
Immagini in dissolvenza.

Lettura “interessata” di *Can The Subaltern Speak?* di Gayatri
Chakravorty Spivak

di

*Pàmela De Lucia**

Abstract: This paper is the history of my personal meeting with two women: the Rani of Sirmur and the activist Bhuenesvari Bhaduri, as well as what Gayatri Chakravorty Spivak gave me first in *Can the Subaltern Speak?* and then in *A Critic of Postcolonial Reason*. Two “subaltern” of gender, without voice for the epistemic violence created by an imperialism and a patriarchy that represents them as “Others”, twisting and controlling them. They speak of them only to reinforce their ego of dominant subject. For Spivak the Hindu practice of sati is a sort of paradigm: the widows immolated themselves on the funeral pyre, while was burning the body of their died husband. On the one hand, the English abolished it, considering themselves as deliverers of native woman oppressed by the local patriarchy. On the other hand, the native male tried to defend that practice, because they thought the widow was happy to follow her died man on the funeral pyre. Are these “Others” are able to speak? Spivak responds by deconstruction following Derrida and subverting the epistemic violence with the force of the imagination. Spivak does not represent, but imagines the Rani and Bhaduri, “disguising” herself in them both, as they are unable to speak with their own voices. They speak instead with their bodies. Bhuenesvari Bhaduri in particular destroyed codes that represented her, the dominant narration, dissolving the Subject in the decentralization of a body that speaks, claiming her own voice and imposing with her suicide her own discontinuity.

Prefazione

Importanti, negletti dettagli del quotidiano

In un’afosissima mattina d’estate di qualche anno fa entrai in ufficio come al solito, presi l’agenda come al solito e chiamai il primo nome, come al solito. Precious era il mio appuntamento delle 9. Insieme avremmo passato 30 minuti circa, giusto il tempo per istruire la sua pratica di rinnovo di permesso di soggiorno ed inviarla in Questura.

Era giovane Precious, 19 anni appena. Dieci anni prima era arrivata dalla Nigeria con la madre. Minuta, occhi grandi, tristissimi, sempre bassi. Tra le mani

* Laureata a Padova in filosofia del linguaggio, consegue un master in Etica ed economia alla Lumsa di Roma. Giornalista pubblicista freelance si è occupata di tematiche riguardanti il sociale, il mercato del lavoro e l’immigrazione. Attualmente è impegnata come funzionaria di un patronato sindacale nella tutela individuale dei lavoratori, in particolare migranti. Il tempo libero lo dedica ad una passione antica: i gender studies.

stringeva orgogliosa un contratto a termine scaduto da poco, certo, ma pur sempre un contratto, un lavoro. Le spiegai che non le sarebbe servito a nulla. Era disoccupata, avrebbe potuto richiedere solo un rinnovo per attesa occupazione. Sei mesi, forse qualcuno in più giocando sui lunghi tempi della Questura e la speranza di trovare un impiego prima della convocazione per il fotosegnalamento, così, magari, chissà. Lei mi ascoltava, la testa china sulle tante fotocopie pronte per essere imbustate e spedite.

La guardavo e pensavo a com'ero io a 19 anni. Che cosa stringevano le mie mani? Dove si posavano i miei occhi?

“Precious, perché non hai chiesto il permesso per lungo soggiornante quando ancora avevi un lavoro o quando eri minorenni?”, le chiesi con l'ingenua ovvietà di chi conosce le norme, ma dimentica la vita. Mi ci fece inciampare la sua altrettanta ingenua ovvietà: “Ci ho provato, ma la casa in cui abito è piccola e noi siamo in troppi: il comune non mi ha dato l'idoneità dell'alloggio...”.

Era luglio, forse agosto. Un caldo terribile, umidissimo, ma Precious era impeccabile: elegante, non un capello fuori posto, non una goccia di sudore. Glielo dissi, scherzando: “Precious, farei volentieri cambio con te”. Lei, finalmente, alzò gli occhi e guardò dritta nei miei: “Non credo che tu vorresti essere come me”. Touché: “Perché? Magari sei tu che non vorresti essere come me!”, le dissi di scatto. Una pausa interminabile. Mi sorrise, le sorrisi. Andandosene mi prese la mano e me la strinse tra le sue, “Ciao tesoro”. Non la vidi più, ma me la porto dentro, importante, negletto dettaglio del mio quotidiano¹, preziosa come il suo nome. Ogni tanto la penso e immagino a come sarebbe andata se io fossi stata lei e lei me.

Introduzione

Gayatri Chakravorty Spivak, la migrante metropolitana femminista

Precious. Parto da lei. Dalla sua e dalla mia storia, in cerca della mia prospettiva. È la lezione appresa nella faticosa lettura di *Can The Subaltern Speak?* scritto da Gayatri Chakravorty Spivak nel 1985. Una lettura che ha fatto vacillare il mio già improbabile inglese tanto da spingermi alla ricerca, vissuta quasi come un'urgenza, della rielaborazione contenuta nel capitolo Storia dell'edizione italiana della *Critica della ragione postcoloniale. Verso una storia del presente in dissolvenza*².

¹ “[...] lavorare con gli approcci decostruttivi al soggetto [...] mi ha resa sempre più consapevole dell'importanza dei dettagli negletti del quotidiano”, Gayatri Chakravorty Spivak, *Critica della ragione postcoloniale. Verso una storia del presente in dissolvenza*, trad. it. di Patrizia Calefato, Meltemi, Roma 2004, p. 251

² La *Critica della ragione postcoloniale* è uscita nella versione originale nel 1999, l'edizione italiana di Meltemi è del 2004. Con l'esplicita formula kantiana, l'opera è una corposa perlustrazione decostruttiva dei campi del sapere, sulle tracce dell'informante nativo forcluso. “Campi del sapere” che Spivak provocatoriamente presenta in quattro macro – capitoli, che seguono le ripartizioni epistemiche dell'Occidente: la Filosofia, la Letteratura, la Storia e la Cultura al fine di evidenziarne i costrutti etnocentrici che li definiscono come totalità distinte.

Non una lettura, ma un corpo a corpo, anche violento, con la sua sintassi esplosiva, provocatoria, eccessiva. Più livelli argomentativi che si intersecano e (si) confondono: aneddoti personali, teoria, riflessione politica, esempi empirici. Esemplicazioni, semplificazioni teoriche, allegorie. Discontinuità ed interruzione. La terra sotto i piedi frana.

La scrittura di Spivak non è accademica, è abbagliante. Il (suo) soggetto non è trasparente. Non si identifica con il referente, ma si *altera* in continuazione, si fa Altro(a), e nel suo movimento smaschera la dialettica di opposizioni binarie del paradigma coloniale: da una parte il colonizzatore, soggetto, dall'altra il colonizzato, oggetto. Consola sapere che la stessa curatrice dell'edizione italiana, Patrizia Calefato, abbia incontrato non pochi ostacoli³.

La scrittura di Spivak è cartina al tornasole di una pratica che non conosce fine perché vive di perenne movimento. Una dinamica consapevole, cercata, scelta, che decostruisce e (ri)costruisce, di continuo. Gayatri Chakravorty Spivak, migrante metropolitana femminista, come ella stessa si definisce nella *Critica della ragione postcoloniale*⁴, intellettuale indiana per nascita e studi, statunitense per residenza e lavoro, docente di letteratura comparata alla Columbia University di New York, “è un'intellettuale organica al pianeta”⁵. Può contare su un'ampia gamma di partiture teoriche: la filosofia europea moderna di Kant ed Hegel, il marxismo, la decostruzione e la grammatologia di Derrida, che ha tradotto in inglese nel 1976, la psicoanalisi freudiana, il femminismo.

Non meno importanti sono le partiture linguistiche che nella sua prosa diventano meltingpot: l'indi, il sanscrito, il bengali e l'inglese e “il pacciame politico culturale di una diasporica che ha preso coscienza”⁶. E che evoca l'immagine di quanto accade tra Occidente ed il resto del Mondo, tra Noi e l'Altro.

