



Scuola Dottorale Internazionale di Studi Umanistici

Facoltà di Lettere e Filosofia

Ciclo XXIV

SSD: M-FIL/06

Teoria e Prassi nell'opera di Gayatri C. Spivak

Direttore della SDISU

prof. Roberto De Gaetano

Supervisore

prof. Fortunato Maria Cacciatore

Coordinatore dell'Indirizzo

prof. ssa Giuliana Mocchi

Candidato

Stefania Tarim

Anno accademico 2010/2011

Indice

Introduzione	1
1. Soggettività ed egemonia. Spivak e la critica postcoloniale	15
1.1. Premessa.....	15
1.2. Spivak e i Postcolonial studies	19
1.3. Decostruzioni postcoloniali	33
1.4. Filosofia postmoderna e filosofia postcoloniale.....	42
2. La voce della subalterna	52
2.1. Premessa	52
2.2. L'intellettuale e i movimenti politici	56
2.3. Spivak e i Subaltern Studies	64
2.4. La doppia cancellazione del femminile.....	74
2.5. Le critiche	79
3. Il Marx di Spivak.....	88
3.1. Premessa	88
3.2. Marx dopo Derrida	93
3.3. La questione del valore.....	99
3.4. Tra cultura ed economia	114
4. Etica e diritti umani	123
4.1. Premessa.....	123
4.2. Un'etica planetaria.....	131
4.3. Pedagogia e diritti umani.....	137
4.4. Il regionalismo critico.....	147
Bibliografia.....	157

Introduzione

Gayatri Chakravorty Spivak è stata significativamente definita «la curiosa guardiana al margine che tutti conoscono e nessuno legge»¹. Ma la gran parte di coloro che, invece, hanno letto i suoi scritti, la considerano una delle pensatrici più prestigiose e originali del nostro tempo:

«C'è una grande quantità di accademici nel mondo – scrive, per esempio, R. Young – ma tra loro, non c'è nessuno come Gayatri Chakravorty Spivak. Sta sola, unica. Da molti anni, Gayatri Spivak, nelle sue letture e nei suoi scritti, ha sfidato l'accettato, l'assunto, l'atteso».² (trad. mia)

Filosofa e critica letteraria indiana, Spivak nasce a Calcutta nel 1942, dove si laurea in Letteratura Inglese, per poi proseguire gli studi negli Stati Uniti. È qui, che consegue il titolo di Dottore di ricerca con una tesi su W. B. Yeats, supervisionata dal decostruzionista Paul De Man e intitolata, “*Myself I Remake*”. *The Life and Poetry of W. B. Yeats*. Dal 1991 insegna Inglese e Letteratura Comparata alla Columbia University di New York.

Spivak, negli Stati Uniti, ha presto acquisito notorietà per la traduzione inglese dell'opera di J. Derrida, *De la Grammatologia*, pubblicata nel 1976, la cui *Translator's Preface* è considerata attualmente una delle più importanti introduzioni all'opera di Derrida, che situa il pensiero del filosofo francese in relazione ai maggiori filosofi europei.

¹ AshaVaradharajan, *Gayatri Chakravorty Spivak, The “Curious Guardian at the Margin*, pp. 75-112 in AshaVaradharajan, *Exotic Parodies, Subjectivity in Adorno, Said, and Spivak*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1995.

² R. J. C. Young, (2007) “Introduction” to *Gayatri Chakravorty Spivak, “Righting Wrongs”*, 2003, <http://robertjcyoung.com/Spivak.pdf>.

Da allora, l'interesse per la filosofia di Derrida diventa sempre più preminente. Spivak ha scritto, infatti, molto sulla riflessione di Derrida, indagando gli aspetti teoretici della decostruzione fino alla sua utilizzabilità sul piano pratico, nell'atto della sua "messa in opera". Si segnalano, a parte la *Translator's Preface* anche, *Glas-Piece*³, o *Touched by deconstruction*⁴, *Responsability*⁵ o, ancora, *The setting to work of deconstruction*.⁶ Si tratta di articoli (nelle pubblicazioni dell'autrice troviamo più articoli, interviste e saggi, che volumi), in cui Spivak si confronta direttamente con gli aspetti teoretici di quella che, tuttavia, assume i caratteri di una *pratica* decostruttiva.

E, tuttavia, è importante sottolineare preliminarmente il carattere strumentale che nel suo pensiero assume la decostruzione:

«Although I make specific use of deconstruction – dichiara in un'intervista Spivak - I'm not a Deconstructivist»⁷.

La decostruzione, infatti, le fornisce un importante strumento teorico, non solo per elaborare le sue analisi letterarie, politiche e culturali, ma anche per indagare l'approccio etico-pratico alla questione della subalternità, il fulcro della sua indagine filosofica. E rappresenta, nello specifico, *lo* strumento, che in Spivak diventa una *pratica di vigilanza*, attraverso il quale investigare le attività discorsive e materiali che determinano la condizione subalterna. Pratiche che sono state messe in atto evidentemente dal colonialismo europeo, ma che sottendono tutti quei progetti filosofici che si presentano come universali e che Spivak non esita a criticare: il marxismo, per esempio, o il femminismo, o, ancora, a ben vedere, lo stesso postcolonialismo.

³ G. C. Spivak, *Glas-Piece: A Compte rendu*. *Diacritics* (Fall 1977), 7(3): 22-43.

⁴ G. C. Spivak, *Touched by deconstruction*, Grey Room, No. 20, (Summer 2005), pp. 95-04.

⁵ G. C. Spivak, *Responsability*, *Boundary 2*, Vol. 21, No. 3, (Autumn 1994), pp. 19-64.

⁶ G. C. Spivak, *The setting to work of deconstruction*, trad. it. di A. Pirri, in G. C. Spivak, *La messa all'opera della decostruzione*, in *Critica della ragione postcoloniale*, Meltemi, Roma 2004.

⁷ G. C. Spivak, *Strategy, Identity, Writing*, in Spivak, *Postcolonial Critic*, cit., p. 45.

Marxismo, femminismo, postcolonialismo: proprio gli indirizzi a cui Spivak appartiene, ma con i quali, tuttavia, non esita ad entrare in polemica laddove intravede il medesimo impulso coloniale all'auto-universalizzazione che si traduce nell'obliterazione delle culture considerate *altre*.

Spivak è stata definita «una decostruzionista, marxista, e femminista»⁸, ma il suo non costituisce affatto un tentativo di sintesi di queste eterogenee correnti di pensiero. Anzi, il compito – dichiara la studiosa in un'intervista concessa ad Elizabeth Grosz⁹ – è preservarne i confini e le discontinuità, ponendo tra quelle posizioni teoriche quelle che definisce «interruzioni critiche»¹⁰.

La studiosa si avvale, infatti, di quelle riflessioni, senza, tuttavia, aderire interamente ai presupposti e alle conclusioni. La sua è, anzi, da considerarsi una sfida e una messa alla prova delle idee che le sorreggono. L'approccio radicale della sua scrittura, che si traduce – come sarà mostrato - in posizioni talvolta contraddittorie e in una prosa stilisticamente complessa, rendono davvero difficile rintracciare una posizione ultima della sua riflessione.

Quest'ultimo aspetto, quello dello stile, costituisce una (la più banale) delle contestazioni che le sono state rivolte, la più nota delle quali è, senz'altro, quella del “grande provocatore” marxista Terry Eagleton che, in una devastante recensione alla più famosa opera della filosofa indiana, *Critica della ragione postcoloniale*¹¹, la accusa addirittura di oscurantismo¹².

⁸ C. Mac Cabe, *Preface to G. C. Spivak, In Other World: Essays in Cultural Politics*, London: Methuen, 1987, p ix.

⁹ G. C. Spivak, *The Postcolonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*. Edited by Sarah Harasym. New York: Routledge, 1990, p. 15.

¹⁰ Ivi, p 110

¹¹ G. C. Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge, Mass. & London: Harvard University Press; Calcutta: Seagull Press, 1999, trad. it. di A. Pirri, *Critica della ragione postcoloniale*, Meltemi, Roma 2004.

¹² T. Eagleton, *In the Gaudy Supermarket*, London Review of Books, 21 (10), pp. 3-6

Alcuni studiosi¹³ hanno fatto notare che, se si vagliano attentamente gli intenti della sua scrittura, si intuisce che la ormai proverbiale difficoltà dei testi di Spivak è, in realtà, dovuta, ad una strategia retorica, messa a punto dalla studiosa, contraria a indurre il lettore a parvenire a facili conclusioni, contraria, ancora, a presentarci una riflessione coerente e sistematica, perché - secondo la nostra autrice - è proprio della coerenza e della sistematicità che bisogna diffidare. L'intervento di Spivak nei dibattiti con i vari settori citati è, infatti, un intervento sempre *decostruttivo*, teso a mettere i concetti chiave "sotto cancellatura", per affrontare, dal punto di vista teorico e pratico, la questione del rapporto di subalterità tra le culture nel presente globalizzato. Tuttavia Spivak – a nostro avviso – non compie l'errore di trasformare la pratica decostruttiva in quella che Colin MacCabe definisce un' "estetica conservativa". Scrive, infatti, Colin MacCabe:

«Deconstruction, for Spivak, is neither a conservative aesthetic or a radical politics but an intellectual ethic which enjoins a constant attention to the multiplicity of determinations. At the same time, Spivak is absolutely committed to pinpointing and arresting that multiplicity at the moment in which an enabling analysis becomes possible. »¹⁴

La decostruzione – è vero – non può neanche fondare programmi politici, ammette Spivak. Eppure, possiede un carattere emancipatorio, che la rende cruciale sia per la teoria che per la prassi politica.

«It is not just that deconstruction cannot found a politics, while other way of thinking can. – chiarisce la studiosa - It is that deconstruction can make founded political programs useful by making their in-built problems more visibile. To act is therefore not to ignore decon-

¹³ Si vedano, per es., Morton, *Gayatri Chakravorty Spivak*, Polity Press, Cambridge, 2003, pp. 20-21; o R. Young, Young, R., *White Mitologies. Writing History and the West*. 2004; trad it. a cura di Perri, A., Bilardello, M., *Mitologie bianche. La scrittura della storia e l'Occidente*, Meltemi, Roma 2007.

¹⁴ C. MacCabe, *Foreword*, in Spivak, *In Other Words*, cit. p xii.

struction, but actively to transgress it without giving it up»¹⁵

La decostruzione, dunque, non è antitetica alla prassi, alla politica. Anzi, essa, essendo –scrive Spivak - «a corrective and a critical movement»¹⁶, funziona come una sorta di protezione politica, non perché, appunto, espone gli errori, ma, più radicalmente, perché ci porta in un certo “dentro” – dirà Spivak - da dove ri-negoziare la politica e la teoria politica. Dichiarò la studiosa in un’intervista:

«[Deconstruction] is not the exposure of error. It is constantly and persistently looking into how truths are produced».¹⁷

E le verità, secondo la nostra Autrice, assumono l’esistenza di tropi, traslati, che prendono la forma, per dirla con A.Varadharajan, di «figurazioni politicamente interessate».¹⁸

Guardare a come le verità sono costruite, nella riflessione *postcoloniale* di Spivak, significa guardare, dunque, agli *effetti* di senso dei testi occidentali sulle culture *altre*. La decostruzione, pertanto, diviene utilizzabile per operare interventi critici nei discorsi del colonialismo e, oggi, della divisione internazionale del lavoro e per problematizzare il ruolo privilegiato del critico postcoloniale che prende parte alla marginalizzazione del Terzo Mondo, diviene “complice dell’oggetto della critica”.

Quello di Spivak è un tentativo di esplorare, dunque, la contingenza dell’oggetto e, nello specifico, come scrive A. Varadharajan, «l’eteronomia dell’oggetto etnico o femminile del “soggetto dell’Occidente o dell’Occidente come soggetto”»¹⁹. E, soprattutto, Spivak cerca, attraverso Derrida, di compren-

¹⁵ G. Spivak, *Outside in the Teaching Machine*. New York & London: Routledge, 1993, p. 121.

¹⁶ G. C. Spivak, *The postcolonial critic*, cit., p. 104.

¹⁷ Donna Landry and Gerald MacLean (a cura di), *The Spivak Reader: Selected Works of Gayatri Chakravorty Spivak*. New York: Routledge, 1996.

¹⁸ AshaVaradharajan,, *Gayatri Chakravorty Spivak, The “Curious Guardian at the Margin*, cit. p. 170.

¹⁹ Ibidem

dere le modalità attraverso le quali ci si appropria della posizione di soggetto, per posizionare l'alterità entro definiti e fissati confini epistemologici.

Dopo la traduzione dell'opera di Derrida e soprattutto a partire dalla seconda metà degli anni Ottanta, Spivak pubblica molti dei suoi più importanti saggi. Solo nel 1985, escono *The Rani of Sirmur, Scattered Speculation on the Question of Value, Subaltern Studies: Decostruing Historiography, Tree Woman's Texts and a Critique of Imperialism* e, infine, *Can the Subaltern Speak?*. Saggi in cui Spivak avvia una serie di studi storici (entrando a far parte del collettivo di storici indiani, i *Subaltern Studies*), e di critica letteraria dell'imperialismo e del femminismo. Saggi in cui inizia a delinearsi, in tutta la sua complessità, il tema della subalternità, studiato dal punto di vista dei discorsi e delle condizioni materiali, del rapporto tra la teoria e la prassi e, soprattutto, della tensione che anima questo rapporto. Studi, ancora, che vanno ad indagare la subalternità, specialmente sessuata al femminile.

Nel suo lavoro, si trovano, infatti, appassionate denunce della subalternità di genere, delle violenze, materiali ed *epistemiche*, effettuate sulle donne, soprattutto sulle donne del Terzo Mondo.

Ma chi è il subalterno? Fuor d'equivoci, subalterna non è solo la donna, anche se la donna, la più povera donna del Sud del Mondo, incarna, secondo la studiosa, l'emblema della subalternità. E subalterno – chiarisce Spivak - non è neppure sinonimo di oppresso, o marginalizzato.

«[Subaltern is not] just a class word for oppressed, for Other, for somebody who's not getting a piece of the pie. [...] In postcolonial terms, everything that has limited or no access to the cultural imperialism is subaltern – a space of difference. Now who would say that's just the oppressed? The working class is oppressed. It's not subaltern. [...]. Many people want to claim subalternity. They are the least interesting and the most dangerous. I mean, just by being a discriminated-against minority on the university campus, they don't need the word "subaltern". [...] They should see what the mechanics of the

discrimination are. They're within the hegemonic discourse wanting a piece of the pie and not being allowed, so let them speak, use the egemonic discorse. They should not call themselves subaltern.»²⁰

Subalterno è, ancora, nella recente definizione di Spivak, colui o colei, privati della propria *agentività*:

«La subalternità – scrive, infatti, Spivak- è il luogo in cui le linee sociali di mobilità, che sono altrove, non permettono la formazione di una base riconoscibile di azione»²¹

Spivak offre un esempio pratico della contemporanea subalternità nella recente collezione di saggi, *Other Asias*. La filosofa, facendo riferimento a due tribù indiane, scrive:

«From an antropological point of view, groups such as the Sabar and the Dhekaros may be seen to have a “closely knit social texture”. But I have been urging a different point of view [...]. I am asking readers to shift their peception from the antropological to the historico-political and see the same knit text-ile as a torn cultural fabric in terms of its removal from dominant loom in a historical moment. That is what it means to be subaltern»²²

L'essere oggetto di rimozione o, più precisamente, di *forclusione* è, dunque, ciò che caratterizza la subalternità. Il subalterno, pertanto, “l'eterogeneità irrirovabile”, è una figura neutralizzata, zittita, assente, forclusa, perduta che Spivak, nel celebre saggio, *Can the subaltern Speak?*, ci restituisce, con una capacità incredibile, attraverso le storie di due donne: la Rani di Sirmur e Bhubaneswari Bhaduri, donne che – come si vedrà – sono private di uno spazio da cui poter artico-

²⁰ L. de Kock, *Interview with Gayatri Chakravorty Spivak: New Nation Writers Conference in South Africa, A review of International English Literature*, 23(3) 1992: 29-47.

²¹ G. C. Spivak, *Perché il pianeta? Un'autobiografia intellettuale*, p. in Adamo, S. (a cura di), *Cultura Planetarie? Prospettive e limiti della teoria e della critica culturale*, Meltemi Roma, 2007, p. 49.

²² G. C. Spivak, *Other Asias*, Blackwell, Oxford, 2008. p. 37.

lare la propria soggettività. Donne che – scrive Spivak «nei toni di un accorato lamento»– «non possono parlare».

Ed è proprio questa impossibilità di parola a cui Spivak penserà nei suoi scritti, cercando di rintracciare le condizioni, attraverso le quali il subalterno/a possa ri-articolare la propria voce.

Subalterno/a, che, nella *Critica della ragione postcoloniale*, assume le sembianze dell'Informante Nativo, aporia delle opposizioni binarie che attraversano la storia, la filosofia, la letteratura e la cultura; quella figura forclusa a cui, tuttavia, Spivak significativamente assegna il luogo di *supplemento*, condizione che Derrida definisce «infondata» e che è all'origine del processo di significazione:

«Il supplemento – scrive Derrida – viene al posto di un cedimento, di un non-significato o di un non-rappresentato, di una non-presenza. Non c'è nessun presente prima di esso, è quindi preceduto solo da se stesso, cioè da un altro supplemento. Il supplemento è sempre il supplemento di un supplemento».²³

Ma è proprio nella posizione stessa del supplemento, nell'ambiguità, nella capacità del supplemento di destabilizzare, che si può - a nostro avviso - rintracciare il potenziale sovversivo della subalternità.

La parola e l'azione non riconoscibile appartiene, dunque, soprattutto alla donna, la donna del Terzo mondo, che Spivak qualifica come la “vera subalterna della storia”, la cui voce è stata *ventriquolizzata*.

L'interesse di Spivak per la subalternità al femminile emerge, in un primo momento della sua riflessione, dall'analisi della cultura e della letteratura inglese

²³ Derrida, J. *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano, 1969, pp, 342-343 Andando oltre il classico argomento che il significato è prodotto attraverso un'opposizione binaria in cui un termine è contro un altro, Derrida aveva proposto che il significato è attraversato dalla *differance*, continuamente differito. La logica del supplemento è un movimento testuale che continuamente destabilizza. Alludendo al doppio significato in francese del termine *supplément* come addizione e sostituzione, Derrida scriveva in *Dissemination* che il supplemento aggiunge a e sostituisce il significato in gioco, perdendo così il significato realizzato attraverso l'opposizione binaria.

colonialista del XIX secolo. Non solo perché l'intellettuale nasce come critica letteraria, ma soprattutto perché la letteratura, per Spivak, ma ancora prima di lei per E. Said, ha incarnato lo strumento politico per rappresentare la superiorità della cultura inglese. Un esempio su tutti: Jane Eyre, l'eroina femminista di C. Brönte. L'idolo, il modello per il femminismo occidentale - segnala Spivak in *Tree Woman's Texts and a Critique of Imperialism* - viene disegnata da Brönte attraverso la cancellazione della prima moglie di Rochester, Bertha Mason, «la donna- scrive Spivak – dalle colonie». E questo non è solo segno del pregiudizio etnocentrico che viene veicolato in e attraverso la letteratura, ma anche dell'incapacità del femminismo anglofobo, con la sua «esorbitante ammirazione per i testi come *Jane Eyre*»²⁴, di allearsi con il femminismo terzomondista.

Tutto il progetto di Spivak può essere descritto come un vigilare costante dell'oggettificazione o della scomparsa della donna del Terzo Mondo dietro i discorsi dell'Occidente, che si presentano neutrali. Tra questi discorsi rientrano anche quelli del femminismo occidentale.

Spivak è una delle più note esponenti del cosiddetto "femminismo postcoloniale", quel settore che ha mosso dure contestazioni al femminismo occidentale²⁵.

È noto che, con quest'ultimo, la filosofa intrattiene un rapporto obliquo e soggetto ad evoluzione. Nel 1981, Spivak scrive *French Feminism in International Frame*²⁶, l'articolo, forse, di maggiore contestazione e critica nei confronti del femminismo, soprattutto francese: le femministe "occidentali" hanno criticato l'universalità del soggetto sovrano maschile, ma ripropongono la medesima uni-

²⁴ G., Bart Moore, E. Schwartz, S. Ray (a cura di), *Spivak and Bhabha*, in *A Companion to the Postcolonial Studies*, Blackwell, Oxford 2000, p. 455.

²⁵ Trinh Thi Minh Ha, *Woman, Native, Other: Writing on Postcoloniality and Feminism* Bloomington, Indiana University Press, 1989; Chandra Talpade Mohanty, *Feminism Without Borders. Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham-London, Duke University Press, 2003.

²⁶ G. C. Spivak *French Feminism in International Frame* (1981), in *In Other Word. Essay in Cultural Politics*, Methuen, New York, 1987.

versalità, pretendendo di dar voce alle “sorelle svantaggiate” e finendo per stereotipizzare la “donna del Terzo Mondo”. Per questa ragione, scrive Spivak:

«The [western] feminist must learn to learn from [Third World woman], to speak to them, to suspect that their access to the political and sexual scene is not merely to be corrected by our superiority theory and enlightened compassion »²⁷

Spivak, tuttavia, ripenserà a questo rapporto, in *French Feminism Revisited: Ethics and Politics*, aprendo uno spazio per «exchange between metropolitan and decolonized feminisms»²⁸.

Spivak contesta, dunque, l'ammissibilità del capitalismo, dell'Impero e di tutte quelle pratiche e quei discorsi che forcludono le soggettività, “subalternizzando”.

Lo sforzo critico a cui Spivak ci invita è per questo, per dirla con Knok Pui-Lan, «articolare un modo di abitare il mondo che è instabile, aperto a ciò che non ci è familiare e all'inatteso»²⁹ (trad. mia). E, in questa articolazione, la decostruzione diviene pratica. Pratica che, oggi, assume la forma della *planetarietà*, quella che, secondo Spivak, dobbiamo imparare ad immaginare.

La presente ricerca è strutturata in quattro capitoli, incentrati sul rapporto tra teoria e prassi, che ha costituito il punto di vista privilegiato attraverso il quale si è voluto sviluppare l'intera ricerca.

«Sarebbe sempre meglio non costruire la migliore teoria - scrive Spivak - ma riconoscere il fatto che la pratica eccede sempre la giustificazione filosofica »³⁰

²⁷ G. Spivak, *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, cit. p. 135.

²⁸ G. C. Spivak, *French Feminism Revisited*. In *Outside in the Teaching Machine*. London and New York, 1993, p. 144

²⁹ Know Pui-Lan, *What has love to do with it? Planetarity, Feminism, and Theology*, in Stephen D. Moore, e Mayra Rivera (a cura di), *Planetary Love. Spivak, Postcoloniality and Theology*, Fordham University Press, New York, 2011, p. 41.

³⁰ Spivak, *Raddrizzare i torti* (2002), in Owen N., (a cura di), *Troppo umano. La giustizia nell'era della globalizzazione*, Mondadori, Milano, 2005, pp. 183-285, p. 205.

Tuttavia, l'intersezione tra teoria e attivismo sociale è la tensione che anima tutto il suo lavoro. Un rapporto controverso, molto dibattuto e legato alla questione della subalternità.

Per analizzarlo, si è ritenuto opportuno inquadrare nel primo capitolo, intitolato *Soggettività ed egemonia. Spivak e la critica postcoloniale*, la sua filosofia all'interno dei *postcolonial studies*. Prestigiosa e autorevole rappresentante di questa vasta area di ricerca, Spivak, tuttavia, come ha scritto D. Huddart, «ha da molto tempo dato l'impressione di un'impazienza nei confronti dell postcolonialismo istituzionalizzato»³¹, quello accademico. Il postcolonialismo -secondo Spivak- rimane catturato nella logica del nazionalismo contro il colonialismo. La filosofa, al contrario, non oppone il nazionalismo al colonialismo, l'Io del colonizzato all'Io del colonizzatore. La sua intenzione non è, per così dire, scambiare la posizione tra centro e margine, ma *dislocarne l'opposizione*. Spivak mette in discussione l'autorità del soggetto che investiga e non crede nella possibilità di conoscere l'identità. Anzi, c'è un'interruzione tra teoria e pratica, perché se da un lato, per Spivak, «no programm of knowledge production can presuppose identity as origin», dall'altro non scompare il «need for claiming subaltern identity»). Tale interruzione, tuttavia, «persistently brings each term to crisis».³² Questo implica l'impossibilità di contestare la narrativa del colonialismo, commemorando un oggetto perduto, o «substituting the lost figure of colonized»³³, tendenza - nota la studiosa - in voga nei *postcolonial studies*.

Rischiando di operare qualche forzatura, si cercherà di far emergere i tratti comuni che contraddistinguono i *postcolonial studies*. Ci si è soffermerà soprattutto sull'aspetto discorsivo della subalternità, esaminando il rapporto tra conoscenza/marginalizzazione, il concetto di *violenza epistemica*, e la *Critica della ragione postcoloniale*. E si chiarirà, infine, il rapporto di Spivak con la filosofia

³¹ D. Huddart, *Transnational Illiteracy*, Contemporary Literature, Vol. 41, No 2, pp. 382-393 p. 383.

³² G. Spivak, *A Literary Representation of Subaltern*, in G. Spivak, *In other world*, cit. p. 254.

³³ Ivi, p. 295.

postmoderna. Rapporto problematico, molto discusso ed oggetto di critica. L'ontologia della differenza e lo scetticismo epistemologico a cui il postmodernismo e il decostruzionismo approderebbero - si dice - costituisce innegabilmente un ostacolo all'azione politica. La negatività della decostruzione non può essere allinearsi - si dice - con un progetto affermativo politico.

Il secondo capitolo, *La voce della subalterna*, avrà come oggetto il tanto criticato saggio della Spivak, *Can the Subaltern Speak?*. Ci si soffermerà sui contenuti e sulle reazioni perché esso ha lasciato aperti degli interrogativi che dimostrano chiaramente come le condizioni, ancora una volta, materiali ed epistemiche della subalternità, lungi dall'essere oramai definitivamente consegnate ad un passato coloniale, si sono riprodotte e continuano a riprodursi oggi, nel presente postcoloniale, su scala globale. A partire dalla critica che Spivak muove a quattro gruppi di scrittori (i filosofi Gilles Deleuze e Micheal Foucault, il collettivo dei *Subaltern Studies*, il femminismo occidentale e gli scrittori-interpreti inglesi e indiani del rituale hindu del *sati*), verranno affrontate le questioni epistemologiche connesse al tema della subalternità e si delineranno i contorni del dibattito suscitato dalle considerazioni di Spivak, per mostrare, infine e nei capitoli successivi come, la riflessione di Spivak, lungi dal pervenire ad una de-politicizzazione della soggettività subalterna, giungi, invece, attraverso un tentativo, non di sintesi, ma di intreccio e di *interruzione critica*, tra un'epistemologia decostruzionista ed un'ontologia marxista, alla ricerca di soggettività antagoniste nel presente globalizzato.

Nel terzo capitolo, *Il Marx di Spivak*, si analizzerà il rapporto tra Spivak e Marx. Il confronto tra marxismo e postcolonialismo è stato, in linea di massima, un rapporto di diffidenza e antagonismo. Se questo è senz'altro vero, è vero anche che esiste quello che potremmo definire una "Marxismo Postcoloniale" e che Spivak ne è una delle rappresentanti più preminenti.

Una volta messa in luce il carattere epistemico del rapporto tra centro e margine, Spivak non si ferma solo all'aspetto testuale, discorsivo dello sfruttamento. Anzi, la studiosa analizza il peso specifico dello sfruttamento economico nella creazione del *margin*. Di Marx, Spivak analizzerà proprio la questione dello sfruttamento, concentrandosi particolarmente sulla teoria della forma-valore, utile per comprendere i meccanismi del funzionamento dello sfruttamento stesso in senso specificamente economico.

La teoria del valore, letta alla luce degli insegnamenti di Marx, soprattutto degli ultimi scritti economici, consente di localizzare la donna del Terzo Mondo come il *new subaltern* all'interno del capitalismo globale, del *New Empire*; consente, in altre parole, una comprensione di genere di quello che Spivak definisce *testo economico*. Ed è proprio la teoria della forma-valore che costituisce - a nostro avviso - lo sfondo del «marxismo sensibile al simbolico», come lo ha felicemente definito L. Bazzicalupo, proprio della Spivak, che cerca di guardare alla complessità delle condizioni che determinano la subalternità.

L'ultimo capitolo, *Etica e diritti umani*, è incentrato sull'etica e la responsabilità. La riflessione di Spivak, sebbene appaia caotica, disorganizzata ha come suo naturale punto d'approdo l'etica e la politica.

Spivak avvia un ripensamento dell'etica e della visione illuminista dei diritti umani, inserendosi nel dibattito filosofico che intreccia l'etica alla letteratura. L'affermazione dei diritti umani si è rivelata spesso essere un pretesto, la cultura e la soggettività dell'Altro/a agli ideali e alle norme di quella occidentale che si auto-figura come benevolente dispensatrice di diritti umani. Spivak fa, quindi, ruotare la questione dell'etica e quella dei diritti umani, attorno all'idea della responsabilità intesa come giustizia, e non come obbligo. La responsabilità, infatti, non assume affatto - come si vedrà - la forma del dovere benevolente verso l'Altro. Un'idea questa, servita per giustificare l'imperialismo prima, ma ora ritorna prepotentemente nei discorsi del multiculturalismo.

Quella di Spivak è un'etica della traduzione, che ha il compito di quello di mettere in relazioni culture differenti. La studiosa discute le implicazioni etiche e politiche della pratica traduttiva, proponendo un'idea di traduzione responsabile, critica e aperta alla differenza. Ed elabora una prospettiva che definisce *planetaria* e che si traduce in una critica alla globalizzazione e alla proposta innovativa di un *regionalismo critico*.

I.

Soggettività ed egemonia.

Spivak e la critica postcoloniale

1.1 Premessa

G. Spivak è considerata una prestigiosa e autorevole rappresentante dei *postcolonial studies*. Il suo lavoro costituisce, infatti, «uno dei più sostanziali e innovativi contributi alla teoria e al criticismo postcoloniali»¹ (trad. mia). Questo, tuttavia, come ha osservato giustamente S. Morton - non significa che il corpus teorico e critico di Spivak possa essere confinato interamente nel progetto degli *studi postcoloniali*². Anzi, negli ultimi anni, la studiosa stessa ha rifiutato l'etichetta di “intellettuale postcoloniale”, dimostrandosi fortemente critica nei confronti dei *postcolonial studies* per come praticati nelle università americane:

«Gli studi sul discorso coloniale - scrive Spivak – qualora si concentrino solo sulla rappresentazione dei colonizzati, o sulla questione delle colonie, possono servire alla produzione dell'attuale sapere neocoloniale, ponendo il colonialismo/imperialismo al sicuro nel passato e/o suggerendo una linea continua da quel passato al nostro presente»³.

Spivak segnala, dunque, l'impossibilità di separare il mondo coloniale da quello cosiddetto postcoloniale e, soprattutto, la necessità di *localizzare* le analisi postcoloniali sulle condizioni materiali contemporanee, caratterizzate da movimenti

¹ B. J. Moore-Gilbert,, *Postcolonial Theory: Contexts, Practices, Politics*, Verso Books, London, 1997, p. 74.

² S. Morton, *Gayatri Spivak, Ethics, Subalternity and the Critique of Postcolonial Reason*, Polity, New York 2007.

³ G. C. Spivak, G. C., *A Critique of Postcolonial Reason: toward a history of the vanishing present*, Harvard University Press, Cambridge 1999; trad. it. *Critica della ragione postcoloniale*, a cura di P. Calefato; trad. di A. D'Ottavio, Meltemi, Roma 2004;

di capitale e persone dalle periferie al centro. Le radici del mondo contemporaneo sono, quindi, da rintracciarsi nel colonialismo e negli effetti che esso ha avuto tanto sulle società “periferiche” che sulle metropoli. L’attenzione deve essere posta sul legame tra colonialismo e globalizzazione: è il colonialismo che ha, infatti, avviato quel processo di iniquità globale e di impoverimento del Sud del Mondo, incorporando le colonie nella divisione internazionale del lavoro.

Nello specifico, Spivak prende ad oggetto tale rapporto, articolando il legame tra potere, cultura ed economia, avviando una critica dell’imperialismo da una prospettiva femminista e decostruttivista, e avvalendosi del pensiero di Marx per approfondire la dimensione economica della sua critica, per condurre una riflessione sulla subalternità, sulle condizioni *materiali* che lo determinano.

Il postcolonialismo, dunque, nella riflessione dell’intellettuale bengalese, guarda alla questione del soggetto subalterno e della sua rappresentazione, avvalendosi di almeno tre matrici filosofiche: il marxismo, il decostruzionismo⁴ e il femminismo; matrici che non stanno assieme agevolmente e che hanno portato molti studiosi a muovere delle forti contestazioni al pensiero di Spivak. La stessa si mostra perfettamente consapevole della perplessità che suscita l’accostamento di questi indirizzi quando dichiara:

«My position is generally a reactive one. I am viewed by Marxists as too codic, by feminists as too male-identified, by indigenous theorists as too committed to Western Theory. I am uneasily pleased about this».⁵

⁴ Spivak è stata allieva di Paul de Man, al quale si deve la ricezione della filosofia di Derrida negli Stati Uniti, ed è stata la traduttrice in lingua inglese dell’opera di Derrida, *De la Grammatologie*, Derrida, J., *De la grammatologie*, Les éditions de minuit, Paris 1967; trad. ingl a cura di G. Spivak., *Of the Grammatology*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1976.

⁵ Spivak, G., *Post-colonial Critic. Interview, Strategies, Dialogues*. Routledge, New York&London, 1990, pp. 69-70.

È compiaciuta di queste critiche perché – come la stessa studiosa afferma – il suo compito è quello di preservare le discontinuità tra questi indirizzi⁶. Spivak, infatti, non cerca affatto di portare a sintesi i vari indirizzi. Anzi - dichiara esplicitamente- il critico non deve lasciarsi vincere dalla tentazione di cercare «a totalizable analytic foothold»⁷.

E, infatti, caratteristica della sua scrittura è quella di non consegnarci mai una posizione ultima, definitiva e complessiva alla quale ci si possa facilmente riferire. Spivak – come ricorda R. Young – ci fornisce semmai «uno spettro di alternative nessuna delle quali viene respinta in nome di una logica opposizionale ma che vengono tutte interrogate, rielaborate e “piegate” in modi particolarmente fecondi e anzi addirittura sconvolgenti»⁸.

Di quegli indirizzi di pensiero, l'autrice si serve per affrontare due nodi problematici, fortemente legati tra loro, che attraversano tutta la sua opera: la dimensione materiale e culturale dell'*othering*, (ossia di quel processo attraverso il quale l'Occidente ha costruito i “suoi Altri”, ingabbiandone le identità) e quella del rapporto tra subalterno e rappresentazione. I due nodi, intrinsecamente legati tra loro, rivestono una funzione specifica all'interno dell'opera di Spivak: sono funzionali alla ricerca di prospettive teoriche, in grado di dar conto della possibilità di soggettivazioni politiche antagoniste nel presente globalizzato.

Il suo lavoro è, infatti, attraversato dalla consapevolezza dell'impellente e non emendabile necessità di un cambiamento strutturale dei rapporti economici, culturali e sociali tra “centro” e “periferia”, tra il Nord e il Sud del pianeta; rapporti che sono la naturale conseguenza della logica imperialista che governa il mondo.

⁶ G. Spivak, *Criticism, Feminism and the institution. An interview with Gayatri Chakravorty Spivak*, «Thesis Eleven» 10/11, 1984, pp 176-178; Ripubblicato in Spivak G. C., S., *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*, cit..

⁷ G. Spivak, *In other world*, cit. p. 79.

⁸ R. Young., *Mitologie bianche. La scrittura della storia e l'Occidente*, cit, p. 287.

La riflessione di Spivak deve, pertanto, considerarsi politicamente impegnata, in quanto è tesa a ripensare teoreticamente i concetti e le categorie con cui si guarda ai cambiamenti politici, economici e sociali del mondo contemporaneo. In questo ripensamento, l'analisi del colonialismo, e dei discorsi che esso ha prodotto, costituisce un esempio, anzi, l'esempio emblematico, di come le categorie discorsive concorrano nella definizione delle identità e abbiano delle conseguenze materiali su coloro che proprio i discorsi hanno posto come gli Altri dell'Occidente.

Fatta questa premessa, è tuttavia innegabile che la riflessione di Spivak si è originata all'interno della medesima cornice teorica in cui si sviluppano i *postcolonial studies*. La studiosa ha, infatti, fornito un importante e significativo contributo nell'analisi e nella critica del discorso coloniale, producendo categorie concettuali che sono state inglobate nel vocabolario teoretico della teoria postcoloniale.

Scopo di questo capitolo non è ricostruire la genealogia dei *postcolonial studies*⁹, ma fornire una breve introduzione, che non pretende di avere carattere esaustivo, dei temi principali, che costituiscono gli oggetti d'indagine di tale ambito di ricerca. L'obiettivo è quello di delineare i tratti comuni della riflessione postcoloniale (correndo, forse, il rischio di operare, talvolta, qualche forzatura sulle singole prospettive degli studiosi) per presentare la cornice teorica nella quale si inserisce il lavoro di Gayatri Spivak.

⁹ Tra la vasta letteratura sui *postcolonial studies*, si segnalano, per un'introduzione alla genealogia e ai tratti peculiari di tale ambito di studi: Mellino M., *La critica postcoloniale. Decolonizzazione, capitalismo e cosmopolitismo nei postcoloniali studies*, Meltemi, Roma 2005; Mezzadra S., *La condizione postcoloniale. Storia e politica nel presente globalizzato*, Ombrecorte, Verona 2008; Loomba A., *Colonialism/postcolonialism*, New York, Routledge, 1998; trad. it. *Colonialismo/postcolonialismo*, Meltemi, Roma 2000; Ghandi L., *Postcolonial Theory. A Critical Introduction*, Columbia University Press, New York 1998; Baker F., *Colonial Discourse/Post Colonial Theory*, Manchester University Press, Manchester 1994; Ashcroft B., Griffiths G., Tiffin H., *The post-colonial studies reader*, Routledge, London and New York 1995; Young R., *Postcolonialism. A very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford-New York 2003; trad. it. Mellino M., *Introduzione al postcolonialismo*, Meltemi, Roma 2005.

1.2. Spivak e i *Postcolonial studies*

Tracciare una mappa dei contenuti dei *Postcolonial studies* non è certamente cosa facile, essendo questo, un ambito di studi che non è costituito da un'unica matrice teoretica e ha un'estensione e una varietà difficili da enumerare. Gli studiosi che rientrano in questa area di ricerca sono mossi, infatti, da preoccupazioni differenti e, a volte, giungono a conclusioni teoriche radicalmente diverse. Lo si intuisce già non appena ci si avvicina ai testi di quegli autori che fanno parte di ciò che R. Young ha definito la "Holy Trinity" dei *postcolonial studies*: Edward Said, Homi Bhabha e Gayatri C. Spivak.

Se Said, in quello che, non senza ragione, è considerato il testo fondativo dei *postcolonial studies*, *Orientalism*¹⁰, si concentra sull'analisi dei discorsi coloniali, sulle macchinazioni discorsive dell'imperialismo occidentale, mettendo in luce come tali discorsi (legittimi solamente all'interno del sistema di potere che l'ha prodotto), hanno creato l'immagine dell'Oriente, quale alterità assoluta e radicale, il postcolonialismo psicoanalitico di H. Bhabha riconsidera l'eccessiva enfasi che l'autore palestinese ha posto sulla fissità dell'opposizione binaria tra colonizzatore e colonizzato, tra il soggetto che parla e il nativo silenzioso. Il filosofo indiano, contrariamente a Said, considera la relazione tra l'Occidente e le sue colonie come *dipendente*. Il discorso coloniale non è onnipotente, ma *ambivalente* e relazionale. L'incontro con l'Altro, che si realizza in quello che il filosofo indiano definisce *in-between*, è pieno di ambivalenze ed è su queste ambivalenze che le identità si costruiscono.

Gayatri C. Spivak si muove, invece, tra l'analisi del discorso coloniale e lo studio del capitalismo globale, analizzando, in particolare, il ruolo che la donna del Terzo Mondo, la vera subalterna della storia secondo Spivak, ha assunto durante il colonialismo e assume oggi nel contemporaneo frangente storico.

¹⁰ I *postcolonial studies* si sviluppano proprio a partire dalla critica e dall'approfondimento di *Orientalismo*. E. Said, *Orientalism*, Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex, 1978, trad. it. *Orientalismo*, Boringhieri, Torino 1994.

Si può dire che i *postcolonial studies* si presentano, per questo motivo, come un ambito di studi assai eterogeneo e variegato, che si sviluppa, in ambito letterario, verso la fine degli anni settanta dello scorso secolo, nell'accademia statunitense, dove si era riversata una generazione di intellettuali, provenienti dai settori del femminismo, della diaspora postcoloniale, dove iniziava a diffondersi il decostruzionismo.

Mettendo in atto una nuova prospettiva che pare la sintesi dell'ideologia del razzismo di F. Fanon¹¹, dell'approccio discorsivo al colonialismo, inaugurato da E. Said, e della critica alla concezione essenzialista dell'identità, gli studi postcoloniali avviano la complessa analisi dell'impatto che la colonizzazione ha avuto sulla storia, la cultura, l'economia delle società colonizzate, analisi che sembra caratterizzata da una tensione tra referenti culturali e referenti materiali, tra letture testuali-letterarie e analisi materiali del mondo reale. Un'analisi tesa a fornire una cornice teorica, in grado di destabilizzare il modo di pensare occidentale, sfidandone le assunzioni di fondo, e di rinvenire alternative all'eredità discorsiva e materiale del colonialismo.

L'eterogeneità dei *postcolonial studies* emerge non appena si tenta di rintracciare una definizione univoca del termine *postcolonial*. Uno sguardo ai dibattiti sul significato preciso della parola mostra, difatti, da subito la presenza di un disaccordo di fondo tra gli studiosi che rientrano in questo campo di studi circa il significato stesso del termine postcoloniale.

«Usiamo il termine *postcolonial* - si legge in uno dei testi in cui compare per la prima volta il termine *postcolonial*- per ri-

¹¹*Pelle nere, maschere bianche* (1986) di F. Fanon è considerato uno dei momenti fondamentali per lo sviluppo della teoria postcoloniale, in cui l'autore, sintetizzando il pensiero di Marx e di Freud, descrive il mondo moderno attraverso gli occhi del nero e del colonizzato. Fanon segnala la centralità della razza per la condizione coloniale. L'idea di razza è stata prodotta e riprodotta nella relazione dialettica tra colonizzatore e colonizzato. Il colonialismo ha avuto un impatto enorme sulla produzione delle soggettività sia del colonizzatore che del colonizzato. Le identità prodotte sotto la condizione coloniale – questa la conclusione di Fanon – sono costruite attraverso l'assunzione fantasmatica dell'Altro colonizzatore.

ferirci a tutte le culture colpite dai processi imperiali dal momento delle colonizzazione ai giorni presenti »¹² (trad. mia).

