



Subaltern Studies

Presentazione e cura di Sandro Mezzadra

Il volume dà conto dello straordinario lavoro storiografico condotto a partire dall'inizio degli anni Ottanta da un gruppo di storici indiani, raccolti attorno al progetto dei cosiddetti *Subaltern Studies*. I protagonisti di questo progetto, tra cui figurano autori come Dipesh Chakrabarty e Partha Chatterjee, hanno in particolare sottolineato come la storia dell'India britannica non si limiti ai rapporti tra le autorità coloniali e le élite dominanti all'interno della società "indigena", ma sia piuttosto incomprensibile senza tenere nel debito conto i movimenti autonomi delle masse "subalterne" dentro e contro il sistema di dominio coloniale. Da questa opzione metodologica fondamentale hanno preso avvio ricerche che, incrociando felicemente una lettura eterodossa del marxismo, il riferimento a Foucault e suggestioni derivanti dall'evoluzione del post-strutturalismo francese, hanno finito per investire questioni decisive nello stesso presente postcoloniale e globale: dalle migrazioni alle trasformazioni che stanno investendo il piano delle identità collettive. Della globalizzazione contemporanea i *Subaltern Studies* pongono più in generale in evidenza una genealogia complessa, di cui fanno parte a pieno titolo sia il progetto coloniale dell'Occidente moderno sia la resistenza al colonialismo posta in atto dalle masse "subalterne".

ISBN 88-87009-33-3



9 788887 009330

Euro 12,50

Guha / Spivak

Subaltern Studies

ombre corte

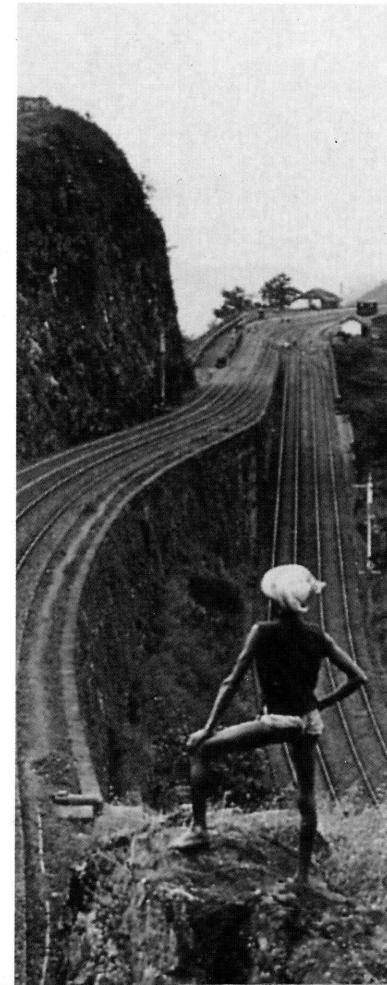
ombre corte / cartografie

Ranajit Guha Gayatri Chakravorty Spivak

Subaltern Studies

Modernità e (post)colonialismo

Introduzione di
Edward W. Said



Cartografie / 19

RANAJIT GUHA ha insegnato in numerose Università in India, in Inghilterra, negli Stati Uniti e in Australia. Tra le sue pubblicazioni: *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India* (1983), *Dominance without Hegemony. History and Power in Colonial India* (1997) e *History at the Limit of the World-History* (2002).

GAYATRI CHAKRAVORTY SPIVAK insegna alla Columbia University di New York. Bengalese di nascita, si è trasferita negli Stati Uniti a metà degli anni Settanta. Oggi è una delle più affermate teoriche femministe statunitensi e una protagonista degli "studi postcoloniali". Tra le sue pubblicazioni: *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues* (1990) e *A Critique of Post-Colonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present* (1999).

SANDRO MEZZADRA insegna Storia del pensiero politico contemporaneo nella Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Bologna. Tra le sue pubblicazioni: *La costituzione del sociale. Il pensiero giuridico e politico di Hugo Preuss* (Il Mulino, 1999); *Diritto di fuga. Migrazioni, cittadinanza, globalizzazione* (ombre corte, 2001). Ha inoltre recentemente curato l'edizione di *Cittadinanza e classe sociale* di Thomas H. Marshall (Laterza, 2002).