E per farlo, Spivak lo ribadisce più volte, non si può che partire dal punto in cui ci si trova, dalla confusione e dall'ossessione che ci assale⁷, smascherando, così, quella che, con un uso molto libero della terminologia di Lacan, chiama la “forclusione dell'informante nativo”, quel paradosso di parlare dell'altro, al solo fine di rafforzare il proprio io, soggetto dominante.

Come lettrice, ho accettato la confusione, forse anche l'ossessione, e depono il *logos*. Spivak chiede, innanzitutto, di essere riconosciuta ed accolta. Il primo atto, non è noetico, ma etico. E così ho fatto. L'ho ascoltata, cercando una relazione con lei, l'Altra, immaginandola ed immaginandomi.

³ “Il percorso è angusto – scrive Calefato – teso all'estremo. La lingua di Spivak si agglutina in molti passaggi e forza la grammatica, mostra prima ancora di dire, esibisce uno stile che è stilo, intensità di incisione nel testo anche oltre la pratica della decostruzione. L'oralità contamina la scrittura, e Spivak ha la meglio sulle griglie sintattiche dell'inglese, nel suo dispiegare un periodare esteso, avviluppato, nel suo caricare di forza performativa singole espressioni che diventano icastiche concatenazioni dell'agire con le parole”, Gayatri Chakravorty Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, cit. p. 10.

⁴ *Ivi*, p. 299.

⁵ Ambra Pirri, *Con l'occhio del ventriloquo*, “Il Manifesto”, 16 giugno 2004.

⁶ Gayatri Chakravorty Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, cit., pp. 419-420.

⁷ Introducendo la storia della Rani di Sirmur scrive: “Imploro di essere ossessionata dal suo lieve fantasma”, *ivi*, p. 221.

La mia non è una presentazione del pensiero di Spivak, la complessità del suo approccio rifiuta qualsiasi tentativo ordinatorio, resiste a qualsiasi definizione. Questa è semplicemente l'esperienza di un ascolto di due donne: la Rani di Sirmur e Bhuvanesvari Bhaduri. Donne "subalterne" che non hanno voce, ma che, sì, possono parlare attraverso i loro propri corpi.

1. Le voci ventriloque delle subalterne

1.1 L'anelito di soggettivazione

"The subaltern as female cannot be heard or read. [...] The subaltern cannot speak"⁸. La subalterna non può parlare. Era il 1988 quando Spivak chiudeva senza spiragli il suo *Can the Subaltern Speak?*. Un'affermazione sconsiderata dirà quattordici anni dopo nella *Critica della ragione postcoloniale*.

Ma chi è questo(a) subalterno(a) afasico(a)?

Il termine "subalterno" è attinto dai Quaderni di Antonio Gramsci. Il suo è un progetto politico, estrinseca il contrasto tra la questione meridionale italiana ed il fordismo "americanista", tra "folklore" e cultura di massa. Le classi subalterne, nella concezione marxiana che Gramsci rielabora, possono avere coscienza di se stesse superando la loro disgregazione e articolando la loro azione politica nel progetto di un'egemonia costruita dalle élite politiche e culturali. La storia dei gruppi sociali subalterni, in Gramsci, è strettamente legata all'articolazione di un partito politico rivoluzionario e strutturalmente intrecciata con le sue analisi su Stato, società civile, egemonia.

La "fortuna" attuale del termine "subalterno" è legata al *South Asian Subaltern Studies Group*, un gruppo di storici indiani nato nei primi anni 80 sotto la guida di Ranajit Guha e di cui la stessa Spivak è tra i maggiori, ma anche tra i più critici, esponenti. A causa di una lettura parziale ed incompleta, mediata da una raccolta antologica, che conteneva solo alcuni paragrafi del *Quaderno*, Guha riadatta il termine gramsciano, decontestualizzando e perdendone la portata concettuale.

Quello che in Gramsci era un progetto politico, con Guha diventa un programma di ricerca storica alternativa, la *history from below*, in rotta di collisione con la storiografia ufficiale. In Guha questa "storia dal basso" è quella delle insurrezioni contadine. Il contadino indiano diventa il paradigma della condizione subalterna in cerca di una soggettività storica, un anelito di soggettivazione che accompagna le rivolte nel XVIII e XIX secolo in India e che rappresenta il tentativo di uscire dalla subalternità.

L'identità del soggetto subalterno si definisce, però, sempre come una somma di sottrazioni

⁸ Gayatri Chakravorty Spivak, *Can the Subaltern Speak?*, in *Marxism and the Interpretation of Culture*, a cura di C. Nelson, L. Grossberg, University of Illinois Press, Urbana 1988, p. 308.

La sua identità consisteva nella somma della sua subalternità. In altri termini, egli imparava a riconoscersi non per via delle proprietà e degli attributi della sua propria esistenza sociale, ma per via di una diminuzione, se non di una negazione, di quelli dei suoi superiori. La subalternità del contadino nelle campagne indiane [...] era materialmente incarnata in una rete di segni e di simboli, che investivano i più riposti ambiti della quotidianità, dal linguaggio al modo di vestire e di salutare⁹.

Nella prospettiva dei *Subaltern Studies*, il termine postcolonialismo è privo di valenze apologetiche

La storia che viene ricostruita, come Guha chiarisce fin dal manifesto programmatico del 1982, è la storia di un fallimento. Da una parte, infatti, [...] la conclusione formale del dominio coloniale, presa in se stessa, significa ben poco dal punto di vista del perdurante governo della conoscenza coloniale, mentre dall'altra, le condizioni materiali e simboliche della subalternità, si sono riprodotte nel presente postcoloniale¹⁰.

Spivak è tanto consapevole di questo fallimento, quanto dei limiti dell'impostazione storiografica del Gruppo.

E *Can the Subaltern Speak?* diventa il manifesto di una rottura, di una denuncia, di una rivendicazione. La sua domanda sul "parlare" dei subalterni rompe l'impostazione del Gruppo: Spivak reclama una capacità di agire, un'agency, un'egemonia non convenzionale, non tanto sinonimo di potere, ma di un progetto che possa e sappia andare oltre il simbolico prestabilito.

Denuncia la prospettiva di Guha e degli intellettuali occidentali, che raccontano la donna partendo sempre da storie di Altri, siano essi il Patriarcato locale o l'Imperialismo britannico. Al Collettivo imputa un positivismo fossilizzato sugli archivi, agli intellettuali occidentali la benevolenza redentrica

Spivak mostra come l'interessamento degli intellettuali occidentali nei confronti del soggetto coloniale finisca sempre per essere benevolente. Il loro atteggiamento mentale e il loro punto di vista, alla fine coincide con la narrazione imperialista perché quel che promette al nativo è la redenzione¹¹.

La donna nativa, subalterna, forclusa non può parlare, né essere ascoltata, perché c'è sempre qualcun altro che lo fa al suo posto. La sua voce è ventriloquizzata e lei scompare. È da questa presa di coscienza di invisibilità che Spivak rivendica con forza che il genere sessuato femminile ecceda l'indistinto genere grammaticale inglese del *the subaltern*.

E perché questo soggetto possa eccedere bisogna avere il coraggio di dire come stanno le cose. Spivak parte così dalla divisione internazionale del lavoro e dalla globalizzazione che, con i suoi rapporti di potere tra il primo e il terzo mondo, è incastrata dentro la storia economica, politica e culturale dell'imperialismo e del colonialismo.

⁹ Ranajit Guha, Gayatri Chakravory Spivak, *Subaltern Studies. Modernità e (post)colonialismo*, a cura di Sandro Mezzadra, Ombre Corte, Verona 2002, p. 12.

¹⁰ *Ivi*, p. 13.

¹¹ Ambra Pirri, *op. cit.*

Analizzare gli effetti culturali e sociali che la colonizzazione ha avuto è uno degli obiettivi degli studi post coloniali. Ma a differenza di questi, Spivak stringe su “la più povera donna del Sud”, “l’informante nativa”¹².