Se questo è senz'altro vero, è vero anche che oggi il termine si è arricchito di nuovi significati. Sandra Ponzanesi, per esempio, lo assume come uno stato di consapevolezza: l'autrice sostiene che tutte le letterature legate alle guerre di decolonizzazione o connesse alla promozione di un'auto-coscienza nazionale sono postcoloniali in quanto stimolano la definizione di un'ideale postcoloniale e definiscono l'identità postcoloniale fuori dal regime discorsivo coloniale¹³.

Altri estendono ancora il significato del termine "postcolonialismo". Esso designerebbe non tanto ciò che viene dopo la battaglia di indipendenza delle ex colonie, quanto piuttosto lo stadio precedente che include la reazione stessa al colonialismo.

Certo è che il prefisso "post", nella sua accezione più frequente, sembra andare oltre l'idea di una semplice successione; sembra, insomma, indicare qualcosa di più che un nuovo inizio, specifico e identificabile, del corso della storia. Il prefisso rimanda, piuttosto, ad una riconfigurazione del campo discorsivo in cui le relazioni gerarchiche acquisiscono significato, alle diverse situazioni di oppressione, definite in base al genere, l'etnia o ai confini razziali. A tal proposito, particolarmente illuminante ed esplicativo ci pare quanto ha scritto recentemente S. Mezzadra:

«Il tempo postcoloniale è quello in cui, *contemporaneamente*, l'esperienza coloniale appare consegnata al passato e, proprio per le modalità con cui il suo "superamento" si è realizzato, si installa al centro dell'esperienza sociale contemporanea, con il portato di dominazione, ma anche di insurbodiazione, che

¹²Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin, *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literature*, Routledge, London, 1989.

¹³ S., Ponzanesi, *Paradoxes of postcolonial culture, Contemporary Women Writers of the Indian and Afro-Italian Diaspora*, State University of New York Press, New York, 2004.

la contraddistingue. Il *confinamento*, la vera cifra “epistemica” del progetto di sfruttamento coloniale dell’Occidente, e la resistenza contro di esso, cessano di organizzare una cartografia capace di distinguere in modo univoco le metropoli dalle colonie, frantumandosi e ricomponendosi di continuo su scala globale»¹⁴

In generale, si può dire che la parola possiede una natura plurale. Solo rare volte, però, sembra acquisire un significato cronologico; il più delle volte, viene assunta come la cornice per discutere delle comunità migranti negli stati occidentali; e ancora, sulla scia delle teorie poststrutturaliste, prende la forma di quel “revisionismo metodologico”, teso a restituire alle culture *altre* la loro storia.

In quest’ultimo senso del termine, le strutture occidentali di conoscenza e potere sono oggetto di revisione, in ragione della critica alla storia e alla storiografia condotte dalla critica postcoloniale. La forma che assume tale revisionismo metodologico si evince, in particolar modo, dai lavori di E. Said e H. Bhabha¹⁵, i quali decostruiscono i discorsi coloniali, facendo emergere le modalità attraverso le quali vengono costruite le identità altre (non occidentali), per giustificare l’interpretazione della differenza come inferiorità.

Said si avvale delle riflessioni di M. Foucault per elaborare la sua categoria di *orientalismo*¹⁶. L’orientalismo altro non è se non una produzione ideologica europea. Ciò che l’autore palestinese vede fondamentale in Foucault è la scoperta della natura discorsiva del potere e la rivelazione della contingenza, della storicità dell’idea stessa di modernità. Il progetto del filosofo francese fu valutato da

¹⁴ S. Mezzadra, *La condizione postcoloniale. Storia e politica nel presente globale*, Ombre Corte, Verona, 2008, p. 25.

¹⁵ H. Bhabha, *The Location of culture*, London, Routledge, 1994; trad. it. *I luoghi della cultura*, Meltemi, Roma 2001.

¹⁶ «(Con Orientalismo) mi riferisco a uno stile di pensiero fondato su una distinzione, sia ontologica, sia epistemologica, tra l’”Oriente” da un lato, e (nella maggior parte dei casi), l’”Occidente” dall’altro. È in virtù di tale contrapposizione che un gran numero di scrittori- poeti, romanzieri, filosofi, ideologi, economisti, funzionari e amministratori coloniali- hanno adottato la contrapposizione tra” Oriente” e “Occidente” come punto di partenza per le loro opere poetiche- teoriche- scientifiche o politiche sull’Oriente e sul suo popolo», E. Said, *Orientalismo*, cit, p. 12

Said estremamente utile, nella misura in cui esso poteva focalizzare la nostra attenzione sulla maniera in cui il nesso tra potere/conoscenza aveva riprodotto discorsi sulla vita politica, sociale, ed economica del mondo colonizzato, considerazioni che sembravano adattarsi perfettamente al mondo coloniale. Anche i discorsi coloniali sono, infatti, concepiti e costruiti riproducendo il nesso sapere/potere e sono marcati, da un senso di superiorità che porta l'Occidente a considerarsi la regola della civilizzazione e dell'umanità. L'orientalismo, così come lo pensa Said, caratterizza, per questo, una particolare forma di percezione della storia moderna, che ha avuto come punto di partenza la distinzione binaria, stabilita *a priori*, ontologizzata tra l'Occidente e l'Oriente. Esso costituisce per l'Occidente un modo di apprensione del mondo che consolida se stesso in base alla produzione di conoscenze orientate da questa originale distinzione.

In *Orientalismo*, Said decostruisce, pertanto, le fallacie dei discorsi e delle conoscenze coloniali e pone in luce il legame tra conoscenza orientalista e progetto imperialista. L'autore segnala la responsabilità delle letterature coloniali nel rafforzare i pregiudizi razziali, rappresentando i popoli colonizzati come non in grado di auto-governarsi e nel giustificare lo sfruttamento e la riduzione in schiavitù di tali popoli. E evidenzia soprattutto la responsabilità delle scienze umane e della letteratura, in particolare. Ancora una volta è Foucault, in particolare la critica che il filosofo muove all'*episteme* delle scienze umane, da cui muove Said. Ed è qui in gioco quel rapporto tra *conoscenza e marginalizzazione* che, pur declinato in diversi modi nei diversi autori, rappresenta, a nostro avviso, uno dei più importanti nodi problematici affrontati la riflessione postcoloniale.

Gli intellettuali postcoloniali sono, infatti, assai critici del modo in cui le istituzioni occidentali hanno prodotto e producono la conoscenza del Terzo Mondo e del loro desiderio di rintracciare un soggetto "autentico e puro". Ci sono pratiche - si sostiene - violentemente colonizzatrici all'interno della produzioni testuali occidentali, produzioni che non solo riproducono e naturalizzano il po-

tere dell'Occidente sul Terzo Mondo, ma giocano un ruolo determinante nella definizione e nella rappresentazione dell'Altro. L'Occidente, riproducendo lo sguardo dell'antropologo, si è posto, nella realtà, come nucleo fondante del discorso e della conoscenza ed è grazie a questo che ha potuto avviare vere e proprie operazioni di marginalizzazione. La ragione occidentale, ancora, con la sua tendenza a classificare, a spiegare e a nominare, ha reso trasparente l'Altro, ha cancellato – per dirla con Ian Chambers - «la distanza tra luogo e differenza»¹⁷. Che cosa è l'Oriente, se non l'oggetto stabile, fisso e trasparente della conoscenza occidentale? La marginalizzazione è, dunque, il sottoprodotto di rivendicazioni di conoscenze autentiche che diventano egemoniche.

Il punto, tuttavia, è importante perché i critici postcoloniali rivelano che la marginalizzazione non avviene esternamente, ma sempre all'interno della relazione centro-margine. Spivak sovverte, infatti, la visione che cerca di identificare le fonti della relazione centro-margine fuori dalla relazione stessa. È il centro – sostiene l'autrice – che presenta se stesso come super-conoscitore dell'Altro, universalizzando la propria visione dell'Altro.¹⁸ La ricerca di una fonte oggettiva di spiegazione posiziona una epistemologia che vuole essere universale. Emblematico è il caso del *sati*,¹⁹. La rivalità tra i colonizzatori inglesi e il nativismo hindù sul tema del *sati*, per esempio – di cui si parlerà nel prossimo capitolo - altro non è se non l'espressione di una rivalità rivolta ad accaparrarsi la posizione centrale, dalla quale poter elargire spiegazioni che, come ricorda H. Bhabha, costituiscono sempre il segno di un'autorità.

¹⁷I. Chambers, I. *Migrancy, Culture, Identity*, London, Routledge, 1994. trad. it., *Paesaggi migratori: cultura e identità nell'epoca postcoloniale*, Meltemi, Roma.

¹⁸ Spivak, *Explanation and Culture: Marginalia* in Spivak, G. C., *In Other worlds: essays in cultural politics*, cit. p. 103.

¹⁹ Il termine Sati si riferisce alla pratica del suicidio rituale delle vedove, deplorato dall'opinione pubblica britannica e poi abolito per legge a partire dal 1827. Spivak recupera, dagli archivi dell'Impero, le storie di due figure femminili, legate a questa pratica, due subalterne di *gender*, la Rani di Sirmur e l'attivista bengale Bhubaneswari Bhaduri. Queste storie, oggetto del celebre saggio, *Can the subaltern speak?*, e funzionali alla dimostrazione della doppia subalternità della donna del Terzo mondo, saranno esaminate nei prossimi capitoli.

La spiegazione posiziona sempre un soggetto e – scrive Spivak - «stabilizza e assicura un certo tipo di *essere-nel-mondo*, che potrebbe anche essere definita la nostra politica». ²⁰(trad. mia). Tale *essere-nel-mondo* cerca di espandere se stesso attraverso l'universalizzazione della sua epistemologia particolare. La conseguenza di tale imposizione epistemologica è che «spiegando, si esclude la possibilità di un'eterogeneità radicale». ²¹ L'Altro viene così *com-preso* all'interno delle categorie occidentali, oggettivato, neutralizzato. Said osserva, infatti che, oggettivando la conoscenza dell'Altro, il colonizzatore neutralizza la minaccia dell'Altro.

Questo tipo di esclusione è, appunto, quello che Spivak definisce *epistemic violence*, termine che si riferisce alla violenza operata dall'Occidente per far in modo che il soggetto coloniale sia costruito come Altro e, come tale, facilmente collocabile all'interno delle categorie della razionalità eurocentrica, attraverso l'imposizione di una *episteme* che introduce una particolare cornice di significato. La violenza epistemica è così generata all'interno di quella opposizione binaria, che è stata centrale per il pensiero occidentale, per la affermazione del mito della superiorità occidentale e che ha implicato la soppressione degli aspetti positivi delle identità orientali e l'annichilimento di tali culture. Con la creazione di tali logiche binarie, la scrittura occidentale ha, insomma, classificato l'Altro, intrappolandolo in rigide categorie.

L'eurocentrismo, perciò, nella riflessione postcoloniale, non è se non il frutto di una spinta senza precedenti di organizzazione della conoscenza del mondo e delle culture in un insieme sistematico e catalogato, un'organizzazione che ha creato stereotipi e ha avuto degli effetti normalizzanti sulle culture "altre".

A questa organizzazione hanno concorso le scienze umane, responsabili di quella che Spivak ha definito «la forclusione dell'Informante Nativo».

²⁰ Spivak, *Explanation and Culture: Marginalia in Humanites* in Spivak, G. C., *In Other worlds: essays in cultural politics*, cit. pp. 103-117.

²¹Ivi, p. 105

Spivak denuncia la complicità istituzionale tra le scienze umanistiche dell'accademia occidentale e l'espansione coloniale, enfatizzando, il ruolo che la dimensione culturale dell'imperialismo ha esercitato nella creazione del Terzo Mondo. Se il colonialismo ha creato subalterni, innegabilmente incorporando le colonie nella divisione internazionale del lavoro e avviando quel processo di iniquità globale che continua ancora oggi sotto il segno della globalizzazione e che colpisce soprattutto le donne, le vere subalterne della storia, la dimensione materiale, tuttavia, non è la sola, per Spivak, a determinare la condizione di subalternità. Essa è, altresì, il prodotto di quella *violenza epistemica* che ha trovato nell'imperialismo il suo maggiore fautore.

È l'imperialismo, infatti, con i suoi discorsi, che ha sottoscritto la formazione della soggettività subalterne e ha determinato la "naturalizzazione" di pregiudizi etnocentrici e convinzioni di superiorità.

L'intellettuale bengalese denuncia l'arroganza eurocentrica, offrendone un esempio nell'attivismo di J. P. Sartre verso il Sud, del quale ne segnala «la convinzione imperiale». Il filosofo francese afferma, con disarmante etnocentrismo, che «esiste sempre una maniera per comprendere l'idiota, il bambino, il primitivo o lo straniero, purché si abbiano informazioni sufficienti».²² Un esempio, questo, di violenza epistemica e di «arroganza – scrive Spivak - della coscienza dell'umanista radicale europeo, che consolida se stessa immaginando l'altro»²³. Ma non è forse Sartre che ha apertamente appoggiato i movimenti di decolonizzazione? Non è lui che ha scritto diversi saggi rilevanti²⁴ per i movimenti di liberazione? Tale affermazione è, allora, comprensibile, per Spivak, solo all'interno

²² Sartre, Jean-Paul, (1946), *L'esistenzialismo è un umanesimo*, Milano, Mursia, 1978, p. 88.

²³ Spivak, G., *Critica della ragione postcoloniale*, cit., p. 185

²⁴ Si pensi alla *Prefazione a I dannati della terra di Fanon* (1961), o a quella de *Il ritratto del colonizzatore e del colonizzato* di A. Memmi (1967)

di quel processo di produzione culturale e dominio da parte dell'Occidente che la studiosa ha definito «*worlding of the world*»²⁵, il “farsi mondo del mondo”.

L'espressione, che Spivak mutua dall'*Origine dell'opera d'arte* di Heidegger, è intimamente legata alle dinamiche di alterizzazione (*othering*)²⁶ nei discorsi coloniali e rimanda alla rappresentazione dominante del mondo. *Worlding* si riferisce agli svolgimenti attraverso i quali lo spazio colonizzato è reso presente e attuale in un mondo realizzato dal discorso coloniale e gli interessi occidentali sono presentati e naturalizzati come interessi del mondo. Scrive Spivak:

«[*Worlding* is] the assumption that when the colonizer come to the world, they encounter it as uninscribed earth upon which they write their inscriptions »²⁷

La testualità, i discorsi sono centrali nel processo di *worlding of the world*, in quanto possiedono la struttura retorica per giustificare l'espansione imperiale dell'Occidente:

«Worlding is also texting, teztualising, a making into art, a making into an object to understand»,²⁸

In molti testi storici e letterari, infatti, scritti durante il periodo coloniale, come la *Tempesta* di Shakespeare per esempio, ci si riferisce ai territori coloniali come a

²⁵ G., Spivak, *The Rani of Sirmru: an Essay in reading the archives*. History and Theory, Vol. 24, No.3 (October 1985), pp. 247-272.

²⁶ *Worlding* e *Othering* non sono processi che vengono imposti attraverso una impersonale politica nazionale, ma processi che avvengono localmente. Spivak cita l'esempio di un soldato inglese del sec. XIX che viaggia per l'India e nel suo viaggio, consolida l'immagine del sé occidentale, obbligando il nativo a lasciare ad accettare lo spazio dell'altro sul suolo di casa sua. Scrive Spivak: «He is *worlding their own world*, [...] by obliging *them* to domesticate the alien as Master.» (sta mondializzando il proprio mondo, obbligandoli ad addomesticare l'alieno come Padrone) (trad. mia). I colonizzati sono, così, portati ad esperire la propria terra come appartenente al colonizzatore. Ivi, p. 253.

²⁷ Spivak, *Postcolonial Critic*, cit., p. 129.

²⁸ Ivi, p. 1. Scrive ancora Spivak: «the notion of textuality should be related to the notion of *worlding of world* on a supposedly un-inscribed territory».

terre vuote, non iscritte, prive insomma di una qualche sovranità. Spivak avvia perciò una critica della letteratura inglese del diciannovesimo secolo, letteratura che è il luogo dove emerge l'ideologia colonialista, le narrative dominanti dell'autorità coloniale. Critica che passa attraverso l'analisi delle opere di Brönte, Kipling, Baudelaire ecc.

Come Said o Bhabha, anche la studiosa bengalese è convinta del fatto che sia stata proprio la letteratura a fornire l'immagine dell'Inghilterra civilizzatrice; un'idea che, come è noto, è servita a legittimare l'imperialismo come progetto politico ed economico. Ed ha, per questo, messo in discussione le convenzionali letture del criticismo letterario e anche della filosofia accademica, focalizzando l'attenzione su quei soggetti che sono stati marginalizzati dai discorsi della cultura dominante: i soggetti coloniali.

L'analisi del discorso coloniale è oggetto del volume, intitolato *Critica della Ragione Postcoloniale*²⁹. Un volume - come hanno sottolineato in molti³⁰ - che si presenta ostico e laborioso, sul quale è, tuttavia, utile soffermarsi perché da esso emergono - tra le altre cose - alcune categorie che Spivak adopera per mostrare la complicità tra il razionalismo occidentale e «l'assiomatica dell'imperialismo».

Spivak segnala, nello specifico, come la missione civilizzatrice dell'imperialismo è stata scritta e disseminata nei diversi campi del sapere occidentale, presentati in quattro capitoli, *Filosofia, Letteratura, Storia, Cultura*³¹,

²⁹ Nella *Critica della ragion postcoloniale*, riscrive e rielabora alcuni importanti saggi che aveva elaborato qualche anno prima, non solo il già citato *Can the subaltern Speak?*, ma anche l'importantissimo *Three woman's text and a Critic of Imperialism* e *The Rani of Sirmur*.

³⁰ Si segnala, in particolare, la recensione del testo in questione, scritta dal critico marxista inglese T. Eagleton, nella quale il critico attacca quello che definisce "l'oscurantismo teoretico" di Spivak. Eagleton Terry, "In the Gaudy Supermarket". *London Review of Book*, 21 (10), pp. 5-6, 1999.

³¹ Ogni capitolo ruota attorno ad un preciso nucleo tematico: se nel primo, intitolato *Filosofia*, in questione è il rapporto tra l'Europa e i suoi Altri, così come è declinato nella filosofia di Kant, Hegel e Marx, responsabili «della formazione del soggetto etico-politico europeo»¹, l'oggetto del capitolo *Letteratura* è, invece, il sostrato fortemente eurocentrico dei classici del pensiero delle donne. Si considerano, non solo i testi classici femministi come *Jane Eyre* o *Frankenstein*, ma anche le riscritture postcoloniali, come *Il grande Mare dei Sargassi* della giamaicana Jean Rhys e *Foe* di Coetzee, spostandosi da Baudelaire a Ki-

nei quali la studiosa posiziona, storicamente e geograficamente, quella cancellatura della differenza che regge la fondazione dell'identità occidentale.

Nei discorsi coloniali la soggettività del subalterno è stata irrimediabilmente costruita e immagazzinata nell'archivio storico coloniale, secondo i termini e le norme dei discorsi dominanti. Spivak si confronta con i classici, filosofici e letterari, per segnalare come in essi sia stata posta in essere la violenza epistémica nei confronti del soggetto coloniale, del subalterno, per rappresentare il quale la studiosa sceglie significativamente la figura dell'Informante Nativo. L'espressione è presa a prestito dall'etnografia del Novecento, dove indica il nativo non-europeo che provvede a dare informazioni su di sé e sulla propria cultura agli etnologi occidentali. L'informante nativo, in Spivak, è, invece, una figura marginale, esclusa dai discorsi filosofici dell'Occidente; una figura che, simultaneamente creata e distrutta, ha permesso alla soggettività europea di consolidarsi, grazie alla sua cancellazione. Scrive la studiosa:

«Penso all'”informante nativo” come nome per quel marchio di espulsione dal nome di Uomo – un marchio che elide l'impossibilità della relazione etica».³²

L'informante nativo è quella figura dell'alterità che *l'episteme* occidentale ha dovuto forcludere³³ per autodefinirsi. Essa è «un vuoto di identità culturale che solo l'Occidente potrebbe inscrivere», l'emblema di quel modo di incorporare l'Altro, operato dal pensiero occidentale. Non semplicemente oggetto di rimo-

pling agli archivi della Compagnia delle Indie Orientali, fino ai meravigliosi racconti della scrittrice bengalese Mahasweta Devi, tradotti in inglese dalla stessa Spivak. Il capitolo *Storia* affronta, poi, il tema della subalternità di genere nell'era coloniale, mentre quello intitolato *Cultura* segnala la soppressione della questione della subalternità all'interno dei *Cultural Studies*.

³² G. C. Spivak, *Critica della ragion postcoloniale*, cit., p. 31.

³³ La forclusione, termine che Spivak prende in prestito dalla psicoanalisi lacaniana, rappresenta un processo di difesa che porta il soggetto a rifiutare una rappresentazione simbolica di un oggetto reale come se non fosse mai giunta all'Io. Essa indica - come ha scritto L. Bazzicalupo, «una costruzione che si fonda su un elemento interno che viene però dato per inesistente», p. 36, L. Bazzicalupo, *Postcolonial studies: tra decostruzione e antagonismo*, Politica&Società, NO 2/2009, pp. 29-50.

zione, imputabile alla cattiva coscienza degli europei, ma oggetto di forclusione, incriptazione. È nel meccanismo stesso della rappresentazione, infatti, che l'Altro si trova collocato in una posizione fissa, ed esteriore. E ciò fa sì, come ha scritto opportunamente Leghissa, che «l'informante nativo risulta escluso perché posto al di fuori di ciò che detta la legge, di ciò che rende possibile il carattere normativo del concetto di "uomo", ma il fuori in cui si trova collocato opera all'interno di tutte le rappresentazioni che il soggetto moderno costruisce per articolare discorsivamente quella normatività».³⁴

Il concetto di forclusione si inserisce, quindi, nel processo di costruzione della identità in rapporto all'alterità: sappiamo ciò che siamo perché l'Altro ci mostra cosa non siamo e, automaticamente, lo cancelliamo, lo escludiamo, allo stesso modo in cui l'Europeo ha fatto con il nativo colonizzato. Allora, la figura dell'Informante Nativo, zittita e senza voce, è *forclusa*, ma, al contempo, *necessaria* alla missione civilizzatrice dell'imperialismo.

Alla figura dell'informante nativo spetta il ruolo - dice Spivak con Derrida - di *supplemento*.

Nei testi di Kant, Hegel, Marx, infatti, autonomia, coscienza e normatività sono definiti contro i loro opposti, proiettati nella figura dell'informante nativo. Esso è costruito come un oggetto eteronomo e irrazionale e assume un ruolo preciso all'interno della riflessione dei tre filosofi. Se in Kant, è una figura funzionale per mostrare l'autonomia del giudizio riflettente e in Hegel è la prova del movimento dello spirito dall'inconscio alla coscienza, in Marx è ciò che conferisce normatività alla narrazione dei modi di produzione.

Spivak si mette sulle tracce dell'Informante Nativo e della sua forclusione, indispensabile per la «fabbricazione "scientifica" di nuove rappresentazioni di sé

³⁴ Leghissa, G., *Il gioco dell'identità: differenza, alterità, rappresentazione*, Mimesis, Milano 2006, p. 96.

e del mondo»³⁵. Forcluso e necessario, l'informante nativo non emergerà mai nella sua pienezza e originarietà all'interno dell'opera di Spivak. Essendo di lui disponibili solamente rappresentazioni parziali, prodotte all'interno di discorsi, esso si lascerà solo intravedere nelle sospensioni, nelle fratture, prodotte dalla scrittura decostruttiva di Spivak.

«Queste fratture saranno il luogo in cui l'informante nativo – scrive G. Leghissa - più che far sentire la sua voce, marcherà la sua assenza e diverranno così il segno distintivo delle modalità attraverso le quali si è operata la sua forclusione»³⁶.

Escluso, quindi, che Kant, Hegel e Marx siano solamente «innocenti depositati di idee», Spivak mostra il movimento di relazione con l'alterità, attraverso le opere di questo filosofi, i quali non sono in grado, secondo la studiosa, di articolare un concetto dell'umano, senza un necessario supplemento.

«Pensare l'umano – scrive Spivak - implica già sempre imporre l'Europeo come norma dell'umano stesso, mentre l'informante nativo conferma tale normatività in quanto polo opposto rispetto ad essa.»³⁷

L'informante nativo funge da conferma esterna a questa normatività. Kant ha, infatti, bisogno della figura dell'abitante della Terra del Fuoco³⁸, Hegel dello Spiri-

³⁵ Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, cit., p. 32

³⁶ Leghissa, G., *Il gioco dell'identità: differenza, alterità, rappresentazione*, cit.

³⁷ G. Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, cit. p. 38

³⁸ Spivak opera un'attenta lettura della *Critica del Giudizio*, in particolare dei luoghi in cui si discute del sublime, luoghi in cui Kant – secondo la studiosa- opererebbe la forclusione dell'informante nativo. La discussione kantiana sul sublime è strettamente legata al concetto di cultura: solo l'uomo educato e acculturato, infatti, può emettere dei giudizi di gusto sul sublime. La ragione, tuttavia, secondo Kant, richiede cultura, ma non è solo prodotta dalla cultura. L'uomo è, infatti, naturalmente inclinato alla ragione in virtù della sua sensibilità. La sensibilità è posseduta a priori rispetto alla cultura. Esistono, tuttavia, quelli che Kant definisce gli "inacculturabili" per natura, a cui non è data questa sensibilità. Spivak esamina nell'opera di Kant l'aggettivo *roh*, prendendolo direttamente in lingua tedesca e notando che solitamente questo aggettivo viene tradotto con *incolto*. L'uomo rozzo è colui che è terrorizzato da quello che per l'uomo colto e razionale è il sublime. Senonchè, nella seconda parte della terza Critica, la *Critica della*

to nell'India³⁹ e Marx⁴⁰ del modo di produzione Asiatico, per elaborare le loro differenti narrazioni dello sviluppo umano. L'idea di differenza culturale funziona, insomma per escludere il soggetto non - europeo dalla categoria dell'umano.

La studiosa non è meramente interessata a svelare il pregiudizio etnocentrico nei tre grandi filosofi europei; ma, più radicalmente, vuole leggere una generalità progettata dell'imperialismo attraverso le loro riflessioni.

Spivak, in altre parole, si concentra sull'analisi dei testi della tradizione occidentale individuando i modi in cui le soggettività sono create all'interno di discorsi, ricordandoci, però, che l'etnocentrismo della ragione occidentale continua oggi a perpetrarsi nei discorsi benevolenti dell'Occidente.

Il modello colonialista, indagato da Spivak e dagli studi postcoloniali, esplora, quindi, le dimensioni pratiche e le retoriche che concorrono nella definizione dell'Altro e rivelandoci, soprattutto, le difficoltà di un discorso antagonista quando si è immersi in una realtà profondamente assoggettante.

facoltà teleologica del giudizio, l'uomo rozzo acquisisce un nome: l'abitante della Terra del Fuoco o il New Hollander. È questo, in sintesi, uno dei motivi, per i quali – scrive Spivak - «In Kant, il soggetto in quanto tale è geopoliticamente differenziato». La cultura occidentale è richiesta per educare l'uomo rozzo al sentimento morale, ma questa educazione è irrealizzabile..

³⁹Spivak segnala che Hegel non assegna all'India una posizione preminente nella grafematica della storia, un grafo sul quale lo Spirito agisce fuori dall'autocoscienza. Nel percorso compiuto dallo Spirito hegeliano, l'India è un momento statico nel divenire e rimane lì, non in grado di spingersi nella storia. Nelle *Lezioni sull'Estetica*, l'India rimane in una posizione statica perché né l'arte né la filosofia indiana consentono un processo dialettico. L'arte indiana non è se non la ripetizione del medesimo.

⁴⁰Quanto a Marx – di cui si parlerà nel prossimo capitolo - il suo pensiero è utile per Spivak per pensare le connessioni tra imperialismo e capitalismo, ma la studiosa non esita ad articolare una critica della teorizzazione del modo di produzione asiatico di Marx, «una nota espressione – scrive Spivak – che Marx usò probabilmente solo una volta». In generale, gli studiosi postcoloniali vedono nella concezione materialistica della storia di Marx un grosso limite: guardare alla storia come ad un susseguirsi di differenti stadi che seguono uno sviluppo cronologico che va dai modi di produzione primitivi, quale appunto quello asiatico, al modo di produzione capitalistico dell'Europa del diciannovesimo secolo, significa riprodurre - secondo gli studiosi postcoloniali - una concezione eurocentrica del mondo. Spivak nota la difficoltà che Marx nutre nel rappresentare il mondo fuori dall'Occidente, il mondo delle colonie che il capitalismo crea. Marx riduce l'Occidente e l'Asia a due aree distinte e opposte, in cui l'Occidente ricopre una posizione privilegiata.

1.3. Decostruzioni postcoloniali

Proseguendo nel tentativo di delineare i tratti essenziali della riflessione postcoloniale, si può dire che un ulteriore nodo teorico affrontato nei *postcolonial studies* è legato senz'altro allo sforzo di elaborare, attraverso la decostruzione della concezione essenzialista di ogni aspetto della realtà, una posizione epistemologica critica delle idee dominanti della modernità. E qui emerge, in tutta la sua chiarezza, l'influenza della riflessione poststrutturalista e postmoderna francese, del decostruzionismo e, in particolar modo, del concetto di *différance*⁴¹ di Derrida, che costituisce l'asse concettuale portante lungo il quale si dipana la riflessione postcoloniale.

Si è segnalato che la critica postcoloniale conduce non solo l'analisi dell'esperienza del colonialismo e dell'imperialismo occidentali per come essi si sono modulati attraverso lo sfruttamento economico, la schiavitù, il razzismo, ma tenta soprattutto la costruzione di teorie che contestino politicamente la centralità del "soggetto sovrano" (e qualsiasi nozione di soggetto centrato), l'autorità che produce il discorso dominante e che istituzionalizza l'oppressione, l'esclusione, lo sfruttamento. Sulla scia delle riflessioni poststrutturaliste, si effettua, quindi, una critica delle visioni moderne di comprensione del mondo, critica funzionale al disvelamento di una complicità di fondo tra tale pensiero e il progetto coloniale e imperiale.

Dopo la messa in crisi delle logiche di rappresentazione del sé e dell'Altro, caratteristiche della metafisica occidentale, viene affrontata la questione del colonialismo, considerato l'emblema della modernità, una sorta di

⁴¹ Nel suo progetto di smantellamento della metafisica occidentale, Derrida riscopriva l'originario posto della scrittura, mostrando che essa fa presupporre la costitutività della *différance* nella configurazione dell'essere. Derrida segnalava, con questo neologismo, l'esistenza di una differenza che non è traducibile e non può essere rappresentato nel processo di significazione dei segni, non organizzabile in identità polari (Io/Altro, Donna/Uomo, Bianco/nero)

“punto di non ritorno” sul quale non ci si può non confrontare, per ri-descrivere e re-interpretare gli sviluppi e gli eventi legati al colonialismo e alla sua affermazione, sulla base del presupposto che «l'imperialismo – come scrive R. J. C. Young - non è stato soltanto un progetto territoriale ed economico, ma si è inevitabilmente trasformato in un progetto di creazione di soggetti».⁴²

L'approccio postcoloniale elabora la sua critica del processo di produzione di conoscenza che, nel privilegiare modelli e soggetti occidentali, riprodurrebbe la logica coloniale e mostra come questa logica dia vita a quella alterità assoluta e classificata, destinata ad essere relegata al margine.

La filosofia postcoloniale rientra, perciò, a pieno titolo nel novero di quelle filosofie che contestano all'Occidente la sua pretesa di dominare il mondo, da un punto di vista culturale e materiale, e di stabilirne l'universalità dei suoi principi. Essa svela la posizionalità, la parzialità e la storicità di tutto ciò che è stato posto dall'Occidente come universale, interrompe il discorso che appare coerente e unitario dell'umanesimo occidentale e analizza la questione dell'identità in quelle società sconvolte nella loro continuità storica dall'avvento del colonialismo, dove il colonizzato, anziché affermare, ha subito l'identità.

Il tema dell'identità costituisce, come ha affermato Baumann⁴³, la questione per eccellenza dibattuta in ambito sociopolitologico negli ultimi anni. Nell'ambito dei *postcolonial studies*, si esamina la visione ontologica dell'identità e ci si interroga, nello specifico, sul carattere essenziale o, al contrario, costruito, contingente, storico dell'identità e sul rapporto tra identità individuali e identità collettive. Con essenzialismo si intende:

⁴² R. J. C. Young, *Mitologie bianche. La scrittura della storia e l'Occidente*, cit., p 292.

⁴³ Z. Baumann, *Intervista sull'identità*, Laterza, Roma- Bari, 2003.

«l'assunzione che gruppi, categorie o classi di oggetti possiedono una o più caratteristiche definite esclusive di tutti i membri di quella categoria.»⁴⁴ (Trad. mia)

Il termine è usato, per esempio, da E. Said per criticare l'identità esterne dell'Oriente costruita dall'Occidente. L'Occidente inventa e presuppone una qualche essenza che descrive l'Oriente come stabile e uniforme. Il sapere occidentale ha, insomma, imposto una versione del duplice processo di esclusione e inclusione dell'altro che caratterizza le dinamiche di costituzione dell'identità: dapprima l'Altro viene escluso dalle grandi narrazioni per poi essere incluso attraverso una classificazione in termini di differenza. L'Occidente ha pensato l'identità, vincolandola alla logica della differenza, che nega ogni positività culturale, nell'esclusiva definizione dell'Altro attraverso il suo negativo.

L'idea essenzialista di identità etnica è portata avanti, com'è noto, dal dibattito che si è sviluppato attorno al tema del multiculturalismo, multiculturalismo che celebra e naturalizza le identità quasi fossero entità chiuse, confinate, fisse e omogenee e che propone di "rispettare", o peggio, "tollerare" le differenti culture, senza mischiarle o fonderle.

All'interno della riflessione postcoloniale, anche il tema dell'identità si declina in maniera assai eterogenea. Se Bhabha, per esempio, elabora la sua nozione di identità ibrida, interstiziale, proprio per smantellare le costruzioni identitarie basate sulla purezza e l'essenzialismo, Spivak, tra le altre cose, pur rifiutando, da brava decostruzionista, di essenzializzare le identità, si preoccupa di riuscire a conciliare questo rifiuto con l'esigenza, politicamente prioritaria, di costruire un soggetto politico antagonista, teorizzando, dunque, il legame tra identità e *agency*⁴⁵.

⁴⁴ Ashcroft, Griffiths, Tiffin, *Postcolonial studies. The Key Concept*, London, Routledge, 2000, p. 77.

⁴⁵ Per risolvere questa controversa questione che Spivak elaborerà la nozione di *essenzialismo strategico*, secondo la quale si deve ammettere che esiste un divario tra teorie identitarie e pratiche politiche; ed è,

Senza entrare nel merito dei singoli autori, si può dire che, rifiutando la caratterizzazione essenzialista, i teorici postcoloniali pensano l'identità come il risultato delle interconnessioni di razza, classe, sessualità, interconnessioni localizzate in precise strutture geopolitiche.

Il merito della riflessione postcoloniale sul tema dell'identità/differenza sta nell'aver introdotto una riflessione sull'irriducibile significato delle differenze culturali e sulla specificità dei conflitti da esse generati, mettendo in luce la dinamica della costruzione di identità individuali e collettive e la dimensione del potere, senza, però, per questo, cadere nell'affermazione del relativismo delle identità e delle culture. Scrive G. Marramao:

«[La critica postcoloniale] è stata in grado di criticare efficacemente la politica dell'identità che ha caratterizzato larga parte dell'era moderna (...), evitando di aderire all'apologia postmoderna dell'ibridazione, del nomadismo, della deriva»⁴⁶

Questa prospettiva è stata elaborata, in primo luogo, attraverso il netto e deciso rifiuto della caratterizzazione essenzialista dell'identità, secondo la quale l'identità sarebbe un'entità o essenza naturale, fissa e statica, che garantirebbe all'individuo stabilità e certezza di riferimenti sicuri. Essa, al contrario – sostiene la critica postcoloniale – deve essere vista come una costruzione contingente, legata a dinamiche sociali e a dinamiche di potere.

quindi, possibile servirsi di una versione semplificata di identità collettiva, efficace nella pratica politica, ma non legittimata sul piano concettuale. Su questo tema, però, ci si soffermerà nei prossimi capitoli.

⁴⁶G. Marramao, *La passione del presente. Breve lessico della modernità-mondo*. Bollati Boringhieri, Torino 2008, p. 193. Anche in altri autori postcoloniali, per es. in H. Bhabha, è presente il tema dell'ibridazione culturale, ma, come mette in luce molto bene G. Marramao, a differenza dei filosofi postmoderni, essa «non rappresenta per loro (i filosofi postcoloniali) la soluzione dei problemi, ma solo l'impostazione del problema di una comunità democratica in grado di fronteggiare le nuove sfide globali». L'ibridazione è il modo attraverso il quale, alcuni autori della critica postcoloniale si oppongono al pluralismo. Pluralismo che rappresenta il fondamento del multiculturalismo, che «assume le culture come già costituite, come delle datità statiche, anziché come delle dinamiche di aggregazione-disgregazione in costante movimento». L'ibridazione interculturale segna così il passaggio «dalla tematica della tolleranza (...) a quelle delle traduzioni delle differenti esperienze e narrative cultural-identitarie» (p. 194)

In secondo luogo, i critici postcoloniali hanno disfatto i legami costruiti da anni di imperialismo e colonizzazioni tra questioni identitarie, nazionali ed etniche, segnalando il carattere posizionale dell'identità. È Stuart Hall ad offrirci una chiara articolazione di questo aspetto della prospettiva identitaria postcoloniale, che bene riassume le caratterizzazioni principali:

«La nostra prospettiva parte dall'assunto che le identità non sono mai unificate e che, nella tarda modernità, sono sempre più frammentate e spezzate, mai costrutti singolari bensì multipli a causa di discorsi, pratiche sociali e posizioni diverse, spesso intersecatesi e antagoniste. Le identità sono soggette a una storicizzazione radicale, e si collocano costantemente all'interno di un processo di cambiamento e trasformazione [...]. Le identità nascono dalla narrativizzazione del sé, ma la natura necessariamente finzionale di questo processo non mina in nessun modo la sua efficacia discorsiva, materiale o politica, anche se l'appartenenza, "la sutura nella storia" attraverso cui le identità hanno origine, si trova, in parte, nell'immaginario (e nel simbolico) ed è dunque costruita, in parte, nella fantasia, o perlomeno all'interno di un campo fantasmatico»⁴⁷

Stuart Hall mette l'accento sul carattere storico e funzionale delle formazioni identitarie e fa ruotare il discorso sull'identità attorno al concetto di posizionalità. Secondo Hall, l'identità personale è determinata dalla posizione culturale del soggetto nel mondo reale. Essa, allora, diviene negoziazione continua tra diverse posizioni, una costruzione determinata dalla contingenza del contesto.

Riconoscere questo aspetto, tuttavia, non significa – questo il terzo e decisivo passaggio - negare le differenze o non ravvisare l'esistenza di identità etniche.

⁴⁷ S. Hall, *A chi serve "l'identità"?*, pp. 133-134, in C. Bianchi, C. Demaria, S. Nergaard, *Spettri del potere*, Roma, Meltemi, 2002.

«Siamo tutti etnicamente collocati – scrive, ancora, S. Hall – e le nostre identità etniche sono cruciali per il nostro senso soggettivo di chi siamo».

Stabilito questo, tuttavia, è necessario svincolare l'idea di identità etnica dal concetto di razza, riconoscendo il suo carattere posizionale e congiunturale. E, soprattutto, mostrare come l'identità non è costruita al di fuori, ma è attraversata dalla differenza. Ed è su questo punto che i critici postcoloniali si richiamano alla riflessione di Derrida.

Dire che l'identità è attraversata dalla differenza implica l'ammissione della reciproca relazione e influenza tra i due termini della, oramai svelata, artificiosa opposizione binaria o, per dirla con S. Hall, «un radicale e scomodo riconoscimento del fatto che è solo attraverso la relazione con l'Altro, la relazione con ciò che non si è, con ciò che propriamente manca, con ciò che viene chiamato l'esteriorità costitutiva, che il significato “positivo” di ogni termine, e quindi la sua identità, può venire a costruirsi»⁴⁸

In linea con la posizione di Hall, anche Homi Bhabha lavora sul concetto di differenza culturale, opponendolo a quello di diversità culturale.

«Se la diversità – scrive l'autore - è una categoria dell'etica, dell'estetica o dell'etnologia comparata, la differenza culturale è un processo di significazione attraverso il quale le affermazioni *della* cultura e *sulla* cultura differiscono, distinguono e autorizzano il prodursi di campi di forza, riferimento, applicabilità e opacità»⁴⁹.

La diversità culturale è una identità oppositiva, basata sull'appartenenza a un solido gruppo culturale, considerato naturale, mentre la differenza culturale è, invece, in relazione alla *différence* di Derrida. La *différance* tra significante e signifi-

⁴⁸ Ivi, p. 131.

⁴⁹ H. Bhabha, *I luoghi della cultura*, cit. p. 55.

cato informa il processo comunicativo; in questo modo, diviene un prodotto del discorso e non qualcosa di fisso e naturale. Il soggetto perde così l'autorità per conferire verità alla cultura a cui appartiene. Ognuno diviene espressione di una differenza culturale.

L'idea di differenza costituisce, insomma, il terreno sul quale gli studiosi postcoloniali lavorano ai concetti di razza, genere, etnicità, nazione, classe. Essi hanno lavorato, con lo scopo di criticare quelle prospettive che hanno assorbito le differenze nella verità dell'universale. Se le femministe in generale, e anche le femministe postcoloniali (Mohanty, Spivak, Parry...) hanno messo in luce il bisogno di analizzare la costruzione materiale della differenza sessuale come luogo di creazione di significati dei pregiudizi, di stereotipi di genere, altri teorici postcoloniali, che si sono concentrati sulla nazionalità (Bhabha) o sull'etnicità (Said), hanno, invece, svelato l'importanza di esaminare lo sfondo socio-politico della differenza per mettere in luce il sostrato ideologico delle relazioni interumane. Altri ancora hanno guardato alle differenze di classe quale luogo delle ingiustizie sociali e dello sfruttamento (S. Hall).

Il tema della differenza chiama, poi, in causa quello della rappresentazione della differenza. Ed è questo un'altra questione centrale nella riflessione postcoloniale.