Ranajit Guha
Gayatri Chakravorty Spivak
Subaltern Studies
Modernità e (post)colonialismo

Introduzione di Edward W. Said
Presentazione e cura di Sandro Mezzadra

ombre corte

Indice

- 7 **Presentazione**
di Sandro Mezzadra
- 19 **Introduzione**
di Edward W. Said
- 29 **Prefazione al primo volume
dei *Subaltern Studies***
di Ranajit Guba
- 31 **A proposito di alcuni aspetti della storiografia
dell'India coloniale**
di Ranajit Guba
- 43 **La prosa della contro-insurrezione**
di Ranajit Guba
- 103 ***Subaltern Studies*: decostruire la storiografia**
di Gayatri Chakravorty Spivak

Titolo originale dell'opera da cui sono tratti i testi: *Selected Subaltern Studies*, edited by Ranajit Guha and Gayatri Chakravorty Spivak
© 1988 Oxford University Press, New York-Oxford
Translated by permission of Oxford University Press, New Delhi, India

Traduzione dall'inglese di Gaia Giuliani

Prima edizione ottobre 2002

© ombre corte

via Alessandro Poerio, 9 - 37124 Verona

Tel./fax: 045 8301735; e-mail: ombrecorte@tiscalinet.it

www.deriveapprodi.org/ombrecorte.htm

Progetto grafico copertina: Rosie e Immagine di copertina: BOURNE & SHEPHERD, *Reversing station on the Bhore Ghat Incline*, ca. 1870

ISBN 88-87009-33-0

Presentazione

di Sandro Mezzadra

È una storia a tratti cruenta, una storia di cupidigia e distruzione. Ogni pezzo di stoffa è macchiato da un passato sanguinoso. Ma è l'unica storia che abbiamo, e la storia è speranza oltre che disperazione.

A. GOSH, *Il cerchio della ragione* (1986)

1. I testi che qui presentiamo al lettore italiano sono ormai dei veri e propri classici all'interno di quel composto filone di ricerca che, particolarmente in ambito anglosassone, ha assunto la denominazione di "studi postcoloniali". L'eterogeneità dei linguaggi e dei riferimenti disciplinari, nonché delle posizioni teoriche e politiche, che caratterizza questi studi fa sì che sia arduo considerarli unitariamente una "scuola di pensiero". E tuttavia il "postcolonialismo" non si è limitato a ritagliarsi una propria nicchia accanto ad altri "post" (postmodernismo, postfordismo ecc.) nel dibattito culturale contemporaneo, ma ha piuttosto complessivamente rideterminato la scena al cui interno ogni tentativo di pensare criticamente il presente deve collocarsi. Marxismo e femminismo, decostruzionismo filosofico e "studi culturali" sono stati tutti investiti dal potente *decentramento* operato dagli studi postcoloniali, sono stati via via costretti ad assumere come proprio ambito di riferimento, come proprio oggetto di studio e di critica, un nuovo concetto di *mondo*: il concetto di un mondo attraversato e posto in permanente tensione da un insieme di dinamiche che, nel momento stesso in cui la sua *unità* sembra per la prima volta affermarsi concretamente come spazio d'esperienza di una moltitudine crescente di soggetti, ne mina ogni rappresentazione pacifi-

cata, ponendo in particolare in discussione la possibilità di pensare come uno stabile criterio d'ordine il rapporto tra centro e periferia¹.

Non mancano certamente, tra i cultori degli studi postcoloniali, apologeti del presente ordine capitalistico globale: la stessa categoria di "ibridità", centrale in molti di questi studi, viene spesso piegata a descrivere una situazione ormai libera dalle asprezze che avevano caratterizzato l'età degli Imperi, in cui lo spettacolo elettrizzante delle contaminazioni culturali e identitarie avrebbe sostituito e messo in qualche modo fuori gioco i codici "binari" del dominio e dello sfruttamento. Il "post" che compare nel termine postcolonialismo viene allora caricato di valenze emancipative, e anche quando lo sguardo si volge all'indietro, verso l'esperienza coloniale, il ricercatore si mostra spesso indulgente nel recuperare gli aspetti di meticcio e di ibridazione che avrebbero connotato quella stessa esperienza². Ma gli studi postcoloniali non possono essere ridotti a questa stilizzazione interpretativa. Anche laddove sembra più pertinente, come ad esempio a proposito dei testi di Homi Bhabha³, essa non coglie il valore di *sintomo*, e precisamente di sintomo dell'affermarsi di un nuovo modello di *sfruttamento* e di *dominio*, che la diffusione degli studi postcoloniali di per sé riveste⁴. E si preclude la possibilità di attingere a questi stessi studi come a un grande brogliaccio incompiuto, una sorta di *Parigi capitale del XIX secolo* contemporanea, ricco di frammenti e di materiali che consentono di gettare una luce inedita sull'esperienza sociale del nostro presente, nelle metropoli "occidentali" così come nei territori che sono stati soggetti al dominio coloniale.