1.2 Epistemic violence e altri “eccessi” di semiosi etica

Può parlare “la più povera donna del Sud”? Può dire questo soggetto doppiamente marginalizzato dall’economia e dalla subordinazione di genere, braccato da Imperialismo e Patriarcato? La subalterna di Spivak è impossibilitata a parlare, afona, senza voce. Ma questo “senza” non si dispiega attraverso il meccanismo della sottrazione di Guha, ma nell’impossibilità ad esistere, ad essere presente, ad essere visibile, ad essere riconosciuta nello spazio pubblico. Talmente invisibile che ogni tentativo di darle voce è una finzione, una strumentalizzazione, perché sempre si parla di una donna che non c’è, irreale, costruita.

E Spivak inventa allora un nuovo codice linguistico che viola l’inviolato campo concettuale Occidentale. Ecco allora l’*Epistemic violence*, la violenza alle forme della conoscenza perpetrata dall’Imperialismo, la violenza ai segni, ai valori, alle rappresentazioni del mondo, alla cultura, all’organizzazione della vita e della società dei paesi colonizzati. La violenza epistemica ha brutalmente incluso lo spazio colonizzato per escluderlo. Il Soggetto sovrano si è consolidato e costituito riempiendo il globo del suo modo di conoscere, delle sue rappresentazioni, del suo sistema di valori. Un *worlding of a world* del Soggetto Maschio Bianco per dirla ancora alla Spivak, che ha creato i suoi Altri come oggetti da analizzare, assumendosi il potere/sapere di rappresentarli e controllarli. Li ha costruiti come inferiori: non abbastanza sviluppati, non abbastanza civilizzati, non abbastanza democratici, semplicemente e sempre solo “non abbastanza”. Sono queste costruzioni che Spivak distrugge, con una decostruzione che è strategia politica.

1.3 La messa all’opera della decostruzione

La prosa di Spivak non è solo una decostruzione che sfida, svela ed infrange i limiti del linguaggio. Sin dal primo saggio che, nel 1988, dedica al tema della decostruzione, *Subaltern Studies: decostruire la storiografia* individua nel riconoscimento del “fallimento” di Guha, nell’ “alienazione” irriducibile del soggetto, il necessario punto di partenza. È da qui che deve (ri)iniziare il discorso dei *Subaltern Studies*, da una pratica di decostruzione che sia in grado di “mettere in discussione l’autorità del soggetto della ricerca senza paralizzarlo, trasformando continuamente le condizioni di impossibilità in possibilità”¹³. Una necessità rivendicata con forza maggiore nel breve saggio *La messa all’opera della decostruzione* inserito come *Appendice alla Critica della ragione postcoloniale*. Qui Spivak “interpreta la decostruzione specificatamente nel lavoro di Derrida”¹⁴,

¹² *Ivi.*

¹³ Ranajit Guha, Gayatri Chakravory Spivak, *op. cit.*, p. 110.

¹⁴ Gayatri Chakravory Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, cit., p. 429.

dando indicazioni sulla sua applicazione nel contesto della critica postcoloniale. Quella per Derrida è una passione antica, nata nel 1976 con la traduzione in inglese di *De la grammatologie*. Una passione di pancia prima ancora che di testa, dopo aver scoperto che il filosofo francese stava smantellando, dall'interno, la tradizione filosofica occidentale, ovvero la tradizione di quel Soggetto Maschio Bianco trionfo nella sua arrogante universalità.

Ne *La messa all'opera della decostruzione* Spivak ripercorre le tappe principali del percorso teorico di Derrida fino a quello che per lei è il punto di svolta del filosofo, collocabile temporalmente nel 1982, in occasione della conferenza *I fini dell'uomo*, tenutasi a Cerisy-la-Salle. Qui, secondo Spivak, Derrida definisce una diversa attribuzione di priorità per la decostruzione: “Si trattava di una svolta rispetto al “tenere di guardia la domanda” – l’insistere sulla priorità di un interrogativo a cui non si può rispondere, la questione della *différance* – verso una ‘chiamata al completamente altro’ – ciò che deve essere differito – deferito affinché possiamo, per così dire, postulare noi stessi”¹⁵. Spivak traduce ciò nei termini di “messa all’opera della decostruzione” al di fuori dell’istituzione accademica, nell’ “applicazione” diretta ai testi prodotti dalla cultura, in cui si fa esperienza dell’impossibile, di quel completamente altro, che non può essere concettualizzato, perché “l’incontro con il completamente altro, [...], ha un’imprevedibile relazione con le nostre regole etiche”¹⁶. La singolarità è un’esperienza che non può essere generalizzata, pena la caduta in forme di dominio che deformano, obliterandole, le differenze esistenti. La “messa all’opera” della decostruzione, suggerisce Spivak, “potrebbe essere di un certo interesse per molti sistemi culturali marginalizzati”¹⁷. Ma perché ciò avvenga, il soggetto che decostruisce, deve dichiarare sia il proprio interesse per l’ “opera”, il proprio punto di partenza, sia la complicità tra chi opera la decostruzione e il testo oggetto d’analisi: “Le decostruzioni – scrive Spivak – nella misura in cui sia possibile intraprenderle, sono sempre asimmetriche per via dell’ ‘interesse’ di chi le opera”¹⁸. Perché, come scrive Giovanna Callegari,

Non basta [...] contestualizzare lo spazio della sua applicazione, ma bisogna esplicitare anche l’interesse che la anima, la prospettiva da cui la si intraprende, per operare quel decentramento del soggetto che è parte dell’opera della decostruzione [...]¹⁹.

Unica possibilità per evitare nuove forme di colonialismo culturale attraverso l’ingannevole, per quanto rassicurante, perpetuarsi del principio di identità che non riconosce ciò che è diverso.

¹⁵ *Ivi*, p. 431.

¹⁶ *Ivi*, p. 110.

¹⁷ *Ivi*, p. 435.

¹⁸ *Ivi*, p. 61.

¹⁹ Giovanna Callegari, *Decostruzioni e Ricostruzioni Postcoloniali. Imparare a immaginare (l’altro)*, tesi di dottorato in Studi di Genere, Federico II, Napoli, A.A. 2006/2009, p. 26, consultabile all’indirizzo www.fedoa.unina.it/3459/1/Tesi_di_dottorato_Callegari.pdf.

2. Tra Sati e corpi grafemati: una “lettura contro luce”

2.1 Problemi di rappresentazione: *Vertretung und Darstellung*

Quella di Spivak è una decostruzione doppia e in contro luce: la decostruzione dell’opposizione tra il collettivo dei Subaltern Studies e l’oggetto di ricerca, il subalterno, e la decostruzione dell’“apparente continuità esistente tra gli studiosi in questione e i loro modelli anti-umanistici”²⁰. Poiché, scrive,

una lettura contro luce deve sempre essere strategica, essa non deve mai avere la pretesa di stabilire la verità autoritativa di un testo, deve sempre restare dipendente dalle esigenze pratiche e non deve essere mai legittimata a formulare un’ortodossia teoretica. Nel caso del gruppo dei *Subaltern Studies*, ciò dovrebbe sottrarlo alla pericolosa pretesa di stabilire la vera conoscenza del subalterno e della sua coscienza²¹.

Quella del Collettivo sembrerebbe un progetto positivista in quanto alla ricerca di un qualcosa da cui poi partire per costruire una struttura di sapere/potere. Ma qui, avverte Spivak, è al lavoro una forza che potrebbe “contraddire tale metafisica”²², in quanto l’accesso alla coscienza subalterna è possibile solo indirettamente, per mezzo del metodo “indiziale” di Guha, attraverso gli archivi della “contro-insurrezione”. Indizi, che probabilmente non consentiranno mai di recuperare la coscienza dei Subalterni. Qui è in gioco quello che Spivak, con terminologia post-strutturalista, definisce *effetto-soggetto subalterno*

Un effetto – soggetto può essere brevemente descritto come segue [...] ciò che sembra agire come un soggetto può essere parte di un’immensa rete discontinua 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 agente²³.