La rappresentazione è un processo attraverso il quale significati, valori, identità sono costruiti all'interno di una cultura. Interrogare una rappresentazione culturale significa, allora, interrogare il modo in cui il linguaggio e il sistema di conoscenza producono e fanno circolare significati. L'Occidente ha creato le rappresentazioni culturali di Sé e dell'Altro coloniale attraverso la costruzione di opposizioni binarie. Essere consapevoli – sostengono i critici postcoloniali - che

le asimmetrie delle rappresentazioni riproducono le asimmetrie nel mondo coloniale è sostanziale⁵⁰.

La decostruzione dell'opposizione binaria Occidente/Oriente, che si regge sull'istituzione di una gerarchia valoriale, in cui l'Altro dell'Occidente ha la funzione di accidente, costituisce, allora, il terreno comune su cui i diversi autori si confrontano. La pratica della *différance* opera uno spiazzamento delle opposizioni binarie, con un processo che segnala l'interdipendenza dei termini dicotomici e del loro significato, che viene, in questo modo, storicizzato. Il risultato è lo svelamento del fatto che la polarità, costruita su un piano discorsivo, e poi legittimata nella sfera politica, dà vita ad una irreversibile e asimmetrica relazione tra Occidente e il suo altro, conferendo al primo una sorta di superiorità che non è circostanziale e storica, ma essenzializzata, resa ontologica e immutabile.

La decostruzione della dicotomia Oriente/Occidente passa, inoltre, attraverso la re-interpretazione della storia moderna e ciò per diverse ragioni. Innanzitutto perché, se studiare il colonialismo significa mettere in discussione l'ideologia moderna che lo ha sostenuto, allora occorre fare i conti soprattutto con la Storia, la moderna concezione della storia, la sua idea di progresso.

La critica postcoloniale, in particolare, focalizza l'attenzione sulle modalità con cui la storia è costruita, raccontata e scritta, sugli effetti che essa ha sulla vita di tutti coloro che l'Occidente ha posto come Altri. Allora si scopre che la storia, per dirla chiaramente con A. Dirlik, «con le sue pretese di verità basate sui propri metodi, con i suoi assunti spaziali e temporali, le sue unità di analisi e le sue categorie analitiche, è, in definitiva, la sede più fondamentale dell'eurocentrismo».⁵¹ La sua linearità, rappresentata emblematicamente dalla filosofia della storia hegeliana, è culminata, infatti, nella cultura tecnico-scientifica

⁵⁰ Sul tema della rappresentazione ci si soffermerà nel prossimo capitolo. A riguardo, Spivak ha scritto un importante saggio. Spivak, G. C., "Can the Subaltern Speak", in C. Nelson, L. Grossberg (a cura di), *Marxism and the Interpretation of Culture*, University of Illinois Press, Urbana 1988, pp. 271-313.

⁵¹ A. Dirlik, 2003, p. 110.

dell'Occidente. La Storia, dunque, vera sede dell'eurocentrismo, va riconfigurata alla luce di tutte quelle storie che sono state annichilite e forcluse dalla modernità occidentale.

In secondo luogo, se è nella storia che la superiorità dell'Occidente è stata costruita e sedimentata, allora la rilettura della storia moderna operata dai *postcolonial studies*, ha l'obiettivo di reinserire il colonizzato nella modernità, non in qualità dell'Altro dell'Occidente, ma come parte costitutiva di ciò che è stato discorsivamente costruito come moderno. Questo implica decostruire la storia egemonica della modernità, mettendo a fuoco le relazioni materiali e simboliche tra Occidente e resto del mondo, con l'obiettivo, per dirla con Dipesh Chakrabarty, di provincializzare l'Europa, di «imparare a pensare il presente (...) come irriducibilmente non-uno»⁵². Il compito è provincializzare o localizzare il carattere universale delle formulazioni discorsive e filosofiche interne alla conoscenza occidentale e decostruire la funzione totalizzante di questi discorsi.

Tutto questo, tuttavia, non si riduce alla semplice riscoperta del potere imperiale nell'archivio storico, ma presuppone una svolta epistemologica per quel che attiene i modi in cui il discorso coloniale è declinato. E alla produzione di saperi che appaiono l'espressione di dinamiche oggettive di corrispondenza tra teoria e realtà, la critica postcoloniale oppone quel *revisionismo metodologico*, teso a svelare «le strutture occidentali di conoscenza e potere».⁵³ In particolare, scrive chiaramente H. Bhabha:

«L'approccio postcoloniale formula le proprie revisioni critiche sui temi della differenza culturale, dell'autorità sociale e

⁵² D. Chakrabarty, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University Press, Princeton 2000; trad. it. *Provincializzare l'Europa*, Meltemi, Roma 2004, p. 327. L'autore avvia una critica dell'universalismo liberale, segnalando la partecipazione del razionalismo e della scienza nella storia globale, in cui il monopolio occidentale nella definizione del moderno è stato costruito attraverso l'imperialismo europeo.

⁵³ Padimini Mongia, *Introduction to Contemporary Postcolonial Theory. A Reader*, Arnold New York, 1996, p. 2.

della discriminazione politica per mettere in luce i momenti antagonisti ad ambivalenti nell'ambito delle "razionalizzazioni" della modernità»⁵⁴

Tale sforzo di decostruire la polarità Occidente/Oriente ha seguito direzioni diverse all'interno del campo dei *postcolonial studies*. E, alla fine, a partire dall'importantissimo saggio di Gayatri Spivak, *Can the Subaltern Speak?*, le aspettative di veder emergere una prospettiva epistemologica, in grado di ridare voce al colonizzato o, usando la terminologia cara a Spivak, al subalterno, sono andate perse. La studiosa, in polemica con il collettivo di Dehli dei *Subaltern Studies*, ha, infatti, mostrato che, cercare di riscoprire nell'archivio i subalterni che si auto-rappresentano è illusorio.

Come si esaminerà nei particolari nei prossimi capitoli, Spivak, attraverso l'esempio dell'India, ha verificato l'eterogeneità dei subalterni, che non hanno una autentica coscienza, ma soggettività precarie, costruite all'interno del contesto coloniale di violenza epistemica. Anziché cercare di rintracciare una posizione per rappresentare il subalterno, una posizione che rappresenti le loro voci nelle ribellioni contro l'oppressione, la studiosa postcoloniale cerca di comprendere la dominazione coloniale come repressione della resistenza, attraverso l'imposizione di una *episteme*, di un regime di verità che delegittima il discorso del subalterno.

1.4. Filosofia postmoderna e filosofia postcoloniale

La teoria postcoloniale si sviluppa a partire dagli anni '80 nell'accademia anglo-americana sulla scia del fiorire delle teorie poststrutturaliste e postmoderniste.

⁵⁴ H. Bhabha, *I luoghi della cultura*, cit. p. 237.

Essa è evidentemente connessa alle posizioni postmoderne per via della critica alle assunzioni filosofiche moderne che riguardano l'Io, la conoscenza.

Si è visto che i *postcolonial studies*, attraverso l'analisi del nesso margine/conoscenza, mettono in luce il processo di creazione dell'egemonia epistemologica occidentale e sicuramente gli scrittori postcoloniali sono affini a quelli postmoderni nel diffidare nelle verità ultime.

Il criticismo postcoloniale, tuttavia, non è interessato solo agli aspetti, per così dire, culturali del periodo coloniale e post-coloniale. Esso, al contrario, vuole porsi anche come discorso politico. Scrive Young:

«Il postcolonialismo si propone come un'altra forma di intervento politico sulla realtà. [...]. Cerca di cambiare il modo in cui la gente pensa, il modo in cui si comporta, vuole dare vita ad un rapporto più giusto ed egualitario tra le diverse popolazioni»⁵⁵

Lungi dal porsi come una contemplazione rassegnata dell'eredità del colonialismo, la filosofia postcoloniale si concentra sui processi globali e focalizza l'attenzione sull'oppressione e il dominio che operano nel mondo contemporaneo. Lo sguardo, pertanto, non è solo rivolto al passato, ma anche alle realtà presenti che, esplicitamente o implicitamente, sono le conseguenze del passato⁵⁶. L. Bazzicalupo, in una lucidissima analisi, nota l'esistenza di un doppio percorso che avrebbe caratterizzato gli studi postcoloniali, un percorso che si sdoppia «tra autori che, centrando su cultura e produzione letteraria, hanno assunto una piega idealistica se non estetizzante e quanti, attraverso la mediazione di Gramsci e di

R. Young., *Postcolonialism. A very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford-New York 2003; trad. it. Mellino M., *Introduzione al postcolonialismo*, Meltemi, Roma 2005, p. 14

⁵⁶ Molti critici postcoloniali hanno esplorato la relazione tra imperialismo, colonialismo e capitalismo globale. Si vedano, tra i più significativi: Said, E., *Culture and Imperialism*, Vintage, London 1994, trad. it. di S. Chiarini e A. Tagliavini, *Cultura e imperialismo. Letteratura e consenso nel progetto coloniale dell'Occidente*, Gamberetti, Roma 1998; Spivak, G. C., *In other worlds: essays in cultural politics*, Methuen, New York 2006;

un marxismo “sensibile” al simbolico, hanno esaltato la dimensione politica, la forza diseguale di quelle retoriche, intrecciandoli agli studi della subalternità (termine tipicamente gramsciano) e ai *gender studies*». ⁵⁷

In particolare, gli autori che fanno parte di questo secondo indirizzo si concentrano sulla questione dell'*agency*, e tentano di rintracciare la possibilità di nuove soggettivazioni politiche nel presente globalizzato.

Una volta indagati i meccanismi dell'affermazione, materiale e culturale, dell'Occidente, per fare da contrappeso alla prominenza delle prospettive occidentali e ai suoi effetti normalizzanti, una delle possibili soluzioni potrebbe essere quella di sostenere approcci situati e localizzati che combinino la teoria con le storie locali, propugnando, in altre parole, un approccio più concreto e materiale, rispetto a quello poststrutturalista e postmoderno. La tensione tra approcci situati e uso “autoreferenziale” della teoria, che sembra, invece, caratterizzare gran parte della critica postcoloniale, deriva dalla forte influenza che hanno esercitato Derrida, Deleuze, Lacan e Foucault sui critici postcoloniali. ⁵⁸ Il prefisso *post*, proprio in ragione dei rapporti che la critica postcoloniale ha instaurato con la filosofia postmoderna, ha generato un ampio dibattito.

Dalla riflessione postmoderna e poststrutturalista e, soprattutto dai lavori di Derrida e Foucault, la critica postcoloniale ha, senza dubbio, imparato a riconoscere il carattere discorsivo del sociale. La critica postcoloniale, in particolare, amplia la nozione di discorso elaborata dal filosofo francese e la applica al mondo coloniale. Il pensiero di M. Foucault e, in particolare, l'enfasi sulla relazione potere/sapere e la critica al soggetto dell'umanesimo occidentale ha direttamente nutrito - come si è già detto - le opere di Said, ma costituisce, senz'altro, anche lo sfondo del progetto dei *Subaltern Studies*: essendo stata scritta solo dal punto di

⁵⁷ L. Bazzicalupo, L., *Postcolonial studies: tra decostruzione e antagonismo*, cit. p. 37.

⁵⁸ L'influenza che la *French Theory* riveste su questi autori è stata oggetto di critica da parte di numerosi studiosi marxisti, che hanno visto in tale influenza una perdita del potenziale di resistenza insito nella critica postcoloniale.

vista dell'élite e dell'Occidente, la storiografia indiana deve essere riconsiderata alla luce di tutte quelle storie, e di tutti quei punti di vista che sono stato occultati e rimossi, «proprio come aveva fatto Foucault – scrive J.L. Amselle – focalizzando la propria attenzione sui marginali, i folli e i criminali»⁵⁹.

In generale si può affermare che, se il pensatore francese analizza la genealogia del soggetto dell'umanesimo illuminista, all'interno della società interna al mondo occidentale, il post-colonialismo ha, invece, come oggetto una più radicale decostruzione del soggetto occidentale e di quella visione imperialista che ritiene l'Europa e l'Occidente come gli agenti unici di ogni sviluppo storico⁶⁰.

Jacques Derrida ha, poi, criticato le svariate costruzioni metafisiche del pensiero occidentale, responsabili delle diverse forme di non inclusione e di alterità. E se nel femminismo la decostruzione ha agito come modalità critica in grado di decentrare il soggetto maschile nelle sue pretese di universalità rispetto al soggetto femminile, lavorando al recupero delle fratture e gerarchie tra le coppie oppostive su cui il pensiero si era andato a strutturare nel tempo (soggetto/oggetto, cultura/natura, forma/materia...) ed individuando nel linguaggio logocentrico o fallogocentrico la fonte della discriminazione sessuale, nel pensiero postcoloniale, invece, essa, ampliando il suo raggio di applicazione, agisce sulle strutture di più relazioni: culture dominanti/culture subalterne, maschio/femmina, subalterna/donna occidentale.

Ma la critica decostruzionista non si è limitata a questo: essa sembra caratterizzarsi nella pratica teorica dell'«alterità infinita», una sorta di «gioco delle opposizioni» per cui c'è sempre qualcosa che sfugge al tutto e non sembra intenzionato a farsi catturare da alcun sistema categoriale.

⁵⁹ J. L. Amselle, *L'Occident décroché. Enquete sur les postcolonialismes*. Edition Stock, 2008; Trad. it. a cura di Perri, A. *Il distacco dall'occidente*, Meltemi, Roma 2009, p. 15.

⁶⁰ M. Mellino, *La critica postcoloniale. Decolonizzazione, capitalismo e cosmopolitismo nei Postcolonial Studies*, Meltemi, Roma, 2005, pp. 46-47.

«La difesa del principio *differenza* – per dirla con G. Chiuruzzi - diventa negazione di qualsiasi centralizzazione, unità, composizione: il testo (e quindi la storia) è un “ibrido”, una specie di mostro costruito da una serie di innesti, citazioni, trapianti, parti di provenienza diversa e mai riconducibili ad un’unica matrice, il cui senso quindi sfugge ad ogni tentativo di dominio, di padronanza, essendo piuttosto *disseminato*, disperso.[...]. Spingendola ai limiti, la pratica decostruttiva consuma la razionalità, trasformandola nell’esperienza di un’alterità spaesante e indominabile, inappropriabile»⁶¹.

È chiaro, dunque, che la decostruzione, proprio per il suo carattere perturbante, non consentendo di rintracciare «un *telos*, un progetto, una razionalità onnicomprensiva», rientra a pieno titolo nel progetto postcoloniale di smantellamento delle grandi narrazioni e mitologie dell’Occidente: il mito del progresso, quello della superiorità occidentale.

Anche se è, dunque, impossibile non riconoscere il legame e l’influenza che la filosofia francese ha esercitato sugli intellettuali postcoloniali, alcuni studiosi hanno, tuttavia, sostenuto che esistono sostanziali differenze tra postmodernismo e postcolonialismo. Le principali argomentazioni a favore di un tale netto distacco sono due.

Postcoloniale e postmoderno, in primo luogo, si distanzerebbero già per il significato stesso attribuito al prefisso “post”: «indicativo di successione cronologica nel secondo, “post” è, invece, in “postcoloniale”, segno di reazione»⁶².

Se il postmodernismo costituisce una a-politica descrizione delle avanzate società capitalistiche – questa la seconda, più pregnante argomentazione - la teoria postcoloniale è, invece, politicamente impegnata, avendo ad oggetto le dise-

⁶¹ G. Chiuruzzi, *Il postmoderno*, Mondadori, Milano, 2002, pp. 47-48.

⁶² S. Albertazzi, *Postcoloniale/Postmoderno*, pp. 233-242 in Albertazzi, S., Vecchi R (a cura di), *Abbecedario Postcoloniale I - II. Venti voci per un lessico della postcolonialità*. Quodlibet, Macerata 2004, p. 233.

guaglianze globali. Accoppiare il postcoloniale con il postmoderno è, pertanto, teoreticamente, politicamente e ideologicamente improduttivo e fuorviante.⁶³

Altri studiosi credono, invece, che postmodernismo e postcolonialismo siano interconnessi, ma sono in netto disaccordo sulla natura di questo legame. Secondo Ato Quayson⁶⁴, le due correnti possono essere produttivamente e solidamente accordate per quel che attiene la questione dell'identità e della marginalità. Entrambi, infatti, si occupano dei discorsi e delle rappresentazioni e, insieme, possono «pienamente spiegare lo stato del mondo contemporaneo».⁶⁵

Secondo Arif Dirlik, il legame è, al contrario, tutt'altro che fertile. Le critiche più provocatorie arrivano senz'altro da lui: il postcolonialismo, «progenie del postmodernismo»⁶⁶, altro non è – secondo il critico turco - se non un informante al servizio del neocolonialismo e del capitalismo globale contemporaneo. La celebrazione postcoloniale dell'alterità culturale e della differenza assiste al capitalismo transnazionale, ampliando la ricchezza delle sue merci, che sono rappresentati come ibridi culturali, merci che rispondono ai desideri dei nuovi cosmopoliti. Così facendo – continua Dirlik - viene elisa la questione di come questi desideri sono storicamente e politicamente prodotti, nell'interesse delle élite globali. Servirsi di un pensiero, quello postmoderno, elaborato in Occidente, per riferirsi al mondo e alle culture postcoloniali, rappresenta – per Dirlik, in ultima istanza - una nuova forma di colonialismo intellettuale, politicamente complice con il capitale globale.⁶⁷ La teoria postmoderna è un prodotto della filosofia

⁶³ Per una significativa argomentazione di una non corrispondenza tra i due termini, si vedano: F. Baker, P. Hulme, M. Iversen, *Introduction*, in F. Baker, P. Hulme, M. Iversen (a cura di) *Colonial discourse/Postcolonial Theory*, Manchester, England, Manchester University Press, London, 1994, pp. 1-23; Padimini Mongia, *Introduction in Contemporary Postcolonial Theory. A Reader*, ed. Padimini Mongia, Arnold New York, 1996, 1-19

⁶⁴ Ato Quayson, *Postcolonialism: Theory, Practice or Process?*, Cambridge, Polity Press, 2000.

⁶⁵ Ivi, p. 154

⁶⁶ A. Dirlik, *The Postcolonial Aura: Third World criticism in the Age of Global Capitalism*, *Critical Inquire*, Winter 1994, pp. 328-356.

⁶⁷ Secondo questi critici, la filosofia postmoderna si caratterizza per la sua anima fortemente europocentrica, priva di interesse per le realtà considerate "altre". Si vedano oltre al già citato Dirlik, anche Amhad,

e della cultura occidentale e, come tale, inadeguata a criticare l'eredità culturale, storica e sociale del colonialismo europeo.

Ma la critica di Dirlik non si ferma qui. L'autore, oltre a ciò, accusa gli studiosi postcoloniali di autopromuoversi nelle università europee e statunitensi: il successo di un pensiero critico come quello postcoloniale proprio nelle università di quei Paesi, dove la politica imperialista ha caratterizzato e continua a caratterizzare la storia di quei paesi, è sintomatico del fatto che gli intellettuali postcoloniali sono «beneficiari», più che «vittime» del sistema capitalistico globale⁶⁸.

Aijiaz Amhad, in maniera decisamente più “diplomatica”, segnala la mancanza di un preciso e chiaro *telos* che offra una critica al capitalismo globale. L'autore suggerisce la necessità di cornici di riferimento storiche più concrete: il problema di un approccio astratto, quale quello post-moderno, è che nega la possibilità di un vera e propria *agency* politica fuori dal gioco della retorica.⁶⁹

Esaltare, poi, come sovversive e antagoniste figure come il meticcio o l'ibrido – hanno segnalato Micheal Hardt e Toni Negri - significa non riconoscere che l'attuale dominio e sfruttamento, nel nuovo ordine della globalizzazione, si gioca proprio su e attraverso queste figure⁷⁰. Categoria, quella dell'ibrido o del meticcio, che – tra l'altro – Spivak non mancherà di criticare.

In generale, si può dire, il rapporto con la filosofia postmoderna è problematico ed oggetto di critica perché la sua ontologia della differenza e lo scetticismo epistemologico a cui approda può costituire innegabilmente un freno per l'azione politica. Senza l'esistenza di una realtà condivisa, che senso ha parlare

in Padimini Mongia *Contemporary Postcolonial Theory*, 1996, pp. 276- 291; Amselle, *Il distacco dall'Occidente*, cit. pp.13-21.

⁶⁸«Postcoloniality is designed to *avoid* making sense of the current crisis and, in this process, to cover up the origins of postcolonial intellectuals in global capitalism of which they are not so much victims as beneficiaries», A. Dirlik, *The Postcolonial Aura: Third World criticism in the Age of Global Capitalism*, cit. p. 353.

⁶⁹ A. Amhad, *The Politics of Literary Postcoloniality*, Cit

⁷⁰ Micheal Hardt e Toni Negri, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Milano, Rizzoli, 2000.

di azione collettiva o politica? Certamente la critica postcoloniale ha complicato, però, la prospettiva della lotta di classe con i contributi della riflessione poststrutturalista, integrandola con nozioni quale soggettività, differenza e alterità. E sicuramente essa deve alla riflessione francese la critica alle rappresentazioni e al sistema dei segni, alle grandi narrazioni occidentali. E «se la teoria postmoderna, come suggeriva Jean François Lyotard, - fa notare M. Mellino - porta alla luce il carattere *mitologico* delle grandi narrazioni della modernità, la teoria postcoloniale, secondo Spivak, concentra il suo sguardo critico sui *miti* del colonialismo occidentale, sul processo di ‘violenza epistemologica’ condensato nella (ri)scrittura occidentale del sé, dell’Altro e quindi della Storia »⁷¹.

Ma i rapporti con queste correnti filosofiche non sono affatto scontati. Dare dei giudizi così netti su tale rapporto è, a nostro avviso, poco prudente, oltre che fuorviante, perché significherebbe omogeneizzare un campo di studi che si presenta, invece, composito ed eterogeneo.

Se si considera, per esempio, l’opera di Gayatri Spivak, si evince subito che la studiosa si serve della riflessione postmoderna e poststrutturalista per affrontare la questione della rappresentazione identitaria del subalterno, il fulcro della sua riflessione, senza, però, mancare di criticare i residui eurocentrici che intravede negli autori poststrutturalisti e gli esiti eccessivamente culturalisti a cui approderebbero i filosofi postmoderni.

Spivak, inoltre, avvia una critica di quanti vedono la filosofia postcoloniale come “incarnazione” di quella postmoderna⁷², tendenza in voga nell’ambito dei *Cultural Studies*. Nel discorso culturalista sul postmoderno, secondo la studiosa, è stata, infatti, soppressa la questione della subalternità. Analizzando la teoria di Jameson sull’esplosione espansiva della cultura in ogni sfera della socie-

⁷¹ M. Mellino, *La critica postcoloniale. Decolonizzazione, capitalismo e cosmopolitismo nei Postcolonial Studies*, cit., p. 47.

⁷² Si veda il capitolo “Cultura” di Spivak, G. C., *Critica della ragione postcoloniale*, pp. 323-437.

tà postmoderna,⁷³ Spivak nota che, nell'ambito dei *Cultural Studies*, e in maniera emblematica, nella riflessione di Jameson, ogni cosa è meramente ridotta a cultura, ogni cambiamento materiale è interpretato come un cambiamento culturale. Scrive la studiosa:

«Il discorso del postmodernismo qui opera il suggerimento che la logica *culturale* (e non meramente economica) del capitalismo microelettronico sia universale, e che la logica *culturale* che va bene per Londra, Parigi, Liverpool e Nevada City, vada bene anche per Honk Hong, o Bankura o Beirut. Questo gesto, apparentemente descrittivo, è purtroppo un performativo: le cose si fanno con le parole; la cultura è spiegazione culturale; dire che tutto è culturale significa ridurre tutto al *meramente culturale*»⁷⁴

Ciò che Jameson chiama “cultura” è, per Spivak, solamente *una* cultura: quella euro-americana. La tendenza a ridurre la questione della differenza a quella della diversità culturale è grave e deleteria, in quanto cela la logica imperialista che governa i processi di globalizzazione, e che certo non opera solo da un punto di vista culturale, ma attraverso la finanziarizzazione del capitale globale.

Il subalterno, dunque, non è solamente il risultato della *violenza epistemica*, ma, anche e soprattutto, della violenza, quella vera, quella materiale, quella economica, operata dall'Occidente ai danni di coloro che prima erano i suoi paesi colonizzati, ora, con un'espressione che bene occulta la politica imperialista che si cela dietro questa “benevolenza” occidentale, sono i cosiddetti Paesi “in via di sviluppo”.⁷⁵

⁷³ Jameson, *Postmodernism or, the Cultural Logic of Capitalism*, Verso, Londra&New York tra. it. *Il postmoderno, o la logica culturale del tardo capitalismo*, Garzanti, Milano 1991.

⁷⁴ G. Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, cit. p. 345.

⁷⁵ Il paradigma dello sviluppo si afferma nella modernità ma, come sostiene G. Rist, è solo dopo la Seconda guerra mondiale che la nozione di “sviluppo” si affiancherà a quello di “sottosviluppo” e implicherà «un nuovo modo di concepire i rapporti internazionali». In particolare, Rist intravede nel «punto IV» del «discorso sullo stato dell'Unione», pronunciato dal presidente americano Truman nel 1949, l'atto inaugurale dell'“era dello sviluppo”. All'indomani del conflitto mondiale, gli Stati Uniti erano chiaramente

Il caso di Spivak mostra come, sebbene vi siano punti di contatto tra postcoloniale e postmoderno, i due non coincidano. Come ha molto opportunamente scritto S. Albertazzi, il tema degli scrittori postcoloniali non è lo smarrimento del soggetto in un mondo fatto di segni, ma il posizionamento di soggettività nel mondo contemporaneo e le loro relazioni⁷⁶. Questa affermazione, tuttavia, è vera in generale, senza entrare nel merito dei singoli studi.

E sempre in generale, si può dire che la sensazione è che vi sia la tendenza, all'interno dei *postcolonial studies*, ad accettare la postmodernità, come condizione e come categoria empirica che descrive il decentramento delle narrative e dei soggetti contemporanei. Il postmodernismo viene, al contrario, rigettato come programma teoretico, da quando, per gli studi postcoloniali, la trasformazione sociale e la battaglia contro l'oppressione hanno iniziato ad occupare un importante posto all'interno del loro programma di ricerca.

te interessati a disfare i vecchi imperi coloniali per avere accesso a nuovi mercati: l'invenzione della nuova coppia concettuale "sviluppo/sottosviluppo" fu un modo per giustificare la nuova forma di imperialismo. L'opposizione sviluppati/sottosviluppati, infatti, sostituirà quella di colonizzatori/colonizzati; in primo luogo, perchè la prima coppia concettuale, a differenza della seconda, sottende l'idea dell'esistenza di una differenza solamente di tipo quantitativo e non qualitativo tra "sviluppati" e "sottosviluppati"; in secondo luogo, perchè tale dicotomia implica l'idea, scrive Rist, che «la chiave della prosperità e della felicità è la crescita della produzione e non una discussione senza fine intorno all'organizzazione sociale», come se «lo sviluppo tecnoeconomico sia la locomotiva che si porta naturalmente dietro uno "sviluppo umano" il cui modello realizzato e riuscito è quello dei paesi considerati sviluppati, in altri termini occidentali». Rist, G., *Lo sviluppo. Storia di una credenza occidentale*, Bollati Boringhieri, Torino 1997.

⁷⁶ S. Albertazzi, *Lo sguardo dell'Altro. Le letterature postcoloniali*, Carocci, Roma 2000.

CAP: II

La voce della subalterna

2.1. Premessa

*Can the Subaltern Speak?*¹ è certamente il lavoro più conosciuto di Spivak e, forse anche quello che, assieme ad *Orientalism* di E. Said, ha avuto maggiore influenza nella definizione e nello sviluppo del campo dei *Subaltern and Postcolonial studies*. Un saggio filosoficamente denso, pubblicato per la prima volta nel 1985 e, in seguito, rielaborato nel capitolo centrale, intitolato *Storia*, della *Critica della ragione postcoloniale* e che, a partire dalla domanda che Spivak ha posto circa la possibilità di parola del subalterno/a, ha suscitato un acceso e straordinario dibattito sulla Storia, i soggetti della storia, il genere, la divisione internazionale del lavoro all'interno del capitalismo globalizzato, la meccanica della rappresentazione e *l'agency* del subalterno/a. Un dibattito che continua ancora oggi, a distanza di più di venti anni dall'apparizione dell'articolo. Ne fa fede la recente pubblicazione di un volume, intitolato *Can the subaltern speak? Reflection on History of an idea*² che riflette sul lavoro di Spivak, considerandolo appunto un'idea. E questo è senz'altro segno della reazione che ha suscitato l'opera della filosofa indiana.

¹ Nell'estate del 1983, Spivak tenne una conferenza intitolata *Power and Desire*, che, senza dubbio, può essere considerata il punto di partenza del saggio. Scrive Spivak: «In that first version I was trying to un-enthrall myself from Foucault and Deleuze. [...] I had spoken of sati, under Lata Mani's influence. But I had not yet written of Bhubaneswari's message», Spivak, In Response. Looking back, looking forward, in Morris, R. C. (a cura di), *Can the subaltern speak? Reflection on History of an idea*, Columbia University Press, New York, 2010, p. 227. La prima apparizione avviene nel 1985 sulla rivista *Wedge*, con il titolo *Can the subalter speak? Speculation on Widow Sacrificie*; venne ripubblicato nel 1988, in Cary Nelson, Lawrence Grossberg (a cura di), *Marxism and the interpretation of Cultures*, pp. 271-313, per poi trovare una collocazione definitiva e una rielaborazione nel capitolo *Storia* della *Critica della ragion postcoloniale*.

² R. C. Morris, (a cura di), *Can the subaltern speak? Reflection on History of an idea*, Columbia University Press, New York, 2010.

Vale la pena, dunque, soffermarsi sui contenuti e sulle reazioni perché esso ha lasciato aperti degli interrogativi che dimostrano chiaramente come le condizioni, ancora una volta, materiali ed epistemiche della subalternità, lungi dall'essere oramai definitivamente consegnate ad un passato coloniale, si sono riprodotte e continuano a riprodursi oggi, nel presente postcoloniale, su scala globale.

Questi interrogativi vengono affrontati a partire dalla critica che Spivak muove a quattro soggetti: i filosofi Gilles Deleuze e Micheal Foucault, il collettivo dei *Subaltern Studies*, il femminismo occidentale e gli scrittori-interpreti inglesi e indiani del rituale hindu del *sati*. Critica che mette in guardia contro quelle strategie e quelle pratiche, talvolta intenzionali, ma spesso inconsapevoli, che tendono ad addomesticare e oggettivare proprio coloro che si vorrebbe condurre verso un'emancipazione da situazioni di assoggettamento e subordinazione.

In comune i soggetti della critica di Spivak hanno, dunque, il pericolo di riprodurre quella *violenza epistemica*, effetto di discorsi sulla soggettività dei subalterni, con tutte le questioni teoretiche che ne derivano. Rita Burla ne circonda opportunamente quattro:

«Il problema del soggetto inteso come agente filosofico e storico, la politica della rappresentazione nei processi di formazione del soggetto, il gioco dell'identità e alterità, e il problema della particolarità, storicità e autenticità»³ (trad. mia)

Questioni legate al tema, quindi, della formazione e della rappresentazione dell'Altro/a.

Can the subaltern speak? è, infatti, marcato da una rigorosa attenzione ai processi che creano ed essenzializzano l'Alterità. Esso, assieme al precedente

³Rita Burla, *Postcolonial Studies. Now that's History*, in Morris, *Can the Subaltern Speak. Reflection on history of an idea*, cit. p. 89.

Subaltern Studies: decostruire la storiografia, nacque come contributo di Spivak al dibattito che negli anni '80 ruotava attorno al tema della riscoperta di un'*agency*, di una coscienza e di una voce subalterna nella storia. L'oggetto è, dunque, la voce del subalterno, specialmente sessuato al femminile, nel mondo coloniale, ma anche postcoloniale.

La questione della voce è legata al potere (o alla mancanza di potere) da parte del subalterno di enunciare, in maniera significativa, le proprie esperienze, nei testi e nel mondo reale e soprattutto di agire nello spazio pubblico.

«La subalternità – scrive Spivak – è una posizione senza identità. È qualcosa che assomiglia ad una concezione rigida di classe. La classe non è un'origine culturale, è un senso di collettività economica, di rapporti sociali di formazione come base di azione. Il genere (*gender*) non è una differenza sessuale vissuta. È un senso di negoziazione sociale collettiva delle differenze sessuali come base di azione. La razza implica il razzismo. La subalternità è il luogo in cui le linee sociali di mobilità, che sono altrove, non permettono la formazione di una base riconoscibile di azione»⁴

L'obiettivo di Spivak – come emergerà nel corso del capitolo – è, intanto, quello di dimostrare come tale voce, soprattutto quella della donna, sia oggetto di combinate forze patriarcali e coloniali, che non le consentano di parlare ed esprimere la sua *agency* all'interno dello spazio pubblico e, quindi, di segnalare come la produzione della conoscenza sia intimamente legata alla politica e alla definizione della soggettività.

Tutto questo chiaramente chiama in causa la questione della *rappresentazione*, intesa nella sua accezione occidentale e coloniale, e – come vedremo - la critica ai modelli occidentali di coscienza, di classe e soggettività. Spivak mette

⁴ Spivak, G., *Perché il pianeta? Un'autobiografia intellettuale*, p. in Adamo, S. (a cura di), *Cultura Planetarie? Prospettive e limiti della teoria e della critica culturale*, cit.. p. 49.

in questione il ruolo dell'intellettuale nel rappresentare l'Altro e nella costruzione di discorsi egemonici o contro-egemonici, attraverso una sofisticata lettura della celebre conversazione tra Micheal Foucault e Gilles Deleuze, *Gli intellettuali e il potere. Conversazione tra Micheal Foucault e Gilles Deleuze*.⁵ L'analisi di Spivak è funzionale alla dimostrazione del pericolo insito in ogni impulso di rappresentare l'Altro, quel pericolo che spesso si nasconde dietro i più benevolenti discorsi.

Spivak si confronta, quindi, con il soggetto subalterno, costretto al silenzio, fornendoci, in maniera emblematica, l'esempio dei limiti della capacità della cultura occidentale di interagire con le culture altre e cercando di comprendere quale sia il ruolo della teoria nei confronti della subalternità.

La discussione del subalterno di Spivak è stata duramente criticata per i suoi rapporti, considerati poco chiari, con la questione cruciale e decisiva dell'*agency*. Il subalterno di Spivak, come vedremo, non è il risultato di una pura essenza, non è un soggetto centrato, fisso, immobile, pensato come origine e appartenenza. Ma è, piuttosto, un *effetto-soggetto*, prodotto da una costellazione eterogenea di discorsi e, perciò, discontinuo. In questo senso, Spivak ricorre all'idea lacaniana del soggetto come iscrizione del significante e all'idea foucaultiana del soggetto come sito di posizioni testuali multiple. Questo fa sì che in Spivak sia forte l'avversione verso qualsivoglia politica identitaria.

Le convinzioni della filosofa indiana hanno, ovviamente, suscitato accese polemiche e contestazioni. Se non esiste il soggetto – si dice - ma esiste solo un *effetto-soggetto*, come è possibile – allora, rintracciare soggettività politiche che possano essere riconosciute all'interno dello spazio pubblico? E se, poi, al subalterno/a è negata la possibilità di parola, ciò non potrebbe, forse, sospendere e va-

⁵M. Foucault, *Gli intellettuali e il potere. Conversazione tra Michael Foucault e Gilles Deleuze*.. in *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino 1977, pp. 105-118.

nificare la possibilità di elaborare vie alternative di effettiva resistenza ed opposizione?

Allo stesso tempo, in gioco è anche il ruolo dell'intellettuale e dello storico che rimangono intrappolati in quello che Spivak chiama *double bind*. Il punto è il seguente: o si sceglie di garantire al margine quella stessa soggettività espressiva che tuttavia viene messa in dubbio dalla filosofia poststrutturalista, oppure si opta per la totale irrappresentabilità. Questo – per Spivak – è il dilemma etico dello storico e dell'intellettuale.

In questo capitolo, attraverso le analisi dei moniti di Spivak verso coloro che, pur mossi dalle migliori intenzioni, pretendono di fornire rappresentazioni neutrali ed esterne della subalternità, si affronteranno le questioni epistemologiche connesse al tema della subalternità. Si cercherà, quindi, di chiarire i contorni del dibattito suscitato dalle considerazioni di Spivak, per mostrare, infine e nei prossimi capitoli come, la riflessione di Spivak, lungi dal pervenire ad una depoliticizzazione della soggettività subalterna, giungi, invece, attraverso un tentativo, non di sintesi, ma di intreccio e di *interruzione critica*, tra un'epistemologia decostruzionista ed un'ontologia marxista, alla ricerca di soggettività antagoniste nel presente globalizzato.

1.2. L'intellettuale e i movimenti politici

La prima parte di *Can the subaltern speak?* ha come oggetto il dialogo sopra menzionato tra M. Foucault e G. Deleuze, che Spivak apostrofa come “i migliori profeti dell'eterogeneità e dell'altro”, dai quali, tuttavia, ella recupera l'apparato teorico e la terminologia di cui si avvale nella sua riflessione. Questa prima parte serve a Spivak per situare il problema teorico della rappresentazione che chiama in causa tre poli: il soggetto che rappresenta (l'intellettuale o lo storico); il

s/oggetto della rappresentazione (il subalterno) e la pratica della rappresentazione (la metodologia).

La critica di Spivak ai due filosofi poststrutturalisti ruota, quindi, attorno a due questioni: il tema della soggettività e quello della rappresentazione, in senso etico e politico; temi che vengono sviluppati su più piani e che Spivak affronta a partire dalla conversazione tra i due filosofi intellettuali, il cui oggetto, come è noto, è il rapporto tra il ruolo della teoria e i movimenti politici.

Tale conversazione le consente – come scrive nelle primissime pagine del saggio - di «intravedere il percorso dell’ideologia»⁶, un percorso che si evince nei due più importanti – secondo gli studiosi - contributi del poststrutturalismo francese: l’enfasi sull’eterogeneità di potere e desiderio e sul ruolo degli intellettuali nel «svelare e conoscere il discorso dell’altro nella società»⁷.

Per comprendere tale affermazione generale, è necessario esaminare una serie di questioni epistemologiche e, non per ultimo, etiche che da essa derivano.

La tesi di Spivak è la seguente: dato il loro fallimento di portare avanti una serie d’interrogativi sulla relazione tra potere, desiderio e soggettività e, conseguentemente, il fallimento di articolare una vera teoria degli interessi quando discutono di pratica rivoluzionaria, Foucault e Deleuze finirebbero per ignorare la questione dell’ideologia e il loro stesso coinvolgimento nella storia economica e sociale del tardo capitalismo. E ciò li porterebbe a divenire complici degli interessi economici globali dell’Occidente, dando forma - come vedremo –a una delle più solide difese del pensiero occidentale.

Prospettando la nozione di “trasparenza del desiderio”, i due intellettuali poststrutturalisti reintrodurrebbero, di fatto, il Soggetto onnisciente, l’eroe della modernità occidentale. Infatti, i due filosofi – come scrive opportunamente G. Leghissa - «ipotizzando che un certo tipo di lotte politiche avesse raggiunto un

⁶ G. C. Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, cit. p. 261.

⁷ *Ibidem*

livello di maturazione molto avanzato»⁸, asserivano che i soggetti subalterni potessero conoscere le loro condizioni, i loro interessi e, per questo, parlare per loro stessi, autorappresentarsi. Da tale convinzione derivano una serie di questioni problematiche che Spivak mette in luce.

In primo luogo, nella misura in cui l'intellettuale dà fiducia agli oppressi di autorappresentarsi, ritenendoli in grado di conoscere e *parlare per* loro stessi, egli si rende invisibile e, così facendo, perde l'inerte inaccessibilità dell'Altro come Soggetto.

Tale affermazione, in secondo luogo – questa la questione epistemologica più importante - contraddice uno dei più importanti presupposti teorici, se non il più importante, dal quale l'investigazione filosofica poststrutturalista muove: la non trasparenza a sé del soggetto. Nonostante, infatti, Foucault e Deleuze offrano una teoria critica e radicale del soggetto sovrano dell'umanesimo occidentale, il loro resoconto della pratica politica finisce - secondo Spivak – per ri-centrare «il soggetto dell'Occidente, o l'Occidente come Soggetto»⁹. Mentre i due teorici mettono in discussione la nozione di soggetto trasparente a sé (il *cogito* cartesiano), essi non estendono tale analisi alla questione dell'ideologia e alla sua implicazione nella formazione delle loro critiche del soggetto. La conseguenza ultima di questa manovra è che gli autori francesi, che insistono, nella *teoria*, sul decentramento del soggetto, costruito da discorsi, e imbrigliato in reti di potere, nella *pratica*, rivestono in realtà una posizione solida, senza problematizzarla. E paradossalmente, questa visione è più vicina a quella che ha caratterizzato la tradizione umanistica alla quale proprio i due teorici hanno attribuito la crisi del soggetto derivante dalla crisi della postmodernità.

Deleuze e Foucault ignorano, poi, la questione del potere all'interno della divisione internazionale del lavoro, il capitale globalizzato, la violenza epistemi-

⁸G. Leghissa, *Il gioco dell'identità*, cit. p. 105.

⁹G. Spivak, G., *Can the subaltern speak?*, cit., p. 271.

ca dell'imperialismo, la questione dell'ideologia. La conversazione tra i due filosofi, infatti, - scrive Spivak - «è incorniciata da due monolitici e anonimi soggetti-in-rivoluzione»¹⁰: “un maoista” e “la lotta operaia”. Per quanto riguarda il primo, Foucault e Deleuze si appropriano, in maniera «innocente» scrive Spivak, del nome proprio «maoismo» per riferirsi all'unico maoismo di cui sono a conoscenza: quello francese del dopo '68. La loro discussione dei movimenti rivoluzionari è, dunque, totalizzante. Nel riferirsi alla lotta operaia, essi richiamano un soggetto unitario, il soggetto rivoluzionario, e fanno riferimento ad un'astratta “battaglia dei lavoratori”, come costituita da una massa diffusa. Questo, per Spivak, è un evidente segno del loro ignorare la divisione internazionale del lavoro. Nella conversazione – afferma Spivak – si parla solo delle lotte che hanno avuto luogo nell'Occidente e, in questo modo, si ignora il fatto che la divisione internazionale del lavoro – come scrive opportunamente Leghissa, opera e «produce differenze sia nelle forme di lotta che nelle forme di sfruttamento».¹¹

Riconoscendo una «soggettività indivisa alle lotte dei lavoratori»¹², essi finirebbero, insomma, non per presupporre, ma, più radicalmente, per creare e convalidare un soggetto subalterno omogeneo, *privo di connotazioni geopolitiche*, che non si inganna affatto dei suoi desideri e dei suoi interessi. Tale soggetto viene, infatti, concepito come un autore collettivo, con una volontà identificabile, un soggetto, dunque, le cui caratteristiche non si distaccano molto dal soggetto della modernità.