Più in generale, tuttavia, occorre sottolineare che la modalità analitica appena richiamata non esaurisce in alcun modo lo spettro degli studi postcoloniali contemporanei. Altri autori e altre correnti di ricerca hanno piuttosto preso le mosse da una lettura del colonialismo (così come della schiavitù atlantica) che ne ha posto in evidenza

il carattere di violenza muta e irredimibile, *epistemica* oltre che materiale, per individuare nelle insurrezioni anticoloniali il vero punto di svolta che nella storia contemporanea rende imprescindibile parlare di *postcolonialismo*⁵. In questa prospettiva, le rivolte dei "dannati della terra" appaiono come una sfida *vincente* portata alla rigidità del confine che separava la metropoli dalle colonie. E le modalità con cui si è andato svolgendo nel corso del Novecento il processo di decolonizzazione, che ha registrato la sostanziale sconfitta dei movimenti anti-imperialisti in quello che veniva definito il "terzo mondo", pongono certamente le condizioni perché la violenza costitutiva del "progetto coloniale dell'Occidente", per riprendere la definizione di Edward W. Said, continui a caratterizzare il mondo contemporaneo, insinuandosi semmai nelle metropoli che un tempo furono "imperiali". Ma d'altra parte, la stessa geografia del mondo globale, incessantemente ridisegnata non soltanto dai flussi delle merci e dei capitali ma anche da movimenti migratori che sempre più tendono ad affermare la propria relativa autonomia, è costretta a incorporare le istanze che avevano sostenuto le rivolte anticoloniali, ponendole piuttosto in circolazione all'interno di una dinamica che non sembra più consentire distinzioni in fondo rassicuranti, come quella tra un primo, un secondo e un terzo mondo. Il mondo, come si diceva, si è fatto ormai irrimediabilmente *uno*, ed è questa decisiva circostanza, nonché il ruolo strategico svolto dalla dialettica tra dominio coloniale e rivolta anti-coloniale nella genealogia del nostro presente globale, ad assegnare uno specifico valore conoscitivo alla categoria di postcolonialismo.

2. Di questa direzione di ricerca i *Subaltern Studies*, a cui questo volume è dedicato, rappresentano certamente una delle esemplificazioni più rigorose e feconde⁶. Ranajit Guha, il fondatore della "scuola", si era segnalato già nel 1963 con la pubblicazione di uno studio sulle origini intellettuali della riforma attuata nel 1793 dal Governatore

generale del Bengala Lord Cornwallis che, istituendo il cosiddetto sistema del *permanent settlement*, si era proposta di creare in India una classe indigena di proprietari terrieri sul modello degli *squires* inglesi e di mettere ordine nel sistema delle imposte⁷. Già qui, pur all'interno di uno studio minuzioso delle fonti, condotto con grande maestria all'incrocio tra economia politica e scienza giuridica, Guha si era soffermato sul complesso sistema di transiti concettuali che aveva preso forma nella prima fase del dominio coloniale britannico in India; e aveva in particolare concentrato la propria attenzione, anticipando una mossa che sarebbe divenuta usuale a partire dalla pubblicazione di *Orientalismo* di Edward W. Said (1978), sulla rilevanza strategica della *conoscenza coloniale* per chiunque si proponesse di studiare il colonialismo moderno. Sulla violenza materiale costitutiva di quest'ultimo cominciava a stagliarsi, senza in alcun modo far velo ad essa ma piuttosto contribuendo a meglio precisarne i contorni e le strategie operative, quella *violenza epistemica* che costituisce, come si è detto, uno dei temi fondamentali della corrente di studi postcoloniali che qui ci interessa.