Il recupero, quindi, da parte degli storiografi subalterni di una posizione positiva del soggetto in Spivak diviene “strategia adeguata ai nostri tempi”, capace di influenzare e di modellare la storiografia ufficiale, di modificarne gli equilibri di potere, mantenendo comunque la costante consapevolezza del rischio di un’oggettivazione del subalterno²⁴, che finirebbe per rinchiuderlo nel “gioco del sapere come potere”²⁵. O di soffocarlo nella catacresi di figure e segni destinati a mancare sempre il referente che evocano.

Il problema, dunque, è la rappresentazione, anzi, le rappresentazioni, dell’Altro/a. E Spivak chiede di porvi particolare attenzione, in virtù del duplice significato che il significante “rappresentazione” può assumere: quello di “parlare per” (*Vertreten*) e quello di “ri-presentare” (*Darstellen*). Il primo senso riconduce

²⁰ Ranajit Guha, Gayatri Chakravory Spivak, *op. cit.*, p. 126.

²¹ *Ivi*, p. 132.

²² *Ivi*, p. 113.

²³ *Ivi*, p. 115-116.

²⁴ Alessandro Corio, *Spettri di Spivak: “presa di parola” e “rappresentazione” ai margini del canone occidentale*, in “Trickster”, 5, 2008, *Per un canone interculturale?*, <http://trickster.lettere.unipd.it>.

²⁵ Ranajit Guha, Gayatri Chakravory Spivak, *op. cit.*, p. 120.

al piano politico, all'azione di delega ad un soggetto o ad un gruppo; il secondo rinvia al piano delle arti, della letteratura, della filosofia. Il delegato da una parte, l'immagine o il ritratto dall'altra. In entrambi i casi si fa riferimento all'azione o rappresentazione di qualcosa che non è presente al momento della rappresentazione²⁶.

L'analisi decostruttiva di Spivak mostra la "loro identità-in-differenza"²⁷. L'intellettuale rappresentante, che si differenzia dal delegato politico deve essere vigile rispetto al possibile "slittamento verbale" del termine "rappresentazione" da *Darstellung* a *Vertretung*²⁸: "Le teorie dell'ideologia – scrive Spivak – [...] devono notare come la messa in scena del mondo nella rappresentazione – la sua scena di scrittura, la sua *Darstellung* – dissimuli la scelta e la necessità di "eroi", delegati paterni, agenti di potere – *Vertretung*"²⁹. Il discorso post-moderno, denuncia Spivak, è rimasto intrappolato in questo *double bind* a causa dell'ignoranza del progetto dell'imperialismo, cioè di quella "violenza epistemica che ha costituito/cancellato un soggetto costretto a investire (cioè a occupare in risposta a un desiderio) nello spazio dell'auto-consolidante Altro degli imperialisti"³⁰. Spivak accusa il pensiero Occidentale di riprodurre, nel momento stesso in cui si autocritica, quella forclusione dell'Altro (o dell'informante nativo)³¹ operata dall'episteme imperialista. Un'accusa che spedisce dritti dritti sul banco degli imputati Michel Foucault e Gilles Deleuze, due intellettuali simbolo della rivolta contro il Soggetto. Perché? Perché, agli occhi di Spivak, sono rei di un "realismo rappresentazionalista" che tradisce l'etnocentrismo, ovvero quel "desiderio

²⁶ Giovanna Callegari, *op. cit.*, p. 26.

²⁷ Gayatri Chakravory Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, cit., p. 273.

²⁸ Giovanna Callegari, *op. cit.*, p. 27.

²⁹ Gayatri Chakravory Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, cit., p. 276.

³⁰ Ranajit Guha, Gayatri Chakravory Spivak, *op. cit.*, p. 122.

³¹ La forclusione dell'informante nativo è il filo rosso che percorre tutta la *Critica della ragione postcoloniale*. Innanzitutto, l'informante nativo è una figura centrale del discorso antropologico novecentesco: è il "nativo", inteso come "non-nativo-europeo", che opera una mediazione tra l'antropologo ed il gruppo studiato. È colui che opera concretamente, essendo stato addestrato a farlo, la "traduzione" dell'alterità nell'unica lingua che la Ragione intende, rendendole possibile un accesso all'Altro che rafforza il Soggetto occidentale operando, però, una "forclusione". Il termine "forclusione", così come è usato da Spivak, è liberamente tratto dall'impianto concettuale di Lacan: a differenza della rimozione, che prevede il ritorno del rimosso, la forclusione cancella definitivamente un avvenimento che non rientrerà più nella memoria psichica. Secondo Lacan ciò che è stato forcluso dal simbolico riappare poi, in forma allucinatoria, nel reale. In Spivak la forclusione passa dalla speculazione psicanalitica alla responsabilità etica, per cui l'espulsione o il rigetto dell'Informante Nativo dal nome dell'Uomo "è servito e serve da energica ed efficace difesa della missione civilizzatrice". O, ancora: "Penso all'informante nativo come nome per quel marchio di espulsione dal nome di Uomo – un marchio che elide l'impossibilità della relazione etica" (in *Critica della ragione postcoloniale*, p. 31). La forclusione è lo strumento della violenza epistemica dell'imperialismo, che non opera attraverso un gesto puramente negativo di esclusione, bensì produce un soggetto coloniale che, secondo l'efficace definizione di Spivak, "si autoimmola per la glorificazione della missione sociale del colonizzatore" (in *Critica della ragione postcoloniale*, p. 143).

interessato di conservare il soggetto occidentale, o l'Occidente come Soggetto"³², fingendo di "non avere determinazioni geopolitiche"³³.

2.2. L'amichevole conversazione tra Foucault e Deleuze

Spivak individua i capi di imputazione nell'amichevole conversazione che i due filosofi "intrattengono" ne *Gli intellettuali e il potere. Conversazione tra Michel Foucault e Gilles Deleuze*. Un testo debole, minore, ma proprio perché tale, in grado, secondo Spivak di disfare l'opposizione tra l' "autorevole produzione teoretica e l'incauta pratica della conversazione", lasciando intravedere il percorso dell'ideologia. Ed ecco il primo errore "ideologico" dei due filosofi: riconoscono una "soggettività indivisa alle lotte dei lavoratori"³⁴ contraddicendo i loro maggiori assunti teorici.

I due intellettuali, secondo Spivak, pur enfatizzando i contributi più importanti della teoria post-strutturalista francese, cercando di "svelare e conoscere il discorso dell'altro nella società", ignorano sistematicamente la questione dell'ideologia e, dunque, il loro stesso "coinvolgimento nella storia intellettuale ed economica". Sebbene, quindi, la loro conversazione abbia come presupposto la critica del soggetto sovrano, essa appare incorniciata da due monolitici e anonimi soggetti-in-rivoluzione": "un maoista" e "la lotta operaia". Questi due soggetti sono, per Spivak, egualmente problematici. Il primo, facendo riferimento ad un astratto "maoismo" per significare in realtà il maoismo intellettuale francese di quegli anni, ben lontano dall'esperienza cinese, "rende sintomaticamente trasparente l'Asia". Il secondo, con un gesto ricorrente nella teoria radicale francese, "ignora la divisione internazionale del lavoro", ed è quindi incapace di confrontarsi realmente con il capitalismo globale. Insomma, Foucault e Deleuze si farebbero portatori, qui, di una visione politicamente ingenua, in cui la "lotta operaia" si collega ad un vago desiderio di far esplodere il potere in ogni punto della sua applicazione³⁵.

È in nome del desiderio che il soggetto, diventa "soggetto indiviso nel discorso del potere"³⁶. Come ben argomenta Alessandro Corio nel suo *Spettri di Spivak*³⁷, un importante corollario del (discorso sul) desiderio, del potere, della resistenza e del diniego dell'ideologia è l'indiscussa valorizzazione dell'oppresso come soggetto. Un soggetto che, non ingannandosi sul proprio desiderio, possa parlare in prima persona, senza più bisogno di alcuna mediazione-rappresentazione da parte dell'intellettuale, del partito, del sindacato.