Insomma, il problema che Spivak rintraccia nella conversazione deriva dal fatto che Deleuze e Foucault cancellano il ruolo che, in quanto intellettuali, assumono nel rappresentare i gruppi subalterni, gruppi che, tuttavia, essi non esitano a descrivere. Spivak nota, infatti, che i due intellettuali producono «una valorizzazione assoluta dell'oppresso come soggetto». Questa valorizzazione

¹⁰G. Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, cit., p. 262.

¹¹G. Leghissa, *Il gioco dell'identità*, cit. p. 106.

¹²Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, cit. p. 261.

dell'oppresso come soggetto comporta la ridefinizione del subalterno come categoria autentica ed empirica. Il pericolo che emerge in questa operazione è quello di celebrare una sorta di etica dell'oppressione, in cui il soggetto subalterno diviene il sito teoretico di una subalternità pura e autentica.

A dispetto di tutta l'energia intellettuale investita per svelare in che modo i soggetti siano costruiti dai discorsi e dalle rappresentazioni, quando i due filosofi si trovano a discutere di esempi concreti, storici, reali di battaglie politiche e sociali, finiscono per avvalersi di modelli di rappresentazione, in cui i soggetti oppressi parlano, agiscono e conoscono le loro condizioni. E ciò – questo il punto fondamentale – impedisce all'intellettuale di portare avanti «il difficile compito della produzione ideologica controegemonica».¹³

Paradossalmente, infatti, la *forclusion*e – così la definisce Spivak – di tale compito non toglie affatto l'intellettuale da una posizione di privilegio epistemico. Valorizzando, infatti, l'oppresso come soggetto, cosciente dei propri interessi (o desideri), l'intellettuale diviene un alleato dell'oppresso, ponendosi in una condizione di semplice cronista e osservatore, che descrive le battaglie subalterne. Ciò si evince, in maniera palese, nell'affermazione di Deleuze:

«Non c'è più rappresentazione; non c'è che l'azione, l'azione della teoria e quella della pratica in rapporti di collegamento e di scambio»¹⁴.

Il filosofo francese non fa altro che mettere sullo stesso piano la teoria con la pratica. Ma proprio in questo ingenuo equiparare della teoria con la pratica si sta presupponendo, per Spivak, un soggetto, il soggetto subalterno, che, sebbene imbrigliato all'interno di politiche e reti di potere, può parlare come un Io, un Soggetto, dotato di *agency*.

¹³ Ivi, p. 267

¹⁴ Foucault, *Gli intellettuali e il potere*, cit., p. 108.

La diretta azione delle classi lavoratrici, così come è auspicata e immaginata dai due filosofi, è, quindi, essa stessa una forma di rappresentazione, in cui, però, la posizione di chi sta, nei fatti, rappresentando, rimane irrimediabilmente *in ombra*. È per questo che Foucault e Deleuze metterebbero in atto una sorta di “sceneggiata”, in cui la propria posizione di osservatori occidentali funge da riferimento trasparente per il soggetto coloniale. Questo, in definitiva, per Spivak, è una forma occultata di positivismo.

Il rifiuto della rappresentazione a favore di una diretta esperienza delle masse finisce proprio per cadere in una sorta di positivismo che lo stesso Marx – scrive Spivak - criticò, nel *Diciotto Brumaio di Luigi Bonaparte*¹⁵, quando discusse del concetto di coscienza di classe.

In quel testo Marx discute dei piccoli proprietari terrieri contadini ed emerge – nota Spivak - non solo la doppia semanticità del termine rappresentazione, ma anche una definizione del concetto di classe non omogeneo.

Marx offre una descrizione dei piccoli proprietari terrieri nella Francia del diciannovesimo secolo. Secondo Marx, essi non rappresentano una classe omogenea e coerente; al contrario, le loro condizioni economiche e sociali impediscono di avere coscienza di classe. Per Marx la classe, lungi dall’essere un soggetto unitario, è qualcosa di artificiale, creata dalla struttura e, quindi, dalle condizioni economiche. Non c’è, dunque, in Marx essenzialismo di classe e, di conseguenza, il soggetto della stessa risulta esso stesso diviso e frammentario, un soggetto eterogeneo, in cui l’interesse non coincide con il desiderio. È per questo che Spivak afferma che nella riflessione di Marx (e ovviamente di Derrida) è implicito un decentramento più deciso e radicale del soggetto di quanto non lo sia in Foucault e Deleuze.

Quando Marx, poi, si riferisce alla rappresentazione politica dei piccoli proprietari terrieri, il verbo tedesco che usa è *Vertreten*, nel senso di “parlare

¹⁵ Marx, K., *Diciotto Brumaio di Luigi Bonaparte*, Editori Riuniti, Roma 2006.

per”, in contrasto con il verbo *Darstellen*, usato in arte o filosofia, il cui significato è ri-presentare. Il problema è nel far confluire questi due sensi, legati tra loro ma, al contempo, discontinui, che il termine rappresentazione possiede, due sensi che Marx, invece, aveva prontamente messo in luce.

Foucault e Deleuze – sostiene precisamente Spivak – fanno confluire (*run together*) due sensi di rappresentazione: quello di “parlare per” (*Vertreten*) e quello di “ri-presentare” (*Darstellen*). Il primo senso è legato al piano politico, alla delega di un gruppo ad una persona che lo rappresenta. *Vertretung* porta, quindi, con sé un importante senso di sostituzione – non essere rappresentato direttamente ma attraverso un mandato. Il secondo è, invece, legato al piano della rappresentazione letteraria, all’immagine che chi rappresenta fa di un soggetto. Quando Deleuze equipara la teoria alla pratica, il filosofo non sta affatto rappresentando, nel senso di *Vertreten*, il gruppo subalterno. È la distanza che separa il subalterno dalla sua rappresentazione all’interno dei discorsi accademici accidentali che viene occultata, dissimulata attraverso una sorta di ri-presentazione (*darstellung*) che assume che il subalterno può conoscere e parlare per se stesso. È per questo che scrive Spivak:

«Occultare la discontinuità con un’analogia presentata come prova riflette nuovamente una paradossale attribuzione di privilegio al soggetto. [...] La banalità degli elenchi presentati dagli intellettuali di sinistra, di subalterni autoconsapevoli e politicamente astuti, è manifesta; nel rappresentarli, gli intellettuali rappresentano se stessi in trasparenza»¹⁶

In altre parole, quella che si potrebbe definire una rappresentazione occultata o anche rinviata finisce per distruggere la soggettività del subalterno. Ed è proprio questa rappresentazione occultata che è importante per Spivak perché chiama in

¹⁶ G. Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, cit., pp. 269-270.

causa il tema della capacità dei subalterni di rappresentare i loro interessi, se possono essere rappresentati sia per fini politici che nei modi della propria esistenza. In questa rappresentazione occultata è l'intellettuale che, sebbene nella teoria dichiara di rinunciare alla rappresentazione, nei fatti, ha il potere di decidere ciò che vale la pena di rappresentare del materiale discorsivo del subalterno che parla. Nei fatti, allora, il subalterno può sì parlare, ma solo attraverso l'intellettuale.

Se è vero, dunque, che ogni rappresentazione non può fare a meno di un'autorità che la convalida, l'intellettuale ha il dovere di imparare a rappresentare se stesso all'interno della rappresentazione.

Il desiderio dell'intellettuale di mettere in atto una politica di resistenza che non prende in considerazione le storie, i linguaggi e i confini extra-nazionali, rischia di obliterare la differenza, di obliterare le specificità culturali. In Deleuze e Foucault sembra mancare -per Spivak- la consapevolezza della necessità di una vera e propria *politica della traduzione* tra culture e storie.

Criticando questa caratterizzazione, Spivak mette in guardia dei pericoli di questi gesti totalizzatori. Quella di Foucault e Deleuze non è, quindi, se non la riproduzione, certamente inconsapevole, dei presupposti della costruzione coloniale di una posizione e di una soggettività allestita e preparata per essere assegnata al soggetto subalterno. È, infatti, proprio nel *consentire* al subalterno di parlare che risiede la traccia della costruzione coloniale dell'Altro, quell'Altro che è convenzionalmente reso in grado di parlarci. È questo il motivo per il quale, Spivak ritiene che, a dispetto delle ottime intenzioni dell'intellettuale di assegnare una voce al subalterno, egli continua a zittirlo.

Se la teoria poststrutturalista del soggetto ci ha fornito, in ultima istanza, un modo provocatorio di guardare alle strategie che concorrono a definire la soggettività, tutto questo – per Spivak – non sembra essere abbastanza se si persegue una realistica e fattibile politica di cambiamento sociale.

La lettura di Spivak può sembrare un po' forzata e forse lo è, soprattutto se si considera il fatto che la conversazione tra i due filosofi poststrutturalisti risale al 1972, a pochi anni di distanza, quindi, dal fermento degli eventi del maggio del '68, che hanno visto intellettuali, studenti e operai, uniti per una comune causa. L'affermazione di Deleuze "non c'è più rappresentazione", allora, risulta comprensibile all'interno di quel clima. Sembra, perciò, più opportuno interpretare la critica di Spivak come una critica alla generalizzazione di quei presupposti, validi e applicabili in qualsiasi circostanza e momento. Quel progetto non può - in ultima istanza - per Spivak diventare il Modello.

2.3 Subaltern Studies

Anche la critica al collettivo dei *Subaltern studies* è legata alla sua problematizzazione del soggetto subalterno. Se la voce del subalterno non è udibile all'interno dei discorsi occidentali, compresi quelli - come si è visto - del poststrutturalismo, la stessa voce non è recuperabile nemmeno attraverso le storie e le rappresentazioni di coloro che vorrebbero far emergere una coscienza subalterna, offrendo una narrativa alternativa della storia coloniale. È il caso del collettivo dei *Subaltern Studies*.

Il collettivo fu fondato in India nel 1982, grazie all'impegno intellettuale e editoriale di Ranajit Guha. Un collettivo formato da un gruppo di storici indiani che, a partire dagli anni ottanta dello scorso secolo, ha prodotto più di dieci volumi sulla storia delle classi sociali subalterne. Il loro obiettivo era quello di offrire e formulare una nuova storia dell'India e dell'Asia del Sud, diversa da quella ufficiale, formulare quella che definiscono *history from below*.

R. Guha spiega, infatti, che la storiografia ufficiale ed elitaria rappresenta l'élite indigena come la principale molla della transizione dalla sottomissione coloniale:

«Accanto allo spazio della politica dell'élite – spiega Guha – è esistito, durante tutto il periodo coloniale, un altro spazio della politica indiana, nel quale gli attori principali non erano i gruppi dominanti della società indigena o le autorità coloniali, ma le classi e i gruppi subalterni che costituivano la grande massa della popolazione lavoratrice e gli strati intermedi nelle città e nelle campagne, ovvero il popolo »¹⁷

È questo il motivo per il quale tale storiografia deve essere sovvertita, attraverso la formulazione di alternative discorsive che mettano in risalto le storie autentiche di quei soggetti subalterni, il cui ruolo è stato determinante per la fine del colonialismo; alternative discorsive, ancora, che riescano a rappresentare il subalterno come motore e agente storico. «La prosa della controinsurrezione», ossia le fonti coloniali, deve essere letta – scrive Guha- «in modo contrappuntistico». Nel mondo coloniale, infatti, secondo l'autore, sono esistite voci non assoggettate che sono state cancellate dall'archivio coloniale o, più precisamente, sono state retoricamente tacitate e fatte rientrare nel regime di verità, imposto dal colonialismo.

La critica che Spivak muove ai ricercatori dei *Subaltern Studies* è assai articolata e filosoficamente densa, una critica che ha sollevato una serie di questioni e interrogativi, utili ad interrogare alcuni snodi del presente. Nel suo famosissimo saggio, *Subaltern Studies: decostruire la storiografia*, che, come è noto, funge da introduzione a *Selected Subaltern Studies*, Spivak porta alla luce una serie di problemi e questioni epistemologiche che rintraccia nei presupposti metodologici del gruppo. La studiosa esamina, in primo luogo, le aporie verso cui va incontro il collettivo, attraverso una lettura decostruttiva della categoria di subal-

¹⁷ Guha, R., *A proposito di alcuni aspetti della storiografia dell'India coloniale*, in Guha, R., Spivak, C. G., *Subaltern Studies. Modernità e (post)colonialismo*, cit. p. 35.

terno e un'analisi della subalternità di genere, questione questa assente nel progetto dei *subaltern studies*, almeno fino alla critica di Spivak.

Ciò che il lavoro del collettivo dei *Subaltern Studies* offre è «una teoria della transizione», una teoria volta a mettere in discussione e rettificare la generale visione che la colonizzazione abbia solamente segnato il passaggio dal feudalesimo al sistema capitalistico. I *Subaltern Studies* propongono due riflessioni per rivedere questa posizione:

«la prima è che la trasformazione dovrebbe essere considerata al plurale e descritta come un insieme di momenti di confronto piuttosto che semplicemente come singolo momento di transizione[...]; la seconda è quella secondo cui tali transizioni sono caratterizzate da un cambiamento funzionale all'interno del sistema dei segni»¹⁸

Queste riflessioni, che suggeriscono di considerare la colonizzazione inglese come il risultato di momenti di confronto piuttosto che come l'esito di una mera transizione, hanno il merito - afferma Spivak - in primo luogo, di guardare ai momenti di cambiamento in relazione alle «storie di dominazione e di sfruttamento piuttosto che all'interno della grande narrazione dei modi di produzione»; in secondo luogo, di reinterpretare termini connotati originariamente di significati negativi: «dal crimine alla rivolta, dallo schiavo al lavoratore, e così via»¹⁹. E tuttavia - fa notare Spivak - i presupposti da cui muove la riflessione dei *Subaltern Studies*, rivelano un ingenuo errore di fondo: «il soggetto agente del cambiamento (*agency*) è collocato tra i ribelli o tra i subalterni».

L'obiettivo del gruppo è quello di «costruire una teoria della coscienza o della cultura», ragione per la quale - scrive la studiosa - «nel loro lavoro, la forza

¹⁸ Spivak, *Subaltern Studies: decostruire la storiografia*, cit. pp. 103-104.

¹⁹ Ibidem

della crisi, *anche se non è del tutto assente*, non è posta sistematicamente al centro della loro discussione»²⁰.

Agli occhi di Spivak, il gruppo considera l'intero universo sociale come «un'interrotta catena di segni» e la possibilità di sovvertire la condizione di subalternità «giace nella dinamica della disarticolazione di questo oggetto, nella rottura e nella ricomposizione della catena

Nei *Subaltern Studies*, ancora, permane quello che Spivak definisce un «residuo di umanesimo» che consiste nel localizzare una coscienza nel subalterno, affermando la natura politica delle rivolte anticoloniali dei gruppi subalterni indiani. Tuttavia, questa coscienza non è che coscienza prima asserita, ed ora risignificata. È per questo che la filosofa considera tale approccio, che definisce «dislocazione discorsiva», assai problematico. Scrive la studiosa:

«Questa linea di argomentazione non pone la coscienza al di sopra e contro “il sociale”, ma la vede unicamente come costituita di e all'interno di una catena semiotica. Si tratta, quindi, di uno strumento di studio che partecipa della natura dell'oggetto di studio. Concepire in tal modo la coscienza significa porre lo storico in una condizione d'irriducibile compromesso».²¹

Articolando la sua insoddisfazione nei confronti della strategia del gruppo, Spivak dichiara che «tutti i resoconti di tentativi di dislocazione discorsiva sono resoconti di fallimenti».²² Cercare di rintracciare, infatti, una coscienza subalterna, può sembrare a prima vista un progetto positivo. Tuttavia, ciò che si può recuperare non è la coscienza del subalterno, ma quella «soggetta all'investimento dell'élite»²³. Una tale coscienza è, per questo, sempre una *coscienza negativa*.

²⁰ Ivi, p. 104

²¹ Ivi, pp. 105-106

²² Ibidem

²³ Ivi, p. 113

«Essa (la coscienza subalterna) non è mai del tutto recuperabile, è sempre dislocata rispetto ai significati ricevuti, viene effettivamente cancellata perfino quando è rivelata e appare come irriducibilmente discorsiva»²⁴

Infatti, secondo Spivak, è la stessa coscienza che è costruita come e su una catena di segni e, perciò essa non è totalmente originaria e spontanea. Da questo punto di vista – conclude Spivak – la tematizzazione di una coscienza subalterna come presupposto metodologico del gruppo è «per definizione incompleta- nel linguaggio filosofico “non-originaria”»²⁵

Dunque, ciò che non torna è l’assunzione di Guha dell’esistenza di una coscienza subalterna autonoma da riscoprire e recuperare dall’archivio coloniale. Il rischio di una tale posizione è quello di ripresentare nuovamente una concezione essenzialista della subalternità, la cui identità, per contro, si definisce, nella sua differenza.

Non sembra esistere, fin qui, per Spivak, un metodo, una strategia, che possa determinare ciò che costituisce la subalternità evitando di ricadere nell’essenzialismo positivista. La visione essenzialista del subalterno, pensato come avente pura coscienza, porta in sé il pericolo di oggettivare il subalterno. Per Spivak, una coscienza subalterna pura e autentica è irrecuperabile, non solo perché oggetto di quella violenza epistemica operata dal pensiero coloniale occidentale, ma anche perché «it is only the texts of the counter-insurgency or elite documentation that gives us the news of the consciousness of subaltern»²⁶.

La coscienza subalterna, che nei testi coloniali viene ritratta come pura volontà, è sempre – continua Spivak – un effetto, l’effetto dei discorsi dominanti coloniali, quello che i filosofi poststrutturalisti definivano un *effetto-soggetto*.

²⁴ Ivi, p. 114

²⁵ Ibidem

²⁶ Landry & Maclean, *The Spivak Reader*, cit., p. 203.

«Un effetto-soggetto può essere brevemente descritto come segue: ciò che sembra agire come un soggetto può essere parte di un'immensa rete discontinua ("testo" in senso ampio) di fili a cui si possono attribuire i nomi di politica, ideologia, economia, storia, sessualità, linguaggio e così via. [...]. I diversi intrecci e le diverse configurazioni di questi fili, determinati da fattori eterogenei che sono essi stessi dipendenti da una miriade di circostanze, danno vita al soggetto agente»²⁷

Tale soggetto, tuttavia, non sarebbe altro che una *metalepsi*, la sostituzione di un effetto con una causa. Dunque, il gruppo, scrive Spivak nel tentativo di smorzare e affievolire la sua critica, opererebbe un *essenzialismo strategico*, «l'uso *strategico* di un essenzialismo positivista per un interesse politico scrupolosamente palesato».²⁸

Secondo questa teoria, è possibile servirsi di una versione semplificata di identità collettiva, efficace nella pratica socio-politica, ma non legittimata sul piano concettuale: la rappresentazione, infatti, non può mai, da un punto di vista teorico, sovrapporsi e corrispondere pienamente alla realtà. Se la conseguenza deleteria dell'"essenzialismo" identitario è la produzione di identità come categorie chiuse e unitarie di soggetti che condividono elementi comuni che li distinguono da altri gruppi, l'enfasi, nell'essenzialismo strategico, si sposta sull'elemento della strategia. Rimane la critica all'essenza, all'identità pensata come essenza, ma emerge la consapevolezza della necessità di pensare un'essenza per un fine politico. Donna, lavoratore, nazione e così via divengono, in questo senso, slogan, etichette strategicamente applicate.

L'essenzialismo strategico deve essere, allora, interpretato in termini politici, come un approccio pragmatico che destabilizzi i discorsi dominanti con l'intento di realizzare un cambiamento sociale. Esso, sembra dirci Spivak, costi-

²⁷ R. Guha, *A proposito di alcuni aspetti della storiografia dell'India coloniale*, in Guha, R., Spivak, C. G., *Subaltern Studies. Modernità e (post)colonialismo*, pp. 115-116

²⁸ Ivi, p. 116

tuisce un “errore necessario”, una modalità sbagliata di pensare i soggetti sul piano concettuale, che allo stesso tempo costituisce uno strumento in certi casi utile per potere agire nel sociale, soprattutto nel caso dei gruppi (etnici, sessuali) minoritari. Cesairè, Fanon, Cabral, il cui contributo nella rivolta anti-coloniale è indiscutibile e lampante, nei loro scritti anti-coloniali, hanno utilizzato formule essenzialiste, esplorando, tuttavia, le complessità della costruzione dell’identità etnica o della cultura nazionale. Il concetto di *negritude*, per es. deve essere visto come uno strumento per acquisire una posizione strategica, in vista di una resistenza anticoloniale. Concetti come presenza, coscienza e volontà, diventano, in questo quadro, mere finzioni teoriche, utili tuttavia per un posizionamento delle soggettività nell’arena politica.

L’essenzialismo strategico non risolve, tuttavia, le aporie epistemologiche insite nella rappresentazione del margine. Per Spivak, restituire le esperienze e le voci ai subalterni rimane problematico. La filosofa indiana conia, infatti, questa formula, ma non ne rimane particolarmente convinta. In una conversazione del 2008, all’intervistatore Michele Spanò, che le fa notare come l’espressione sembra essere «un potente strumento di critica», Spivak (come è sua caratteristica, senza troppi giri di parole) spiega il motivo che occasionò la nascita di quella formula, motivo, come abbiamo visto, legato dalla stesura del saggio sul lavoro *dei Subaltern Studies*:

«Loro volevano che mi occupassi dell’aspetto teorico [...] e penso che volessero che dicessi che erano teoreticamente avanzati, e, mentre li leggevo, mi sembrò che fossero interessati alla coscienza subalterna in un modo che era più essenzialista di quello che avevo appreso dalla psicoanalisi. Ma dal momento che non volevo deluderli ed ero molto felice che in quanto giovane non residente in India fossi stata avvicinata da

questi storici indiani, dissi che no, lo stavano dicendo solo strategicamente»²⁹

L'espressione –conclude Spivak senza indugiare troppo- non ha basi solide: «se è utile è utile ma per conto mio non la utilizzo più».

Più utile per il collettivo sarebbe inserirsi «all'interno della pratica della decostruzione», che ha per Spivak un grande dono: «mettere in discussione l'autorità del soggetto trasformando continuamente le condizioni di impossibilità in possibilità»³⁰. Così come, per Derrida, la verità è un effetto della scrittura e della rappresentazione, il soggetto subalterno è, per i *Subaltern Studies*, l'effetto della storia egemonica. Ponendo quest'analogia, Spivak vorrebbe nega al subalterno, o meglio alla *condizione* subalterna, un'esistenza ontologica fuori dai discorsi dominanti che la rappresentano. Non resta, allora, per Spivak, che «situare l'effetto del soggetto come subalterno».³¹ Attraverso la pratica della decostruzione, il collettivo dovrebbe evitare di:

«oggettivare in maniera insidiosa il subalterno, [...] controllarlo attraverso la conoscenza nel momento stesso in cui gli restituiscono un ruolo storico e una capacità di autodeterminazione [...], divenire complici, nel loro desiderio di totalità (e, dunque, di totalizzazione) [...], di una “legge che assegna un nome proprio indifferenziato” [...] al “subalterno in quanto tale”»³²

Il subalterno è e deve rimanere eterogeneo³³, radicalmente eterogeneo. E, proprio in ragione della sua eterogeneità, “dare voce” al subalterno implica scegliere una

²⁹G. Spivak, *Esercizi d'immaginazione politica. Un'intervista*, in *Postcolonialismi, Politica e società* n. 2, Carocci editore Roma, 2009.

³⁰G. Spivak, *Decostruire la storiografia*, cit., p. 110

³¹Ivi, p. 116; Si veda anche, G. Spivak, *In Other world*, cit. p. 205

³²G. Spivak, *Decostruire la storiografia*, cit., p. 111.

³³“One must nevertheless insist – scrive Spivak - that the colonized subaltern subject is irretrievably heterogeneous”, Spivak, *Can the subaltern speak?*, cit., p.

delle tante forme di subalternità, essenzializzarla, rappresentarla e renderla intelligibile.

La posizione di Spivak, dunque, non solo rifiuta l'autorità della scrittura storica egemonica, ma la logica filosofica che la sottodetermina, la pretesa universalità di tale logica. Per la filosofa indiana, il subalterno è meglio compreso come categoria singolare, non verificabile e a-concettuale.

Gli ultimi scritti della Spivak - come vedremo nei prossimi capitoli - sono, infatti, costruiti attorno alla categoria di «subalternità singolare»³⁴, oppure «singularità etica del subalterno»³⁵.

Eppure il subalterno è stato considerato, anzi, reso intelligibile, è stato reso un oggetto d'indagine. Ma può il critico – si chiede Spivak – trovare un modo per rendere intelligibile la subalternità? Per avere accesso al subalterno? Quale ruolo deve assumere l'intellettuale nel recuperare e rappresentare le prospettive di coloro ai quali non è stato consentito di rappresentare loro stessi, proprio per la rigidità delle strutture coloniali di potere? Come tradurre una cultura altra, al fine di facilitare il processo di interrogazione del colonialismo e le sue conseguenze? Ma soprattutto: ci può essere una traduzione “innocente”? Oppure ogni sforzo di rappresentare le prospettive delle voci emarginate, più propriamente, di restituire la voce ai subalterni, è aperto ai pericoli di essenzialismo? Ogni sforzo del genere rischia di riprodurre le logiche coloniali?

Tutte questioni spinose, queste, che attraversano, in modo problematico, la riflessione di Spivak, la quale, è fermamente convinta che nella rappresentazione, intesa come un atto di lettura di silenzi imposti, c'è sempre insito il pericolo di produrre nuovi regimi di verità e forme di violenza epistemica. I discorsi, insomma, rischiano di tacitare coloro in nome dei quali si parla. L'atto di ridare

³⁴ G. Spivak, *Scattered Speculation on the Subaltern and the Popular*, *Postcolonial Studies* 8, no. 2005., p. 475

³⁵ G. Spivak, *The Spivak Reader*, cit. p. 269.

voce ai subalterni è intrappolato nella stessa problematica di potere e rappresentazione, che proviene da una posizione privilegiata.

Il punto, allora, non è fornire un'altra narrativa, ma spiegare come ogni particolare narrativa assume i caratteri di normatività. Il compito è decostruire tutte le forme di rappresentazione celate (come nel caso di Foucault e Deleuze) e narrativizzazione per svelare l'intersezione tra potere, ideologia e interessi. Mettere in luce i limiti di tutte le forme di rappresentazione. Scrive Spivak:

«This is not to describe “the way things really were” or to privilege the narrative of history as imperialism as the best version of history. It is, rather, to offer an account of how an explanation and narrative of reality was established as the normative one»³⁶

L'intellettuale postcoloniale è, quindi, intrappolato in un *double bind*, in un doppio legame, in quanto abita intimamente le strutture che si cerca di criticare in modo che il critico-come-soggetto si è complice con l'oggetto della sua critica. Pensare di recuperare la ribellione e la soggettività subalterna dagli archivi coloniali inglesi, cercando di rintracciare i momenti in cui il subalterno è insorto, significa, in ultima istanza, per Spivak, riprodurre quegli stessi meccanismi di violenza *epistemica* che hanno caratterizzato in maniera emblematica il colonialismo. La possibilità da parte del subalterno di parlare non deve essere data per scontata. Anzi, per Spivak, il subalterno è tale, proprio perché non ha uno spazio strutturale da cui articolare la propria soggettività.

La mancanza di tale spazio diviene più chiara, anzi lampante, quando si considera il soggetto subalterno femminile, la donna, la donna del Terzo Mondo, la vera subalterna della storia.

³⁶Ibidem

2.4. La doppia cancellazione del femminile

Come già accennato, la critica di Spivak ai *Subaltern Studies* considera anche la questione del genere, della donna subalterna; questione che non può essere ignorata, poiché la donna, la donna povera del Terzo mondo, rappresenta l'emblema, per Spivak, della subalternità.

La subalternità femminile diviene, infatti, una questione sempre più pregnante, considerato – scrive Spivak - che «è la donna sottoproletaria urbana a rappresentare il soggetto paradigmatico dell'attuale configurazione della divisione internazionale del lavoro»³⁷. Spivak- come vedremo - pone l'accento sia sull'aspetto economico che su quello testuale dell'oppressione della subalternità di genere.

Nell'ultima parte di *Decostruire la storiografia*, Spivak avanza, quindi, il problema dell'assenza nella storia del coinvolgimento e del ruolo assunto dalle donne durante le rivolte coloniali all'interno della storiografia elitaria e la trascuratezza della questione di genere da parte degli storici dei *Subaltern Studies*. Questa osservazione ha svelato la particolare marginalizzazione della donna. Come Spivak ha scritto:

«Within the effaced itinerary of the subaltern subject, the track of sexual difference is double effaced. [...]. If, in the context of colonial production, the subaltern has no history and cannot speak, the subalter as female is ever more deeply in shadow»³⁸

Spivak chiarisce questa visione della donna, vittima di una doppia oppressione, ossia non solo del sistema di classe ma anche del patriarcato e scrive

³⁷ G. Spivak, *Decostruire la storiografia*, cit. p. 137.

³⁸ G. Spivak, *Can the subaltern speak?*, cit. p., 287.

«L'uomo subalterno e l'uomo che fa lo storico di professione sono uniti dalla comune convinzione che il sesso procreativo sia una specie a parte, scarsamente o per nulla considerata come parte della società civile»³⁹

E non nega la sorpresa nel trovare la discussione della donna come soggetto che solamente appena appare nei resoconti degli storici. Scrive la studiosa:

«In un collettivo, al cui interno, giustamente, così tanta attenzione è rivolta alla soggettività o al posizionamento soggettivo del subalterno, dovrebbe sorprendere incontrare tanta indifferenza nei confronti della soggettività, per non parlare dell'indispensabile presenza della donna come strumento cruciale»⁴⁰

Il collettivo ignora l'importanza «che il concetto metaforico di donna riveste per il funzionamento dei loro discorsi». ⁴¹ Spivak spiega che la donna, che riveste solo il significato di valore di scambio nelle strutture dominate dal potere maschile, viene rappresentata come strumento. In tali strutture, infatti, basate sulla parentela e sulla comunità, «la nozione di parentela è radicata nello scambio delle donne e da questo consolidata.»⁴² Le donne, in altre parole, diventano strumenti della narrativa patriarcale. Scrive Spivak:

«La continuità della comunità o della storia, sia per i subalterni sia per lo storico, è prodotta attraverso [...] la dissimulazione della sua discontinuità, attraverso il continuo svuotamento del significato della donna come strumento»⁴³

³⁹G., Spivak, *Decostruire la storiografia*, cit. p. 135.

⁴⁰ Ivi, p. 134

⁴¹ Ivi, p. 133

⁴² Ivi, p. 136

⁴³Ivi, p. 139

Ma è soprattutto nell'ultima parte di *Can the subaltern speak?*, che la discussione sulla subalternità al femminile, viene affrontata in tutte le sue sfaccettature. Due sono le storie che Spivak ci consegna, due storie tratte dall'India nel passaggio dal colonialismo al postcolonialismo: la prima tratta da un evento pubblico (il *sati*); la seconda tratta, invece, da un evento privato, il suicidio di una giovane attivista indiana, che scopriremo essere zia della stessa Spivak.

Sulle colline dell'Himalaya, visse, secondo gli archivi inglesi, una Rani sposa di un Rajah che venne spodestato dagli inglesi a causa della sua "barbarie". La Rani dichiarò la sua intenzione di compiere il rituale del *sati*, nonostante il marito fosse ancora in vita. Gli inglesi cercarono di convincerla a non compiere questo gesto "barbaro". Così, la Rani di Sirmur non divenne mai una *sati* e morì nel 1837 di morte naturale.

Attraverso questa storia, Spivak formula un'analisi critica della rappresentazione della donna nell'abolizione da parte degli inglesi della pratica hindi del *sati*, o *suttee*. Tale pratica, considerata sacra dalla società indiana, fu considerata barbara dagli inglesi e, perciò, abolita nel 1829. L'abolizione generò un conflitto tra il gruppo straniero che, attraverso la messa al bando del *sati*, voleva giustificare l'imperialismo come missione civilizzatrice e il patriarcato locale. Da un lato, quindi, si sosteneva che «uomini bianchi stavano salvando donne nere da uomini neri»; dall'altro, al contrario, si affermava che la donna era ben felice di salire sul rogo assieme al marito. Entrambe le parti, stavano, di fatto, parlando per la donna. La donna è completamente assente nella discussione sul *sati*.

«Le due frasi –scrive Spivak- contribuiscono fortemente a legittimarsi l'un l'altra. La testimonianza della coscienza della voce delle donne non appare mai»⁴⁴

⁴⁴ Spivak, *Critica della ragion postcoloniale*, cit., p. 298.

Dall'intraducibilità tra i due gruppi, Spivak rivela i limiti e i problemi della rappresentazione della donna nelle due narrative. Il punto è che le donne sono rappresentate piuttosto che auto-rappresentarsi. Sono, pertanto, private della loro voce e della loro *agency*. Per questo:

«There is no space – conclude Spivak – from which the sexed subaltern subject can speak»⁴⁵

La vedova hindu viene tacitata nel conflitto ideologico dei due gruppi maschili. Appare nei discorsi come soggetto di scelta, un agente dotato di libera volontà che sceglie la sottomissione e la morte. Scrive Spivak:

«The dubious place of the free will of the constituted sexed subaltern subject as female was successfully effaced»⁴⁶

Il luogo della subalterna è il luogo di quell'esclusione, in cui la subalterna esiste in quanto soggettività non costituita. La sua voce è solo uno strumento tanto del patriarcato locale, quanto dell'autorità coloniale. Come ha scritto R. Birlu, «la soggettività della donna qui non è solo letta come un effetto violento e instabile di *un'agency* che non è la sua, ma ella ci è rivelata come uno strumento di quella stessa *agency*»⁴⁷ (trad. mia). La donna, allora, essendo soggetta di una doppia rimozione, rappresenta la vera subalterna della storia, forclusa dalla memoria imperialista dei colonizzatori e forclusa dalla memoria dei nazionalismi patriarcali.

«Tra il patriarcato e l'imperialismo, tra la costituzione del soggetto e la formazione dell'oggetto, la figura della donna scompare, non in una pristina nullità, bensì in un violento an-

⁴⁵ Spivak, *Can the subaltern speak?*, cit. p. 307.

⁴⁶ Ivi, p. 302.

⁴⁷ Ritu Birlu, *Postcolonial studies*, cit. p. 89.

dirivieni che è la figurazione dislocata della “donna del Terzo Mondo”, intrappolata tra la tradizione e la modernizzazione, tra il culturalismo e lo sviluppo».⁴⁸

Spivak complica l’idea che le scelte delle donne sono frutto della volontà libera e autonoma, indipendenti dalle pressioni politiche e sociali.

Nel caso della Rani di Sirmur, è appunto la libera volontà, la *agency* del soggetto sessuato come femminile ad essere efficacemente cancellata, perché in Spivak, come scrive P. Cefalato, «parlare vuol dire agire tramite segni socialmente riconoscibili e interpretabili [...]. Parlare, in definitiva, equivale a non essere subalterni»⁴⁹.

In Spivak, dunque, il subalterno non può parlare perché oggetto di quella che la filosofa definisce “*epistemic violence*”, operata dall’Occidente per far in modo che il soggetto coloniale sia costruito come Altro, collocabile all’interno delle categorie della razionalità eurocentrica.

Per riflettere ancora sul tema dell’agentività e della parola delle donne subalterne, Spivak ci racconta la storia di una giovanissima donna indiana. Si tratta di Bhubaneswari Bhaduri la quale nel 1926, quando aveva soli sedici o diciassette anni, si suicidò a Calcutta nell’appartamento del padre. La giovane si uccise proprio durante i giorni delle sue mestruazioni, periodo durante il quale il *sati* è vietato. Un mistero, dunque, poichè era chiaro che la sua morte non era causata da una gravidanza illecita. Quasi un decennio più tardi, in una lettera lasciata alla sorella maggiore, si scoprì che la giovane faceva parte di uno dei tanti gruppi di lotta armata per l’indipendenza indiana. Le era stato affidato il compito di un attentato politico e, non essendo stata in grado di portarlo a termine e consapevole della necessità del suo incarico, decise di togliersi la vita. Ma attese il momento

⁴⁸ G. Spivak., *Critica della ragion postcoloniale*, cit. 31.4

⁴⁹ P. Cefalato, *Introduzione all’edizione italiana di Spivak, Critica della ragione postcoloniale*, cit., p. 13.

delle mestruazioni, sapendo che, altrimenti, il suo gesto sarebbe stato interpretato come la conseguenza di una passione illegittima. Il suo suicidio, tuttavia, fu interpretato e definito come *sati*.

Bhubaneswari è, allora, davvero l’emblema della subalternità. È una subalterna, incapace di parlare, di rappresentare se stessa attraverso un vero atto linguistico. Ella cerca di parlare attraverso il suo corpo. Bhubaneswari Baduri ha cercato di inviare un messaggio, usando il suo corpo e la propria morte. Ella rende, quindi, il suo corpo, con questo gesto estremo, “grafemático”⁵⁰. Eppure, il messaggio di Bhubaneswari, così meticolosamente preparato, non viene compreso.

Ecco perché la subalterna non può parlare; ed ecco perché, ancora, i presupposti di Foucault e Deleuze che Spivak rintraccia nella loro conversazione, non possono rendere conto del suicidio di Bhubaneswari e, in generale, dell’Altro/a del Terzo Mondo.

Sembra esserci, in Spivak, la necessità di leggere la donna in modo politico, discorsivo e sociale, di leggerla e descriverla, senza definirla. Ed è in questa direzione che Spivak opera delle letture, in cui cerca ed analizza la traccia della subalterna. Per Spivak, infatti – come ha scritto A. Pirri - «è nella letteratura, è nelle storie, piuttosto che nella storia, che si possono trovare persone, soggettività e accadimenti altrimenti cancellati, ridotti al silenzio»⁵¹.

3.5 Le critiche

L’affermazione “sconsiderata” di Spivak “the subaltern, as female, cannot speak” ha generato un controverso dibattito circa i limiti dei paradigmi teoretici contem-

⁵⁰ Secondo l’interpretazione di Spivak, il suo suicidio è perciò «una riscrittura priva di enfasi, *ad hoc* e subalterna, del testo sociale del suicidio *sati*».

⁵¹A., Pirri, *Presentazione*, in M. Devi, *La trilogia del seno*, Filema, Napoli, p. XI

poranei e delle strutture politiche di rappresentazione. Numerose sono state – come si può immaginare - le critiche nei confronti di questa posizione tanto originale quanto radicale e provocatoria. Le più significative, anche perché le più complete, sono quelle espresse da Benita Parry e Moore Gilbert. Spivak, secondo i due studiosi, negherebbe al subalterno/a la capacità di parlare ed esprimere una sua *agency*⁵² all'interno dello spazio pubblico, ponendo e fissando un presupposto che vanifica la possibilità di rintracciare dispositivi attraverso i quali il subalterno possa affrancarsi dalla sua condizione.

Benita Parry, in particolare, ha sostenuto che l'uso di metodologie poststrutturaliste per descrivere l'oppressione storica e politica di donne subalterne ha contribuito alla loro riduzione al silenzio. Scrive Parry:

«Spivak in her own writings severely restricts (eliminates?) the space in which the colonized can be written back into history, even when “interventionist possibilities” are exploited through deconstructive strategies devised by the post-colonial intellectual»⁵³

Le considerazioni di Spivak finirebbero, insomma, per riprodurre la stessa cancellazione della soggettività della subalterna, operata dalle narrative imperiali.

Sulla stessa linea di Parry, Moore-Gilbert, nella sua introduzione a *Postcolonial Theory*, dichiara, poi, che Spivak, asserendo che il subalterno è privo di voce, non fa che ripetere lo stesso gesto di Foucault e Deleuze, la medesima epistemologia coloniale che pretende di rappresentare, in maniera neutra e imparziale, il subalterno. Questo, per il critico, genera un'evidente contraddizione nella riflessione della filosofa indiana, una contraddizione che si evince, chiaramente e

⁵² Si vedano: B.Parry, B., *Problems in Current Theories of Colonial Discourse*, Oxford Literary Review, 9(1-2) 1987, pp. 27-58; Moore Gilbert, *Postcolonial Theory: Context, Practices, Politics*, Verso, New York, 1997.

⁵³ B. Parry, *Problems in Current Theories of Colonial Discourse*, cit. p. 39

in maniera emblematica, nella lettura che Spivak fa del suicidio della giovane Bhubaneswari Bhaduri:

«this politically comforting reconstruction of motive [...] makes Bhaduri “signify” (if not literally speak), in apparent blatant contradiction of the assertion that the “subaltern as female cannot be heard or read»⁵⁴

Non solo. La studiosa, oltre a ridurre al silenzio il subalterno, non indicherebbe alcuna alternativa e via d'uscita a supporto delle rivendicazioni dei gruppi subalterni.

Insomma, le considerazioni di Spivak rischiano di minare qualsiasi progetto di resistenza, poichè non vengono considerati i modi in cui *l'agency* individuale potrebbe interrompere la costruzione ideologica del soggetto subalterno. Come ha scritto ancora Moore-Gilbert:

«While Spivak is excellent on “the itinerary of silencing” endured by the subaltern, particularly historically, there is little attention to the process by which the subaltern's “coming to voice” might be achieved»⁵⁵

I resoconti teoretici di Spivak sulle posizioni eterogenee del subalterno non offrirebbero un modello effettivo di emancipazione politica e sociale dei gruppi subalterni. Verrebbe fuori, secondo questi autori, il ritratto di un soggetto subalterno, mera vittima, senza voce e senza speranza, della violenza epistemica, un soggetto che non può ricorrere ad alcuna forma di *agency*.

⁵⁴ Moore Gilbert, *Postcolonial Theory: Context, Practices, Politics*, cit., p. 105.

⁵⁵ Ivi., p. 106

Spivak ha avanzato, più volte, numerose spiegazioni per giustificare la conclusione a cui giunge. In un'intervista con gli editori di *The Spivak Reader*, Spivak spiega:

«By “speaking” I was obviously talking about a transaction between the listener and the speaker. That is what did not happen in the case of the woman who took her own body at the moment of the death to inscribe a certain kind of undermining [...] a certain kind of annulment of all the presuppositions that underlie the regulative psychobiography that writes *sati* [...]. And even that incredible effort to speak did not fulfill itself in a speech act. And therefore, in a certain kind of rhetorical anguish after the accounting of this, I said “The subaltern cannot speak»⁵⁶

Speaking deve, infatti, per Spivak, dar vita ad un atto di parola, laddove «speaking and hearing complete the speech act»⁵⁷. Insomma, il subalterno non è una vittima silente; sono i discorsi egemonici che non ascoltano chi parla. Come ha scritto John Beverly:

«if the subaltern could speak in a way that really *mattered* to us, that we would feel compelled to listen to, it would not be subaltern»⁵⁸

E che il subalterno non debba essere interpretato come un mero martire silente, che si lascia interamente “addomesticare” dal regime coloniale, lo si intuisce quando la studiosa afferma:

«The “subaltern” always stands in an ambiguous relation to power- subordinate to it but never fully consenting to its rule,

⁵⁶ Donna Landry, Gerald Maclean (a cura di), *The Spivak Reader*, cit. p. 288.