Si tratta di una questione a cui Guha non si è mai stancato, negli anni successivi, di prestare attenzione, dapprima svolgendola in una raffinata analisi critica della storiografia dell'India coloniale e postcoloniale e poi, di recente, allargando la sua prospettiva in un'indagine sulla genealogia dell'idea di "storia universale"⁸. La sua polemica, tuttavia, è ben lungi dall'opporre alla "conoscenza coloniale", nello specifico ambito storiografico che gli è proprio, il recupero di ancestrali tradizioni e di una presunta purezza culturale della "nazione indiana". Il punto è piuttosto per lui quello di lacerare la tela concettuale che la storiografia colonialista, ma poi anche quella nazionalista e una parte consistente di quella "marxista", ha steso attorno all'esperienza coloniale, per riportare alla luce l'intreccio complesso di dominio e di resistenze, di violenza e di insubordinazione, che ne ha materialmente costituito la

trama. Il tempo "omogeneo e vuoto", per riprendere una definizione benjaminiana che ha avuto molta fortuna nel lavoro degli studiosi del gruppo dei *Subaltern Studies*, in cui si dispiega la narrazione dell'Impero, della Nazione, del Socialismo, si apre così in direzione dell'esperienza puntuale e plurale dei dominati, senza cessare tuttavia di essere indagato, e criticato, come canovaccio unitario che rende ragione di alcuni dei caratteri fondamentali di quella stessa esperienza.

Emerge così, da questo vero e proprio corpo a corpo ingaggiato con la "conoscenza coloniale", la scoperta, davvero cruciale per il rinnovamento che ha determinato nella storiografia dell'India coloniale, di uno spazio autonomo della politica dei subalterni, di cui Guha, nel manifesto programmatico del 1982 qui tradotto (*A proposito di alcuni aspetti della storiografia dell'India coloniale*), rivendica contro ogni "elitismo" l'esistenza lungo tutto l'arco storico del dominio britannico, insistendo contemporaneamente sul ruolo strategico che esso ha svolto nel condizionare sia la politica del *Raj* sia la politica delle élite indigene. Riprendendo molti stimoli dalla "storia sociale" occidentale (si pensi soltanto ai lavori di Edward P. Thompson o di Carlo Ginzburg), ma svolgendoli, se è concesso il gioco di parole, in modo per nulla subalterno, Guha e gli altri storici dei *Subaltern Studies* si sono così applicati a studiare rivolte contadine e operaie in cui venivano messi del tutto modernamente in gioco frammenti di tradizioni religiose e di saperi magici, ma anche il continuo scontro e la continua negoziazione tra le componenti "elitarie" e quelle "subalterne" nella definizione delle pratiche politiche e del discorso del nazionalismo indiano⁹.

Qualche parola merita di essere spesa a proposito del concetto di subalterno. Ripreso da Gramsci, che, come ricorda non senza ironia Gayatri Chakravorty Spivak, lo aveva originariamente coniato come sostituto di "proletario" per sfuggire alla censura dei suoi carcerieri¹⁰, esso svolge nel progetto dei *Subaltern Studies* una funzione af-

fatto peculiare, nella misura in cui consente di rielaborare, in modo assai sofisticato, il disagio avvertito dall'insieme del marxismo extra-occidentale a proposito di una definizione del soggetto rivoluzionario interamente ricalcata sulla classe operaia metropolitana. E al tempo stesso consente di definire i soggetti dominati in una situazione in cui, ancora nei termini gramsciani impiegati da Guha, il dominio funziona senza curarsi di stabilire un'egemonia; ovvero, per riprendere un tema classico di Fanon, in cui la dialettica hegeliana tra servo e signore non può avviarsi perché "qui il signore se ne infischia della coscienza del servo. Non ne vuole il riconoscimento ma il lavoro"¹¹.