Spivak cita Foucault: "Le masse sanno perfettamente, chiaramente, molto meglio di loro [degli intellettuali], e lo dicono bene". Lo critica: "Il ventriloquismo del subalterno che parla è l'armamentario dell'intellettuale di sinistra"³⁸. E sancisce

³² Gayatri Chakravory Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, cit., p. 260.

³³ *Ivi*, p. 261.

³⁴ *Ivi*, p. 261.

³⁵ Alessandro Corio, *op. cit.*

³⁶ Gayatri Chakravory Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, cit., p. 266.

³⁷ Alessandro Corio, *op. cit.*, a cui rimando per un approfondimento della dialettica Darstellung e Vertretung così come attraversata da Spivak nella *Critica della ragione postcoloniale*.

³⁸ Gayatri Chakravory Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, cit., p. 267.

Né Deleuze, né Foucault sembrano consapevoli che l'intellettuale all'interno del capitale globalizzante, brandendo l'esperienza concreta, possa favorire il consolidamento della divisione internazionale del lavoro, facendo di un modello di esperienza, il modello. Ne siamo quotidianamente testimoni nella nostra disciplina, quando vediamo il migrante postcoloniale diventare la norma, ocludendo così, ancora una volta, il/la nativo/a³⁹.

Nel valorizzare l'esperienza concreta dell'oppresso i due filosofi rimarrebbero acritici nei confronti del loro ruolo storico di intellettuali. Ed è la volta di Deleuze. La sua affermazione secondo cui "non c'è che l'azione, l'azione della teoria e quella della pratica in rapporti di collegamento e di scambio" è per Spivak un'affermazione "affrettata e disinvolta" sui rapporti tra teoria e pratica. Ha la pecca di confondere i due sensi della parola rappresentazione ricordati nel precedente paragrafo. Due sensi, ricorda Spivak, che sono certamente collegati tra loro, ma "irriducibilmente discontinui".

L'articolazione dell'argomento di Deleuze è problematica. In esso vengono affiancati due sensi di rappresentazione: la rappresentazione come "parlare per", come in politica (*vertreten*) e la rappresentazione come "ri-presentazione", come nell'arte o nella filosofia⁴⁰.

In questa visione, che mette sullo stesso piano la teoria e l'azione, il teoretico non rappresenta (parla per) il gruppo oppresso, mentre il soggetto non viene visto come coscienza rappresentativa, produttiva di rappresentazioni della realtà. "Occultare la discontinuità – conclude perentoriamente Spivak – con un'analogia presentata come prova riflette nuovamente una paradossale attribuzione di privilegio al soggetto"⁴¹. *Darstellung e Vertretung* sono collegate, complici nella loro "identità-in-differenza".

E allora, "Coloro che agiscono e lottano sono forse muti, in quanto contrapposti a coloro che agiscono e parlano?"⁴².

2.3 Il Sati, ovvero storia di una forclusione dalla Storia

Il capitolo *Storia della Critica della ragione postcoloniale* contiene la rielaborazione, ed il superamento, di *Can The Subaltern Speak?* Qui Spivak stringe sulle vicissitudini legate al sati, il suicidio rituale delle vedove sulla pira funebre del marito, tentando di recuperare dagli archivi dell'Impero gli indizi delle storie di due figure femminili, due subalterne di genere, la Rani di Sirmur e l'attivista Bhubaneswari Bhaduri, perché "All'interno dell'itinerario cancellato del soggetto subalterno, la traccia della differenza sessuale viene doppiamente cancellata"⁴³. Gli esempi testuali analizzati da Spivak, sia che essi appartengano a ciò che si intende per Storia o a ciò che si intende per Letteratura diventano il luogo di *différance* nei

³⁹ *Ivi*, p. 268.

⁴⁰ *Ivi*, p. 269.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ivi*, p. 286.

confronti del discorso teorico. In essi si collocano, infatti, tracce e voci non recuperabili.

Per ricostruire la Rani di Sirmur come oggetto di conoscenza, dunque, si dovrebbe cogliere il fatto che ella emerge negli archivi a causa degli interessi commerciali/territoriali della Compagnia delle Indie Orientali⁴⁴.

“La Rani divenne uno strumento. Ed è così che furono tracciate le linee della restaurazione della storia di (una) donna secondo le definizioni occidentali di storicità”⁴⁵. Secondo quel Canone occidentale che Spivak rigetta, in primis, per se stessa e per il proprio lavoro:

Sono nata in India e lì ho avuto la mia istruzione primaria, secondaria e terziaria, inclusi i due anni di lavoro da laureata. Il mio esempio indiano potrebbe dunque essere visto come investigazione nostalgica delle radici perdute della mia identità. [...] il mio progetto principale è di essere diffidente verso questo genere di nostalgia nutrita dagli accademici che si trovano nell’esilio autoimposto della migrazione economica eurocentrica; perché sono io stessa a provarla. Mi rivolgo a del materiale indiano perché, in assenza di una preparazione disciplinare avanzata, l’accidente della nascita e dell’istruzione mi ha dotata di un senso del canovaccio storico, una presa su alcuni linguaggi pertinenti che sono strumenti utili per un bricoleur⁴⁶.

Spivak legge i silenzi della storia, ben consapevole delle insidie di facili errori in cui altri caddero. Osserva Rosalind C. Morris nella sua introduzione al recente *Can the Subaltern Speak?: Reflections on the History of an Idea*:

[...] if we are stretched to the limits of our intellectual capacity in the act of reading Spivak’s writing on reading the silences of history – there are some categorically untenable misreadings that need to be dispatched before anything further can be said. Among them: those that understand the silence of the subaltern as a simple absence in the record – to be supplemented and transcended by the work of information retrieval (Spivak endorses such retrieval, but she understands it to be a matter distinct from the question of theorizing the impossibility of subaltern speech as audible and legible predication); those that discern in the essay a constitutive opposition between practice and theory, variously attributing to Spivak’s own intervention an advocacy for one or the other (she emphatically rejects that binarity); those that claim she has rendered the Indian case representative of the third world (she insists on the choice of India as an accident of personal history and as a nonexemplary instance in which, nonetheless, global processes can be seen to generate their effects); and those, in the most egregious misreadings, that discern in the text a nativist apologia for widow burning on the grounds of its authentic ritual status! (it is a position that she herself terms a “parody of the nostalgia for lost origins”)⁴⁷.

2.4 La Rani di Sirmur: allestimento di una scena

Siamo intorno al 1820, nella regione di Sirmur, basso Himalaya. Lì visse, secondo gli archivi inglesi, una Rani (“regina”) sposata ad un Rajah. Sono anni decisivi per il consolidamento della presenza imperiale britannica in India: negli

⁴⁴ *Ivi*, p. 241.

⁴⁵ *Ivi*, p. 241.

⁴⁶ *Ivi*, p. 223.

⁴⁷ Rosalind C. Morris, *Can the Subaltern Speak?: Reflections on the History of an Idea*, Columbia University Press, New York 2010, p. I.

ultimi decenni del XVIII secolo una serie di interventi legislativi aveva modificato in profondità la struttura e le funzioni della Compagnia delle Indie Orientali, delineando un sistema di governo che sarebbe durato fino alla rivolta anti-britannica del 1857. Subito dopo, muovendo dall'esigenza di razionalizzare il sistema del prelievo fiscale, e in particolare l'imposta fondiaria, la Compagnia aveva finito per realizzare un intervento di ampia portata sulla definizione stessa delle figure sociali nelle campagne del Bengala, introducendovi un diritto proprietario modellato su quello inglese. Nel 1813, la dichiarazione di sovranità della Corona britannica sul territorio acquisito nel subcontinente, rappresentò anche formalmente un momento di stabilizzazione del dominio coloniale. Sono anche gli anni dell'uscita della monumentale *History of British India* del filosofo James Mill che, ben guardandosi dal mettere piede in Asia, aveva dato espressione ad un significativo mutamento nell'atteggiamento britannico nei confronti dell'India: la fascinazione per gli aspetti esotici dell'Oriente diventava una schietta rivendicazione di superiorità culturale dell'Occidente.