⁵⁷ *ivi*, p. 292

⁵⁸ J. Beverly, *Subalternity and representation: arguments in cultural theory*, Durham: Duke up, 1999, p. 66.

never adopting the dominant point of view or vocabulary as expressive of its own identity»⁵⁹

Questo significa che, nonostante tutti gli sforzi per colonizzare un luogo, o sradicare una cultura, il subalterno non consente di svuotare di senso la sua identità.

Spivak è stata, poi, accusata di immobilizzare l'azione politica: insistere sull'eterogeneità della subalternità, sul mutismo del margine è politicamente disabilitante. Come ha scritto giustamente Chakrabarty, «noi abbiamo bisogno di universali per produrre letture critiche delle ingiustizie sociali»⁶⁰. La visione di Spivak del concetto di subalterno, in altre parole, sembra sospendere e disabilitare l'elaborazione di alternative di resistenza. Noi invece – come cercheremo di dimostrare nei prossimi capitoli - siamo d'accordo con chi, come Sandro Mezzadra, vede nella riflessione di Spivak, una continua ricerca di soggettivazioni politiche. Scrive Mezzadra:

«Il suo discorso non conduce, diversamente da quanto accade in altri sviluppi del decostruzionismo alla teorizzazione di una paralisi dell'azione politica[...]. Il contributo di Spivak, [...], seppur mette in guardia dall'uso di un paradigma ingenuamente “realistico” di soggettività e “coscienza”, non pare in alcun modo liquidare la questione della soggettivazione»⁶¹.

Ma ci sono state altre critiche alle osservazioni di Spivak. La studiosa è stata accusata di paralizzare l'intellettuale e la conoscenza⁶². Spivak, tuttavia, riconosce gli sforzi che persegue chi cerca di dare voce agli oppressi, ma al tempo stesso contesta la acritica e benevolente pretesa degli intellettuali di usare i loro strumenti di ricerca e le loro abilità come semplici dispositivi di registrazione, che

⁵⁹ Spivak, p.

⁶⁰ D. Chakrabarty, *Provincializzare l'Europa*, p. 254

⁶¹ S. Mezzadra, *Presentazione*, A. Spivak, Guha, *Subaltern Studies. Modernità e (post)colonialismo*, cit. pp 15-16

⁶² A. Varadharajan, *Exotic Parodies, Subjectivity in Adorno, Said, and Spivak*, cit. p 89.

rappresentano fedelmente le voci inascoltate. Insomma, come ha osservato L. Bazzicalupo:

«Spivak si rivolge allo storico, al soggetto della riflessione e della ricerca, imponendo il gesto decostruttivo che ne dissolve il *nowhere* metafisico, la presunta eternità e neutralità. Lo fa certo non per tacitarlo, piuttosto per renderlo alla contingenza, alla dimensione instabile di chi sarà continuamente messo in discussione»⁶³.

Infatti, scrive la filosofa indiana:

«Lo storico deve insistere nei *propri* sforzi, per raggiungere la consapevolezza che il subalterno è necessariamente il limite assoluto dello spazio in cui la storia è narrativamente trasformata in logica»⁶⁴

Quindi, se Spivak, in più di un punto del saggio, sembra rispondere alla sua stessa domanda: “Può il subalterno parlare?”- negativamente, quella di Spivak sembra, tuttavia, essere in realtà una forte richiesta all’intellettuale, di continuare a parlare e persino a parlare *di più*, non occultando, ma esibendo la propria posizione. La rappresentazione, infatti, è sempre legata all’enunciazione che, a sua volta, avviene attraverso codici che hanno una propria storia, una propria *location*.

Tutta la sua riflessione è, quindi, attraversata da una continua ricerca di modalità, di strategie che consentano di affrancarsi dal circolo di contraddizione che *Can the subaltern Speak?* lascia aperto, senza cercare di risolvere. L’utilizzo

⁶³ L. Bazzicalupo, *Postcolonial Studies: tra decostruzione e antagonismo* cit. p. 32.

⁶⁴ G. Spivak, *Decostruire la storiografia* cit. p., 120.

stesso del termine gramsciano “subalterno”⁶⁵, utilizzo ampiamente criticato⁶⁶, rientra in questa sua affannosa ricerca:

«Adopero il termine subalterno (...) perché manca di un forte rigore teoretico»⁶⁷.

Una dichiarazione questa che può sembrare paradossale se non si inserisce il lavoro della studiosa all’interno dell’ambito di ricerca postcoloniale, dove è segnalata - come abbiamo visto- con grande impegno, la modalità con la quale l’Alterità è stata creata e rigorosamente fissata, ontologizzata. Il termine subalterno pare, invece, a Spivak, “sfuggire alla presa”, pare intenzionato a non farsi catturare da alcun sistema categoriale, a resistere, cioè, a quella operazione di stabilizzazione, a quella violenza epistemica, che l’Occidente ha operato e continua ad operare nei confronti dell’Altro-da-sé, tesa ad incorporare proprio quell’Alterità all’interno delle categorie epistemologiche occidentali.

Come ha scritto, ancora, L. Bazzicalupo, in un ottimo saggio che coglie – a nostro avviso - con estrema chiarezza, il nodo focale della riflessione di Spivak:

«La sua idea di subalternità non conosce soggetti omogenei e standardizzabili: include diseguaglianze di genere, di razza e come elemento non aggirabile, diseguaglianze economiche, che vanno oltre la cultura dei colonizzati»⁶⁸

⁶⁵ Il termine “subalterno” viene utilizzato da A. Gramsci nei *Quaderni*, ed in particolare in uno dei “quaderni speciali”, il n. 25 del 1934, intitolato *Ai margini della storia (Storia dei gruppi sociali subalterni)*.

⁶⁶ La critica di Buttigieg è rivolta a Spivak e agli storici dei *Subaltern Studies*, i quali ridurrebbero ad un’operazione storiografica, quello che per Gramsci era, invece, un progetto politico. Scrive lo studioso, «non ci si accorge che per Gramsci l’analisi della storia dei gruppi sociali subalterni è legata in modo inestricabile all’articolazione di una strategia effettuale per un partito politico rivoluzionario – per tacere della tessitura fitta e complessa del pensiero gramsciano, all’interno del quale le riflessioni sulla subalternità sono intrecciate con le sue analisi dello Stato, della società civile e dell’egemonia », p. 31. J. Buttigieg, *Sulla categoria gramsciana di subalterno*, in Baratta, Liguori, (a cura di), *Gramsci da un secolo all’altro*, Editori Riuniti, Roma, 1999.

⁶⁷G. C.Spivak., *Negotiating the Structure of Violence*, p. 141, in *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*, cit..

⁶⁸L. Bazzicalupo, *Postcolonial studies: tra decostruzione e antagonismo*, cit. pp. 32-33.

Come vedremo nell'analisi degli ultimi lavori di Spivak, la filosofa invita a sostituire l'intenzione di "parlare per" il subalterno con un'etica della responsabilità, nel senso di coltivare la capacità di rispondere all'Altro/a, senza ricercare una solida base riconoscibile, affinché l'Altro/a rimanga mai completamente catturabile.

Se si ripercorre e si cerca di dare un assetto al saggio, si nota, in realtà, che la domanda forte, provocatoria, anche impetuosa e impossibile, che Spivak pone *Can the subaltern speak?* e attorno alla quale ruota l'intera discussione, sembra creare una sorta di circolo vizioso, da cui è davvero difficile venire fuori. E infatti, se il subalterno può auto-rappresentarsi, quando, allora, una persona può definirsi tale? Se, al contrario, al subalterno mancano le condizioni per auto-rappresentarsi, e chi lo fa per lui non rappresenta la sua vera voce, ma solo la sua visione del subalterno attraverso il subalterno stesso, può effettivamente la sua voce essere ascoltata? E da chi? È necessario, allora, liberarsi dall'equivoco secondo cui sarebbe possibile restituire la voce all'Altro/a. Spivak, dunque, non può che concludere che il subalterno non possa parlare.

Mentre H. Bhabha crede nella possibilità da parte dell'intellettuale postcoloniale di poter articolare una strategia sovversiva di *agency subalterna*, Spivak – come ha scritto Ming-yan Lai – «è categorica nell'affermare un irriducibile vuoto che separa il discorso intellettuale dalla resistenza subalterna e insiste sul riconoscimento da parte dell'intellettuale postcoloniale di una irritrovabilità di una soggettività nativa o subalterna». ⁶⁹ (trad. mia).

Le osservazioni della filosofa sul ruolo dell'intellettuale devono essere legate alla stessa visione spivakiana di *postcolonialità*. Se il discorso coloniale, l'orizzonte culturale e discorsivo del colonialismo, lungi dall'essere aramai definitivamente consegnato al passato, rappresenta lo sfondo comunicativo non solo

⁶⁹ Ming-yan Lai, *The Intellectual's Deaf-Mute, or (How) we Speak beyond Postcoloniality?*, *Cultural Critique*, No 39 (Spring 1998), pp. 31-58, p. 35.

delle metropoli, ma anche degli ex-colonie, è chiaro che l'intellettuale non può prescindere da questa osservazione.

La soluzione di Spivak, tuttavia, non è astenersi dalla rappresentazione, perché, se, infatti, il subalterno non può parlare e l'intellettuale non lo rappresenta, siamo destinati a rimanere nel silenzio più assoluto. Compito dell'intellettuale è quello - tra le altre cose - di esporre "la messa in scena" del rapporto del soggetto con i discorsi esterni che influenzano la sua identità:

«One of the many tasks of the activist intellectual is to offer scrupulous and plausible accounts of the mechanics of staging»⁷⁰

Nell'impossibilità di parola che Spivak assegna al subalterno/a risiede –a nostro avviso - non già un piegarsi arrendevole alle circostanze che determinano la condizione subalterna, ma la consapevole necessità della responsabilità etica dell'intellettuale nel mettere in atto processi di traduzione che lascino la subalternità alla sua singolarità, alla sua indeterminatezza. Un compito non facile, certo, anzi, un compito, come dirà Spivak, etico *impossibile*, e tuttavia, *necessario*.

⁷⁰G. Spivak, *Acting Bits/Identity Talk*, *Critical Inquiry* (Summer 1992), 18(4):770-803, p. 781.

Cap. III

Il Marx di Spivak

3.1. Premessa

All'interno dei *postcolonial studies*, un gran numero d'autori ha mostrato che Marx e i marxisti sono complici di una sorta di colonialismo, che cancella la distinctività delle ribellioni e delle relazioni sociali del cosiddetto "Terzo Mondo". Spivak rientra, senz'altro, nel novero di quegli intellettuali, che hanno intrattenu- to una seria e lunga disputa con Marx e il marxismo.

Ma è forse R. Young il critico postcoloniale tra i più avversi al marxismo. Nel celebre *Mitologie bianche* così riassume i motivi "postcoloniali" di polemica e contestazione nei confronti del marxismo, quello ortodosso, creato e pensato – secondo l'autore - per l'Occidente:

«Il marxismo occidentale- scrive Young- ha agito come un radar sul cui schermo gran parte di coloro che avevano patito forme diverse di oppressione – donne, minoranze etniche o di altra natura ma anche abitanti dei paesi del Terzo Mondo colonizzati o appena decolonizzati - erano di fatto invisibili. Naturalmente il marxismo, in quanto discorso politico, di solito sosteneva questi gruppi; tuttavia, di rado cercava di comprendere la specificità delle loro esperienze [...] senza dubbio non considerate degne di diventare obiettivo di lotta politica»¹

Un marxismo – si dice – che adotta «l'economicismo come unica e riduzionistica spiegazione di tutti i fenomeni umani»; un marxismo che, ancora, considera un solo attore rivoluzionario possibile, «il segmento ristretto dei lavoratori dell'industria»; un marxismo, infine, «fondato su una filosofia della storia deter-

¹ R. Young, *Mitologie bianche. La scrittura della storia e l'Occidente*, cit. p. 32.

ministica, in cui l'imperativo storico è ridotto alla narrazione della storia europea come storia della transizione alla modernità».²

Ciò che non è gradito è, soprattutto, il tono prescrittivo sulla progressione naturale della Storia. Una Storia pensata unilateralmente, come conflitto dialettico tra coloro a cui appartiene la modernità, in questo caso dei rapporti di produzione, e coloro che, invece, ne sono privi. Una Storia, pensata come un insieme di stadi, che si sviluppano seguendo un ordine cronologico, ordine determinato dalla legge del progresso, ordine che parte dai modi di produzione primitivi e arretrati, quale appunto quello asiatico, e culmina nelle economie sviluppate, quelle europee del XIX sec.

Il marxismo è, per questo, criticato per la concezione totalizzante, chiusa, ristretta ed eurocentrica del capitalismo, inteso come sistema chiuso. La prospettiva marxista della società è vista, non solo marginalizzare, escludere e scartare la differenza, ma sopprimerla violentemente, sostenendo una politica e una prospettiva centrata su un unico soggetto: la classe lavoratrice europea e maschile.

Spivak non si è esonerata dal condannare l'implicito eurocentrismo di Marx. Quei motivi di contestazione confluiscono, infatti, nella sua riflessione, nell'analisi e nella critica di «una nota espressione che – ammette la studiosa – Marx ha probabilmente usato solo una volta: il Modo di Produzione Asiatico».³

In *Lineamenti fondamentali per una critica dell'economia politica*⁴, Marx scopriva tre distinte forme di relazioni sociali, differenti storicamente e geograficamente. Assieme alla forma Romana, espressa dalle cittadelle comuni, e a quella Germanica, basata sulla "l'economia totale" della famiglia, Marx individuava la forma asiatica o orientale, che definiva "naturale e spontanea". Per spiegare il modo di produzione che ha incontrato in società come la Cina e l'India, Marx ha, dunque, cercato di definire il celebre modo di produzione asiatico.

² Ibidem

³ C. Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, cit. p. 91.

⁴ K. Marx, *Lineamenti fondamentali per una critica dell'economia politica*, Einaudi, Torino, 1976..

Quella espressione, tuttavia, è formulata, secondo la nostra studiosa, per rispondere alle seguenti domande:

«Perché la logica normativa del Capitale non è determinata ovunque alla stessa maniera?[...] perchè esiste la differenza? Perché l'“Europa” non è l'unico “medesimo” identico a se stesso? Perché esiste l'Asia?».

Il Modo di Produzione asiatico può essere, quindi, considerato in Marx – scrive Spivak- ciò che «marca un momento vulnerabile nella teorizzazione dell'altro»⁵, pensato per rendere conto della differenza. Esso è, precisamente, la modalità attraverso la quale Marx cerca di riconciliarsi con la Storia, la cui narrazione «introduce la differenza all'interno dell'auto-identità (self-sameness) o autoidentità (*self-identity*) del soggetto normativo (etico?)»⁶. L'intento di Marx è quello, non solo di spiegare, ma di fissare i presupposti storici dello sviluppo del modo di produzione capitalistico, in un modello logico. La conseguenza – scrive esplicitamente Spivak - è che:

«Marx sarà alla ricerca di un sistema che rimuova la differenza *dopo* averla presa in considerazione»⁷

Questo sistema è appunto il Modo di produzione asiatico, una figura forclusa, e tuttavia, necessaria per affrontare la questione della differenza nei confronti del concetto normativo di modo di produzione capitalistico. Esso è una motominia, che sta ad indicare l'arretratezza economica e culturale dell'Asia, all'interno della concezione materialista marxista.

⁵ Ivi, p. 92

⁶ Ivi, p. 97

⁷ Ivi p.98

«Postulare il MPA come storicamente statico, e dunque socialmente inferiore, significava confondere la non suscettibilità al movimento di una morfologia *filosofica*, la dialettica, concepita in un'unica istanziazione narrativa, con la stasi *storica*; e da questo trarne una conclusione *sociale* – e, inevitabilmente, un'inferiorità *morale*»⁸

Sono questi i motivi, in sintesi, che complicano l'utilizzo della filosofia di Marx da parte degli studi postcoloniali.

Si è fatto brevemente riferimento alla critica che gli intellettuali postcoloniali muovono al marxismo, per mostrare che il confronto tra questo e la filosofia postcoloniale è stato, in linea di massima, un rapporto di diffidenza e antagonismo. Si può, tuttavia, sostenere, con C. Bartolovich, che nel lungo dibattito tra “marxisti” e intellettuali postcoloniali, una buona dose di «semplificazioni, caricature, trivialità» ha animato il dibattito tra i due:

«Il Marxismo – scrive l'autrice- è detto essere indelebilmente eurocentrico, complice con le dominanti narrative della modernità (inclusa quella del colonialismo stesso), e, nel suo approccio ai testi, volgarmente riduzionistica e totalizzante; i *postcolonial studies*, per contro, sono ritenuti complici con l'imperialismo nella sua maschera contemporanea, la globalizzazione, orientati esclusivamente all'avventurismo accademico metropolitano, e, nei suoi approcci ai testi, irrimediabilmente dematerializzanti e a-storici»⁹

Se questo è senz'altro vero, è vero anche che esiste quello che potremmo definire una “Marxismo Postcoloniale” e che Spivak ne è una delle rappresentanti più preminenti.

⁸ Ivi, p. 109

⁹ C. Bartolovich, *Marxism, modernity, and postcolonial studies*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002 p. 1.

Si può affermare che quest'area di ricerca eredita la riflessione di Marx e, allo stesso tempo, altera e trasforma il marxismo classico, intriso di pregiudizi eurocentrici, combinando strategicamente la critica alle condizioni oggettive e materiali con un'analisi dettagliata degli effetti che quelle condizioni hanno sulle soggettività subalterne. Discorsivo e materiale, soggettivo e oggettivo confluiscono nell'analisi della subalternità, per comprenderne gli effetti e le ricadute sull'ambito etico-politico. Allo stesso tempo, il marxismo postcoloniale estende le classiche categorie di classe del marxismo tradizionale, il proletariato, per includervi anche le donne, i gruppi indigeni minoritari, in generale, i subalterni.

Il rapporto tra Spivak e Marx, dunque, non è solo un rapporto di critica e d'opposizione. Al contrario, la riflessione del filosofo di Treviri è di grande importanza per la nostra autrice perché aiuta a comprendere come il locale sia intricato nei processi politici ed economici del globale, ed è soprattutto utile per posizionare le ineguali relazioni di potere che operano tra le differenti zone geopolitiche del globo.

Una volta messa in luce il carattere epistemico del rapporto tra centro e margine – aspetto questo decisivo, perché impedisce di considerare chiusa la questione del colonialismo - Spivak non si ferma, quindi, solo all'aspetto testuale, discorsivo dello sfruttamento. Anzi, la studiosa non esita a mettere in luce che i cosiddetti studi culturali diventano troppo compiacenti, quando considerano le questioni del dominio e del potere, sottovalutando il peso specifico dello sfruttamento economico nella creazione del *margin*.

L'intellettuale indiana è, infatti, sì attratta dalla logica della teoria del discorso, che vede il reale costruito e mediato dal sistema di segni¹⁰, ma non per questo abbandona la logica del materialismo. La sua ricerca non si esonera dall'analisi del mondo economico contemporaneo, caratterizzato dal capitale globale, e dalla divisione internazionale del lavoro. Un mondo che, in Spivak, ha

¹⁰ Spivak, *A Literary Representation of Subaltern*, cit. p. 24.

un'esistenza, da una parte, separata dal sistema dei segni, che può essere compresa attraverso la teoria marxista, ma – come vedremo – mai completamente indipendente, mai incondizionata, frutto, al contrario, di un continuo interagire di forze economiche, materiali ed epistemiche, discorsive.

Proprio per questo, la strategia che Spivak utilizza per affrontare la complessità dei fattori che determinano la subalternità è quella di far interagire marxismo e decostruzionismo. Come ha osservato S. Morton, il tentativo è quello di «ri-articolare Marxismo e decostruzione in modo tale che il Marxismo possa rendere conto della contemporanea divisione del lavoro e della dipendenza economica di molte nazioni del Sud globale da istituzioni finanziarie globali come la Banca Mondiale o il Fondo Monetario Internazionale».¹¹

3.2. Marx dopo Derrida

Spivak sostiene, con forza, dunque, la necessità di recuperare la riflessione di Marx, per la rilevanza che essa assume nella comprensione dell'ingiustizia sociale del capitalismo e dell'iniquità sociale che quest'ultimo crea sul scala globale globale, operando in e attraverso la cosiddetta *divisione internazionale del lavoro*.

Quest'ultima, letta alla luce degli insegnamenti di Marx, soprattutto quelli presenti negli ultimi scritti economici, consente di localizzare la donna del Terzo Mondo come il *new subaltern*, non tagliato fuori, ma immesso negli ingranaggi del capitalismo globale, del *New Empire*; consente, in altre parole, una comprensione di genere di quello che Spivak definisce *testo economico*. Come ha scritto molto opportunamente Shad Naved, infatti, in Spivak «il marxismo non è usato come narrativa per spiegare lo specifico sfruttamento della donna sotto il patriar-

¹¹ S. Morton, *Ethics, Subalternità and the Critique of Postcolonial Reason*, cit. ,p. 73.

cato, come “classe”. Invece, la specificità retorica del testo di Marx è messa in luce per rivelare il funzionamento del capitalismo globale nello sfruttamento di genere del lavoro della donna». ¹²(trad. mia)

Si può affermare, tuttavia, che quello con Marx è un rapporto mediato da Derrida e dal decostruzionismo. Lo confermano diversi saggi, in cui Spivak cerca di leggere Marx attraverso la filosofia di Derrida ¹³. Non è certo una novità. Spivak non è la sola a far interagire marxismo e decostruzionismo. Molti intellettuali poststrutturalisti hanno rivisitato la filosofia di Marx. Si pensi a Jean-Joseph Goux, o a Jean Braudillard, o, ancora, Ernesto Laclau e Chantal Mouffe. Numerosi sono gli studiosi che vedono nella decostruzione un potente ed efficace strumento di una indiscussa radicalità teorica e politica che potrebbe felicemente e produttivamente interagire con la critica marxista. Dickens individua almeno tre ragioni per le quali i due indirizzi possono incontrarsi e cooperare:

«Primo, la decostruzione è vista una forma rigorosa di criticismo interno che ricorda, attentamente, la critica marxista dell'ideologia. [...]. Secondo, la radicale indeterminatezza contenuta nel concetto saussuriano di Derrida di significato come arbitrario e relazionale è visto fornire un importante correttivo alle tendenze teleologiche del Marxismo classico. Terzo, la critica decostruzionista del logocentrismo, privilegiando l'eterogeneità sull'unità, è ritenuta più adatta per ospitare la molteplicità dei movimenti sociali contemporanei e le loro diverse esigenze di trasformazione sociale radicale» ¹⁴
(trad. mia)

¹² S. Nevad, *Gayatri Spivak's Critique of Marxist Value(s)*, *Social Scientist*, Vol. 35, No. ½ (Jan-Febr 2007), pp. 76-88, p. 76.

¹³ Spivak, G., *Speculation on Reading Marx: After Reading Derrida* in Attridge, D, Young R., Bennington G (a cura di) *Post-Structuralism and the Question of History*. Cambridge University Press, Cambridge, 1987; Spivak, *Scattered Speculation on the Question of Value*, in *Spivak Reader*, cit; Spivak, *Supplementing Marxism*, in Cullenberg, C., Magnus, B. (a cura di), *Wither Marxism: Global Crises in International Perspectives*, Routledge, New York, 1995; Spivak, *Limits and Openings of Marx in Derrida*, in Spivak, *Outside on Teaching Machine*, cit;

¹⁴ D. Dickens, *Deconstruction and Marxist Inquiry*, *Social Perspectives*, Vol. 33, No. 1, *Critical Theory*, 1990, pp. 147-158

E – come sarà mostrato - il modo in cui Spivak utilizza la teoria, che è soprattutto, pratica della decostruzione, nel suo approccio a Marx, non si allontana molto da queste direttive.

In uno dei suoi primi saggi su Derrida e Marx del 1987, *Speculation on Reading Marx: After Reading Derrida*, Spivak considera le conseguenze della decostruzione per la teoria politica sfidando l'ipotesi che la decostruzione e il marxismo siano da considerarsi nomi propri che designano campi di indagine fissi e separati, e afferma che il lavoro di Derrida può produttivamente contribuire a una nuova valutazione di concetti di Marx.

È, tuttavia, necessario fare una premessa sulla modalità con cui Spivak utilizza la decostruzione nella sua lettura delle opere di Marx: la studiosa non le legge, così come fa Derrida nel celebre *Spettri di Marx*; anzi, si dimostra molto critica nei confronti della lettura che il filosofo francese fa di Marx, a partire dal saggio *Ghostwriting*; saggio che, anche per il tono di Spivak che sfiora il sarcastico¹⁵, provocò una risposta indignata da parte del filosofo francese¹⁶.

Sinteticamente, la tesi da cui muove la filosofa indiana è la seguente: Derrida, quando si sofferma sulla lettura della forma- denaro, non comprenderebbe la distinzione di Marx tra capitale industriale e capitale commerciale, distinzione che è presente nel *Volume I* del *Capitale*:

«My main problem – scrive Spivak - has been Derrida's refusal to honor the difference between industrial and commercial capital»¹⁷

¹⁵ Scrive Spivak: «I have always had trouble with Derrida on Marx. A friend said maybe that's because I feel proprietorial about Marx. Who knows? Maybe. At any rate, I have laid out my trouble in print», Spivak, *Ghostwriting*, Diacritics, p. 6. 5

¹⁶ Derrida ha risposto alla critica di Spivak sostenendo che la sua lettura di *Spettri di Marx* non è corretta e riproduce la posizione di un critico che, per sua stessa ammissione, si sente "proprietaria" di Marx. Derrida, *Marx & Sons*, pp. 221-222

¹⁷ G. Spivak, *Ghostwriting*, cit., p. 65.

Questo comporta ignorare la differenza tra la circolazione del valore nella sfera dello scambio e la creazione del valore nella sfera della produzione. Derrida farebbe, in altre parole, confluire l'estrazione sistematica del plusvalore, che guida l'accumulazione capitalistica, con il profitto che investe l'agente commerciale, coinvolto nella speculazione finanziaria. Scrive, infatti, Spivak:

«For Derrida [...] capital is generally interest-bearing commercial capital. Hence surplus-value for him is the super-adequation of *capital* rather than a "materialist" predication of the *subject* as super-adequate to itself. This restricted notion can only lead to "idealist" analogies between capital and subject, or commodity and subject.»¹⁸

Questa osservazione agisce, tuttavia, come presupposto alla più ampia critica, per la quale il filosofo francese ignorerebbe, non solo il reale significato del processo lavorativo mercificato ma, soprattutto, il suo impatto sulle donne nel mondo contemporaneo. Due sono, in altre parole, per Spivak, i più grandi limiti, non della decostruzione, ma del Derrida che legge Marx: la sua disattenzione alle forme contemporanee di sfruttamento delle donne e la sua incapacità di rendere conto e analizzare la realtà e gli effetti che la globalizzazione e il capitale finanziario multinazionale hanno sul mondo e soprattutto sul Sud globale.

La lettura che Derrida fa di Marx non mostra, infatti, in maniera sufficientemente adeguata il Marx che scopre «the creation of surplus value through labor-power as commodity».¹⁹ Anzi, Derrida ci consegnerebbe un'immagine di Marx che oppone *l'evanescenza* della merce alla chiarezza del valore d'uso. Il risultato – osserva perentoriamente Caroline Roneey - è che «per Spivak, tali mon-

¹⁸ G. Spivak, *The Spivak Reader*, cit., p. 119.

¹⁹ G. Spivak, *Ghostwriting*, cit., p. 72.

tature di Marx servono a ridicolizzare uno stupido Marx, opposto al Marx di una chiarezza cruciale, il dissipatore della falsa coscienza». ²⁰(trad. mia)

Ma è ancora un altro - come ha scritto a ragion veduta Mark Sanders - il più grande fallimento che Spivak attribuisce a Derrida: il fallimento di utilizzare «il suo metodo di lettura quando viene a contatto con il testo di Marx» ²¹.

La lettura che Spivak fa di Marx è, al contrario, guidata dalle tematiche derridaiane. In *Speculation on Reading Marx: After Reading Derrida*, Spivak non esita a dichiarare che il suo approccio è guidato da Derrida:

«To force a reading of Marx through Derrida opens up the textuality of economic» ²²

E, infatti, in questo saggio emergono – come vedremo - le più importanti lezioni della decostruzione, che Spivak aveva messo in luce nella famosa *Translator's Preface* a *Of the Grammatology*: l'argomento della complementarità per esempio, o la decostruzione delle opposizioni binarie.

In Spivak, come ha scritto giustamente J. A. G. Landa, troviamo ciò che, paradossalmente, non troviamo in Derrida: una lettura decostruttiva di Marx. ²³

Di Marx, Spivak analizza proprio la questione dello sfruttamento, concentrandosi particolarmente sulla teoria della forma- valore, utile per comprendere i meccanismi del funzionamento dello sfruttamento stesso in senso specificamente economico. Spivak scoprirebbe un Marx che rintraccia una “leva decostruttiva”, in grado di trasgredire e capovolgere il testo economico.

²⁰ Caroline Roneey, *Decolonising gender: literature and a poetics of the real*, Routledge, New York, 2007, p. 193.

²¹ M. Sanders, , *Gayatri Chakravorty Spivak: live theory*, cit. p. 54

²² G. Spivak, *Speculation on Reading Marx: After Reading Derrida* in Attridge, D, Young R., Bennington G (a cura di) *Post-Structuralism and the Question of History*. Cambridge University Press, Cambridge, 1987, p. 43

²³ J. A. G. Landa, *Arresting deconstruction: on Gayatri Chakravorty Spivak's cultural criticism*, Reden, Vol. 7, No. 14, 1997, p. 99.

«Nella lettura di Marx che ho fatto nell'ultimo decennio - scrive la studiosa - quella leva e quel momento [...] si trovano nel Valore»²⁴

Secondo la nostra autrice, la teoria della forma-valore deve essere, tuttavia, difesa sia dai “fondamentalisti” marxisti, che l'avrebbero letta in senso essenzialista o – come la definisce Spivak *continuist* - sia da quei teorici, soprattutto francesi, (tra cui molti cosiddetti decostruzionisti o postmoderni) che rifiutano la vera e propria teoria di Marx per il fatto che è considerata, appunto, essenzialista o *continuist*.

Spivak analizza, quindi, gli ultimi scritti di Marx, soprattutto del *Volume I* del *Capitale*, dove Marx – com'è noto - discute degli specifici aspetti del lavoro all'interno del sistema capitalistico. C'è qui - nota la studiosa - una resistenza da parte del filosofio di Treviri a trattare le questioni teoriche legate al cambiamento e alla rivoluzione sociale, cose se volutamente si astenesse dal consegnarci soluzioni già pronte per lo sfruttamento capitalistico.

Marx si occupa, invece, in questa parte, della natura e della circolazione del capitale, rivolgendosi ad un implicito lettore: «the worker within capital logic»²⁵. In particolare, guarda alla natura della merce, alla sua esistenza all'interno della logica capitalistica e soprattutto alla sua trasformazione in capitale attraverso il circuito produzione-scambio-consumo.

In questo circuito, particolare importanza Spivak attribuisce alla teoria della forma-valore. La filosofa guarda alla costituzione *fantasmatica, spettrale* del valore, e soprattutto del valore d'uso, alla sua sembianza *evanescente* che lo rende – come sarà mostrato - dotato di una forte utilità teoretica: la sua testualiz-

²⁴ G. Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, cit., p. 117.

²⁵ Spivak, *Practical politic of the Open-End*, in Spivak, *Postcolonial Critic*, cit. p. 97

zazione consente secondo Spivak di porre “il testo economico sotto cancellatura”.

Spivak considera il valore da un punto di vista, per così dire, sovrastrutturale, mostrandone le ricadute sul piano economico e sociale. E si sofferma, in particolare, sul potenziale sovversivo di cui sarebbe dotato il valore d'uso, guardando alle sue determinazioni sociali e discorsive, proprio per cercare di superare l'opposizione binaria tra economia e cultura, tra riduzionismo culturale e riduzionismo economico. Mettere in luce l'origine discorsiva del valore non significa, tuttavia, svuotarlo della sua materialità. Leggere gli aspetti discorsivi della produzione di merci non significa distogliere l'attenzione dal campo dei bisogni, dall'ineguaglianza sociale, dallo sfruttamento, dall'oppressione. Significa, piuttosto, cercare di offrire un resoconto adeguato per comprendere le relazioni sociali prodotte al loro interno.

L'obiettivo di Spivak, infatti, – come ha messo in luce Miranda Joseph - «è creare una versione dell'analisi marxista che leghi l'“economia politica del segno” (il reale del dominio) che sembra aver catturato le menti degli intellettuali del Primo Mondo, ad una più tradizionale analisi di Marx che è in grado di riconoscere lo sfruttamento che ha luogo nella divisione internazionale del lavoro».²⁶
(trad. mia)

3.2. La questione del valore

La lettura di Spivak della questione del valore in Marx è guidata, dunque, dall'obiettivo di svelare la complicità tra il culturale e l'economico nella definizione del sistema valoriale.

²⁶ M. Joseph, *The performans of production and consumption*, Social Text, No 54, 1988, p. 30.

«In Marx it is the slow discovery of the importance of the question of value that has opened up a lot of things for me. In Marx there is a strong sense that all ontological commitments [...], that is to say, ontological commitments to political being historical agents, should be seen negotiable, in terms of coding of value»²⁷

In *Scattered Speculations on the Question of Value*, Spivak guarda alle relazioni tra lavoro, valore, denaro e capitale, dalla prospettiva di quella che definisce la “predicazione materialista del soggetto”. La filosofa precisa che la forza-lavoro è da intendersi appunto una predicazione *materialista* del soggetto, ossia la definizione di ciò che costituisce il soggetto, in contrasto con la definizione *idealista* della soggettività, in termini di coscienza o intenzionalità:

«One of the determinations of the question of value is the predication of the subject. The modern “idealist” predication of the subject is consciousness. Labor-power is a “materialist” predication. Consciousness is not thought, but rather the subject’s irredicible intendedness towards the object. Correspondingly, labor-power is not work (labor) but rather the irredicible possibility that the subject be more than adequate--superadequate--to itself, labor-power: “it distinguishes itself [*unterscheidet*] from the ordinary crown of commodities in that its use creates value, and a greater value than it costs itself” (*Capital* 1, 342). *sich*]»²⁸

Spivak affronta, quindi, la questione del valore, attraverso l’analisi della predicazione materialista del soggetto, per segnalare la com-partecipazione del discorsivo e dell’economico nella determinazione della subalterità.

Se si considera il processo di formazione del capitale – sostiene la studiosa- Marx introduce un requisito che è la condizione di possibilità della trasformazione della forma-denaro in capitale. Questo requisito riguarda quella famosa

²⁷ Spivak, Rooney E., *In a Word: Interview*, in Spivak, *Outside in Teaching Machine*, cit. p. 113

²⁸ Spivak, *Scattered Speculation on the Question of Value*, cit., p. 109

accumulazione originaria, la cui logica non è ancora definita nei termini di valore di scambio e che richiede un'appropriazione coercitiva del plusvalore nei modi di produzione precapitalistici. Marx sosteneva che l'accumulazione originaria fosse il risultato di un processo storico di separazione del produttore dal significato della produzione. Per Spivak, non si tratta di un processo, ma di una *possibilità* storica. Affinché emerga la logica capitalista, infatti, scrive Spivak – ci deve essere «historical possibility of the definitive predication of the subject as labour power»²⁹. Il fondamento della logica capitalistica è *l'idea* della forza-lavoro, ossia del soggetto, scrive Spivak, pensato come *super-adequato* a se stesso, di un soggetto, in altre parole, capace di produrre di più di quanto non abbia bisogno per il suo sostentamento. Solo quando questa possibilità storica accade – suggerisce Spivak, con Marx - il valore d'uso della forza-lavoro emerge come il sito principale di consumo.

«Free human labour – scrive Spivak- can be appropriated by capital because it too can be im-proper to it-self [...] the distinguishing *property* of labour-power is to be improper, in excess of self-adequation»³⁰

Marx – scrive Spivak – sta «invoking a process rather an origin».³¹ Il sostegno dell'argomentare marxista, il suo implicito soggetto è, dunque, la forza-lavoro, che definisce il lavoratore coinvolto nella creazione del valore. In base a come si predica il soggetto, infatti, la questione del valore può assumere una particolare valenza. La conseguenza è che «if the subject has a “materialist” predication, the question of value necessarily receive a textualized answer»³². Ma che cosa è il valore?

²⁹ Ivi., p. 117

³⁰ Spivak, *Speculation on Reading Marx*, cit., p. 53

³¹ G. Spivak, *Scattered Speculation on the Question of Value*, p. 160

³² Ivi, p. 111

«"Value" is the name of that 'contentless and simple' [inhal-slos un einfact] thing by way of which Marx rewrote not mediation that makes possibile in its turn all exchange, all communication, sociality itself. Marx's especial concern is the appropriation of the human capacity to produce, not object, nor anything tangibile, but that simple contentless thing which is not pure form; the possibility of mediation (through coding) so that exchange and sociality can exist. Marx's point of entry is the economic coding of value, but the notion itself has a much more supplì range»³³

Il valore è "senza contenuto", rappresenta un sistema economico di equivalenze e, soprattutto, comporta relazioni sociali che il capitale usa e riproduce, per controllare gli scambi.

La forma-valore, tuttavia, - questo è il punto - pone equivalenze non solo nello scambio economico, nello scambio tra merci, ma anche nello scambio e nelle relazioni sociali.

Il valore è, per Spivak, quel differenziale, che connette il valore d'uso della forza-lavoro. Eppure – nota la studiosa – solitamente viene considerato la rappresentazione del lavoro.

«The basic premise of the recent critique of the labor theory of value- scrive la studiosa- is predicated on the assumption that, according to Marx, Value represents Labour. Yet the definition of Value in Marx establishes itself not only as a representation but also as a differenzial»³⁴

Il riferimento è al cosiddetto marxismo culturalista, che, secondo Spivak compie l'errore di guardare al valore come mera rappresentazione del lavoro, e, quindi,

³³ Spivak, *Poststructuralism, Marginality, Postcoloniality and Value*, cit. p. 205

³⁴ Ivi p. 114

in un certo senso, lo relativizza, facendogli perdere, in questo modo, la sua irriducibile materialità³⁵.

Richiamandosi, invece, alla nozione di Derrida della scrittura come *différance*, Spivak si concentra sul valore, intendendolo, non come rappresentazione del lavoro, ma come differenza. Quella differenza che emerge se si considera quella che definisce la catena testuale di creazione del valore.

La studiosa intende quest'ultima come un costrutto che, abitualmente, è sta così interpretata:

«use-value is in play when a human being produces and uses up the product (or uses up the unproduced) immediately. Exchange-value emerges when one thing is substituted for another. Before the emergence of the money-form, exchange-value is ad hoc. Surplus-value is created when some value is produced for nothing »³⁶.

Nella forma della merce, il valore esiste come valore d'uso, il valore della merce per cui è consumata, valore d'uso che è poi convertito dal capitalista in valore di scambio. È attraverso il circuito dello scambio che il puro valore d'uso entra nel circuito del capitale. Questa è – in sintesi - la lettura tradizionale, “*continuist*”, del circuito di creazione del capitale, verso la quale Spivak si oppone, perché è proprio questa lettura, nella critica marxista, che causerebbe – secondo la nostra autrice - la forclusione della questione del valore:

«Yet even in this *continuist* version value seems to escape the onto-phenomenological question: What is it? (*ti esti?*). The usual answer –value is the representation of objectified labor – begs the question of use value»³⁷

³⁵ Ivi, pp. 111-114

³⁶ Ivi, p. 111

³⁷ Ibidem

Come ha osservato McCabe:

«nella sua lettura, è il valore d'uso che mette in questione l'intera catena testuale del valore. Piuttosto che considerare la teoria del valore di Marx nella tradizione "continuista", che ha descritto il valore nei termini di trasformazione dal lavoro al valore alla moneta al capitale (plusvalore), in cui il lavoro è superadeguato ad esso stesso ed è l'essenza della catena di valore, Spivak suggerisce che si dovrebbe leggere il resoconto di Marx sul valore come un'analisi dell'abilità del capitale di consumare il valore d'uso della forza-lavoro».³⁸

Il valore d'uso è, infatti, nella riflessione di Spivak, dotato di una forte utilità teorica, in quanto è ciò che distrugge la catena di connessioni del valore che Marx costruisce.

Gli studiosi di Marx – afferma Spivak - si sono soffermati troppo sul valore di scambio, non riconoscendo che la cultura si forma, invece, sulla materialità dei valori d'uso.

La studiosa contrappone la lettura *continuist* del circuito di creazione del valore di Marx ad una lettura discontinua che sarebbe implicita in essa. Una lettura discontinua, che potremmo definire decostruttiva, che guarda appunto alla complicità tra l'economico e il testuale.

Nella lettura "*continuist*", Marx sembrerebbe posizionare una chiara e identificabile origine e una fine altrettanto identificabile del valore. Il valore si originerebbe nel lavoro e culminerebbe nel capitale. L'intera catena è chiusa e la fine non è che una differente forma dell'origine. Spivak sta problematizzando l'origine della catena. Marx apparentemente non realizzerebbe che la categoria di valore d'uso, che è vista una categoria naturale, pre-culturale, originaria, è in realtà "contaminata" dalla non-originarietà del valore di scambio. Ovviamente,

³⁸ McCabe, *Foreword*, in Spivak, *In other word*, cit. , pp, ix-xix, p. XV

questa obiezione è conforme alle lezioni della critica decostruzionista e postmoderna che rifiuta di ammettere l'esistenza di qualsivoglia categoria "incontaminata" e pura. E questo è senz'altro un gesto importante perché, piuttosto che attribuire una forza retorica solo al valore di scambio, Spivak attribuisce una lacuna anche alla teorizzazione del valore d'uso nel processo d'alienazione proprio del modo di produzione capitalistico.

Valore d'uso che rappresenta un elemento marginale, ma, al contempo, problematico e indispensabile all'intero sistema e che riveste una posizione instabile. Esso è ciò, infatti, che porta indeterminatezza all'intera catena di connessioni di valore, che la scompiglia, perché esso – scrive Spivak- «is both outside and inside the system of value-determinations»³⁹. È dentro la catena di determinazione del valore perché esso assume la forma di valore all'interno del capitalismo. Spivak è consapevole che, senza il fenomeno del valore, la logica del capitalismo perderebbe il suo fondamento. Non c'è valore di scambio, senza valore d'uso nella logica capitale. Ma, allo stesso tempo, non è mai del tutto dentro, «because it cannot be measured by the labor theory of value»⁴⁰. Questa doppia natura lo rende una categoria instabile, mai concreta. Nel valore d'uso, scrive Spivak: «there is something left untranslated (not included in the system of value determinations) that is its contradictions».