Guha in particolare, la cui formazione politica era stata profondamente condizionata sia dal radicalismo contadino nell'India degli anni Sessanta sia dai contemporanei sviluppi della rivoluzione cinese (e non a caso il *Rapporto di inchiesta sul movimento contadino nello Hunan*, steso da Mao nel marzo del 1927, è così presente nelle sue pagine), si è dedicato nella prima fase di sviluppo del progetto dei *Subaltern Studies*, come testimoniano il saggio, qui tradotto, *La prosa della contro-insurrezione*, e lo straordinario volume del 1983, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, allo studio delle insurrezioni contadine nel XVIII e nel XIX secolo. Nei suoi lavori il contadino assurge a paradigma della condizione subalterna: "la sua identità", scrive Guha del contadino indiano nei lunghi decenni del dominio coloniale, "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"¹². La subalternità del contadino nelle campagne indiane, non diversamente del resto da quanto accadeva in quelle russe all'inizio del Novecento o in quelle tedesche nel XVI secolo, costantemente tenute sullo sfondo da Guha nella sua ricerca, 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 salutare. E "non furono l'ascesa e la caduta degli imperi", scrive Guha, "ma soltanto la violenza delle masse l'elemento che di volta in volta interrompe questo vetusto insieme di rituali di subordinazione attraverso i gesti"¹³.

La ricostruzione di quella che si può definire una vera e propria guerriglia semiotica, che precedette e accompagnò le più rilevanti insurrezioni contadine nell'India coloniale, è certamente una delle prestazioni storiografiche più brillanti di Guha. Ma più importante, dal nostro punto di vista, risulta l'insistita rivendicazione del carattere *politico* di quelle insurrezioni. Nella rivolta contro il sistema "semi-feudale" prevalente nelle campagne indiane, alla cui costituzione il dominio coloniale britannico aveva apportato un contributo fondamentale proprio nel tentativo di trasferire nel subcontinente le più avanzate lezioni dell'economia politica borghese, il contadino si liberava della sua subalternità, si affermava come soggetto della propria storia. Il riscatto di questo anelito di soggettivazione, che corrisponde all'indicazione della fine della subalternità come motivo dominante delle lotte anticoloniali, diventa così il compito fondamentale di cui Guha e gli altri studiosi del gruppo dei *Subaltern Studies* si fanno carico nelle loro ricerche¹⁴.

Si tratta di un programma di lavoro che ha esercitato una profonda influenza all'interno dei tre continenti che formavano il "terzo mondo"¹⁵. Si capisce come, nella prospettiva dei *Subaltern Studies*, il termine postcolonialismo sia privo di valenze apologetiche: se infatti la fine della subalternità costituisce uno dei fili rossi di una storia coloniale attraversata e determinata dall'iniziativa delle masse "subalterne", la storia che viene ricostruita, come Guha chiarisce fin dal manifesto programmatico del 1982, è la storia di un *fallimento*. Da una parte, infatti, "come mostra l'esperienza indiana, la conclusione formale del dominio coloniale, presa in se stessa, significa ben poco dal punto di vista del perdurante governo della conoscenza

coloniale”¹⁶, mentre dall'altra le condizioni materiali e simboliche della subalternità si sono riprodotte nel presente postcoloniale. Ma quello che abbiamo definito anelito di soggettivazione, sta qui la differenza cruciale che qualifica il nostro presente, è ormai riprodotto su scala globale, si infiltra nelle metropoli attraverso i movimenti migratori e costituisce a tutti gli effetti una delle principali forze produttive che il capitale deve disciplinare, dominare, sfruttare.

3. Anelito di soggettivazione, si è detto. È proprio attorno alla categoria di soggettività – e a quella, a essa collegata, di “coscienza” – che si è sviluppato uno dei dibattiti teorici più appassionanti all'interno dei *Subaltern Studies*. Guha, come si è visto, situa la propria discussione del problema in una serrata polemica contro ogni concezione metafisica del Soggetto (Impero, Nazione, Socialismo), costruita sulla cancellazione materiale di quegli elementi di soggettività e coscienza (come ad esempio il ruolo delle credenze magiche e religiose nelle rivolte dei “subalterni”) che appaiono distonici rispetto alla storia di cui il Soggetto, nelle sue diverse incarnazioni, viene di volta in volta celebrato come protagonista. Ma come guadagnare un accesso diretto alla “voce” dei subalterni, in una situazione in cui le fonti che ci sono pervenute sono per lo più quelle della “contro-insurrezione”? Per risolvere questo problema metodologico – per portare alla luce “la presenza di una coscienza ribelle come elemento necessario e pervasivo” all'interno di quelle fonti¹⁷ –, Guha attinge agli sviluppi della linguistica strutturalista (e in particolare ai primi lavori di Roland Barthes), che gli consentono di isolare nella “prosa della contro-insurrezione” gli *indizi* di una presenza altra e perturbante rispetto a quella inevitabilmente “imperiale” dell'io narrante.