È in questo contesto che ha luogo un episodio “minore” nella storia del colonialismo britannico in India. Il Rajah di Sirmur, Karam Prakash, viene deposto dai britannici in ragione della sua barbarie e dissolutezza, anche se vi sono buone ragioni per pensare che la principale prova a suo carico fosse il fatto che aveva la sifilide. La reggenza è assegnata a un figlio minorenni del Rajah, di cui viene riconosciuta come tutrice la regina (la Rani). Un bambino come reggente, posto sotto la tutela di una donna: una situazione ottimale per preparare la soluzione, a cui puntavano gli inglesi, lo smembramento di Sirmur.

Sembrirebbe che fosse necessario tenere Sirmur sotto la guida di un bambino, sotto la tutela di una donna, perché lo “smembramento di Sirmur” (come riportato in una comunicazione segreta) era molto probabile. L'intera metà orientale di Sirmur, e alla fine anche tutto il resto, doveva essere immediatamente annessa per mettere al sicuro le rotte commerciali della Compagnia e la frontiera con il Nepal, per indagare l'efficacia dell'“apertura di una comunicazione commerciale attraverso il Bussaher con il paese al di là delle montagne innevate”⁴⁸.

La reggenza è affidata alla Rani semplicemente “because she is a king's wife and a weaker vessel”⁴⁹: la privilegiata posizione sociale ed economica della Rani è subordinata alla sua identità di genere come madre del futuro re e come vedova del Rajah.

Avviene, però, qualcosa di imprevisto. Un funzionario britannico, un certo Capitano Birch, informa il Residente a Dehli che la Rani ha comunicato la propria decisione di farsi ardere sulla pira funebre del marito. Il Capitano chiede di essere autorizzato a intervenire nel modo più deciso per scongiurare il suicidio della Rani di Sirmur, coniugando opportunità politica e riprovazione morale per un'usanza barbara come il sacrificio rituale delle vedove. Quel sati su cui già nel decennio precedente erano divampate furiose polemiche che avevano coinvolto amministratori coloniali e sezioni delle *élite* autoctone, e che sarebbe stato

⁴⁸ Gayatri Chakravorty Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, cit., p. 244.

⁴⁹ *Idem*, *The Rani of Sirmur: An Essay in Reading the Archives*, in “History and Theory”, XXIV, 3, p. 266.

dichiarato illegale dal governatore generale Lord Bentinck nel 1829. Gli archivi non riportano la conclusione della vicenda, ma pare che la Rani di Sirmur sia morta di morte naturale.

È questo dunque il motivo per cui la Rani affiora fugacemente dagli archivi, nella sua individualità: perché sulla scacchiera del Grande Gioco è moglie di un re e appartiene al sesso debole. Non siamo nemmeno sicuri del suo nome: “Talvolta ci si riferisce a lei come Rani Gulani e talvolta come Gulari. In generale viene propriamente indicata come la Ranees dagli alti ufficiali della Compagnia, e “questa Ranni” da Geoffrey Birch e Robert Ross⁵⁰.

È qui che comincia “il racconto di una singolare manipolazione della sua vita privata”⁵¹, divisa tra patriarcato e imperialismo. Il sacrificio delle Vedove, nel discorso braminitico, è una

manipolazione della formazione del soggetto femminile attraverso una contronarrazione artefatta della coscienza della donna, e dunque, dell’essere – brava della donna, e dunque il desiderio della brava donna, e dunque il desiderio della donna.[...] Suggestivo che i britannici ignorassero lo spazio del Sati come campo di battaglia ideologico e costruirono la donna come oggetto del massacro, il cui salvataggio può marcare il momento in cui una società, non solo civile, ma anche buona, si origina dal caos domestico. Tra la formazione patriarcale del soggetto e la costituzione imperialista dell’oggetto, è lo spazio della libera volontà dell’agentività del soggetto sessuato come femminile a essere efficacemente cancellata⁵².

La Rani di Sirmur è costruita in due frasi, distillato massimo della violenza epistemica tanto dell’imperialismo quanto del patriarcato: “Uomini bianchi stanno salvando donne scure da uomini scuri”⁵³, espressione della volontà dei britannici di abolire il “barbaro” rituale del sati e, in risposta a questa, la dichiarazione nativista indiana, nostalgica per le origini perdute, “le donne volevano morire”⁵⁴. La Rani emerge dalla storia solo quando è necessaria per la “produzione” imperiale⁵⁵ o patriarcale. Spivak è inequivocabile:

Non è meramente tautologico dire che la subalterna coloniale o postcoloniale si definisca come l’essere dall’altro lato della differenza, o della frattura epistemica, anche rispetto ad altri gruppi di colonizzati⁵⁶.

La subalternità diventa di genere: “By the inexorable ideological production of the sexed subject, such a death can be understood as an exceptional signifier of her own desire, exceeding the general rule for a widow’s conduct”⁵⁷.

Il sacrificio delle vedove non è prescritto da alcun codice religioso. Il Sati è semplicemente un *exceptional signifier* creato da patriarcato ed imperialismo. Il maschio nativo subalterno “produce” il sati come la condotta della buona moglie che desidera seguire il proprio marito nella morte: “The proper place for the

⁵⁰ *Idem, Critica della ragione postcoloniale*, cit., p. 244.

⁵¹ *Ivi*, p. 247.

⁵² *Ivi*, p. 248.

⁵³ *Ivi*, p. 296.

⁵⁴ *Ivi*, p. 299.

⁵⁵ *Idem, The Rani of Sirmur: An Essay in Reading the Archives*, cit., p. 270.

⁵⁶ *Idem, Critica della ragione postcoloniale*, cit., p. 319.

⁵⁷ *Idem, Can The Subaltern Speak?*, cit., p. 300.

woman to annul the proper name of suicide through the destruction of her proper self is on a dead spouse's pyre"⁵⁸. Il maschio britannico colonizzatore, invece, "produce" il sati per giustificare la propria missione civilizzatrice, ovvero la propria colonizzazione.

Le donne non si sacrificano, sono sacrificate. Non si suicidano. Sono suicidate. La loro subalternità è doppia, perché doppiamente escluse dai discorsi e dalle rappresentazioni in quanto donne e in quanto subalterne⁵⁹.

2.5 Bhubaneswari Bhaduri, il corpo grafematico

Un altro sacrificio, un altro suicidio affiora dalle pagine minori della storia. Si tratta di Bhubaneswari Bhaduri. Spivak non può ignorarla, perché a differenza di Rani Gulari, questa subalterna voleva parlare. La sua figura

intendeva essere recuperata, ha scritto con il proprio corpo. È come se avesse cercato di 'parlare' oltre la morte, rendendo il proprio corpo grafematico. Negli archivi, Rani Gulari emerge solo perché chiamata, quando necessaria, come coercizzato agente/strumento/testimone per il colonialismo del capitale. Tra le due è lei la figura più pura della dissolvenza. Questa donna ha cercato di unirsi ad agenti (maschili), consapevoli e non coercizzati del colonialismo. Nacque a Calcutta cento anni più tardi e capì il 'nazionalismo'. [...] Cercò di essere decisiva in extremis, ma si perse nell'indecidibile spaziodonna della giustizia. Parlò, ma le donne non la udirono e ancora non lo fanno⁶⁰.

Correva l'anno 1926, quando Bhubaneswari, sedici forse diciassette anni, si impiccò nel modesto appartamento del padre a Calcutta. Il suicidio costituiva un mistero perché, dato che al momento della morte aveva le mestruazioni, era chiaro che non si trattava di una gravidanza illecita. Quasi un decennio più tardi, in una lettera lasciata alla sorella maggiore, si scoprì che ella faceva parte di uno dei molti gruppi coinvolti nella lotta armata per l'indipendenza indiana. Le era stato affidato un assassinio politico, ma non essendo in grado di affrontare il compito scelse di uccidersi, forse per proteggere i compagni.