Come ha osservato J. G. Landa, il rapporto tra lavoro e valore non è, infatti, per Spivak, meccanico, fisso, ma, al contrario, fluttuante e discontinuo.⁴¹ E Spivak, nel proporre questa sua lettura, non pensa affatto di tradire le intenzioni di Marx: una concezione non-continuistica del valore d'uso la si può trovare – sostiene la filosofa- nello stesso Marx, in particolare nel primo Libro del *Capita-*

³⁹ Spivak, *Scattered Speculation on the Question of Value*, cit. p. 118

⁴⁰ Ibidem

⁴¹ Landa, J. G.; *Arresting Deconstruction, On Gayatri Spivak*, cit.

le. Anzi, e più radicalmente, secondo N. Fraces, la lettura che Spivak fa di Marx vorrebbe rivelarlo come un «deconstructor avant lettre»⁴².

Marx, a differenza dei marxisti, si abbandonerebbe, secondo Spivak, a quelle che definisce “perplexità produttive” ed eluderebbe intenzionalmente alcuni aspetti della sua teoria che consentono un’apertura decostruttiva e «insertion into textuality»⁴³:

«Marx- scrive, infatti, Spivak- left the slippery concept of
“use value” untheorized»⁴⁴

La filosofa sostiene, in più luoghi, che uno dei più significativi meriti di Marx è quello di esporre la fondazione e il perpetrarsi della violenza che sostiene la codificazione del valore sotto il capitalismo. Così facendo, Marx si allontanerebbe dalla dialettica hegeliana, in un certo senso, testualizzandola.

Spivak enfatizza, dunque, la differenza tra valore d’uso e valore di scambio, per decostruirne l’opposizione binaria, che tradizionalmente è stata fondata, e per opporsi ad una caratterizzazione che lei trova semplicistica del valore d’uso. L’enfasi sullo scambio è stata considerato fondamentale e inevitabile per il concetto di valore. Infatti, il valore d’uso è fuori dal circuito dello scambio, in quanto gli oggetti possono essere usati senza essere merci.

Per Spivak, invece, questa visione non rende giustizia a quanto Marx scrive nel *Capitale*, ossia che il valore d’uso è il supporto del concetto forza-lavoro. E, qui, interviene la decostruzione:

⁴² N. Fracer, , *The French Derrideans: Politicizing Deconstruction or Deconstructing the political?*, in *New German Critique, Modernità and Postmodernity*, n. 35: 1984, 127-154 p. 130.

⁴³ G. Spivak, *In other wolrd*, cit. p. 161

⁴⁴ G. Spivak, *Limits and Openings of Marx in Derrida*, 1993, p.108

«Here again Derrida's argument from supplementarity helps us. If a hierarchical opposition is set up between two concepts (identity/relationship, use-value/exchange-value), the less favoured or logically posterior concept can be shown to be implicit in the other, supply a lack in the other that was always already there [...]. The opposition between use-value and exchange-value can be deconstructed, and *both* can be shown to share the mark of impropriety. The category of use-value is emptied of its archeo-teleological pathos when it is used to describe the relationship between capital and labour-power. The capitalisation of living labour is the realisation of the use-value of labour *seen as a commodity by capital*»⁴⁵

Nell'argomentare di Marx, il valore d'uso esiste empiricamente prima di ogni scambio. Ma, nel definire il valore d'uso, Marx può solo nominarlo in relazione al valore di scambio. Spivak ribadisce che, in un sistema di scambio, il valore funziona come differenza: rappresenta qualcosa perché non è quella cosa. Tuttavia, poiché si crea un'equivalenza di cose diverse nell'interesse dello scambio, il valore non rappresenta il suo valore d'uso. Il concetto di valore, dunque, non può stare in piedi per il lavoro che va nella produzione di articoli di utilità sociale perché il capitale fonde tutto il valore con valore di scambio:

«Marx - scrive Spivak - makes the extraordinary suggestion that Capital consumes the *use-value* of the labour-power»⁴⁶.

La studiosa invita, per questo, a comprendere gli aspetti del valore dal punto di vista del valore d'uso del capitale della forza-lavoro.

Essendo i valori d'uso eterogenei, essi resistono alla loro rappresentazione in termini di valore astratto. Ma questi valori astratti svaniscono, diventano quasi non-entità dal punto della consumazione del capitale della forza-lavoro, perché la classe capitalista consuma i flussi che si generano dalla forza-lavoro per accumu-

⁴⁵ Spivak, *Speculation on Reading Marx*, cit. p. 55

⁴⁶ Spivak, *Scattered Speculation on the Question of Value*, cit. p. 117

lare, senza tener conto del loro valore d'uso. E se il capitale vanifica il valore d'uso della forza-lavoro, allora, di conseguenza, il lavoro che non fa parte dello scambio non è né apprezzato né compreso nell'idea di valore. Non è, in altre parole, considerato lavoro.

Spivak, lungi dal considerarlo o definirlo in termini essenzialisti, utilizza, dunque, il valore d'uso come una sorta di leva decostruttiva per turbare ogni normalizzazione delle gerarchie di valore. La filosofa guarda al valore nella sua funzione di *differance*. Non volendo troncane completamente la connessione tra valore e lavoro, Spivak ci chiede di pensare al valore come avente due significati: esso è sia più inclusivo che più limitante nelle sue capacità di rappresentare il lavoro. Nello specifico, la funzione testuale del valore è da intendersi – afferma Spivak - una *catacresi*, un grandioso fallimento di rappresentare pienamente il lavoro. Il valore è visto come l'espressione del lavoro sociale astratto e, come tale, esso è essenzializzato. Per Spivak, tuttavia, il lavoro astratto non può che essere un'essenza: non esiste nella realtà, nel particolare, esiste solo nel virtuale. Nella sua funzione rappresentativa, il valore è rimosso, dunque, dal concreto ed equiparato al lavoro nella sua astrazione e nella sua funzione sociale e di scambio.

Spivak invita ad esaminare, quindi, ciò che non è articolato nella convenzionale costruzione marxista del valore e a riarticolare quel momento indeterminato nella catena di determinazioni del valore, ossia il valore d'uso, per essere in grado di riconoscere le nuove forme di sfruttamento che emergono nel capitalismo globale.

Ecco perché Spivak afferma che il marxismo classico, pur avendo rigorosamente e proficuamente esaminato le relazioni tra valore d'uso, valore di scambio e plus-valore, non è stato, tuttavia, in grado di riconoscere il ruolo e gli effetti che, in particolare il genere, e quindi, anche il lavoro domestico, ha sulla produzione.

Queste tipologie di lavoro, frutto di pratiche di sfruttamento, dominio ed esclusione, vanno, quindi, concepiti seguendo altri registri, che devono, non rimuovere o soverchiare, ma affiancare il registro economico. Pensato in questi termini, lo sfruttamento diviene ciò che oscilla tra la determinatezza (economica) e l'indeterminatezza (culturale).

L'enfasi sulla testualità del valore consente – secondo Spivak – di aprire nuove comprensioni della divisione internazionale del lavoro:

«This expansion of textuality of value has often gone unrecognised by feminist as well as mainstream Marxists, when they are caught within hegemonic positivism or orthodox dialectics. They have sometimes tried to close off the expansion, by considering it a simple opposition (between Marxism and feminism) or by way of inscribing, in a continuist spirit, the socializing or ideology forming function of the family as direct means of producing the worker and thus involved in the circuit of the production of surplus value for the capitalist. They have attempted to legitimize the domestic labour within capital logic. Most of these positions arise from the situational exigencies [...]. That these closing off gestures are situationally admirable is evident from the practical difficulty of offering alternatives»⁴⁷

Spivak, per queste ragioni, invita a ripensare le connessioni tra il lavoro e il valore, ad operare una lettura diversa. Una lettura in cui, la narrativa economica è *testualizzata* attraverso le sue inerenti discontinuità e complicità con il non-economico.

La studiosa individua le essenze semiotiche e testuali delle strutture sociali ed economiche. L'economico – in questa lettura - è scritto, è dotato di un significato o di un valore sociale, in modo che possa funzionare come un sistema di equivalenze.

⁴⁷ Ivi, p. 163

Come abbiamo visto, la logica del capitalismo globale contemporaneo cancella, di fatto, il valore della forza-lavoro della donna subalterna. Spivak, attraverso l'analisi della teoria del valore di Marx, dimostra l'importanza decisiva della questione del valore per comprendere le condizioni delle donne lavoratrici del Terzo Mondo, nonché le relazioni sociali ed economiche del capitalismo globale.

«It is a well-know fact that the worst victim of the recent exacerbation of the international division of labour are women. They are the true surplus army of labour in the current conjuncture. In their case patriarchal social relations contribute to their production as the new focus of the super-exploitation»⁴⁸

Lo studio del legame tra genere e lavoro riproduttivo nel capitalismo è condotto attraverso il concetto di divisione internazionale del lavoro al contesto globale. Ovviamente quest'ultimo, che Spivak considera costitutivo del sistema capitalista globale, è direttamente riferito al fenomeno della de-localizzazione.

La logica globale di produzione del capitalismo è responsabile della creazione di aree che possiedono il significato di produzione e aree, invece, che producono materialmente beni che poi sono consumati da altre terre, aree, insomma, dove risiede il proletariato. La dissociazione fisica tra borghesia e proletariato che il capitale globale determina, ha inizio con il colonialismo e ha degli effetti devastanti, in quanto compromette la coscienza di classe del proletariato del Terzo Mondo. Quel che avviene è la creazione di una sorta di classe lavoratrice globale che, a differenza di quanto sosteneva Marx, non è in grado di trasformare le proprie rivendicazioni in una rivoluzione e sovvertire il contesto attuale. Il proletariato del Terzo Mondo non riesce ad acquisire coscienza di classe, perché non riesce a posizionarsi nella società in relazione alle altre classi. Spivak ricorda, in-

⁴⁸Ivi, p. 167

fatti, Lenin, il quale associava la coscienza di classe alla visibilità e alla conoscenza delle relazioni tra le differenti classi.

Se questo discorso vale per la classe lavoratrice maschile, è ancora più valido per le donne lavoratrici del Sud del mondo, le quali sono *doppiamente in ombra*. Quando si pensa alla subalternità – scrive Spivak – si pensa sempre al subalterno, in quanto non viene riconosciuta alla donna lo status di lavoratrice. È per comprendere questo aspetto che Spivak torna alla predicazione materialista del soggetto e alla questione del valore.

Un'analisi di genere del *testo economico* del capitale deve prendere, quindi, in considerazione la predicazione materialista del soggetto, inteso come forza-lavoro, per tracciare l'esclusione della figura della donna lavoratrice e della sua rappresentazione come corpo riproduttivo, che è il sostegno per quantificare il lavoro necessario. Spivak mette in luce questa esclusione e scrive:

«to consider the place of sexual reproduction and the family within those social relations should show the pure (free) “materialist” predication of the subject to be gender exclusive»⁴⁹

La studiosa cerca di mediare tra puro economicismo e puro culturalismo, cercando di tracciare la complicità testuale tra l'economico e le altre determinanti sociali, come appunto il genere.

È precisamente il valore d'uso del corpo produttivo della donna che fornisce una risorsa economica poco costosa per l'accumulazione di ricchezze dell'Occidente.

«Woman's body – scrive Spivak - is thus the last instance in a system whose general regulator is still the loan: usurer's

⁴⁹ Ivi, p. 124

capital, imbricated, level by level, in national industrial and transnational global capital»⁵⁰

Il corpo femminile che opera all'interno delle strutture patriarcale è fuori dal modo di produzione, è corpo alienato. Spivak, per questa ragione, in *Feminism and Critical Theory*, propone di considerare il grembo come un sito di riproduzione, dotato di un potere riproduttivo che non viene considerato nella classica analisi marxista e di attribuire un valore di scambio al lavoro domestico e riproduttivo⁵¹.

Il valore, dunque, nel capitalismo, scrive il lavoro riproduttivo sotto cancellazione. Il lavoro non salariato o riproduttivo non è riconoscibile come lavoro: non è rappresentabile come un lavoro perché non è parte del sistema di scambio capitalistico. Esso, in altre parole, è visto come naturale perché è associato con le nozioni patriarcali dei ruoli di genere ed è, per questo, visto come "improduttivo". Il fatto che il lavoro riproduttivo eseguito in casa sia irrepresentabile all'interno della logica capitale, dimostra come le pratiche culturali patriarcali siano intimamente legate a modi di produzione capitalistici. Il legame tra ideologie di genere e pratiche di lavoro è, dunque, reso socialmente invisibile dalla fusione del valore con il valore di scambio.

Spivak connette, quindi, nell'economia capitalistica, il plusvalore con la funzione femminile:

«One could indefinitely allegorize the relationship of woman within this particular triad-use, exchange, and surplus-by suggesting that woman in the traditional social situation produces more than she is getting in terms of her subsistence, and therefore is a continual source of the production of surpluses, for the man who owns her, or by the man for the capitalist who owns his labor-power»⁵²

⁵⁰G. Spivak, *Marginality in Teaching Machine*, in Spivak, *Outside in the Teaching Machine*, cit., p. 82

⁵¹ Spivak, *Feminism and Critical Theory*, in *The Spivak Reader*, cit.

⁵² Ivi, p. 56

Le ideologie che svalutano o naturalizzano il lavoro delle donne diventano parte della struttura globale di sfruttamento attraverso la quale il capitalismo estrae profitto.

Nel contesto contemporaneo, lo sfruttamento di genere acquisisce nuove forme. La donna è il soggetto della globalizzazione, posta al centro «del commercio degli aiuti che si sta sviluppando globalmente»:

«Nella sua configurazione attuale, con la schiavitù del debito e il sistema tributario praticato dagli aiuti internazionali (Il Fondo Monetario Internazionale e la Banca Internazionale per la Ricostruzione e lo Sviluppo) e il commercio estero (il GATT, l'Accordo Generale sulle Tariffe e sul Commercio Estero e il WTO, l'Organizzazione Mondiale del Commercio) all'interno della ininterrotta narrazione delle formazioni imperialiste in mutazione, a sorreggere il sistema è la donna (*the new gendered subaltern*). »⁵³

La divisione internazionale del lavoro, dunque, è il luogo dove lo sfruttamento economico lavora, non solo attraverso le strutture di classe, ma avvalendosi anche di matrici culturali. Essa prende vita producendo divisioni sì di classe, ma anche di razza, nazionalità e, ancora, genere, che diventano elementi di dominio, non facilmente distinguibili dai rapporti strutturali e, quindi, dallo sfruttamento economico. La codificazione, basata sul genere o sulla razza, della materialità del lavoro, la localizzazione geopolitica influenzano e predeterminano – in ultima istanza – l'asserzione sociale del suo valore.

⁵³ Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, cit., p. 120

3.4. Tra cultura ed economia

Spivak rintraccia nel valore d'uso un livello d'indeterminatezza che distrugge la lettura *continuist* della catena di formazione del valore, catena che presuppone l'idea di un soggetto trascendente: la classe lavoratrice internazionale. Il valore, non avendo un'origine o un referente fisso, è indeterminato e marca una tensione nel testo economico. Questa tensione apre alla possibilità di ridefinire il valore e il lavoro stesso, consentendo a tutti quei soggetti tradizionalmente esclusi dal concetto di lavoro, un'elaborazione del valore che non sia legata ai concetti tradizionali di merce e capitale.

Si tratta, insomma, di allentare le pretese che la nostra forma-valore capitalistica ha sull'*agency*. Ed è questo il motivo per il quale Spivak propone di guardare al valore in termini di testualità e differenza, di guardarlo come ad un sito di possibilità sovradeterminate, che schiudono differenti significati. Questo apre la possibilità di una visione materialista alternativa che si allontani dal riduzionismo, per Spivak, ingiustamente spesso attribuito a Marx, alla luce delle sopra citate "perplexità produttive" a cui si abbonderebbe il filosofo.

Possiamo, dunque, leggere la riflessione di Spivak sulla questione della forma- valore, come la lettura del complesso modo in cui il movimento dal valore d'uso al valore di scambio compromette e coinvolge il processo di rappresentazione. Come scrive Leghissa, «la posta in gioco [...] pare consistere nell'individuazione della maniera in cui, oggi, la contraddizione marxiana tra forze produttive e rapporti di produzione si intrecci ai modi in cui i soggetti coinvolti in tale contraddizione rappresentano la loro posizione al suo interno»⁵⁴

Riassumendo. Data l'importanza che Spivak assegna alla questione del valore nella circolazione del capitale, la studiosa la analizza da una prospettiva materialista-marxista e da una decostruttiva-discorsiva. Per un marxista, è la forza-

⁵⁴ G. Leghissa, *Il gioco dell'identità*, cit. p. 102

lavoro a produrre valore; per un decostruttivista è il linguaggio, la coscienza. Spivak definisce quella del valore una questione onto-fenomenologica, valorizzando la possibilità che le due visioni interagiscano. Secondo Spivak, entrambe le posizioni trascurano la natura ontologica del valore. Un esempio potrebbe chiarire la posizione di Spivak.

Scriva la studiosa: «Marx makes the highly sophisticated suggestion that the development of value-form separates “word” from “reality”»⁵⁵. Questa separazione, che è poi la separazione del segno dal referente, è ciò che Spivak chiama, attraverso il linguaggio poststrutturalista, *catacresi*.

La catacresi («abuse or perversion of a trope or metaphor») è ciò che rende perversa una metafora per metterne in luce i limiti. È, dunque, un concetto-metafora, privo di un adeguato e sicuro referente⁵⁶.

Proprio in virtù di queste sue caratteristiche, Spivak assegna alla catacresi la caratteristica *dell'opposizionalità*, catacresi che è, quindi, in grado di «displacing, and seizing the apparatus of value-coding»⁵⁷. Il termine valore, allora, potrebbe essere interpretato facendo riferimento a più campi: non solo in relazione all'economico, ma anche a al letterario, al discorsivo, al sociale. Non essendoci un originario referente, esso rimanda, insomma, ad una serie di matrici.

Alla luce di queste considerazioni, il valore, dunque, non è una caratteristica predefinita, ma determinata da diversi fattori sociali, determinato da ciò che possiamo definire “cultura”. La mancanza di una chiara e indentificabile origine ontologica confina la valutazione del valore all'interno di varie interpretazioni catacretiche. Poiché, allora, il valore assume significato solo attraverso la catacresi, si possono attribuire significati diversi, senza approdare ad un referente certo e indubitabile che corrisponda al valore. E sta qui il potenziale potere “sov-

⁵⁵ Spivak, *Scattered Speculation on the question of Value*, cit. p. 167

⁵⁶ Spivak, *Poststrutturalism, marginality, Postcoloniality and Value*, p. 204

⁵⁷ Ivi, p. 228

versivo” della lettura che Spivak fa della forma-valore e che culmina nella proposta di “porre il testo economico sotto cancellatura”.

Essendo la catena di determinazione del valore concettualizzata in termini di testualità, essa è soggetta – secondo Spivak - all’operazione della “messa sotto cancellatura”, gesto questo, che deve essere inteso sia in senso affermativo che negativo. Nella *Prefazione a Of Grammatology*, l’intellettuale aveva spiegato che “mettere qualcosa sotto cancellatura” deve essere visto un gesto necessario e, al contempo, inaccurato.⁵⁸La scrittura, per Derrida, è sempre una struttura di segni “sotto cancellatura”, ossia – spiega Spivak, «always already inhabited by the trace of another sign which never appears as such».⁵⁹

Questo aspetto decisivo è stato spiegato, in maniera molto chiara da G. Leghissa, il quale scrive:

«L’economico, ovvero la questione del valore e della sua produzione, si dà dunque a vedere, per Spivak, sotto una sorta di cancellatura; e chiamare “cultura” questa cancellatura ha senso solo se derridianamente, si è disposti a vedere nella cancellatura stessa la traccia di ciò che viene cancellato»⁶⁰

Spivak sembra, quindi, propendere dalla parte del poststrutturalismo e propugnare una (non)nozione poststrutturalista di valore. Tuttavia, la studiosa riconosce:

«to set the labour theory of value aside is to forget the textual and axiological implication of a materialist predication of subject»⁶¹

⁵⁸ Spivak, *Translate’Preface*, cit. P. XIV

⁵⁹ Ivi, p. XXXIX

⁶⁰ G. Leghissa, *Il gioco dell’identità*, cit. p. 102

⁶¹ Spivak, *Scattered Speculation on the question of Value*, cit. p. 172

Il valore culturale viene spesso discusso senza riferimento all'economico che è, invece, - ribadisce Spivak - decisivo. Una comprensione economica del valore è fondamentale in quanto l'economico deve essere compreso come ciò che attesta l'autenticità delle relazioni umane che sottoscrivono lo scambio di ogni testo. Per Spivak, tutti gli artefatti culturali esistono tanto come testi che appaiono culturalmente, quanto come iscrizioni economiche imbricate con il culturale. Messa così, il valore non solo rende possibile lo scambio economico, ma anche influenza le comunicazioni e gli scambi sociali.

La studiosa, insomma, trova nella concezione "aperta", non teorizzata" del valore un modo per comprendere e articolare spazialmente distinti campi del sociale.

Come ha suggerito N. Castree, che legge la teoria del valore di Marx alla luce della riflessione di Spivak, il potere critico e il potenziale politico di quella teoria risiede nella sua capacità di evadere le totalità, in cui manifestazioni, momenti e luoghi di valore possono essere connessi in altri modi. Anziché leggere la teoria del valore in modi che presumono visioni limitate di totalità chiuse, Castree, con Spivak, sostiene che una concezione della totalità *aperta* permette sia una ricognizione della parzialità di ogni visione della società, sia di creare più ampi legami attraverso il concetto di valore.⁶²

In questa prospettiva è, senz'altro, implicita un'apertura verso la differenza e l'eterogeneità e un tentativo di sostituire una visione eurocentrica del capitalismo con una visione aperta alle diverse posizioni di soggetto, a diverse forme di valore, valori che vanno oltre i margini ristretti delle relazioni economiche-sociali del capitalismo. Mettere in luce l'irriducibile eterogeneità del valore d'uso significa svelare i diversi processi di valorizzazione. Come ha spiegato Rey Chow:

⁶²N. Castree, *Invisible Leviathan: Speculation on Marx, Spivak and the Question on Value*, in *Rethinking marxism*, 9(2):pp. 45-78

«Nella sua lettura, l'eterogeneità diviene una critica non solo del riduzionismo economico e/o culturale, ma anche della rivendicazione della filosofia per la purezza. Solo quando si rinuncia all'impulso ad essere filosoficamente puri che, si può vedere che Marx si sta dirigendo verso l'ingiustizia sociale causata dal capitalismo»⁶³ (trad. mia)

La ricerca di Spivak – come ha notato M. Sanders – è, infatti, animata da un preciso obiettivo, l'obiettivo di trovare un supplemento etico al *Capitale*, che è un supplementare «the philosophical justice of *Capital*».

In *Limiti e aperture di Marx in Derrida*, la studiosa sviluppa, infatti, una importante distinzione tra relazione capitale e capitalismo. Il capitalismo sfrutta la naturale energia e la capacità del corpo umano di produrre di più di quanto ha bisogno e in questo modo il capitalista usufruisce di più lavoro di quanto non lo paghi. Ma, proprio in questa transizione tra lavoratore e capitalista, quest'ultimo non “costringe” il soggetto lavoratore a lavorare di più per meno. Diversamente da quanto accade nella schiavitù o anche nel feudalesimo, il lavoratore è pensato un libero soggetto agente che “liberamente” sceglie di vendere il plusvalore della sua forza-lavoro al capitalista. Nei termini della filosofia classica occidentale, non c'è ingiustizia *filosofica* nella relazione capitale, tra capitale e forza-lavoro, poiché il capitale è solo un'estensione della capacità del corpo umano di *superadeguarsi* a se stesso, ossia di produrre di più di quanto è necessario per sopravvivere.

Spivak cerca di contrastare la cosiddetta giustizia filosofica con l'ingiustizia sociale presente nella relazione capitale e la sua strategia è quella di testualizzare l'economico. Come ha scritto molto opportunamente M. Sanders:

⁶³ Rey Chow, *Ethics after Idealism*, *Diacritics*, Vol. 23, No 1, Spring 1993, pp. 2-22, p. 4

«La scrittura di Spivak su Marx esplora in vari modi questa “inserzione nella testualità” per scoprire un’etica che, in nome del socialismo, supplementi la giustizia filosofica del *Capitale*»⁶⁴

L’asimmetria tra capitale e lavoro viene riconosciuta fuori dai confini del senso puro, filosofico di giustizia. La decostruzione ha a che fare con concetti impossibili come giustizia ed etica, concetti o non-concetti che non possono essere calcolati in anticipo secondo criteri predefiniti. Così come la giustizia o l’etica, anche il valore è un concetto impossibile, incalcolabile: esso non è né puro uso, né puro scambio e distrugge, tra l’altro, l’opposizione tradizionale tra socialismo e capitalismo.

Spivak ha sfidato la narrativa che vede il socialismo come un prodotto della teoria materialista di Marx, intesa come una progressione dal feudalesimo al capitalismo al socialismo, e indica un modo diverso di intendere il rapporto temporale tra capitalismo e socialismo. Nel suo saggio, *Supplementing Marxism*, Spivak ripensa la definizione e il significato di socialismo che diventa un progetto che:

«is not in opposition to the form of the capitalist mode of production. It is rather a constant pushing away – a differing and deferral – of the *capital*-ist harnessing of the social mobility of capital»⁶⁵

Contro il determinismo economico del pensiero marxista sull’ideologia, che privilegia il soggetto lavoratore, maschio, bianco e occidentale, Spivak enfatizza l’importanza di altri movimenti sociali, come il femminismo, o l’anti-colonialismo, o ancora i movimenti no global, movimenti che non possono essere

⁶⁴ M. Sanders, *Gayatri Chakravorty Spivak: live theory*, cit. p. 60.

⁶⁵ Spivak, *Supplementing Marxism*, in Cullenberg, C., Magnus, B. (a cura di), *Wither Marxism: Global Crises in International Perspectives*, Routledge, New York, 1995, p.119

meramente pensati solo in termini di relazioni economiche. L'intento di Spivak, infatti – come ha messo in luce Kapoor – è mostrare come « le narrative economiche totalizzanti tendono a divenire cieche nei confronti delle questioni non economiche come il genere o la razza». ⁶⁶ (trad. mia)

È necessario, quindi, mettere in luce l'importanza di negoziare e rivisitare i termini classici della discussione marxista dell'ideologia del Novecento, riadattandola al presente. Questo – puntualizza Spivak – tenendo ben presente che il fattore economico non può essere mai rimosso dalle condizioni che determinano la subalternità. E, infatti, a differenza di H. Bhabha o E. Said che concentrano le loro analisi soprattutto sulle rappresentazioni politiche, sulla cultura, riferendosi solo rare volte al capitalismo multinazionale, in Spivak, che spesso nei suoi lavori cita Marx, o Gramsci o, ancora Althusser, il concetto di capitale gioca un ruolo decisivo.

Tuttavia, Spivak rimane – a nostro avviso – ambigua, sembra restia a consegnarci una chiara e ultima posizione a cui ci si possa facilmente riferire. A volte, infatti, sembra riferirsi al reale come indipendente dal sistema di segni. È la divisione internazionale del lavoro – non si stanca di affermare Spivak – che determina la costituzione delle soggettività. Anzi, è sempre molto critica nei confronti delle visioni postmoderne. Per esempio, Spivak critica l'espressione di Lyotard del “villaggio globale” e si chiede polemicamente:

«In what interests, to regulate what sort of relationships is the globe invoked?». «Globality – risponde Spivak – is invoked in the interest of financialization of the globe, or globalization». ⁶⁷

⁶⁶ I. Kapoor, *Capitalism, Culture, Agency: Dependency versus Postcolonial Theory*, *Third World Quarterly*, Vol. 23, No. 4, p. 655

⁶⁷ Spivak, *Cultural Talks in the Hot Peace: Revising “Global Village”*, Cheah, P., Robbins B., (a cura di), *Cosmopolitics: Thinking and Feeling beyond The Nation*, Minneapolis, U. of Minnesota, 1988 pp. 329-330, cit. in Revathi Krishnaswamy, *The Criticism of Culture and the Culture of Criticism: At the intersection of Postcolonialism and Globalization Theory*, *Diacritics*, Vol. 32, No. 2 (Summer, 2002), pp. 106-126

Sono, insomma, precise realtà economiche (la Banca Mondiale, per. es.) che, secondo la nostra filosofa, determinano l'esistenza e l'assoggettamento dei soggetti subalterni.

Altre volte, sembra, invece, prevalere la sua anima decostruttiva, quando, per esempio, si riferisce a fatti "costruiti discorsivamente", o ai modi di produzione come narrative o quando, ancora, guarda alla resistenza, considerandola implicitamente un cambiamento nel sistema dei segni.⁶⁸ È, quindi, evidente il motivo per il quale Spivak riceve continuamente numerose critiche. E la studiosa stessa si difende sostenendo che la decostruzione dell'ordine simbolico può supportare la politica della grandi narrative, come la liberazione del Terzo mondo⁶⁹.

La questione reale, tuttavia, non è se la decostruzione dei discorsi e dell'ordine simbolico, è necessaria, ma se essa è sufficiente. E certamente non lo è. Noi concordiamo con L. Bazzicalupo, che ha giustamente osservato che un «decostruzionismo ad oltranza» rischierebbe di minare l'intento antagonista che proprio la Spivak si pone. Quella di Spivak non è, tuttavia, - a nostro avviso - da considerarsi una decostruzione ad oltranza, ma - come vedremo - essa assume, in Spivak, un carattere affermativo. Nell'appendice alla *Critica della ragione postcoloniale*, intitolata *La messa in opera della decostruzione*, - di cui si parlerà nel prossimo capitolo- Spivak svelerà i caratteri di una "decostruzione affermativa", che ha delle ricadute etiche e politiche. La decostruzione diventa affermativa, efficace sul piano etico e dell'azione responsabile, nell'atto della sua messa in opera.

La studiosa bengalese studia, dunque, i presupposti che determinano la condizione subalterna ma, anche e soprattutto, cerca di delineare una "strategia complessiva" antagonista, attraverso la quale affrontare, in *teoria* e in *pratica*, la

⁶⁸ G. Spivak, *Decostruire la storiografia*, cit.

⁶⁹ G. Spivak, *Strategy, Identity, Writing*, p. 47, In Harasysm, S. *Postcolonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*, cit.

questione subalterna. Non essendo possibile identificare il subalterno solamente con la classe lavoratrice, ma essendo, invece, il subalterno colui o colei, socialmente, politicamente, geograficamente, economicamente e culturalmente fuori dalle strutture di potere egemoniche e ideologiche, Spivak si accorge che non vi non opposizione, o una prevalenza di un termine sull'altro, ma una dialettica, continua, tra economia e cultura nella determinazione della subalternità. Dialettica che emerge, in tutta la sua complessità, dall'analisi che Spivak compie della forma-valore di Marx. È per questo che scrive:

«Se proviamo a leggere Marx e Foucault insieme, usando il “valore” come leva, allora potrebbe essere possibile pensare che, nelle analisi di strategie complessive, la codificazione dell'economico come il più importante motore impersonale delle strategie di potere e l'organizzazione del sapere non siano superflue».⁷⁰

⁷⁰ G. Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, cit. p. 122.

CAP: IV

Etica e diritti umani

4.1. Premessa

La riflessione di Spivak sulla subalternità ha come suo naturale punto d'approdo l'etica e la politica. I suoi più recenti lavori sono, infatti, incentrati sull'etica, sulla pedagogia e sui diritti dei subalterni.

Una riflessione, quella di Spivak che, inserendosi nei recenti dibattiti filosofici sui modelli alternativi di etica, intreccia, dunque, etica, letteratura e pedagogia.

Negli ultimi anni è stata, infatti, prodotta una gran quantità di lavoro, che indaga la relazione tra etica e letteratura, mettendo, di conseguenza, in luce il ruolo che assume la letteratura in quanto risorsa dell'etica. M. Nussbaum, per esempio, guarda all'educazione umanistica e all'immaginazione e alla letteratura, come luoghi privilegiati di rinnovamento dell'etica. La letteratura, infatti, essendo in grado di preservare le situazioni particolari e di privilegiare i sentimenti, le emozioni, gli affetti nelle decisioni etiche, è del tutto legittimata a diventare un campo di investigazione filosofica.

Anche Spivak assegna alla letteratura, al testo letterario, una funzione etica e politica. Come ha osservato V. Fortunati, «la forza del testo letterario consiste nella sua capacità, non solo di creare potenti figurazioni, ma anche di prefigurare nel lettore “trasgressivo” interessanti congiunture e nessi tra contesti spaziotemporali differenti, di oltrepassare i confini tra centro e margine».¹

Tali figurazioni, possibili attraverso la pratica letteraria, destabilizzano, oltrepassano i resoconti razionali e consentono – come si vedrà - di dislocare le

¹ V. Fortunati, *Introduzione a G., Spivak, Morte di una disciplina*, cit., p. 16.

opposizioni binarie, assumendo, per questo, secondo Spivak, una forte valenza politica ed etica.

Alla luce di queste prime considerazioni, è già chiaro che nel posizionamento dell'etica in relazione agli studi letterari, la decostruzione ha avuto un ruolo centrale. La pratica della *differànce*, facendo sfumare la distinzione tra soggetto e oggetto, rivela come una visione etica basata sulla conoscenza dell'alterità, su ciò che l'Altro è, viola l'unicità e la singolarità dell'Alterità stessa. L'etica di Spivak è, pertanto, al centro di una decostruzione, dove, però, decostruire non significa disfare, scomporre o annullare, ma introdurre fratture, crepe nella propria tradizione per far emergere ciò che proprio quella tradizione ha forcluso². La decostruzione è una "radicale interruzione",³ - scrive Spivak - la cui forza è quella di non consentire i fondamentalismi o i totalitarismi di ogni tipo, anche quelli che sembrano benevolenti. Essa, come segnala M. Sanders, può incoraggiare una risposta alla singolarità etica, svelando i codici di produzione culturale⁴.

In quanto modalità critica di approcci ai testi, da un lato, la pratica decostruttiva svela le complicità che sottendono le produzioni culturali, dall'altro, diviene un atto politico tutt'altro che imparziale e neutrale. Quest'ultima questione, la non imparzialità di ogni atto interpretativo (decostruzione compresa), è centrale nel pensiero di Spivak, tanto che la pensatrice dichiara in più parti il suo coinvolgimento nei confronti delle rappresentazioni che decostruisce, proprio perché è questa consapevolezza che costituisce la condizione necessaria per instaurare una relazione etica con l'Altro/a, relazione che implica un riconoscimento, un abbraccio o un atto d'amore (così la definisce Spivak) verso l'Alterità.

Il carattere, dunque, non distruttivo ma, al contrario, affermativo, etico-politico che Spivak assegna alla decostruzione emerge soprattutto da un impor-

²G. Leghissa, *Insegnare l'umanità. Politiche della cultura* in Spivak, *Aut Aut*, n 329, 2006.

³G. Spivak, *The postcolonial critic*, cit. , p. 19.

⁴M. Sanders, *Gayatri Chakravory Spivak: Live Theory*, cit. p. 49.

tante saggio, posto in appendice alla già citata *Critica della ragion postcoloniale*, intitolato *La messa in opera della decostruzione*.

Ripercorrendo l'influenza che i filosofi europei hanno esercitato sul pensiero di Derrida, Spivak individua una svolta nella riflessione del filosofo francese, collocabile nel 1982, anno della conferenza intitolata *I fini dell'uomo* (tenutasi a Cerisy-la-Salle, a cui Derrida partecipa). Se in una prima fase, il filosofo avrebbe prestato un'eccessiva attenzione al formalismo filosofico, nelle opere successive alla conferenza, Derrida sposterebbe la questione della *différance* verso una «chiamata al completamente altro». Scrive Spivak:

«Il movimento annunciato a questo punto da Derrida, inteso come una sterzata in direzione dell'altro, che si discosta dalla mera correttezza filosofica, ci allerta ad una maggiore enfasi sull'etica e sulla relazione col politico».⁵

Derrida sposterebbe l'asse della sua ricerca dalle questioni filosofiche inerenti all'ontologia e all'epistemologia alle questioni propriamente di carattere etico e sociale, come quelle, per esempio, che riguardano la giustizia, l'amicizia, l'ospitalità.

«La giustizia e la legge, l'etica e la politica, il dono e la responsabilità – scrive Spivak – sono strutture senza strutture, poichè il primo elemento di ciascuna coppia non è né disponibile né indisponibile. In questa visione della giustizia e dell'etica come indecostruttibili, in quanto esperienze dell'impossibile, le decisioni legali e politiche devono essere rese, empiricamente scrupolose, ma filosoficamente erranti. [...]. Se l'azione responsabile viene pienamente formulata o giustificata all'interno del sistema di calcolo non può conservare la propria responsabilità (*accountability*) verso la traccia dell'altro. Deve aprirsi ad essere giustificata da una messa

⁵ G. Spivak, *La messa in opera della decostruzione*, in Spivak, *Critica della ragion postcoloniale*, cit., p. 432.

all'opera che non può essere definita all'interno di un sistema». ⁶

Seguendo Derrida, dunque, Spivak pensa alla giustizia e all'etica, caratterizzate da una chiamata verso l'Altro, come ad *esperienze dell'impossibile*. La "messa all'opera" è in grado di avanzare quella critica persistente che, a partire dal decentramento del soggetto intenzionale della modernità, mette in luce la posizionalità, la *location*, la non imparzialità di chi traduce o rappresenta. Ed «è questo atto di riflettere sulla dipendenza e la forza della rappresentazione, la sua inevitabilità, - scrive Drucilla Cornell- che Spivak legge come un momento etico nella decostruzione». ⁷(trad. mia)

«Una "messa all'opera" - spiega Zoletto - che a Spivak interessa perché lavorare il confine [...] fra teoria e pratica, fra filosofia e non filosofia, per esercitarsi ad un'"esperienza impossibile" com'è quella di "decentrare il "soggetto intenzionale" della metafisica, di collocare *l'agency* di questo soggetto non più (sempre e solo) intenzionale in un "radicalmente altro" continuamente de-trascendentizzato». ⁸

La messa all'opera della decostruzione deve, allora, essere letta come una pratica etica che scrutini, continuamente, e problematizzi ogni sistema filosofico e i suoi usi, che produca fratture da cui può emergere l'alterità, fratture che consentano appunto quello che C. Resta ha felicemente definito "l'evento dell'altro"⁹. È in ciò che consiste il carattere etico della decostruzione.

«La decostruzione successiva alla svolta, - scrive, ancora, la filosofa - nella sua modalità di "messa all'opera", potrebbe

⁶ Ivi, pp. 433-444.

⁷ D. Cornell, *Ethical affirmation of human rights*, p. 104 in Morris, R. (a cura di), *Can the subaltern speak? Reflection of history an idea*, cit.

⁸ D., Zoletto, D. *Spivak. Imparare dal basso*, cit., p. 49.

⁹ C. Resta, *L'evento dell'altro. Etica e politica in Jacques Derrida*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

essere di un certo interesse per molti sistemi culturali marginalizzati ». ¹⁰

Quello, in altre parole, che interessa a Spivak di Derrida è il modo in cui il filosofo francese mostra come il Soggetto europeo è consolidato da qualcuno che è esterno, ma che è, tuttavia, cancellato e assimilato. L'Altro, che noi ascoltiamo perché ci parla adeguandosi al *nostro* linguaggio e alle *nostre* forme di rappresentazione, è sempre addomesticato e appropriato da noi, che lo rappresentiamo. Più radicalmente, l'Altro (soprattutto se quest'Altro è donna, è lavoratrice, e vive nel Terzo Mondo) scompare dietro le nostre rappresentazioni, proprio come scrive Spivak commentando l'emblematico caso del *sati*:

«Tra il patriarcato e l'imperialismo, tra la costituzione del soggetto e la formazione dell'oggetto, la figura della donna scompare, non in una pristina nullità, bensì in un violento andirivieni che è la figurazione dislocata della "donna del Terzo Mondo", intrappolata tra la tradizione e la modernizzazione, tra il culturalismo e lo sviluppo». ¹¹

Muovendo dalla scrittura di Emmanuel Levinas e di Jacques Derrida, il tentativo di Spivak è, dunque, quello di re-immaginare l'etica, superando la visione di questa come parte dell'eredità dell'Occidente.

Essendoci, infatti, un'evidente affinità tra il soggetto imperialista e quello dell'umanesimo ¹², è chiaro che, per Spivak, l'etica, con le categorie ad essa correlate, deve essere ripensata alla luce della crisi degli universali dell'umanesimo. L'umanesimo universalista non può avere più un esclusivo monopolio sull'etica, non solo perché esso si è rivelato intriso di eurocentrismo, ma anche perché igno-

¹⁰ G. Spivak, *La messa in opera della decostruzione*, cit., p. 435

¹¹ G. Spivak, *Critica della ragion postcoloniale*, cit. 314.

¹² G. Spivak, *Subaltern Studies. Decostruire la storiografia..* cit.

ra le sostanziali e fondamentali ricerche sulla soggettività, effettuate dalla psicoanalisi, dal femminismo, dagli studi sul razzismo. Ricerche che hanno messo in luce che i valori non sono mai assoluti ma, al contrario, articolati secondo interazioni e dinamiche sociali e geopolitiche. È questa la ragione per la quale Spivak, in *Morte di una Disciplina*, tra le altre cose - invita ad “attraversare i confini”, confini che sono state eretti non solo tra le diverse culture e le lingue differenti, ma anche tra le discipline. La letteratura, pertanto, non è da considerarsi campo separato dalla riflessione politica, sociale ed etica, in quanto il testo letterario non è mai sradicato dalla realtà in cui è prodotto.

Contro i meccanismi di *violenza epistemica* che oggettivano e rendono statica l’alterità, dunque, scrive S. Adamo - «l’inverificabilità del singolare del letterario è anche la chiave del suo essere un modello di qualcosa altro».¹³ Un modello indefinito, indeterminato, soggetto a continua re-invenzione. La letteratura, in questo senso, è il luogo attraverso quale soltanto può emergere l’etica che, nella definizione di Spivak, è «esperienza dell’impossibile».