Ma proprio su questo punto si innesta la critica di Gayatri Chakravorty Spivak, qui documentata dall'importante saggio del 1984, *Subaltern Studies: decostruire la sto-*

riografia. Indiana di nascita, ma trasferitasi negli Stati Uniti dove ha conquistato una precoce notorietà come traduttrice della *Grammatologia* di Derrida, Spivak imputa a Guha un deficit di radicalità teorica, nella misura in cui, ad onta del fitto dialogo intrapreso con lo strutturalismo e il poststrutturalismo “occidentali”, non ne recepisce la lezione più feconda, finendo per riproporre quell'immagine ingenua della coscienza e della soggettività che gli sviluppi filosofici degli ultimi decenni hanno posto in questione. Coerentemente con la riflessione di Derrida, Spivak contesta in particolare il fatto che, attraverso i documenti, possa essere direttamente ascoltata la voce dei subalterni.

Il saggio di Spivak, che è oggi una delle esponenti più note del femminismo statunitense e “globale”, riveste intanto un'importanza fondamentale nello sviluppo dei *Subaltern Studies*, dal momento che ha introdotto nei lavori del gruppo un'attenzione specifica per le problematiche del dominio di genere, che erano state decisamente trascurate nei primi volumi della serie. Ma il suo intervento si pone evidentemente obiettivi assai più ambiziosi: in un saggio di poco successivo a quello qui pubblicato, *Can the Subaltern Speak?*¹⁸, Spivak si concentra su una particolare figura femminile, la vedova costretta a immolarsi sulla pira del marito nel rito della *sati*, per mostrare come gli effetti combinati del colonialismo e del patriarcato abbiano eroso nell'India del XIX secolo ogni spazio per un'autonoma presa di parola da parte di questo specifico soggetto subalterno. Si tratta di una tesi che è stata variamente contestata, e che Spivak ha comunque continuato a elaborare nel corso degli anni¹⁹. Riservando ad altra sede un confronto più serrato con le posizioni di Spivak, si può qui tuttavia cominciare a notare come il suo discorso non conduca, diversamente da quanto accade in altri sviluppi del decostruzionismo, alla teorizzazione di una paralisi dell'azione politica. Se da una parte, infatti, la condizione dei “subalterni” nel mondo coloniale diviene nei suoi scritti la concreta e dolorosa metafora delle avventure (nonché,

evidentemente, delle disavventure) della soggettività moderna, dall'altra l'identificazione, annunciata nel saggio qui tradotto, nelle donne proletarizzate del sud del mondo della figura emblematica del "nuovo subalterno" nel tempo della globalizzazione sembra fare dell'"eterogenea costituzione" della loro soggettività uno dei problemi politici fondamentali del presente, e questo anche al di là delle intenzioni dell'autrice.

Il contributo di Spivak, in altri termini, se pure mette in guardia dall'uso di un paradigma ingenuamente "realistico" di soggettività e "coscienza", non pare in alcun modo liquidare la questione della *soggettivazione*. Così come, contrariamente alle pretese di molti critici²⁰, il crescente interesse degli studiosi dei *Subaltern Studies* per i temi della "cultura" e dell'"identità", che certo deve essere di volta in volta valutato in riferimento alle singole produzioni teoriche, non si rivolge di per sé contro l'originaria impostazione marxista di molti di questi studiosi, ma interviene piuttosto a complicare lo spazio teorico e pratico in cui lo stesso concetto di "classe" deve essere *politicamente* ripensato. Le ferite della soggettività che ci è consegnata dagli abissi della storia coloniale ben si prestano a essere sature dal *pharmakon* del nazionalismo e del fondamentalismo. Ma possono essere anche, nei termini proposti in un recente lavoro di Dipesh Chakrabarty che costituisce uno degli sviluppi più interessanti del progetto dei *Subaltern Studies*, un *place holder*²¹, la traccia di un'assenza che soltanto un nuovo universalismo, finalmente sgravato dall'ipoteca del dominio coloniale o postcoloniale, può colmare con il "sogno di una cosa", con la proliferazione di pratiche materiali di liberazione.