In questa morte Spivak ritrova la ritualità del Sati. Certo, Bhubaneswari non era una vedova, e il suicidio non avvenne sul luogo sacro della pira funebre di un marito morto. Né vi è alcun modo di provare con certezza quali fossero le sue reali

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ "The Rani of Sirmur' reveals two important points about Spivak's discussions of the subaltern woman. First, the essay shows how Spivak's analysis of the colonial archives differs from the colonial discourse analysis of Edward Said and Homi Bhabha by focusing specifically on the plight of 'Third World' women. In this respect, Spivak challenges the gender blindness of earlier postcolonial theories from a feminist standpoint. Second, the essay demonstrates how Spivak's expanded definition of the term subaltern to include women complicates the narrow, classbased definition of the term.[...] For Spivak, however, this is precisely the point. The expansion of the category of subaltern to include women emphasises how the subaltern is not only subject to a rigid class system, but also to the patriarchal discourses of religion, the family and the colonial state. Indeed, this is borne out in Spivak's detailed discussion of the representation of widow sacrifice in the second half of *Can the Subaltern Speak?*". Stephen Morton, *Gayatri Chakravorty Spivak*, Routledge-Taylor & Francis e-Library, London 2003, p. 61.

⁶⁰ Gayatri Chakravorty Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, cit., p. 260.

intenzioni. Spivak, tuttavia, legge la storia di Bhubaneswari come un tentativo di riscrivere “the social text of sati-suicide in an interventionist way”⁶¹. Sapendo, infatti, che il suo gesto sarebbe stato altrimenti interpretato come la conseguenza di una passione illegittima, Bhubaneswari attese il momento delle mestruazioni. Non voleva che la sua fosse una voce ventriloqua. Suicidandosi, rese il proprio corpo “grafemático”. Infranse i codici che la rappresentavano. Con lei il rituale del suicidio delle vedove, che vietava di immolarsi nel periodo del ciclo mestruale, segno di impurità, ha ritrovato “una riscrittura priva di enfasi, ad hoc e subalterna, del testo sociale del suicidio sati”⁶².

2.6 Parlò, ma le donne non la udirono

Il tentativo di riscrivere la trama del sati è un tragico fallimento⁶³, perché, Spivak insiste, “the subaltern as female cannot be heard or read”⁶⁴.

L’atto di Bhubaneswari Bhaduri non riesce, non può svelarsi, rimane il segreto che lei porta con sé nella morte. Le rappresentazioni che attingono al “desiderio” della donna brava e buona la (ri)costruiscono come borderline, ragazza interrotta che si è uccisa in preda al delirio. Il suo atto è stato ricodificato come un caso di amore illecito ed è fonte di vergogna privata per le generazioni successive della sua famiglia. La sua voce non trova ascolto. Le sue stesse sorelle, nipoti e pronipoti l’hanno cancellata.

È Spivak stessa a raccontarne il *fallimento* comunicativo. Quando si mise in contatto con la famiglia di Bhubaneswari Bhaduri per ricomporre il puzzle della sua vita si trovò di fronte ad un “fallimento comunicativo che mi gettò in un tale sgomento che, nella prima versione di questo testo, ho scritto nei toni di un accorato lamento: la subalterna non può parlare!”⁶⁵. Un’affermazione che nacque “nella disperazione che nella sua stessa famiglia, proprio tra le donne e nell’arco di non più di 50 anni il suo tentativo era fallito”⁶⁶.

Spivak uses the metaphor of a “palimpsest” to describe how Bhubaneswari’s participation in the anti-colonial resistance struggle is erased by the supplementary narratives that try to re-tell her story. For Bhubaneswari’s exceptional act of women’s resistance during the independence struggle in the 1920s is disguised as an act of sati-suicide, and then later re-coded as a case of illicit love and a source of private shame for subsequent generations of her own family. [...] For Spivak, however, the crucial point is that these examples of subaltern resistance are always already filtered through dominant systems of political representation. [...] This is not to suggest that particular disempowered groups cannot speak, but that their speech acts are not heard or recognised within dominant political systems of representation⁶⁷.

⁶¹ *Idem*, *Can The Subaltern Speak?*, cit. p. 308.

⁶² *Idem*, *Critica della ragione postcoloniale*, cit., pp. 317-318.

⁶³ *Idem*, *Can The Subaltern Speak?*, cit. p. 307.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ *Ivi*, p. 318.

⁶⁶ *Ivi*, p. 318.

⁶⁷ Stephen Morton, *op. cit.*, p. 80.

La storia di Bhubaneswari Bhaduri è anche la storia di una certa complicità delle donne nella riduzione al silenzio. La stessa che Spivak, con fastidio, ritrova in ampia scala nel femminismo internazionale

Quando ho cominciato questo libro, il “Terzo mondo” offriva un intero campo discorsivo privilegiato all’interno della critica radicale metropolitana. In questo campo, la “Donna del Terzo mondo” si poneva a sua volta come significante particolarmente privilegiato. Come ho già detto, nell’interesse della finanziarizzazione del globo l’espressione “Donne in Sviluppo” si è oggi trasformata in “Genere e Sviluppo”. Il risultato è stato quello di uno scambio velocizzato di studi culturali tra il Nord ed il Sud in cui le identità nazionali devono essere preservate intatte. È la fuorviante opposizione razzista – nazionalista, piuttosto che la benevolenza globalizzante – imperialista, ciò rende l’autocritica particolarmente difficile per gli studi culturali. Sul terreno dello scambio la donna del Sud è un significante particolarmente privilegiato, come oggetto e come mediatrice; così come, all’interno del mercato, ella è l’agente – come – strumento privilegiato della portata globalizzante del capitale transnazionale⁶⁸.

Il Soggetto Donna Occidentale, la Femminista internazionale, “produce” la volontà della donna rurale subalterna; la manipola con i Piani di Azione delle Nazioni Unite, per poterla, poi, “sviluppare” a propria immagine e somiglianza. La Femminista internazionale ha costruito un’Altra inferiore per potersi sentire superiore. Per poter diventare la donna bianca che salva donne scure da uomini scuri.

Il Soggetto Donna, al pari del Soggetto Uomo, non si avvede che “non si è subalterni/e in quanto postcoloniali o membri di una minoranza etnica, questa parola è riservata all’assoluta eterogeneità dello spazio decolonizzato”⁶⁹. Il Soggetto Donna continua a riproporre (e a riproporsi nel) il messianico “Io ti salverò”, trasformandosi così in quel soggetto normativo e chiuso che è stato il maschio bianco.

La Femminista internazionale deve recuperare il proprio interesse, la propria posizione. Ancora una volta, le parole d’ordine sono consapevolezza, critica, decostruzione. Come ben sintetizza Ambra Pirri

Spivak non crede alle grandi costruzioni teoriche che spiegano tutto e che vogliono essere coerenti nella loro pretesa di raccontare la verità, assoluta e definitiva. Spivak non crede alle master narratives, le narrazioni dei maestri, ma anche dei padroni. Questo non vuol dire che le master narratives vadano demonizzate perché chiunque viene catturato a narrare; dobbiamo accettare l’impulso di pensare alle origini e alle finalità, di fare programmi di giustizia sociale, restando però al contempo consapevoli che si tratta di una nostra necessità, non della via verso la verità, o di una soluzione ai problemi del mondo⁷⁰.

La Femminista internazionale deve (ri)situarsi, cioè non candidarsi all’universalità. Deve mettere da parte i propri privilegi per smetterla di sentirsi migliore dell’Altra. Spivak inizia dai propri: lei, intellettuale di grande prestigio nell’accademia statunitense, coinvolta nella produzione neocoloniale, insegnante dei cittadini più garantiti e viziati del mondo. Per Spivak disimparare i propri privilegi significa aprirsi all’Altra/o. Ogni privilegio è, infatti, un’impossibilità,

⁶⁸ Gayatri Chakravorty Spivak, *Critica della ragione postcoloniale*, cit., p. 215.

⁶⁹ *Ivi*, p. 271.

⁷⁰ Ambra Pirri, *op. cit.*.

un'incapacità ad accogliere. Fintanto che ci si muove nella logica binaria Noi/Altri si chiude ogni scambio, apprendimento, relazione.