«By definition, - scrive la studiosa - we cannot – no self can - reach the quite-other. Thus the ethical situation can only be figured in the ethical experience of the impossible. And literature, as a play of *figures*, can give us imaginative access to the experience»¹⁴

E, come ha scritto A. Pirri, per Spivak, «è la letteratura, non la storia che apre uno spazio differente all’interno dal quale è possibile dare voce e articolare la soggettività e la ribellione delle donne subalterne; [...]. Nella letteratura e attraverso la letteratura, questo incontro con l’altra, con l’altro si può realizzare»¹⁵. È la letteratura lo spazio dell’etica che si configura come la possibilità di leggere e

13S. Adamo, *Tradurre Spivak: note a margine*, in Aut aut 2006, p. 149

¹⁴ Spivak, *Thinking Cultural Questions in “Pure” Literary Term*, in Paul Gilroy, *Without Gaurantees: in Honour of Stuart Hall*, pp. 335-357, Verso, London, 2000.

¹⁵ A. Pirri, *Presentazione*, p. XII, Devi, M. *La trilogia del seno*, cit.

tradurre l'Altro. Ogni atto di lettura è, infatti, secondo Spivak, necessariamente un atto di traduzione.

Spivak delinea i contorni di un'etica della traduzione che assume la relazione tra sé e l'Altro/a come singolare e non verificabile. La traduzione, che Spivak considera «l'attimo più intimo di lettura», è un modo di coinvolgimento, di prossimità, che consente di comprendere l'alterità e la differenza senza assumerne la trasparenza. Perché – come ha scritto G. Berto - «l'esperienza dell'unico, dell'insostituibile o dell'intraducibile è [...] insieme esperienza della traduzione»¹⁶

Lungi da essere solo linguistica o semiotica, la traduzione riguarda, dunque, anche la cultura, diviene una pratica feconda che investe il campo sociale, politico, ideologico ed etico. Con Spivak, dunque, che si inserisce a pieno diritto nella ricerca dei *Translation studies*, per dirla con Emilio Mattioli, «la svolta etica della traduzione entra decisamente nel campo delle lotte di potere e diventa una forma di azione socio-politica»¹⁷.

E, infatti, la traduzione è da intendersi teoria e, al contempo, pratica di responsabilità politica, in grado di negoziare azioni e idee. Ed ha, precisamente, delle implicazioni - spiega Spivak nel suo famoso saggio, *The politics of translation* - sulle minoranze etniche o, anche, sul femminismo, in quanto è in grado di mettere in atto l'operazione ermeneutica necessaria per il confronto tra le culture e «l'eventuale riequilibrio tra culture dominate e dominanti, dove la differenza riguarda innanzitutto l'universo discorsivo e valoriale sotteso alle singole lingue nazionali»¹⁸.

Se la subalternità è determinata, anche, ma non solo, dall'universo discorsivo e valoriale, è chiaro che, a dispetto di quelle critiche che disegnavano Spivak

¹⁶ G. Berto, *Il disagio della traduzione*, in Derrida, *Il monolinguisimo dell'altro o la protesi d'origine*, Cortina Editore, Milano, 2004, p. XII.

¹⁷ E. Mattioli, *L'etica del tradurre e altri scritti*, Mucchi Editore Modena, Modena, 2009, p. 64.

¹⁸ C. Demaria, *Teorie di genere. Femminismo, critica postcoloniale e semiotica*, Bompiani, Milano 2003, pp. 127-128

del tutto incapace di fornire alternative di resistenza, la sua filosofia trova nell'etica della traduzione *una* delle vie da percorrere per rintracciare strategicamente prospettive antagoniste. Al deciso “no” con cui Spivak risponde alla sua stessa domanda “Può il subalterno parlare?”, alla critica forte che muove all'intellettuale e ai modi attraverso i quali rappresenta *in trasparenza* la subalternità, Spivak fa seguire il dovere di tradurre il margine. Alla rappresentazione va sovrapposta la traduzione. Quest'ultima – è chiaro – è essa stessa una forma di rappresentazione. E tuttavia, la traduzione necessita di alcune chiamiamole “consapevolezze” che la rappresentazione può, invece, obliterare, come abbiamo visto nel caso di Foucault e Deleuze. La non-imparzialità della traduzione stessa, per esempio, la sua imperfezione, la sua inadeguatezza. La traduzione è necessaria, inevitabile, ma, al contempo, senza garanzia, sempre imperfetta. Nella *Translator' Preface*, Spivak agisce come traduttrice e, facendo eco a W. Benjamin, sottolinea:

«The book is not repeatable in its “identity”. [...]. Each reading of the book produces a simulacrum of the “original” that is itself the mark of the shifting and unstable subject».¹⁹

Dunque, come ha giustamente sostenuto J. Maggio, il critico e l'intellettuale hanno il dovere, per Spivak, di *tradurre* la subalternità, dopo averne riconosciuto il silenzio, primo passo questo, verso il processo d'emancipazione (*empowerment*). Solo dopo questo preliminare riconoscimento – questa “consapevolezza” - la traduzione può avvenire.²⁰

Tradurre significa, pertanto, articolare le differenze nelle particolari situazioni culturali e storiche, con la consapevolezza, però, che ogni lettura richiede una nuova lettura con un nuovo lettore. La traduzione, infatti, inevitabilmente

¹⁹ G. Spivak. *Translator' Preface*, Derrida, *Of the Grammatology*, cit., p. XII.

²⁰ J. Maggio, *Can the subaltern be hard?*, *Political Theory, Translation, Representation, and Gayatri Chakravorty Spivak*, *Alternatives*, 32, (2007) p. 434.

porta con sé un peso e un contenuto ideologici. Essa è sempre, prima di tutto, atto ermeneutico, imbricato all'interno di relazioni di dominio e subordinazione. La sua natura è, pertanto, essenzialmente politica.

4.2. Un'etica planetaria

Se tradurre è, innanzitutto, interpretare, l'interpretazione è sempre un incontro con l'alterità, un incontro, come ha scritto C. Demaria, da intendersi come «luogo di dispiegarsi della *différance* (Derrida 1985), e cioè come apertura di un possibile che non deve chiudersi, bensì restare improprio»²¹. Ed è questa esperienza dell'«improprio», dell'inadeguatezza, che si sperimenta nella traduzione, che consente di avvicinarsi all'alterità senza assumerne e presupporne la trasparenza. Scrive G. Berto a proposito della traduzione, nel suo saggio introduttivo a *Il monolinguismo dell'altro* di Derrida:

«Proprio questa inadeguatezza si accompagna a un'ospitalità – per un ospite non invitato, non addomesticato e comunque sconosciuto – che muta il senso stesso della casa, della dimora che abitiamo [...]. Un luogo poco confortevole, disagiata, in cui non diamo mai certi di dire o di fare la cosa giusta, in cui di volta in volta, dobbiamo decidere, risolvere dubbi, senza poterci appoggiare ad un sapere da applicare, poichè l'universalità delle regole va sempre adattata alla singolarità di ciascun caso, e tutte le argomentazioni, tutti i conti, in questa economia, lasciano sempre un resto.»²²

L'intraducibile, continua la studiosa, coincide allora «con l'ospitalità, con l'apertura all'estraneo».

²¹ C. Demaria, *Teorie di genere*, cit. p. 129

²² G. Berto, *Il disagio della traduzione*, cit., pp. XVII-XVIII.

È del tutto evidente, allora, perché la traduzione, che Derrida definiva un «altro nome dell'impossibile»²³, è strettamente legata all'etica.

La traduzione può avvenire sforzandosi e, nelle parole di Spivak, *allenandosi*, attraverso l'educazione letteraria, ad imparare dal singolare e dal non-verificabile. Allenamento che implica sospendere se stessi nel "testo" dell'Altro per riconoscere l'infinita eterogeneità che è inverificabile a causa dei limiti della conoscenza razionale. E se l'Altro/a non può essere conosciuto, non può essere ridotto ad oggetto della ragione calcolante, dell'Altro/a si può fare una *retorica*, la sola che può dar luogo ad un'azione etica. La retorica, infatti, può spezzare la logicità di un testo per aprire all'accidentalità e alla possibilità che le cose non vengano intrappolate dalla logica²⁴.

E infatti, «Ethics are not just problem of knowledge but a call for relationship»²⁵, scrive Spivak, criticando così quel rapporto conoscenza/marginalizzazione, esaminato nel primo capitolo, che la filosofa aveva analizzato in *Explanation of culture. Marginalia*.

«L'etico lo intendo - ed è una posizione derivata - come interruzione dell'epistemologico – che è il tentativo di conoscere l'altro/altra come oggetto di conoscenza»²⁶.

L'etica, dunque, prima di essere conoscenza, teoria, è pratica, relazione. Una relazione che, per sua natura, deve mantenersi incerta, deve coinvolgere e spiazzare. Scrive Spivak, riportando le parole della scrittrice M. Devi:

«Ci sono persone che varano le leggi, persone che guidano le jeep, ma nessuno che accenda il fuoco. La risposta è nel fuoco. Se si è toccati o chiamati dall'altro/a ci si brucia»²⁷

²³ J. Derrida, *Il monolinguisimo dell'altro*, cit., p. 74.

²⁴ E. Mattioli, *L'etica del tradurre*, cit..

²⁵ Spivak, Landry, McClean, *The Spivak Reader*, cit. 1996, p. 5.

²⁶ G. Spivak, *Terror. A Speech After 9-11*, *boundary2*, 2, 2004, pp. 81-11, trad. it. di D. Zoletto, *Terrore. Un discorso dopo l'11 settembre*, *Aut Aut*, 329, 2006, p. 9.

Nella relazione etica, è necessario allontanarsi dal sé, intraprendendo il rischio dell'Altro/a²⁸. L'etica passa, insomma, attraverso una sorta di disfatta epistemica, disfatta che consente di leggere il testo dell'Altro sospendendo le proprie convinzioni. La conoscenza dell'Altro deve essere, dunque, riconosciuta come necessariamente fallimentare, ed è in questo riconoscimento, nel riconoscimento del fallimento di poter oggettivare, addomesticare la differenza, che risiede per Spivak, la condizione di possibilità stessa dell'etica. È questo fallimento, il fallimento di rendere, in qualche modo, coerente la differenza, «coerenza che – scrive la filosofa – è sempre sospettosa»²⁹, che viene riconosciuto di estrema produttività etica.

La disfatta epistemica non implica tuttavia l'abbandono della conoscenza dell'Altro. Si tratta, tuttavia, di una conoscenza, che, nelle parole di Spivak, assume la forma – come vedremo - di un «learning from the below», un particolare *imparare dal basso*.

Spivak esorta, dunque, a rivedere, teoricamente e praticamente, la questione del rapporto con l'alterità, tendendo ben ferma la posizione del soggetto del discorso. L'invito della filosofa indiana è quello di rintracciare una nuova modalità di approccio all'Altro, respingendo qualsivoglia determinazione concettuale, una modalità etica da sostituire a quella epistemologica/coloniale. All'approccio conoscitivo occorre, in altre parole, sostituire, nell'incontro con l'alterità, l'approccio etico/estetico, basato sul “sentire”, in cui l'immaginazione gioca un ruolo fondamentale.

²⁷ G. C. Spivak. *Tre esercizi per immaginare l'altro*, Aut, Aut, 2006, p. 14

²⁸ «[l'immaginazione] – scrive ancora Spivak - è la pericolosa “illusione”, che rinuncia al sé in un rischioso farsi altro da sé, che è necessario attuare a beneficio del lettore, illusione che resta il mio modello wordsworthiano »²⁸G. Spivak, *Raddrizzare i torti*, cit., p. 264

²⁹A. Pirri, *Presentazione*, Devi, *La trilogia del seno*, cit. p. XIII

Spivak chiama in causa l'immaginazione, quale «grande strumento dell'alterità che è parte integrante di noi»³⁰, che riesce a mettere in atto – come vedremo - una «riorganizzazione non coercitiva del desiderio».

Nei saggi, recentemente pubblicati sulla rivista *Aut Aut*³¹, Spivak, citando Hannah Arendt, va a vagliare la capacità etica/politica di cui sarebbe dotata l'immaginazione.

H. Arendt, nel bellissimo saggio, intitolato *Comprensione e Politica*, scrive che l'immaginazione «ci dà la forza sufficiente per porre ciò che è troppo vicino a una distanza tale da poterlo vedere e comprenderlo senza distorsioni e pregiudizi»³². La filosofa ebrea conferisce – com'è noto – una capacità etica e politica a quello che amava definire un «cuore comprensivo», l'immaginazione che, prefigurando la dimensione intersoggettiva, è in grado sintonizzarsi con la contingenza del reale e la varietà dei punti di vista.

Se in Arendt l'immaginazione «de-sensibilizza» l'oggetto e lo ri-presenta alla mente, Spivak, invece, attribuisce all'immaginazione la capacità opposta: quella di «de-trascondere l'assolutamente altro»:

«Si tratta di esercitare l'immaginazione a fare esperienza dell'impossibile – a muovere qualche passo nello spazio dell'altro/a -, un esercizio senza il quale le soluzioni politiche finiscono desolatamente per risolversi in una prosecuzione della violenza»³³

L'immaginazione acquisisce un ruolo politico nei termini di relazione all'Altro, diviene una risorsa etico-politica, uno strumento di relazione, più che di conoscenza, per rispondere alla chiamata dell'Altro.

³⁰G. Spivak, *Morte di una disciplina*, cit. p. 39.

³¹ D. Zoletto (a cura di), *Gayatri Chakravorty Spivak. Tre esercizi per immaginare l'altro*, «Aut-aut», 329, gennaio-marzo 2006.

³² H. Arendt, *Understanding and Politics*, «Partisan Review», 1953, n. 4, pp. 377-392 (tr. it. *Comprensione e politica*, in H. Arendt, *Antologia. Pensiero, azione e critica nell'epoca dei totalitarismi*, a cura di Paolo Costa, Feltrinelli, Milano, cit. p. 125.

³³G. Spivak, *Terrore. Un discorso dopo l'11 settembre*, in D. Zoletto cit., p. 24.

«La mia idea di immaginazione è molto semplice: “Essere capaci di pensare ciò che è assente”. È quasi una definizione del pensiero, perché, se state pensando a qualcosa, probabilmente la cosa che pensate non è lì, oppure nel pensiero non è ciò che è altrimenti. È quindi una nozione estremamente semplice di immaginazione. Se non ce l'avete non potete mai rafforzare (*empower*) qualcuno».³⁴

Approcciarci all'altro, insondabile, singolare e non universalizzabile: questo ciò che consente l'immaginazione. Ed esercitare all'immaginazione è il compito etico-politico dell'educatore, il quale deve favorire quello che Spivak definisce il pensiero della planetarietà, attraverso un riaggiustamento non coercitivo dei desideri, nello spazio tra il sé e l'altro.

«Se immaginiamo noi stesse/i come soggetti planetari piuttosto che come agenti globali, come creature planetarie piuttosto che come entità globali, l'alterità rimane non derivata da noi, non è la nostra negazione dialettica, ci contiene allo stesso modo con cui ci scaraventa lontani- e perciò pensarla è già trasgredirla, perché, nonostante le nostre incursioni in quello che metaforizziamo, in modo diverso, come spazio esterno e spazio interno, quello che è sopra e oltre la nostra portata non ha con noi una relazione di continuità, allo stesso modo in cui non ha, in realtà, una relazione di specifica discontinuità. I miei sforzi degli ultimi dieci anni mi dicono che, se ci poniamo il tipo di domande che ci stiamo ponendo, seriamente, dobbiamo persistentemente educare noi stesse/i ad adottare questo modo di pensare»³⁵

Immaginarsi come soggetti planetari significa, in qualche modo, decentrarsi. Significa non includere la differenza nel sé, schiacciandola. Significa, in qualche modo, revisionare la nostra identità ed re-immaginare il mondo in cui viviamo. In che cosa consista questa pratica lo ha spiegato molto bene D. Zoletto:

³⁴Ivi, pp. 91-92

³⁵Spivak, *Perché il pianeta?*. pp. 41-42

«il soggetto che si de-centra – scrive lo studioso- che si immagina come planetario, non potrà de-centrarsi davvero, non potrà non finire per imporre come *la* realtà contemporanea una certa sua immagine “planetaria” di sé, degli altri, del mondo: per esempio, la realtà della globalizzazione e del cittadino globale/globalizzato/cosmopolita/ibrido, diasporico ecc. Ciononostante, se continuiamo a ripere questo esercizio – a re-immaginare il pianeta – proprio grazie alla ripetizione delle immagini, delle rappresentazioni, l’originale” (il globo reale, la globalizzazione) può finire per appannarsi e qualcosa d’altro può infiltrarsi nelle nostre teorie e nelle nostre pratiche rendendole meno rigide».³⁶

La visione planetaria di Spivak si intreccia con una critica nei confronti della globalizzazione, del capitale globale, del nazionalismo identitario, e con un ripensamento del tema della responsabilità legato alla questione dei diritti umani. La sua proposta è la seguente:

«Propongo di sovrascrivere il globo con il pianeta. La globalizzazione è l’imposizione dello stesso sistema di scambio ovunque. [...]. Il globo è nei nostri computer. Nessuno vive lì. Ci consente di pensare che possiamo mirare a controllarlo. Il pianeta rientra nelle specie dell’alterità, che appartengono ad un altro sistema; eppure lo abitiamo a prestito.»³⁷

Il pianeta è un luogo figurato, il simbolo di una (im)possibile alterità che noi abitiamo a prestito, un luogo dove l’etica dell’impossibile può aver luogo. Se nel globo, abitato da soggetti immateriali, niente è contingente, ogni cosa è accessibile, sussunta, data, il pianeta, invece, aprendo ad infinite possibilità, può davvero ospitare la differenza. Re- immaginarlo, allora- leggiamo in *L’imperativo di*

³⁶ D. Zoletto, *Spivak. Imparare dal basso*, cit., p.48.

³⁷ Spivak, *Risistemare i desideri, attendere l’inatteso*, intervista di D. Zoletto, in “Aut Aut”, 33, 2006, pp. 96-97.

reimmaginare il pianeta,³⁸ diventa un imperativo che, tuttavia, non deve essere kantianamente inteso come un prodotto della Ragione, ma un suo supplemento. Come hanno scritto molto opportunamente J. Didur e T. Heffernan:

«Gli imperativi, intesi come prodotti della ragione [...] sono i luoghi dove l'etica dell'alterità viene rimpiazzata dagli interessi dell'identità europea e dove il soggetto occidentale e l'Occidente come soggetto vengono proiettati come norme. Contrariamente a Kant, che fonda l'etica nella conoscenza razionale[...], la nozione di Spivak di insegnamento mantiene vivo l'imperativo etico come relazione e infondato, conservando sempre la questione della relazione tra etica e azione e diritti naturali e umani »³⁹ (trad. leggermente modificata)

La planetarietà, frutto, dunque, di un'immaginazione rinvigorita e rigenerata che cerca di rintracciare nuovi modi di coesistere con l'alterità – chiarisce Spivak in *Morte di una disciplina* - è un modo di coscienza etica e politica, che vuole essere una chiara alternativa alle forze neo-liberali e neo-imperiali della globalizzazione.

4.3 Pedagogia e diritti umani

Spivak sostiene l'importanza e la necessità di un'etica della responsabilità che concettualizzi in maniera adeguata le complesse condizioni della globalizzazione. Un'etica che, intensificando il potere, non solo estetico, ma anche etico-politico della letteratura, superi i temi globali dello Sviluppo, del multiculturalismo, della spiegazione culturale. Come ha giustamente scritto J. Campbell, «se c'è una cosa

³⁸ *L'imperativo di reimmaginare il pianeta*, Aut Aut, 2006

³⁹ Jill Didur & Teresa Heffernan, *Revisiting the subaltern in the new Empire*, Cultural Studies 17(1) 2003, pp. 1-15, p. 6

che impariamo da Spivak, è come occuparsi dell'esperienza di una lettura che produce qualcosa di più rispetto a ciò che ci aspettavamo. Per Spivak questa scoperta dell'inatteso è sempre positiva e rappresenta una possibilità e un'apertura verso il futuro»⁴⁰.(trad. mia).

La letteratura, in Spivak, assume, dunque, una funzione pedagogica. Pedagogia che ha il compito etico-politico di costruire il cittadino *planetario*, capace di *agency* attiva.

Spivak interroga la politica della traduzione per comprendere ed esplorare come concetti chiave quali rappresentazione, responsabilità, diritti umani possano essere impiegati per una pratica pedagogia ed un'etica della resistenza.

Al centro delle riflessioni dell'autrice si trova il tema della responsabilità, intesa come «urgenza di rispondere alla chiamata dell'altro», un fatto di relazioni, che anticipa e va oltre i discorsi sui doveri e sui diritti. È questa urgenza che la porta a criticare i discorsi sull'aiuto, sullo sviluppo e sull'educazione «calata dall'alto» sui popoli, perché, secondo Spivak, il lavoro pedagogico comporta far interagire di volta in volta l'astratta rivendicazione dei diritti umani al tessuto culturale della responsabilità.

Esistono due forme di culture per Spivak: la prima, basata sulla responsabilità, la seconda sui diritti (la cultura occidentale, che affonda le sue radici nell'Illuminismo europeo). Senza negare l'importanza dei diritti che provengono dalla cultura illuminista, Spivak afferma, in *L'imperativo di Re-immaginare il pianeta* - che il soggetto della Ragione Illuminista ora ritorna come unitario «soggetto multiculturale». E, infatti, scrive S. Ray:

«Il soggetto multiculturale è presentato come il solo soggetto possibile della ragione e pertanto la sola posizione di soggetto

⁴⁰ J. Campbell, *Practical deconstructivist feminist Marxist organization theory: Gayatri Chakravorty Spivak*, p. 229.

disponibile tanto per i cittadini metropolitani, quanto per i migranti che sperano di accedere a tale cittadinanza. »⁴¹

Spivak muove, poi, un durissimo ed esplicito attacco a tutte quelle organizzazioni, a tutte quelle “iniziative benevolenti”, basate sulla salvaguardia e l’esportazione dei diritti umani, che avviano programmi di “sviluppo”, che marginalizzano le culture subalterne perpetuando una dimensione coloniale.

I diretti discendenti delle autorità coloniali – afferma Spivak – sono i cosiddetti “attivisti dei diritti umani”, che operano nel Sud del Mondo. La critica è condotta senza mezzi termini:

«La principale agenzia di finanziamento e co-ordinamento della grande narrazione dello sviluppo è la Banca Mondiale. L’espressione “sviluppo sostenibile” è entrata a far parte di tutti gli organi che controllano la globalità. Ma uno sviluppo per sostenere che cosa? L’ideologia generale dello sviluppo globale è un paternalismo (...) razzista; la sua economia generale è l’investimento al altro impiego di capitale; la sua politica generale il silenziamento della resistenza e dei subalterni, mentre la retorica della loro protesta viene costantemente appropriata»⁴².

La filosofa indaga gli aspetti problematici della pratica dei diritti umani globali, e, soprattutto, della loro esportazione nel Sud del mondo. I poveri subalterni del Sud del Mondo, esclusi da ogni mobilità sociale, diventano i “recipienti” di diritti umani, generosamente garantiti dall’Occidente. L’attenzione è ovviamente rivolta soprattutto all’Asia, in cui l’articolazione del potere combinato di razza, classe e nazione e, soprattutto, la brutalità di ciò che è stato internalizzato ad ogni livello della società, ha mantenuto e sorretto l’élite indigena, che ha reso il subalterno tale e dove, scrive Spivak:

⁴¹ S. Ray, *Gayatri Chakravorty Spivak. In Other Words*, Blackwell, Oxford, 2009, p. 83.

⁴² G. Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, cit. p. 301.

«The usually silent victims of pervasive rather than singular and spectacular human rights violations are generally the rural poor».⁴³

L'idea stessa di diritti umani, viziata all'origine da inclinazioni e impulsi coloniali, ha bisogno di essere riesaminata criticamente, da un punto di vista teorico e pratico.

L'attuazione dei diritti umani - afferma Spivak - deve essere compresa come una struttura «enabling through violence». È quanto sostiene la nostra autrice nella relazione presentata per *Oxford Amnesty International Lectures* del 2001, significativamente intitolata *Righting Wrong*. C'è una sorta di continuità - scrive Spivak - tra la parola *right* e la parola *wrong*, tra la parola diritto e la parola torto:

«Our title thus makes visibile that “Human Rights” is not only about having or claiming a right or a set of rights, it is also about righting wrongs, about being the dispenser of these rights. The idea of Human Rights [...] may carry within itself the agenda of a kind of Social Darwinism – the fittest must shoulder the burden of righting the wrongs of the unfit – and the possibility of an alibi. Only a “kind of” social Darwinism, of course. Just as “the white man’s burden”, undertaking to civilize an develop, was “a kind of oppression” »⁴⁴

Spivak- è utile precisarlo - non è intenzionata, in alcun modo, a chiudere la questione, liquidando come eurocentrica la visione attuale dei diritti umani. Al contrario, la realtà grave e allarmante è che il lavoro di “riaggiustamento dei torti” non è una prerogativa dall'Occidente, ma è condivisa anche dai soggetti cosiddetti postcoloniali, i membri dell'élite indiana che si rappresentano come Infor-

⁴³ Spivak, *Righting Wrong*, cit. p. 20.

⁴⁴ Ivi, pp. 14-15

manti Nativi, e che sono – scrive giustamente M. Sander – totalmente disconnessi al sottoproletariato locale⁴⁵.

Poiché sono appunto i poveri contadini e, in generale, il sottoproletariato urbano, gli oggetti della benevolenza dei discorsi sui diritti umani, Spivak propone di ripensare il soggetto dei diritti umani dal punto di vista della subalternità.

«It is only in the hegemonic language that the benevolent do not take the limits of their often uninstructed good will into account. That phenomenon becomes hardest to fight because the individuals involved in it are genuinely benevolent and you are identified as a trouble-maker».⁴⁶

L'affermazione dei diritti umani si è rivelata spesso essere un alibi, non solo per conformare in maniera violenta la soggettività dell'Altro/a agli ideali e alle norme della soggettività occidentale, che si auto-figura come benevolente dispensatrice di diritti umani, ma anche e soprattutto, un pretesto per attuare interventi economici, politici e militari. L'eloquente retorica sui diritti umani, retorica che si leva in nome della difesa della dignità umana, è servita, in realtà, per imporre sistemi politici e programmi economici. Un «non esaminato universalismo» dei diritti umani, alla luce di queste considerazioni, deve essere riesaminato e occorre, soprattutto, per Spivak, supplementare l'attivismo dei diritti umani con un'educazione che saturi, allenando l'immaginazione, l'abito della democrazia nella propria formazione culturale.

«When there is no – scrive la filosofa- exercise for the imagination, no training in intellectual labor [...] for those who are slated for manual labor, [...] the rich/poor divide is here to stay»⁴⁷

⁴⁵ M. Sanders, *Gayatri Chakravorty Spivak: live theory*, cit. p. 23.

⁴⁶ G. Spivak, *The Politics of translation*, cit. p. 191.

⁴⁷ Ivi, p. 55

Gli insegnanti di materie umanistiche assumono, dunque, un ruolo decisivo. Essi solo sono chiamati a mettere in discussione e a vigilare sulle proprie convinzioni e assunzioni etico-politiche, devono, per dirla con Spivak, “imparare ad imparare dal basso“, ossia, imparare dalla subalternità, “ascoltando e rispondendo alla chiamata dell’altro”.

«Mentre un insegnamento dall’alto – spiega D. Zoletto - punta a risvegliare le coscienze (è il corrispettivo in educazione dell’atteggiamento del donatore in cooperazione), la pedagogia dal basso è un ricucire che punta ad attivare - e disfare-ritessere - dall’interno le risorse immaginative della precedente formazione culturale»⁴⁸

Questa forma di pedagogia avviene attraverso la pratica dell’insegnamento stesso e dovrebbe mirare a disfare secoli di oppressione e di violenza epistemica. Ci si deve concentrare, in altre parole, secondo Spivak, sulla qualità e sul fine dell’educazione, per riconoscere «la differenza tra coloro che i torti li hanno fatto e coloro che, invece, li hanno subiti»⁴⁹. Una pedagogia così pensata, che rafforzi la capacità etica dell’immaginazione letteraria, non può, allora, che operare un graduale distanziamento dalle narrative del progresso, prima del colonialismo, ed ora del capitalismo e soprattutto dall’indottrinamento nel nazionalismo e identitarismo. L’immaginazione letteraria assume, tra le altre cose il compito di de-trascentualizzare la nazione.

Alla luce di queste considerazioni, Spivak fa ruotare la questione dell’etica e quella dei diritti umani, attorno all’idea della responsabilità intesa come giustizia, e non come obbligo. La responsabilità, infatti, non assume affatto la forma del dovere benevolente verso l’altro.

⁴⁸D. Zoletto, *Spivak, Imparare dal basso*, in «Aut Aut», n. 329, cit. p. 63.

⁴⁹G. Spivak, *Righting Wrongs*, cit. p. 56.

«Responsability as “the duty of the fitter self” toward less fortunate others – precisa Spivak – (rather than the predication of being human as being called by the other, before will) is not my meaning, of course.»⁵⁰.

Una concezione, continua la filosofa, che presuppone esperti consulenti che fungono da benevolenti supervisioni («great supervisory benevolence»), e che ignorano completamente la discontinuità tra loro e l’oggetto della loro supervisione; una concezione, ancora, che assume una pretesa e antica superiorità culturale dell’Occidente. Ciò che Spivak sta sostenendo è la necessità di sostituire il linguaggio tradizionale dei diritti collettivi, con il linguaggio della responsabilità collettiva, intesa questa, paradossalmente, come un diritto. Come hanno scritto ancora Didur e Hoffmann:

«Piuttosto che sentirsi obbligato ad agire nell’interesse dell’Altro [...], il soggetto planetario del Nord ha bisogno di comprendere la sua “obliata” implicazione nelle dinamiche tra il Nord e il Sud e gli effetti che essa deve avere nello sviluppo di una posizione etica davvero responsabile »⁵¹

L’idea di responsabilità, intesa come obbligo, è una diretta eredità dell’Illuminismo, che ha operato una vera e propria razionalizzazione della responsabilità. Dietro questa razionalizzazione, tuttavia, viene celata (e forse neanche tanto) una relazione dicotomica tra la Cultura razionale (quella dell’Illuminismo) e tutte le altre culture, considerate irrazionali, che abitano l’altro lato della ragione. Questa relazione è chiaramente servita prima per giustificare la missione civilizzatrice dell’imperialismo ma, ora, avverte Spivak in *L’Imperativo di Re-immaginare il pianeta*, ritorna nei discorsi sul multiculturalismo:

⁵⁰ G. Spivak, *Other Asias*, cit. p. 26.

⁵¹ J. Didur & T. Heffernan, *Revisiting the subaltern in the new Empire*, cit., p. 6.

«Il soggetto della Ragione Illuministica – scrive la filosofa-
ritorna ora come soggetto unitario multiculturale »

Il multiculturalismo ripropone la medesima di responsabilità illuminista, riaffermando, non solo un unico soggetto razionale (il soggetto multiculturale), ma anche – scrive molto opportunamente S. Ray - «la sola posizione di soggetto disponibile sia per cittadini metropolitani che per immigrati che sperano di accedere a tale cittadinanza »⁵² (trad. mia)

La responsabilità, in Spivak, prende, quindi, la forma di un "rispondere a", che significa essere in grado di leggere il testo dell'Altro, non abbandonando o negando la propria cultura, la propria identità, ma dislocandosi da essa, sospendendo, in altre parole, con un grande e difficile sforzo immaginativo, le proprie convinzioni di superiorità:

«Reading – scrive Spivak- suspending oneself in the text of the other – for which the first condition and the effect is a suspension of the conviction that I am necessarily better, I am necessarily indispensable, I am necessarily the one to right wrong, I am necessarily the end-product for which history happened, and that New York is necessarily the capital of the world »⁵³.

Nell'articolo *Teaching for the Times*, Spivak elabora l'idea di educazione transnazionale, concetto che poi riprenderà nel saggio, intitolato, *Morte di una Disciplina*.

«Transnational literacy allows us to sense that other is not just a "voice", but that others produce articulate texts, even as they, like us, are written and by text not of our own making»⁵⁴

⁵² S. Ray, *Gayatri Chakravorty Spivak in other words*, cit. p. 83.

⁵³ G. Spivak, *Other Asias*, cit. p. 23.

⁵⁴ G. Spivak, *Teaching for the times*, cit. p. 193.

Spivak conduce il suo discorso discutendo della morte di una disciplina, la letteratura comparata, e, soprattutto, del bisogno impellente di un suo rinnovamento. Per superare il suo limite, l'eurocentrismo, occorrerebbe sviluppare – secondo Spivak - un nuovo comparatismo (*New Comparative Literature*), che si intrecci ed interagisca con gli studi culturali e con i cosiddetti Studi d'Area. Quest'ultimi possono fornire una più complessa conoscenza delle storie e delle culture del Sud Globale. Il concetto di alfabetizzazione, *illiteracy*, si riferisce alla svolta e al superamento del sistema educativo e conoscitivo coloniale, basato sullo studio delle letterature e delle culture indigene.

«Un nuovo comparatismo responsabile può essere remotamente utile a dar forma all'immaginazione, esso deve accostarsi a sistemi etici culturalmente diversificati, in modo diacronico, attraverso la storia degli imperi multiculturali, senza conclusioni scontate»⁵⁵

La nozione di *transnational literacy* è pensata per rintracciare le possibilità di una nuova strategia e metodologia critica e pedagogica, attraverso la quale comprendere i fenomeni culturali globali contemporanei. È un modo - dice Spivak - di interrompere il capitalismo dal suo interno.

L'idea di pedagogia di Spivak implica, come si è accennato, “imparare ad imparare dal basso”, pratica che richiede quello che la studiosa definisce, prendendolo a prestito da Derrida, *telepoiesi*.

«L'educazione a leggere testi letterari è un'educazione ad apprendere dal singolare e dall'inverificabile. Sebbene la letteratura non possa parlare, questo genere di lettura lenta e paziente, che mima lo sforzo di avere risposta, per così dire, dal testo, è un addestramento, non solo alla *poiesis*, all'accostarsi all'altro in modo che possa essere prefigurata l'azione più

⁵⁵ G. Spivak, *Morte di una disciplina*, Meltemi, Roma, 2003, p. 38.

probabile, ma anche alla *teleo-poiesis*, che si sforza ad avere risposta dall'altro distante, senza garanzie di successo».⁵⁶

È proprio questa imprevedibilità, che solo la singolarità può garantire, che può dar vita da un altro di abitare il mondo, in modo consapevole, riconoscendo il potere che si realizza e si dispiega su un piano geopolitico. L'educazione - questo il punto - può promuovere connessioni tra un coinvolgimento testuale e coinvolgimento sociale. Mettere in atto un'educazione transnazionale significa rivendicare una responsabilità etica e politica, che dovrebbe evitare di ricadere in un distorto culturalismo o in una cattiva comprensione dell'alterità, dovute a sbagliate informazioni socioculturali. Essa dovrebbe - scrive Spivak- «expand the definition of literature to include social inscription».⁵⁷ È chiaro, dunque, che il confine tra estetica e politica, ma anche tra estetica e sociologia, si affievolisce, diventa sempre più labile:

«We have to *learn* inter-disciplinary teaching by supplementing our work with the social sciences and supplementing their with ours»⁵⁸

La scrittura di Spivak è radicale e le sue implicazioni sono profonde. Spivak ci costringe a ripensare lo stesso ideale di umanità. Come ha, infatti, osservato Sangeta Ray, Spivak auspica una trasformazione, attraverso l'azione pedagogica, dell'idea stessa di essere umano, intrinsecamente associata alla modalità con cui pensiamo l'alterità, anzi, più radicalmente, alla modalità con cui propendiamo verso l'Altro⁵⁹.

⁵⁶ G. Spivak, *Raddrizzare i torti*, in AA.VV., *Umano troppo umano. La giustizia nell'era della globalizzazione*, Mondatori, Milano 2005, p. 208

⁵⁷ G. Spivak, *Teaching for the Times*, cit. p. 18.

⁵⁸ Ivi, p. 14

⁵⁹ Sangeta Ray, *Ethical encounters: Spivak, Alexander and Kindcaid*, *Cultural Studies*, 17:1, pp. 42-55, p. 44.

La trasformazione dell'ideale di umanità, che Spivak pensa, passa, dunque, attraverso una revisione dei diritti umani, del progetto liberale dei diritti umani, revisione finalizzata alla riformulazione di un dialogo inclusivo tra Occidente e Oriente.

4.4. Regionalismo critico

Nella recentissima collezione di saggi, *In Other Asias*, la proposta planetaria di Spivak inizia a divenire sempre più concreta. Qui scrive di politica internazionale post-sovietica e dell'ascesa di organizzazioni non-governative che si occupano di diritti umani nel mondo "in via di sviluppo". L'intento è quello di fornirci una prospettiva attraverso la quale pensare lo Stato dal punto di vista dei diritti umani.

I temi che la filosofa fa emergere sono quelli della *responsabilità* e del *regionalismo critico*, quest'ultimo inteso come alternativa al nazionalismo, praticato – come vedremo - sulla decostruzione dei confini e delle rigide identità nazionali, ma anche del mero post-nazionalismo, «that is supposed to have come into being with globalization»⁶⁰.

Spivak interroga costantemente la pratica discriminatoria sottesa paradigma economico e ideologico dello stato-nazione. Quello che succede nel mondo globalizzato, afferma la studiosa, è che l'Occidente e la classe egemone costruiscono lo "Stato", secondo i propri interessi, cucendogli su misura l'abito del nazionalismo. Un nazionalismo che si nutre e vive di identitarismo, opponendo cittadini a stranieri, erigendo un muro tra il suo dentro e il suo fuori, essenzializzando, esaltando, ontologizzando l'identità, attraverso quella che Spivak definisce, con una efficacissima espressione, *othering machine*. Sia chiaro: Spivak - pur essendo restia ad usare questo termine proprio per sottrarsi ai meccanismi di-

⁶⁰ G. Spivak, *Other Asias*, cit. p. 1.

scriminatori di questa “macchina” - non nega affatto l’esistenza di un’identità culturale, ma la distingue nettamente dalla sua rappresentazione. Riconoscere le particolarità, le differenze culturali è cosa ben diversa dal proporre nozioni chiuse e gerarchizzabili di identità. La sfida di Spivak è chiaramente comprendere le esperienze e le ragioni di coloro che questa “macchina alterizzante”, avvalendosi di termini e categorie quali identità, razza, classe e nazione, ha posto ai margini, facendoli divenire dei frammenti residuali dello Stato. Quella “macchina alterizzante” altro non è, per la nostra filosofa, se non quell’artificio culturale che chiamiamo nazione; nazione, anch’essa prodotto dell’Illuminismo⁶¹, animata e sorretta da una logica strettamente esclusiva.

È stato osservato da Neil Lazarus che l’argomento contro il nazionalismo, argomento condiviso dai vari autori che rientrano nel settore dei *postcolonial studies*, rischia di minare la resistenza attiva dei movimenti nazionali di liberazione⁶². Ma la critica di Spivak è rivolta al moderno concetto di nazione, quella nazione nata e consolidata dal dominio coloniale. Quel concetto di nazione, che Lidia Curti, nel saggio *Globalismo e Subalternità*, ha avvedutamente spiegato attraverso le parole di R. Williams:

«Il termine nazione è radicalmente connesso al termine “nativo”. Siamo nati all’interno di relazioni che sono tipicamente ancorate a un luogo. Questa forma di un legame primario e localizzabile è davvero di fondamentale importanza, umana e naturale. Ma il salto da tutto questo a qualcosa come il moderno stato nazione è del tutto artificiale»⁶³

⁶¹ G. Spivak, *Outside in teaching machine*, cit. p. 48, p. 281

⁶² N. Lazarus, *National Consciousness and the Specificism of (Post)Colonial Intellectuality*, in Francis Baker (a cura di), *Colonial discourse/Postcolonial Theory*, cit. pp. 197-220.

⁶³ Raymond Williams, *Towards 2000*, Harmondsworth, penguin, 1985, p. 180, cit. in Lidia Curti, *Globalismo e Subalternità*, p. 73 in Adamo, S. (a cura di), *Cultura Planetarie? Prospettive e limiti della teoria e della critica culturale*, Meltemi Roma, 2007.

Williams precisava – continua Curti - «che i legami logistici si riferiscono a un villaggio, una città, a valli e montagne, o persino a una regione, ma che i processi di combinazione e definizione politica sono opera di una classe dominante».

Come superare, allora, il nazionalismo? Spivak cerca una modalità di *a-gency* per le identità locali nel mondo globale, guardando ai *Regional Studies*, recuperando, cioè, il pensiero regionale in un modo reazionario e rivoluzionario. La proposta di Spivak va nella direzione di quello che definisce, prendendo a prestito il termine dall'architettura, regionalismo critico. Si tratta di un gesto antagonista all'omogeneizzazione operata dalla globalizzazione, che ha dislocato l'importanza del locale; uno strumento pratico, utile per le comunità locali per resistere risposta alle forze globali in un modo sostenibile, al fine di incentivare il potere redistributivo degli stati regionalisti contro le priorità globali. Perché?

«I singoli stati – scrive l'autrice- si trovano oggi in una congiuntura così difficile che la loro situazione dovrebbe apparire evidente. Il semplice nazionalismo, qui, trascurando il fatto che la crescita economica non è automaticamente giustizia redistributiva, può portarci fuori strada. Un *anti*-globalismo all'ingrosso, teatrale o filantropico, qualsiasi cosa sia, non è, d'altra parte, garanzia di giustizia redistributiva»⁶⁴

L'idea di regionalismo critico è un modo per contrapporsi al capitalismo globale, che fornisce una prospettiva critica, attraverso la quale riconoscere la forza omogeneizzante del capitalismo globale:

«The permeability of global culture must be seen as restricted. There is a lack of communicability between and among the immense heterogeneity of subaltern cultures of the world.»⁶⁵

⁶⁴ G. Spivak, *Nazionalismo e immaginazione*, cit. p. 82.

⁶⁵ G. Spivak, *Other Asias*, cit. p. 33.

Il regionalismo critico potrebbe, soprattutto, neutralizzare quel nazionalismo identitario che vive e si nutre della dicotomia tra cittadini e non cittadini. La studiosa spiega che esso non è un'analisi, ma un modo critico di pensare le identità di stato.

Un pensiero rivoluzionario che, cercando di contrastare e superare i nazionalismi, trattiene, invece, salda, la «struttura astratta e ragionevole dello stato». «Se – come scrive giustamente J. Butler- lo stato lega in nome della nazione, evocando con la forza, se non con la potenza, una certa versione della nazione, poi anche slega, rilascia, espelle, bandisce»⁶⁶.