Note

- 1 Per prime introduzioni agli studi postcoloniali, si vedano, all'interno di una letteratura ormai molto vasta, A. LOOMBA, *Colonialismo/Postcolonialismo* (1998), trad. it. Meltemi, Roma 2000; M. HARDT, *La co-*

scienza oscura degli studi postcoloniali, in "Posse", 1 (2000), 1; S. ALBERTAZZI, R. VECCHI (a c. di), *Abbecedario postcoloniale*, Quodlibet, Macerata 2001 e S. MEZZADRA, *Immagini della cittadinanza nella crisi dell'antropologia politica moderna. Gli studi postcoloniali*, in R. GHERARDI (a c. di), *Politica, consenso, legittimazione. Trasformazioni e prospettive*, Carocci, Roma 2002, nonché le seguenti antologie di scritti: B. ASHCROFT, G. GRIFFITHS, H. TIFFIN (eds), *The Post-Colonial Studies Reader*, Routledge, London-New York 1995; I. CHAMBERS, L. CURTI (a c. di), *La questione postcoloniale: cieli comuni, orizzonti divisi*, Liguori, Napoli 1997 e G. CASTLE (ed), *Postcolonial Discourses. An Anthology*, Blackwell, Oxford-Malden MA 2001.

- 2 Per una critica nel senso indicato degli studi postcoloniali, cfr. A. DIRLIK, *The Postcolonial Aura*, Westview Press, Boulder 1997.
- 3 Cfr. H. BHABHA, *I luoghi della cultura* (1994), trad. it. Meltemi, Roma 2001.
- 4 Cfr. in questo senso M. HARDT, A. NEGRI, *Impero* (2000), trad. it. Rizzoli, Milano 2002, in specie pp. 141-144.
- 5 Fondamentale, da questo punto di vista, è la ricostruzione offerta da R.J.C. YOUNG, *Postcolonialism. An Historical Introduction*, Blackwell, Oxford-Malden, MA 2001. Specificamente sulla questione della schiavitù, si veda P. GILROY, *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1993.
- 6 Dei "Subaltern Studies" sono usciti tra il 1982 e il 2000 undici volumi (i primi dieci per i tipi della Oxford University Press indiana, l'undicesimo per la Columbia University Press): gli indici dei volumi si possono consultare nel sito <http://www.lib.virginia.edu/areastudies/subaltern/ssmap.htm>, che contiene ulteriori indicazioni bibliografiche. Si vedano comunque le due seguenti antologie: R. GUHA, G.C.H. SPIVAK (eds), *Selected Subaltern Studies*, Oxford University Press, New York-Oxford 1988 (da cui sono tratti i testi qui presentati) e R. GUHA (ed), *Subaltern Studies Reader, 1986-1995*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London 1997. Di notevole interesse è anche il volume curato e introdotto da V. CHATURVEDI, *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*, Verso, London-New York 2000.
- 7 Cfr. R. GUHA, *A Rule of Property for Bengal. An Essay on the Idea of Permanent Settlement* (1963), Orient Longman Limited, New Dehli 1982.
- 8 Cfr. rispettivamente R. GUHA, *Dominance without Hegemony. History and Power in Colonial India*, Harvard University Press, Cambridge (MA)-London 1997 e ID., *History at the Limit of the World-History*, Columbia University Press, New York 2002.
- 9 Particolarmente importanti, a quest'ultimo riguardo, sono le opere di P. CHATTERJEE, *Nationalist Thought and the Colonial World. A Derivative Discourse?*, Zed Press, London 1986 e ID., *The Nation and its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1993. Sul rapporto tra il progetto dei Subaltern