Disimparare il proprio privilegio, quindi, per (ri)trovare la relazione etica con l'Altra/o. Un modo di pensare, meglio di immaginare, la propria identità e quella dell'Altra/o diversamente, antepoendo il sentire al sapere. Decostruire per moltiplicare. Conoscere l'alterità come esperienza di sé.

Conclusioni

Immagini in dissolvenza. L'incontro con l'Altra

Torniamo a Bhubaneswari Bhaduri. Spivak dice che “è lei la figura più pura della dissolvenza”⁷¹. Che cosa si dissolve? La narrazione dominante, quella rappresentazione intesa come parlare di/parlare per. La centralità del Soggetto si dissolve nel decentramento di Bhubaneswari Bhaduri, che parla, con il proprio corpo, per se stessa. Rivendica la propria voce e impone, con il suicidio, la propria discontinuità: “Bhubaneswari Bhaduri comprese ed eccedette, serbando il proprio segreto a dispetto dell'enorme sforzo di parlare”⁷².

the difficulty of comprehending what might have occurred in the act of suicide confronts us, forcing us to go back, to “unlearn” with Spivak the normative ideals of piety and excess with which the third world woman has come to be associated in the interlaced ideological formations of both West and East⁷³.

Con un lavoro continuo di critica e di decostruzione della propria posizione di intellettuale, Spivak sostituisce alla violenza epistemica, il primato dell'immaginazione, inteso come “un modo di farsi altro, *alterarsi*, in una relazione non più pregiudicata dal circolo della precomprensione e del giudizio, ma che sia piuttosto accoglimento dell'altro e trasformazione di sé, in un movimento simultaneo”⁷⁴.

Non trovandole nelle narrazioni ufficiali, Spivak immagina la Rani di Sirmur e Bhubaneswari Bhaduri. E immaginandole, Spivak “si relaziona con i soggetti invisibili di cui cerca le tracce nelle rappresentazioni prodotte dalle culture dominanti; dall'altro si rapporta direttamente con il testo che traduce, con la lingua in cui esso è scritto, e indirettamente, con l'autrice o l'autore che attraverso essi rappresenta e si rappresenta”⁷⁵.

Si relaziona con i propri lettori, aprendoli ad altri finali, ad altre immaginazioni

Perhaps most readers have wondered “Are there other readings?” But if this intractable doubt refuses to leave us, at the end, it is at least partly because the possibility of another reading

⁷¹ *Ivi*, p. 260.

⁷² *Ivi*, p. 260.

⁷³ Rosalind C. Morris, *op. cit.*, p. III.

⁷⁴ Giovanna Callegari, *op. cit.*, p. II.

⁷⁵ *Ivi*, p. 46.

has been forcefully opened to us by Spivak's text. And we remain transfixed by the enigma of Bhubaneswari⁷⁶.

La sua prosa eccessiva, le sue commistioni linguistiche, i suoi neologismi, l'indisciplina sintattica: anche questo è immaginare. L'immaginazione non è l'assimilazione, ma l'azione, la libertà dello sguardo, la possibilità di riappropriarsi dello spazio negato, della voce negata. Un impegno politico, etico, che svela e denuncia le pratiche di dominio e di assoggettamento subiti dalle donne.

L'immaginazione è movimento, nasce nello stesso atto di metter all'opera la decostruzione e, come quest'ultima, è un processo infinito. Se la rappresentazione è quel cannibalismo epistemico che genera immagini speculari di sé, stereotipi, oggetti silenziosi ed indivisibili, l'immaginazione svela, recupera, crea la possibilità di un incontro con l'Altra/o che parla e produce i propri segni, a sua volta immaginandoci.

Nell'immaginazione non c'è spazio per la neutralità, c'è sempre e solo la particolarità con le sue sfumature di soggettività.

Giovanna Callegari ne *La doppia subalternità della donna postcoloniale. L'immaginazione come risorsa per una nuova politica culturale*, bene chiarisce il progetto politico di immaginazione di Spivak

Si consideri il modo in cui Spivak si pone sulle tracce dell'informante nativo nella sua *Critica della ragione postcoloniale*. La ricerca di questa figura, che viene descritta come una prospettiva teorica immaginata, ma impossibile da definire compiutamente, procede attraverso la disseminazione, all'interno di tutto il testo, di continue indicazioni e di descrizioni parziali di cosa o chi potrebbe essere o è, quello che, in altri casi, potremmo definire "l'oggetto" del suo discorso⁷⁷.

E questo perché il processo di oggettivazione non può avvenire, non può, né vuole compiersi. L'informante nativo, nelle sue rappresentazioni parziali, è inafferrabile. Lascia tracce di sé, indicazioni, voci e figure con le quali si tenta di dar forma ad un'immagine impossibile. La rappresentazione diventa un esercizio dell'immaginazione che, nel tentativo di rappresentare (l') Altro – nel senso di *darstellen* –, insegna al soggetto di conoscenza a rappresentare – questa volta nel senso di *vertreten* – sé stesso⁷⁸.

L'immaginazione di Spivak è un programma etico. Non ci possono essere definizioni, rappresentazioni ultime, ma solo quegli archivi Echo-Grafici di cui parla Giovanna Callegari, e cioè

Un processo che produce rappresentazioni intrecciando e muovendo voci ed immagini, o meglio, echi e segni. I primi sono ritorni di voci, quelle conservate nella memoria o quelle che si riproducono attraverso la lettura dei testi; i secondi sono segni lasciati dalla scrittura, che si compongono per formare parole e figure. Ogni rappresentazione è definita dal passaggio di un movimento, dalla registrazione di un insieme di voci, dall'intreccio di segni lasciati su un foglio o su uno schermo. Si tratta, in definitiva, di echi ed immagini fantasmatiche, che tornano all'infinito⁷⁹.

⁷⁶ Rosalind C. Morris, *op. cit.*, p. III.

⁷⁷ Giovanna Callegari, *op. cit.*, p. 46.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ *Ivi*, p. 48.

Come all'infinito ritornano le possibili (o impossibili) storie di Rani e Bhubaneswari, figure inquietanti di donne fraintese. Perché ammesso che queste due subalterne possano parlare, la domanda di come possano essere ascoltarle resta (e deve restare) aperta.

Bibliografia

Callegari G., *Decostruzioni e Ricostruzioni Postcoloniali. Imparare a immaginare (l')altro*, tesi di dottorato in Studi di Genere, Università Federico II, Napoli 2008.

Callegari G., *La doppia subalternità della donna postcoloniale. L'immaginazione come risorsa per una nuova politica culturale*, in "Quaderni di Donne & Ricerca", XIII-XIV, 2009.

Corio A., *Spettri di Spivak: "presa di parola" e "rappresentazione" ai margini del canone occidentale*, in "Trickster", 5, 2008, *Per un canone interculturale?*, <http://trickster.lettere.unipd.it>

Guha R.-Spivak G. C., *Subaltern Studies. Modernità e (post)colonialismo*, trad. it. di Sandro Mezzadra, Ombre Corte, Verona 2002.

Morris R. C., *Can the Subaltern Speak?: Reflections on the History of an Idea*, Columbia University Press, New York 2010.

Morton S., *Gayatri Chakravorty Spivak*, Routledge-Taylor & Francis e-Library, London 2003.

Pirri A., *Con l'occhio del ventriloquo*, "Il Manifesto", 16 giugno 2004.

Spivak G. C., *Critica della Ragione Postcoloniale. Verso una storia del presente in dissolvenza*, trad. it. di Patrizia Calefato, Meltemi, Roma 2004.

Spivak G. C., *Can the Subaltern Speak?*, in *Marxism and the Interpretation of Culture*, edited by C. Nelson, L. Grossberg, University of Illinois Press, Urbana 1988, pp. 271-313.

Spivak G. C., *The Rani of Sirmur: An Essay in Reading the Archives*, 1985, in "History and Theory", XXIV, 3, pp. 247-72.

Spivak G. C., *Three Women's Texts and a Critique of Imperialism*, 1985, in "Critical Inquiry", XII, 1, pp. 243-61.