Nella prospettiva di Spivak il regionalismo critico implica mantenere il *welfare* dello stato, liberandolo dal nazionalismo:

«Lo stato – spiega Spivak - è una struttura astratta minimale che dobbiamo proteggere poichè è nostra alleata. Deve essere lo strumento della redistribuzione. Questa funzione fondamentale è stata ridotta nello stato globale».⁶⁷

Tale funzione è ridotta per andare incontro alle esigenze del mercato e del capitale multinazionale e, assecondando questi interessi, lo stato agisce come se fosse uno «stato manageriale». Non si tratta, spiega la filosofa, semplicemente di cattiva politica. È, al contrario, «caratteristica inerente del capitale» quello di divenire globale ed è «a causa di questa spinta (che) vengono rimosse le barriere tra le fragili economie di stato e il capitale internazionale. [...] Di conseguenza, lo stato perde il suo potere redistributivo.». Se lo stato dipende dal mercato, la verità è che «il mercato – scrive Spivak- non chiederà mai acqua pulita e potabile per i poveri. Altri tipi di istituzioni devono ricavare questi ordini da qualcosa come lo stato»⁶⁸

⁶⁶ Butler, Spivak, *Che fine ha fatto lo stato nazione?* Meltemi, Roma, 2009, cit. 32.

⁶⁷ Ivi, p. 80

⁶⁸ Ivi, pp. 70-71.

Il regionalismo critico è, allora, il modo attraverso il quale la filosofa guarda alla reinvenzione dello stato. Spivak non si sofferma molto sul significato diciamo “tecnico” di questa espressione, né in questo dialogo, né in *Other Asias*. E, tuttavia, scrive:

«Ritengo che sia la re-invenzione dello Stato civico nel cosiddetto Sud globale, libero dal bagaglio dell'identitarismo nazionalista e incline verso un regionalismo critico, a essere, oggi, all'ordine del giorno. [...]. Guardo ad un Commonwealth re-immaginato che sia un *cluster*, un grappolo di regioni. È chiaro che ciò può avvenire solo in maniera graduale. Tuttavia, ogni volta che apportiamo qualche piccolo aggiustamento strutturale, dovremmo avere in mente questo obiettivo. Esso potrebbe produrre un popolo immaginativo che non persegua solo l'identità culturale [...], ma capovolga gli effetti negativi dell'aggiustamento delle strutture economiche»⁶⁹

Da questa prospettiva, il regionalismo critico dovrebbe essere compreso come un'associazione di regioni, costruite da gruppi locali che agiscono congiuntamente per spostare l'asse di equilibrio del potere globale. Il regionalismo critico dovrebbe, allora, de-nazionalizzare la cittadinanza, «disfare il legame tra nascita e cittadinanza»⁷⁰ e ri-assegnare importanza e priorità al locale, importanza che è stata cancellata dal nazionalismo e dalla globalizzazione. Spivak, per esempio attraverso questa formula, riconcettualizza l'Asia, intendendola come unità, in un'"Asia multipla".

«These intra-national and international, economic and geopolitical division within our continent require the kind of critical regionalism we are taking out. If we do anything on the model of national sovereignty in the name of by now archaic nationalist struggles we are going to replicas of the global game except now, truly in a same way, confined to our region. [...] Anti-colonial struggles are a thing of the past. You have it in

⁶⁹ Ivi, p. 32

⁷⁰ Ivi, p. 76

Israel and Palesatine: That's an anti-colonial struggles and the tragedy is that it does not belong to our times. We cannot take national liberation as a model of anything more. [...]. In the name of anti-colonialism you get the kind of national identity politics that can lead to fascism.[...]. I want to a critical regionalist world, but I don't want these slogans – colonialism and national identity – to be avoided for us to use.»⁷¹

Multi-linguismo, inteso come diversità culturale, contro globalismo, dunque, regionalismo critico contro monocultura nazionalista.

Come consentire, allora, alle persone che vivono ai margini di determinare i processi di definizione delle loro vite e, soprattutto, della loro soggettività? Nella prospettiva di Spivak, la sola strategia è, dunque, una combinazione del regionalismo critico con una forte azione pedagogica, il cui fine è alimentare la capacità dei bambini subalterni di immaginare e di sedimentare l'abito della giustizia e della democrazia. Scrive, infatti, ancora, Spivak:

«Avrete notato che tutto ciò che dico ruota intorno all'imparare e all'insegnare. Uno dei molti compiti dell'insegnante di materie umanistiche è quello di mantenere le astratte e ragionevoli strutture civiche dello stato libere dal fardello del nazionalismo culturale. Ripeto: un'immaginazione allenata al gioco della/e lingua/e potrebbe smontare le verità dell'identità nazionale, sganciando così quel nazionalismo culturale che maschera il funzionamento dello stato, il quale maschera, per esempio, la perdita delle libertà civili nel nome di una "nazione" americana minacciata dal terrore »⁷²

Se anche l'anti-colonialismo riproduce la medesima logica dell'identità nazionale, è necessario evitare di ricadere nella stessa trappola. Se si vuole superare la

⁷¹G. Spivak, *Other Asias*, cit. pp. 246-249.

⁷² Ivi, p. 81-82

logica del nazionalismo, bisogna ricercare alternative, incluso il regionalismo critico.

La sfida, teorica e pratica, che Spivak lancia è rintracciare una strategia per produrre la politica e definire lo spazio pubblico collettivamente:

«[t]o think, further, “critical regionalism” rather than nationalism. This immense imaginative labor is the only work that will sustain us in confronting the easy internationalism of the non-state networks, backed up by the UN, the newest face of the workings of capital. It must hack away at old, tough hostilities rather than only prove guilt”».⁷³

L’immaginazione deve, dunque, servire a re-inventare le collettività e lo Stato, oltre la nazione, il nazionalismo e l’identitarismo. Re-inventare lo Stato, dopo «il declino dello stato nazione». Questo è il tema sul quale si confrontano Spivak e Butler, nel dialogo intitolato, *Che fine ha fatto lo stato-nazione?*

Le due filosofe discutono di identità, di cittadinanza, di riconoscimento, di rapporti di potere istituzionalizzati, di migranti, di appartenenza e, soprattutto, di apolidicità, della condizione di chi è senza-stato, nell’era della globalizzazione. J. Butler, intrecciando le riflessioni di Hannah Arendt sullo stato totalitario con quelle di Micheal Foucault sul biopotere fino ad arrivare alla riflessione sullo “stato d’eccezione” di Giorgio Agamben, ci presenta un’interessantissima analisi dell’apolidicità, fenomeno questo, per la filosofa californiana, da imputare alla struttura stessa dello stato-nazione, che – in sintesi - solidifica la propria identità, attraverso l’istituzionalizzazione dello stato d’eccezione.

Spivak, invece, esamina la materialità del problema, costituito dal capitalismo multinazionale, dalla globalizzazione.

⁷³Ivi, p. 110

«Il punto, qui, - scrive Spivak - è di opporsi al capitalismo senza regole, non di trovare lineamenti di utopia in un'appartenenza non-esaminata allo stato capitalista. La reinvenzione dello stato va al di là dello stato-nazione fin dentro i regionalismi critici»⁷⁴.

La dialettica identità e differenza, tra inclusione di nuove identità ed esclusione nazionalistica si fonda su un modo di produzione che è, per l'appunto, quello capitalistico. Una definizione diversa di stato non potrà che passare attraverso una critica dell'economia politica. È il capitale, infatti, che influenza e determina – come abbiamo visto nel precedente capitolo - le identità e la subalternità. Lo fa fino al punto che «La costituzione europea- scrive perentoriamente Spivak- è un documento economico».

Cerchiamo ora di riannodare i fili della questione. L'azione responsabile verso la subalternità si configura – per Spivak - come un consentire (e pertanto rispondere a) la parola al subalterno. Quella parola ha una forza dirompente e rappresenta il fronte potenziale di resistenza alla finanziarizzazione del globo. In che modo ciò, secondo la nostra autrice, può e deve avvenire lo riassumiamo con le chiarissime parole di Pheng Chean:

«Tutto questo richiede – scrive l'autore – il rilancio di un'etica basata sulla responsabilità che dovrà imparare da e ricostituire forma “pre-capitaliste” di pensiero con le astratte strutture dei diritti democratici. Infine, attraverso l'alfabetizzazione rurale e programmi di educazione di massa, il subalterno può essere educato a giocare un ruolo nell'assumere decisioni rappresentative. »⁷⁵ (trad. mia)

Forme pre-capitalistiche di pensiero, che sappiano reagire *criticamente*, (senza cadere, cioè, in nozioni chiuse e celebrative delle identità), all'idea di una cosid-

⁷⁴ J Butler, G. Spivak, *Che fine ha fatto lo stato-nazione?*, cit. p.,

⁷⁵ Pheng Chean, *Biopower and the new international division of reproductive labor*, in Morris R. (a cura di), *Can the subaltern speak? Reflection on History of an idea*, cit., p. 194.

detta cultura globale, ai processi di omogeneizzazione e omologazione che accompagnano la globalizzazione. Forme di pensiero, ancora, in grado di soverchiare le mitologie oramai sedimentate nell'armamentario concettuale dell'Occidente. Una su tutte: lo Sviluppo.

Etica, quindi, pedagogia e politica. Questo lo sfondo del progetto filosofico e teoretico di Spivak. Queste le direttrici attraverso le quali depotenziare i discorsi e le pratiche egemoniche, superare il mutismo del margine, articolando lo spazio da cui restituire la parola alla subalternità. La pratica letteraria, infatti, mette in atto, per Spivak, quella che definisce *critical intimacy*, opposta alla distanza critica, che riconcettualizza ciò che significa “parlare a”, piuttosto che “parlare per” il subalterno.

Abbiamo bisogno di tenere in mente la politica e l'economia geopolitica di coloro, le cui voci ascoltiamo e a cui ci sentiamo di rispondere. E la letteratura, in questo esercizio, nell'esercizio di immaginare nuove relazioni nell'eterogeneità, può giocare un ruolo decisivo.

Solo così si può instaurare una cultura della responsabilità e pensare un nuovo ideale di umanità, che includi tutti quei soggetti, “esclusi da ogni mobilità sociale”, sottraendoli alla posizione relegata e marginale, dove sono stati posti, non solo- ribadiamolo- dai “discorsi”, ma anche da reti e forme diseguali di potere esercitate dall'alto.

«I will simply recapitulate; First, the culture of responsibility is corrupted. The effort is to learn it with patience from below and to keep trying to suture it to the imagined felicitous subject of universal human right. Second, the education system is a corrupt ruin of a colonial model. The effort is persistently to undo it, to teach the habit of democratic civility. To teach these habitus, with responsibility to the interrupted culture, is different from children's indoctrination into nationalism, resistance-talk, identitarianism »⁷⁶

⁷⁶ G. Spivak, *Righting Wrong*, cit. p. 226.

Si deve rilanciare una prospettiva critica che preservi la singolarità nell'approccio etico con l'alterità. Questo consente di andare oltre, di spezzare la relazione binaria tra il sé e l'altro, e tentare di pensare quella relazione dalla prospettiva dell'Altro/a. La relazione etica non consente, difatti, di privilegiare un termine sull'altro; riconosce la differenza e l'inevitabilità del fallimento della conoscenza, ma, al contempo, consente la reciprocità della relazione.

La relazione etica, espressa da quella che Spivak definisce una *decostruzione affermativa*, non consente, infatti, di privilegiare un termine sull'altro; riconosce la differenza, la afferma e la preserva, comprende l'inevitabilità del fallimento della conoscenza, ma, al contempo, permette la reciprocità della relazione.

Anziché riproporre i termini classici dei paradigmi etici umanistici (pensiamo all'autonomia della ragione kantiana), si afferma l'originaria e radicale relazionalità, espressa dal pensiero planetario, che accompagna o, più radicalmente, costituisce il necessario punto di partenza e il fondamento dell'azione etica e politica.

«Gli sforzi collettivi – scrive infine Spivak - devono essere mirati a cambiare le leggi, le relazioni di produzione, i sistemi educativi e sanitari. Eppure, senza il contatto responsabile del singolo con il singolo, sarà invano cercare di cambiare il nostro modo di pensare».⁷⁷

⁷⁷ G. Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, cit., p. 383.

Bibliografia

Volumi e articoli di Spivak

- *Myself Must I Remake: The Life and Poetry of W. B. Yeats*. New York: Crowell, 1974.
- *Translator's Preface.*, in Jacques Derrida's *Of Grammatology*, pp. ix-lxxxvii. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976.
- *Traduzione.* Jacques Derrida's *Of Grammatology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976.
- *Glas-Piece: A Compte rendu.*, *Diacritics* (Fall 1977), 7(3): 22-43.
- *The Letter as Cutting Edge.* *Yale French Studies* (1977), 55-56: 208-226. Ripubblicato in Spivak, *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics* (1987), pp. 1-14.
- *Feminism and Critical Theory.* *Women's Studies International Quarterly* (1978), 1(3):241-246. Ripubblicato in Spivak, *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics* (1987), pp. 77-92.
- *Explanation and Culture: Marginalia.* *Humanities in Society* (Summer 1979), 2(3): 201-221. Ripubblicato in *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics* (1987), pp. 103-117.
- *Finding Feminist Readings: Dante-Yeats.* *Social Text: Theory/Culture/Ideology* (Fall 1980), 3: 73-87. Ripubblicato in *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics* (1987), pp. 15-29.
- *Unmaking and Making in To the Lighthouse.* In Sally McConnell-Ginet, Ruth Borker, and Nelly Furman, eds., *Women and Language in Literature and Society*, pp. 310-327. Ripubblicato in Spivak, *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics* (1987), pp. 30-45.
- *'Draupadi' by Mahasveta Devi.*, Translated with a Foreword by Gayatri Chakravorty Spivak. *Critical Inquiry* (Winter 1981), 8(2): 381-402. Ripubblicato in *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics* (1987), pp. 179-196.
- *French Feminism in an International Frame.* *Yale French Studies* (1981), No 62, pp. 154-184.

- *The Politics of Interpretations*. *Critical Inquiry* (September 1982), 9(1):259-278
Ripubblicato in *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics* (1987), pp. 118-133,
trad. it. di A. Biglia, *La politica della traduzione*, in «Testo a fronte», n. 31, 2001.
Ripubblicato in Devi, M., *Le invisibili*, Filema, Napoli 2007, pp. 121-165.
- *Criticism, Feminism, and the Institution*. *Thesis Eleven: A Socialist Journal*
(1984-85), 10-11:175-187. Ripubblicato in *The Post-Colonial Critic: Interviews,
Strategies, Dialogues* (1990), pp. 1-16.
- *Feminism and Critical Theory*., in Paul A. Treichler and Cheri Kramarae, and
Beth Stafford, eds., *For Alma Mater: Theory and Practice in Feminist Scholar-
ship*, pp. 119-142. Urbana & Chicago: University of Illinois Press, 1985. Ripub-
blicato in Spivak, *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics* (1987), pp. 77-92.
- *Love Me, Love My Ombre, Elle*, *Diacritics* (Winter 1984), 14(4):19-36.
- *Can the Subaltern Speak? Speculations on Widow-Sacrifice*., *Wedge* (Winter-
Spring 1985), 7-8:120-130.
- *The Rani of Sirmur: An Essay in Reading the Archives*, in F. Barker, (a cura di)
Europe and its Others, Vol. 1, pp. 128-151.
- *Scattered Speculations on the Question of Value*. *Diacritics* (Winter 1985),
15(4):73-93. Ripubblicato in *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics* (1987),
pp. 154-175.
- *Strategies of Vigilance: An Interview with Gayatri Chakravorty Spivak*. *Block*
(1985), 10:5-9.
- *Subaltern Studies: Deconstructing Historiography*. in Ranajit Guha, ed., *Subal-
tern Studies IV*, pp. 330-363. New Delhi: Oxford University Press, 1985. Ripub-
blicato in *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics* (1987), pp. 197-221, trad.
it.
- *Three Women's Texts and a Critique of Imperialism*. *Critical Inquiry* (Autumn
1985), 12(1):243-261.
- *Imperialism and Sexual Difference*. *Oxford Literary Review* (1986), 8(1-2):225-
240.
- *Interview: Gayatri Spivak*. *Thesis Eleven: A Socialist Journal* (1986), 15:91-97.
Ripubblicato in *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*
(1990), pp. 50-58.
- *Questions of Multi-Culturalism*. *Hecate* (1986), 12(1-2):136-142.

- *A Literary Representation of the Subaltern: Mahashweta Devi's 'Stanadayini'.* In Ranajit Guha, (a cura di), *Subaltern Studies V: Writings on South Asian History and Society*, pp. 91-134. Delhi, Oxford & New York: Oxford University Press, 1987. Ripubblicato in Spivak, *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics* (1987).
- *Strategy, Identity, Writing*, *Melbourne Journal of Politics* (1986-87), 18:44-59. Ripubblicato in *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues* (1990), pp. 35-49.
- *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. Foreword by Colin MacCabe. London: Methuen, 1987.
- *The Post-Colonial Critic: Interview with Gayatri Chakravorty Spivak*. *The Book Review* (1987), 11(3):16-22. Ripubblicato in *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues* (1990), pp. 67-74.
- *Speculations on Reading Marx: After Reading Derrida*, in Derek Attridge , Robert Young, and Geoff Bennington, eds., *Post-Structuralism and the Question of History*, pp. 30-62. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- *Can the Subaltern Speak?*, in Cary Nelson and Lawrence Grossberg, eds., *Marxism and the Interpretation of Culture*, pp. 271-313. Urbana: University of Illinois Press, 1988.
- *Cultural Talks in the Hot Peace: Revising "Global Village"*, Cheah, P., Robbins B., (a cura di), *Cosmopolitics: Thinking and Feeling beyond The Nation*, Minneapolis, U. of Minnesota, 1988
- *The Intervention Interview.*, *Southern Humanities Review* (Fall 1988), 22(4):323-343. Ripubblicato in *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues* (1990), pp. 113-132.
- *Practical Politics of the Open End: An Interview with Gayatri Chakravorty Spivak*. *Canadian Journal of Political and Social Theory/Revue Canadienne de Théorie Politique et Sociale* (1988), 12(1-2):51-69. Ripubblicato in *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues* (1990), pp. 95-112.
- Spivak, G., Guha, R., *Selected Subaltern Studies*. Foreword by Edward W. Said. New York & Oxford: Oxford University Press, 1988, trad. it di G. Giuliani, presentazione di S. Mezzadra *Subaltern Studies. Modernità e (post)colonialismo*, Ombrecorte, Verona, 2002.
- *Feminism and Deconstruction, Again: Negotiating with Unacknowledged Masculinism.* In T. Brennan (a cura di), *Between Feminism and Psychoanalysis*, pp.

206-223. London & New York: Routledge, 1989. Ripubblicato col titolo di *Feminism and Deconstruction, Again: Negotiations* in *Outside in the Teaching Machine* (1993), pp. 121-140.

- *In a Word. Interview*, *Differences* (Summer 1989), 1(2):124-156. Intervista di Ellen Rooney. Ripubblicato in *Outside in the Teaching Machine* (1993), pp. 1-23.

- *Negotiating the Structures of Violence: A Conversation with Gayatri Chakravorty Spivak*, *Polygraph* (Spring 1989), 2-3:218-229. Ripubblicato in *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues* (1990), pp. 139-151.

- *Post-structuralism, Marginality, Post-coloniality, and Value*, *Sociocriticism* (1989), 5(2) [10]:43-81.

- *Reading The Satanic Verses*. *Public Culture: Bulletin of the Center for Transnational Cultural Studies* (Fall 1989), 2(1):79-99. Ripubblicato in *Outside in the Teaching Machine* (1993), pp. 217-241

- *Woman in Difference: Mahasweta Devi's 'Douloti the Bountiful'*, *Cultural Critique* (Winter 1989-90), 14: 105-128. Ripubblicato come "Woman in Difference" in *Outside in the Teaching Machine* (1993), pp. 77-95.

- *The Making of Americans, the Teaching of English, and the Future of Culture Studies*, *New Literary History: A Journal of Theory & Interpretation* (Autumn 1990), 21(4): 781-798 Ripubblicato in *Outside in the Teaching Machine* (1993), pp. 255-284.

- *The New Historicism: Political Commitment and the Postmodern Critic*, in H. Aram Veesser, ed., *The New Historicism*, pp. 277-292. New York & London: Routledge, 1990. Ripubblicato in *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues* (1990), pp. 152-168.

- *The Postcolonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*. Edited by Sarah Harasym. New York: Routledge, 1990.

- *Neocolonialism and the Secret Agent of Knowledge: An Interview with Gayatri Chakravorty Spivak.*, *Oxford Literary Review* (1991), 13(1-2):220-251. Interviewed by Robert Young.

- *Not Virgin Enough to Say That [S]he Occupies the Place of the Other*. *Cardozo Law Review* (December 1991), 13(4):1343-1348. Ripubblicato in *Outside in the Teaching Machine* (1993), pp. 173-178.

- *Reflections on Cultural Studies in the Post-Colonial Conjuncture*, *Critical Studies* (Spring 1991), 3(1-2):63-78.

- *Time and Timing: Law and History*, in John Bender and David E. Wellberry, eds., *Chronotypes: The Construction of Time*, pp. 99-117. Stanford: Stanford University Press, 1991.
- *Acting Bits/Identity Talk*, *Critical Inquiry* (Summer 1992), 18(4):770-803.
Issue is entitled "Identities," edited by Kwame Anthony Appiah and Henry Louis Gates, Jr.
- *French Feminism Revisited: Ethics and Politics*. In Judith Butler and Joan W. Scott, eds., *Feminists Theorize the Political*, pp. 54-85. New York: Routledge, 1992. Ripubblicato in *Outside in the Teaching Machine* (1993), pp. 141-171.
- *Interview with Gayatri Chakravorty Spivak: New Nation Writers Conference in South Africa.*, *Ariel: A Review of International English Literature* (July 1992), 23(3):29-47.
- *More on Power/Knowledge.*, in Thomas E. Wartenberg, ed., *Rethinking Power*, pp. 149-173, 313-321. Ripubblicato in *Outside in the Teaching Machine* (1993), pp. 25-51.
- *Teaching for the Times*. *Journal of the Midwest Modern Language Association [Iowa City]* (Spring 1992), 25(1):3-2.
- *Can the Subaltern Speak?* In Patrick Williams and Laura Chrisman, eds., *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*, pp. 66-111. Hemel Hempstead & New York: Harvester Wheatsheaf, 1993.
- *Echo*. *New Literary History: A Journal of Theory & Interpretation* (Winter 1993), 24(1):17-43.
- Traduzione di Mahasweta Devi, *Imaginary Maps*. Calcutta: Thema, 1993.
- *An Interview with Gayatri Chakravorty Spivak*. *Boundary 2: An International Journal of Literature and Culture* (Summer 1993), 20(2): 24-50.
- *Outside in the Teaching Machine*. New York & London: Routledge, 1993.
- *Questions of Multiculturalism*. In Simon During, ed., *The Cultural Studies Reader*, pp. 193-202. London & New York: Routledge, 1993.
- *Can the Subaltern Speak?* In Patrick Williams and Laura Chrisman, eds., *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*, pp. 66-111. New York: Columbia University Press, 1994.

- *Responsibility, Boundary 2: An International Journal of Literature and Culture* (Fall 1994), 21(3):19-64.
- *Can the Subaltern Speak?* In Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, and Helen Tiffin, eds., *The Post-Colonial Studies Reader*, pp. 24-28. London: Routledge, 1995.
- *Ghostwriting*. - *Diacritics* (Summer 1995), 25(2):65-84.
- *Diasporas Old and New: Women in the Transnational World*, *Textual Practice* (Summer 1996), 10(2):245-269.
- *The Spivak Reader: Selected Works of Gayatri Chakravorty Spivak*. Edited by Donna Landry and Gerald MacLean. New York: Routledge, 1996.
- *The New Subaltern: A Silent Interview*. In Vinayak Chaturvedi,(a cura di)., *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*, pp. 324-340. London: Verso, 1999.
- *Imperative to Re-imagine The Planet / Imperative zur Neuerfindung des Planeten*, Passagen Wien 1999, trad. it. di D. Zoletto, *L'imperativo di re-immaginare il pianeta*, in «Aut Aut», n. 312, maggio-giugno 2002, pp. 72-87.
- *The setting to work of deconstruction*, trad. it. in G. C. Spivak, *La messa all'opera della decostruzione*, in *Critica della ragione postcoloniale*, cit
- *Thinking Cultural Questions in "Pure" Literary Term*, in Paul Gilroy, *Without Gaurantees: in Honour of Stuart Hall*, pp. 335-357, Verso, London, 2000.
- *Touched by deconstruction*, Grey Room, No. 20, (Summer 2005),, pp. 95-04.
- *Ethics and politics in Tagore, Coetzee, and Certain Sceens of Teaching*, in *Diacritics*, n. 3-4, 2002, pp. 17-31; trad. it di S. Adamo, *Etica e politica in Tagore, Coetzee e in certe scene dell'insegnamento*, in «Aut Aut», n. 329, gennaio-marzo, 2006, pp. 109-137.
- *Righting wrongs*, in Owen, N., *Human Rights, Human Wrongs: The Oxford Amnesty Lectures 2001*, Oxford University Press, Oxford, 2002; trad. it. *Raddrizzare i torti* (2002), in Owen N., (a cura di), *Troppo umano. La giustizia nell'era della globalizzazione*, Mondadori, Milano, 2005, pp. 183-285. Ripubblicato in Spivak, G., *Other Asias*, Blackwell, Oxford, 2008.
- G. Spivak, *Scattered Speculation on the Subaltern and the Popular*, *Postcolonial Studies* 8, no. 2005, pp. 475-478.

- *Death of a Discipline*, Columbia University Press, New York, 2003; trad. it. di L. Gunella, *Morte di una disciplina*, Meltemi, Roma, 2006.

- *Terror. A speech after 11-9*, in «boundary 2», n. 2, 2004, trad. it. di D. Zoletto, *Terrore. Un discorso dopo l'11 settembre*, in «Aut Aut», n. 329, gennaio-marzo, 2006, pp. 6-46.

.. *Tre esercizi per immaginare l'altro*, Aut Aut, N. 529, gennaio-marzo, 2006.

- *Risistemare i desideri, attendere l'inatteso*, intervista di D. Zoletto, in "aut aut", 33, 2006.

- *Other Asias*, Blackwell, Oxford, 2006.

- *Perché il pianeta? Un'autobiografia intellettuale*, p. in Adamo, S. (a cura di), *Cultura Planetarie? Prospettive e limiti della teoria e della critica culturale*, Meltemi Roma, 2007.

- *Esercizi d'immaginazione politica. Un'intervista*, in *Postcolonialismi, Politica e società* n. 2, Carocci editore Roma, 2009.

- Spivak, G. C., & Butler, J., *Who Sing the Nation-State?*, Seugull, London, trad. it. di A. Pitti, *Che fine ha fatto lo stato nazione?*, Meltemi, Roma, 2009.

- *Nationalism and Imagination*, in Vijayasree, Mukherjee, Trivedi, Kumar, *Nation in Imagination. Essay on Nationalism, Suba-Nationalism, and Narration*, Hiderabad, trad. it. di D. Zoletto *Nazionalismo e immaginazione* in «Aut Aut», n. 329, gennaio-marzo, 2006, pp. 65-90.

Letteratura secondaria

Adamo, S., *Tradurre Spivak: note a margine*, in Aut aut 2006

Adamo, S. (a cura di), *Cultura Planetarie? Prospettive e limiti della teoria e della critica culturale*, Meltemi Roma, 2007.

Ahmad, A.. "The Politics of Literary Postcoloniality." *Race & Class: A Journal for Black and Third World Liberation* (January-March 1995), 36(3): 3-5, 8, 19nn5, 9. Reprinted in Padmini Mongia, ed., *Contemporary Postcolonial Theory: A Reader*, pp. 277-279, 282, 291nn5, 6, 292n9. London: Arnold, 1996.

Alcoff, L.. *The Problem of Speaking for Others. Cultural Critique* (Winter 1991-92), 20 pp. 22-2.

Albertazzi, S., Vecchi R (a cura di), *Abbecedario Postcoloniale I - II. Venti voci per un lessico della postcolonialità*. Quodlibet, Macerata 2004

Albertazzi, S., *Lo sguardo dell'Altro. Le letterature postcoloniali*, Carocci, Roma 2000.

Amselle J. L., *L'Occident décroché. Enquete sur les postcolonialismes*. Edition Stock, 2008; Trad. it. a cura di Perri, A. *Il distacco dall'occidente*, Meltemi, Roma 2009.

Arendt, H., , *Understanding and Politics*, «Partisan Review», 1953, n. 4, pp. 377-392 (tr. it. *Comprensione e politica*, in H. Arendt, *Antologia. Pensiero, azione e critica nell'epoca dei totalitarismi*, a cura di Paolo Costa, Feltrinelli, Milano.

Ashcroft, B. Gareth Griffiths, Helen Tiffin, *The Empire Writes Back: Theory and Praticte in Post-Colonial Literature*, Routledge, London, 1989.

Ashcroft, B., Griffiths, G., Tiffin, (a cura di), *The Post-Colonial Studies Reader*, pp. 269-272. London: Routledge, 1995.

Ashcroft, Griffith, Tiffin, *Postcolonial studies. The Key Concept*, London, Routledge, 2000.

Baker F., *Colonial Discourse/Post Colonial Theory*, Manchester University Press, Manchester 1994.

Bartolovich, C., *Marxism, modernity, and postcolonial studies*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

Bazzicalupo, L. *Postcolonial studies: tra decostruzione e antagonismo*, *Politica&Società*, NO 2/2009, pp. 29-50.

Baumann, Z. *Intervista sull'identità*, Laterza, Roma- Bari, 2003.

Berto, G., *Il disagio della traduzione*, in Derrida, J., *Il monolinguisimo dell'altro o la protesi d'origine*, Raffaello Cortina, Milano, 2004, pp. IX-XXI.

Beverley, J. *Subalternity and Representation: Arguments in Cultural Theory*, Post-Contemporary Interventions. Durham, NC & London: Duke University Press, 1999.

Bhabha, H., *The Other Question*, In Padmini Mongia, ed., *Contemporary Postcolonial Theory: A Reader*, London: Arnold, 1996.

Bhabha, H. *The Location of culture*, London, Routledge, 1994; trad. it. *I luoghi della cultura*, Meltemi, Roma 2001.

Bianchi, C. Demaria, C. Nergaard, S. *Spettri del potere*, Roma, Meltemi, 2002.

Burla, R., *Postcolonial Studies. Now that's History*, in Morris, *Can the Subaltern Speak? Reflections on history of an idea*, Columbia University Press, New York, 2010.

Buttigieg, J., *Sulla categoria gramsciana di subalterno*, in Baratta, Liguori, (a cura di), *Gramsci da un secolo all'altro*, Editori Riuniti, Roma, 1999, pp. 27-38.

Campbell, J., *Practical deconstructivist feminist Marxist organization theory: Gayatri Chakravorty Spivak*, in Campbell, J., Munro, R., *Contemporary Organization Theory*, Blackwell, 2005.

Castree, N. *Invisible Leviathan: Speculation on Marx, Spivak and the Question on Value*, in *Rethinking marxism*, 9(2):pp. 45-78

Cefalato, P., *Introduzione all'edizione italiana di Spivak*, *Critica della ragione postcoloniale*, cit.

Chakrabarty, D. *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University Press, Princeton 2000; trad. it. *Provincializzare l'Europa*, Meltemi, Roma 2004.

Chambers, I. *Migrancy, Culture, Identity*, London, Routledge, 1994. trad. it., *Paesaggi migratori: cultura e identità nell'epoca postcoloniale*, Meltemi, Roma.

Chambers I., and Lidia Curti, eds., *The Post-Colonial Question: Common Skies, Divided Horizons*, p. 134. London & New York : Routledge, 1996.

Chean, P. *Biopower and the new international division of reproductive labor*, in Morris R. (a cura di), *Can the subaltern speak? Reflection on History of an idea*, cit

Chiurazzi, G., *Il postmoderno*, Mondadori, Milano, 2002.

Chow, Rey. *"Ethics After Idealism."* *Diacritics: A Review of Contemporary Criticism* (Spring 1993), 23(1):3-22. Review of Gayatri Chakravorty Spivak's *The*

Postcolonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues(1990), and a number of her essays.

Colin Mac Cabe, *Preface to G. C. Spivak, In Other World. Essa: Essays in Cultural Politics* y, London: Methuen, 1987,

Cornell, D., *Ethical affirmation of human rights*, p. 104 in Morris, R. (a cura di), *Can the subaltern speak? Reflection of history an idea*, cit.

Culler, Jonathan. *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*, pp.49, 85n1, 224-225, 300. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1982.

Curti L., *Globalismo e Subalternità*, p. 73 in Adamo, S. (a cura di), *Cultura Planetarie? Prospettive e limiti della teoria e della critica culturale*, Meltemi Roma, 2007.

De Kock, Leon. "Interview With Gayatri Chakravorty Spivak: New Nation Writers Conference in South Africa." *Ariel: A Review of International English Literature* (July 1992), 23(3):29-47.

Demaria, C., *Teorie di genere. Femminismo, critica postcoloniale e semiotica*, Bompiani, Milano 2003.

Derrida, J., *De la grammatologie*, Les éditions de minuit, Paris1967; trad. ingl a cura di G. Spivak,. *Of the Grammatology*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1976.

Derrida,. J. *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano, 1969.

Derrida, J., *Spectres de Marx* 1993; trad. it. di G. Chiurazzi, *Spettri di Marx*, Cortina, Milano 1994.

Derrida, J. *Le monolinguisme de l'autre*, édition Galilée, Paris, 1996, trad. it. di Graziella Berto, *Il monolinguisimo dell'altro o la ipotesi d'origine*, Raffaello Cortina, Milano, 2004.

Derrida, *Marx & Sons. Politica, spettralità, decostruzione*, Mimesis, Milano 2008.

Devi, M. *La trilogia del seno*, Filema, Napoli 2005.

Dickens, D., *Deconstruction and Marxist Inquiry*, Social Perspectives, Vol. 33, No. 1, Critical Theory, 1990.

Didur, J. & Heffernan, T., *Revisiting the subaltern in the new Empire*, Cultural Studies 17(1) 2003, pp. 1-15.

Dirlik, *The Postcolonial Aura: Third World criticism in the Age of Global Capitalism*, Critical Inquiry, Winter 1994,

Eagleton, T., *In the Gaudy Supermarket*, London Review of Books, 21 (10), pp. 3-6.

Eagleton, T. *Saggi critici su Said, Spivak, Fish e altri*, Meltemi, Roma, 2007.

Fanon, F., *Pelle nere, maschere bianche. Il nero e l'altro*, Marco Tropea Editore, Milano, 1986.

Foucault, M., *Gli intellettuali e il potere. Conversazione tra Michael Foucault e Gilles Deleuze*, in *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino 1977.

Fraser, N., *The French Derrideans: Politicizing Deconstruction or Deconstructing the Political?*, New German Critique (Fall 1984), No 33, pp. 127-154.

Kapoor, I., *Capitalism, Culture, Agency: Dependency versus Postcolonial Theory*, Third World Quarterly, Vol. 23, No. 4, pp. 647-664

Jameson, J., *Postmodernism or, the Cultural Logic of Capitalism*, Verso, Londra & New York tra. it. *Il postmoderno, o la logica culturale del tardo capitalismo*, Garzanti, Milano 1991.

Ghandi L., *Postcolonial Theory. A Critical Introduction*, Columbia University Press, New York 1998

Graham, Colin. "Subalternity and Gender: Problems of Post-Colonial Irishness." *Journal of Gender Studies: An International Forum for the Debate on Gender in All Fields of Study* (November 1996), 5(3):365, 369-370, 372, 373. Special Issue on "Post-Colonial Issues"

Guha, R., *A proposito di alcuni aspetti della storiografia dell'India coloniale*, in Guha, R., Spivak, C. G., *Subaltern Studies. Modernità e (post)colonialismo*, cit.

Gubar, Susan. "What Ails Feminist Criticism?" *Critical Inquiry* (Summer 1998), 24(4):890, 892-894, 899.

Hall, S., *A chi serve "l'identità"?*, in Cinzia Bianchi, Cristina Demaria, Siri Nergaard, *Spettri del potere*, Roma, Meltemi, 2002.

Hall, S., *Il soggetto e la differenza. Per un'archeologia degli studi culturali e postcoloniali*, Meltemi, Roma, 2006.

Hardt, M. & Negri, T., *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Milano, Rizzoli, 2000.

Huddart, D., *Transnational Illiteracy*, *Contemporary Literature*, Vol. 41, No 2, pp. 382-393.

Know Pui-Lan, *What has love to do with it? Planerarity, Feminism, and Theology*, in Stephen D. Moore, e Mayra Rivera (a cura di), *Planetary Love. Spivak, Postcoloniality and Theology*, Fordham University Press, New York, 2011

Landa, G., *Arresting deconstruction: on Gayatri Chakravorty Spivak's cultural Criticism*, *Reden*, Vol. 7, No. 14, 1997

Landry D. & Maclean, G.: *Introduction: Reading Spivak: 1-13*, in *The Spivak Reader*, cit.

Lazarus, N., *National Consciousness and the Specificism of (Post)Colonial Intellectualism*, in Francis Baker (acura di), *Colonial discourse/Postcolonial Theory*, cit.

Leghissa, G., *Il gioco dell'identità: differenza, alterità, rappresentazione*, Mimesis, Milano 2006.

Leghissa, G., *Insegnare l'umanità. Politiche della cultura* in *Aut Aut*, n 329, 2006.

Loomba A., *Colonialism/postcolonialism*, New York, Routledge, 1998 trad. it. *Colonialismo/postcolonialismo*, Meltemi, Roma 2000.

Maggio, J. *Can the subaltern be hard?*, *Political Theory, Translation, Representation, and Gayatri Chakravorty Spivak*, *Alternatives*, 32, (2007)

Marramao, G., *La passione del presente. Breve lessico della modernità-mondo*. Bollati Boringhieri, Torino.

Marx, K., *Diciotto Brumaio di Luigi Bonaparte*, Editori Riuniti, Roma 2006.

- Marx, K., *Lineamenti fondamentali per una critica dell'economia politica*, Einaudi, Torino, 1976.
- Mattioli, E., *L'etica del tradurre e altri scritti*, Mucchi Editore Modena, Modena, 2009.
- Mellino M., *La critica postcoloniale. Decolonizzazione, capitalismo e cosmopolitismo nei postcoloniali studies*, Meltemi, Roma 2005.
- Mezzadra S., *La condizione postcoloniale. Storia e politica nel presente globalizzato*, Ombrecorte, Verona 200
- Mezzadra, S., *Presentazione*, A Spivak, Guha, *Subaltern Studies. Modernità e (post)colonialismo*, cit.
- Ming-yan Lai, *The Intellectual's Deaf-Mute, or (How) we Speak beyond Postcoloniality?*, *Cultural Critique*, No 39 (Spring 1998), pp. 31-58
- Minh Ha, Trinh Thi, *Woman, Native, Other: Writing on Postcoloniality and Feminism* Bloomington, Indiana University Press 1989.
- Mohanty C., *Feminism Without Borders. Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham-London, Duke University Press, 2003
- Mongia, P. (a cura di), *Contemporary Postcolonial Theory: A Reader*, pp. 198-222. London: Arnold, 1996.
- Moore Gilbert, B. J. E. Schwartz, S. Ray (a cura di), *Spivak and Bhabha*, in *A Companion to the Postcolonial Studies*, Blackwell, Oxford 2000
- Moore-Gilbert, B. J., *Postcolonial Theory: Contexts, Practices, Politics*, Verso Books, London, 1997
- Morris, R. C., (a cura di), *Can the subaltern speak? Reflection on History of an idea*, Columbia University Press, New York, 2010.
- Morton, S, *Gayatri Chakravorty Spivak*, Polity Press, Cambridge, 2003.
- Morton S, *Gayatri Spivak, Ethics, Subalternity and the Critique of Postcolonial Reason*, Polity, New York 2007
- Nevad, S., *Gayatri Spivak's Critique of Marxist Value(s)*, *Social Scientist*, Vol. 35, No. ½ (Jan-Febr 2007), pp. 76-88,

Parry, B., *Problems in Current Theories of Colonial Discourse*, Oxford Literary Review, 9(1-2) 1987.

Pirri, A., *Presentazione*, in M. Devi, *La trilogia del seno*, Filema, Napoli.

Ponzanesi, S., *Paradoxes of postcolonial culture, Contemporary Women Writers of the Indian and Afro-Italian Diaspora*, State University of New York Press, New York, 2004

Quayson, A., *Postcolonialism: Theory, Practice or Process?*, Cambridge, Polity Press, 2000.

Ray, R. *Ethical encounters: Spivak, Alexander and Kindcaid*, Cultural Studies, 17:1, pp. 42-55, p. 44.

Ray, S. *Gayatri Chakravorty Spivak in other words*, Blackwell, Oxford, 2009.

Resta, R., *L'evento dell'altro. Etica e politica in Jacques Derrida*, Bollati Boringhieri, Torino 2003

Rist, G., *Lo sviluppo. Storia di una credenza occidentale*, Bollati Boringhieri, Torino 1997.

Rooney, C., *Decolonising gender: literature and a poetics of the real literature and a poetics of the real*, Routledge, New York, 2007.

Said, E. *Orientalism*, Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex, 1978, trad. it. *Orientalismo*, Bollati Boringhieri, Torino 1994.

Said, E., *Culture and Imperialism*, Vintage, London 1994, trad. it. di S. Chiarini e A. Tagliavini, *Cultura e imperialismo. Letteratura e consenso nel progetto coloniale dell'Occidente*, Gamberetti, Roma 1998.

Sanders, M., *Gayatri Chakravorty Spivak: Live Theory*, Continuum, 2006.

Sartre, J. (1946), *L'esistenzialismo è un umanesimo*, Milano, Mursia, 1978.

Varadharajan, A., *Gayatri Chakravorty Spivak, The "Curious Guardian at the Margin*, pp. 75-112 in AshaVaradharajan, *Exotic Parodies, Subjectivity in Adorno, Said, and Spivak*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1995.

Young, R. (2007) "Introduction" to *Gayatri Chakravorty Spivak, "Righting Wrongs"*, 2003, <http://roberttjcyoung.com/Spivak.pdf>.

Young, R., *White Mitologies. Writing History and the West*. 2004; trad it. a cura di Perri, A., Bilardello, M., *Mitologie bianche. La scrittura della storia e l'Occidente*, Meltemi, Roma 200

Young R., *Postcolonialism. A very Short Introduction*, Oxford University Press, Orford-New York 2003; trad. it. Mellino M., *Introduzione al postcolonialismo*, Meltemi, Roma 2005

Joseph M., *The performans of production and consumption*, Social Text, No 54, 1988.

Raymond Williams, *Towards 2000*, Harmondsworth, penguin, 1985.

Zoletto, D. (a cura di), *Gayatri Chakravorty Spivak. Tre esercizi per immaginare l'altro*, «Aut-aut», 329, gennaio-marzo 2006.

Zoletto, D. *Spivak. Imparare dal basso*, in Zoletto, D. (a cura di), *Gayatri Chakravorty Spivak. Tre esercizi per immaginare l'altro*, «Aut-aut», 329, gennaio-marzo 2006.