negotium* – ad essere definito in negativo rispetto alla vita contemplativa – *otium* –, i moderni sembrano incapaci di concepire la contemplazione, l'inoperosità e la festa se non come riposo o assenza di lavoro (Agamben 2019: 26).

Ma è nel capitolo intitolato "Esilio di un solo presso un solo" in *The Use of Bodies (L'uso dei corpi)* che Agamben cerca esplicitamente di promuovere una forma volontaria di "autoisolamento" o di esilio. Discutendo il pensiero di Plotino, scrive:

Ben più significativo è il fatto che Plotino caratterizzi innanzitutto la vita divina e felice del filosofo soprattutto attraverso un termine tratto dal lessico giuridico-politico: l'esilio. E tuttavia l'esilio non è più ora il bando di un di un singolo della città in un altro luogo, ma quello di "un

solo presso un solo”, e la condizione di negatività e di abbandono che esso esprime sembra rovesciarsi in uno stato di “felicità” e di “leggerezza”.

La “prestazione più propria e originale” di Plotino consiste allora nel fatto di aver unito un termine giuridico-politico che significa l’esclusione e l’esilio a un sintagma che esprime l’intimità e lo stare insieme [...] La vita divina del filosofo è una paradossale “separazione (o esclusione) nell’intimità” (Agamben 2015: 235; in *Homo sacer*, p. 1240).

Esilio, autoesclusione, autoisolamento: tutto ciò è ora visto da Agamben non come «la relazione di bando in cui è presa la nuda vita», ma come una «nuova e più enigmatica figura del bando» che «si trasforma e rovescia in positivo, ponendosi come figura di una nuova e felice intimità, di un “solo a solo” come cifra di una politica superiore “(Agamben 2015: 236; *ibid.*, p. 1241).

L’attuale ingiunzione biopolitica di “autoisolamento” può quindi essere trasformata e rovesciata dialetticamente in un registro politico di segno positivo. L’“autoisolamento” non deve necessariamente essere una punizione che costringe all’asocialità, come la solitudine dell’esilio che stiamo patendo, ma espressa nella formula “un solo presso un solo”, diventa, anche nelle parole di Agamben,

un’espressione di intimità. Siamo insieme e vicinissimi, ma non c’è tra noi un’articolazione o una relazione che ci unisca, siamo uniti l’uno all’altro nella forma del nostro essere soli. Ciò che di solito costituisce la sfera della privacy diventa qui pubblico e comune (Agamben 2015: 237; *ibid.*, p. 1242).

L’“autoisolamento” in questa versione della biopolitica non è la fine della socialità e della comunità, ma un loro nuovo uso, una nuova concettualizzazione in cui il singolo e la comunità, il privato e il pubblico non sono più né opposti né articolati e collegati ma rimangono, ciascuno presso ciascuno, in uno stato di “indifferenza” (indifferenza non come mancanza di interesse o preoccupazione, ma indifferenza nello scoprire l’irrelevanza di distinzioni gerarchicamente dannose che escludono o includono).

Nell’attuale pandemia da coronavirus, ci troviamo di fronte a due interpretazioni di “autoisolamento”. Nella versione negativa, abbiamo il sé liberale impaurito ma avido di beni materiali, tutto proteso verso il “numero uno”, l’“uno” che si mette al sicuro isolandosi o separandosi dagli altri. Nella versione positiva, il sé si isola per meditare meglio e, come afferma Agamben, per pensare a una nuova politica «come un’intimità non mediata da alcuna articolazione o rappresentazione» (Agamben 2015: 237; *ivi*). L’uno, in questa versione, pur rimanendo un numero intero, cerca un’intimità tra sé stesso e gli altri numeri attraverso un contatto non mediato che non esclude e separa né include e articola.

Attenendomi alla versione positiva dell'“autoisolamento”, voglio concludere con questa speranza per questi tempi di pandemia: proprio come l'“autoisolamento” di Venezia – la sua chiusura a turisti e navi da crociera – ha portato acque più pulite nei suoi canali e la ricomparsa della vita dei pesci; proprio come l'“autoisolamento” della provincia di Hubei – la chiusura delle fabbriche e la quarantena di milioni di persone – ha portato un'aria più pulita e cieli più chiari in quella regione della Cina; allo stesso modo si spera che l'“autoisolamento” di milioni di singoli cittadini nel mondo permetterà loro di avere il tempo e lo spazio per vivere in una *vita contemplativa* che, a sua volta, porterà a una conoscenza più chiara della fragilità e dei limiti del capitalismo e di tutte le forme di governo, con il desiderio urgente di nuove definizioni riguardo all'uso di concetti importanti quali comunità, socialità, lavoro o mancanza di lavoro, welfare e cura verso gli altri e l'ambiente.

Riferimenti bibliografici

Agamben, Giorgio. 2020. "Chiarimenti", <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-chiarimenti>

Agamben, Giorgio. 2019. *Creation and Anarchy: The Work of Art and the Religion of Capitalism*, trad. di Adam Kotsko. Stanford: Stanford UP. (*Creazione e anarchia: l'opera d'arte e la religione del capitalismo*, Neri Pozza, 2017).

Agamben, Giorgio. 2018. *What is Real?* trad. di Lorenzo Chiesa. Stanford: Stanford UP. (*Che cos'è reale? La scomparsa di Majorana*, Neri Pozza, 2016).

Agamben, Giorgio. 2015. *The Use of Bodies*, trad. di Adam Kotsko. Stanford: Stanford UP. (*L'uso dei corpi*, in *Homo sacer*, edizione integrale, Quodlibet, 2018).

Appadurai, Arjun. 2006. *Fear of Numbers: An Essay on the Geography of Anger*. Durham: Duke UP.

Arendt, Hannah. 2005. *The Promise of Politics*, a cura di Jerome Kohn. New York: Schocken Books.

Arendt, Hannah. 1998. *The Human Condition*. 2nd edition. Chicago: U of Chicago P. (Trad. Di Sergio Finzi, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, 2017).

Foucault, Michel. 1979. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trad. di Alan Sheridan. Harmondsworth: Penguin Books. (Trad. di A. Tarchetti, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, 2014).

Email: victor.li@utoronto.ca

Victor Li, Professore associato (emerito), Dipartimento di inglese e Centro di letteratura comparata, Università di Toronto, si è recentemente ritirato dall'insegnamento. Tra le sue pubblicazioni: *The Neo-Primitivist Turn: Critical Reflections on Alterity, Culture and Modernity* (2006), ha pubblicato su riviste come *boundary 2*, *CR: The New Centennial Review*, *Criticism*, *Cultural Critique*, *Globalization*, *Interventions*, and *Parallax*. Pubblicazioni recenti includono "Giorgio Agamben, *The Singapore Grip* di JG Farrell e *Colonial Dispositif*", in *Cambridge Journal of Postcolonial Literary Inquiry* 3.3 (2016), "'Haunt by the Aboriginal': Theory and Its Other", in *Anthropology and Alterity: Responding to the Other*, ed. Bernhard Leistle (Routledge, 2017), "Globalorientalization: Globalization Through the Lens of Edward Said's *Orientalism*", in *ARIEL* 51.1 (2020).