- Studies e la storia sociale britannica, in una prospettiva orientata a sottolineare l'originalità del primo, di veda D. CHAKRABARTY, *Habitations of Modernity. Essay in the Wake of Subaltern Studies*, University of Chicago Press, London-Chicago 2002, pp. 3-19.
- 10 G.CH. SPIVAK, *The New Subaltern: A Silent Interview*, in V. CHATURVEDI (ed), *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*, cit., p. 324.
 - 11 F. FANON, *Pelle nera, maschere bianche. Il nero e l'altro* (1952), trad. it. Tropea, Milano 1996, p. 194. Sul concetto di "subalterno" nell'uso fattone da Guha, cfr. complessivamente R.J.C. YOUNG, *Postcolonialism*, cit., pp. 352-356.
 - 12 R. GUHA, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India* (1983), Oxford University Press, New Dehli 1997, p. 18.
 - 13 *Ivi*, p. 56.
 - 14 Per una discussione dell'attualità di questo programma di ricerca, cfr. M. HARDT, *Il tramonto del mondo contadino nell'Impero*, in "Posse", 2002 (*Guerra civile nell'Impero*).
 - 15 Si veda a questo proposito il forum dedicato ai "Subaltern Studies" dalla "American Historical Review", IC (1994), 5, con articoli di G. Prakash (*Subaltern Studies as Postcolonial Criticism*), F.E. Mallon (*The Promise and Dilemma of Subaltern Studies: Perspectives from Latin American History*) e F. Cooper (*Conflict and Connection: Rethinking Colonial African History*).
 - 16 R. GUHA, *A Rule of Property for Bengal*, cit., p. 7 (la citazione è tratta dalla prefazione alla seconda edizione, del 1981).
 - 17 R. GUHA, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency*, cit., p. 15.
 - 18 G.CH. SPIVAK, *Can the Subaltern Speak?*, in L. GROSSBERG, C. NELSON (eds), *Marxism and the Interpretation of Culture*, University of Illinois Press, Urbana 1988.
 - 19 Cfr. G.CH. SPIVAK, *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*, Harvard University Press, Cambridge MA.-London 1999 (in particolare il capitolo 3).
 - 20 Cfr. ad es. V. BAHL, *Situating and Rethinking Subaltern Studies for Writing Working Class History*, in A. DIRLIK, V. BAHL, P. GRAN (eds), *History after the Three Worlds. Post-Eurocentric Historiographies*, Rowman & Littlefield, Lanham 2000.
 - 21 Cfr. D. CHAKRABARTY, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2000, p. 70.

Introduzione

di Edward W. Said

Il primo volume dei *Subaltern Studies: Writings on South Asian History and Society* esce a Delhi nel 1982. Curato da Ranjit Guha, storico ed economista indiano straordinariamente brillante, residente in Australia, esso è composto da sei saggi di grande impegno: cinque sono contributi di ricerca sostenuti da una minuziosa documentazione e apertamente revisionisti nell'impostazione, mentre il sesto, quello di Guha, è un manifesto programmatico dichiaratamente sovversivo dal punto di vista intellettuale. Quel che Guha rivendica per sé e per il gruppo di studiosi che la sua direzione editoriale ha riunito è qualcosa di relativamente semplice: parte dalla constatazione del fatto che, finora, la storia indiana è stata scritta da un punto di vista colonialista ed elitario, mentre una parte cospicua della storia indiana è stata fatta dalle classi subalterne, per affermare la necessità di una nuova storiografia, appunto quella che questi studiosi stanno oggi proponendo. Tuttavia la traduzione in pratica di questi enunciati si sarebbe rivelata complessa e difficile, non solo per la necessità di portare alla luce una grande quantità di materiale nuovo, trascurato o ignorato, ma anche perché essi comportano un continuo approfondimento degli aspetti teorici e metodologici del lavoro storiografico. Il punto è che, se deve essere scritta una storiografia nuova, o almeno più autenti-

ca, dell'India, i suoi autori devono esibire nuove fonti e giustificare accuratamente l'importanza che esse rivestono per mettere in discussione la ricerca storica precedente.

I saggi qui presentati testimoniano la solidità di questi tentativi per quanto riguarda la storia indiana. Di fatto, tuttavia, i *Subaltern Studies* rivestono per il lettore occidentale anche un'importanza meno specialistica e più generale, che deve essere qui sottolineata. Il termine "subalterno", prima di tutto, ha una connotazione sia politica sia intellettuale: il suo opposto concettuale implicito è naturalmente "dominante" o "élite", ossia i gruppi al potere e, nel caso indiano, le classi alleate o con gli inglesi, che occuparono il paese per trecento anni, o con una ristretta cerchia di discepoli, studiosi o epigoni che in qualche senso collaborarono con gli inglesi. L'insieme delle valenze e delle suggestioni evocate dal termine "subalterno" deriva dall'uso che ne fa Gramsci nei suoi *Quaderni del carcere*, nei quali il grande intellettuale italiano mostra che dove c'è storia c'è la classe, e come l'essenza della storia consista nell'interrelazione, di lungo periodo e tale da presentarsi in infinite varianti, tra dominanti e dominati, tra l'élite, la classe dominante o egemonica da una parte, i subalterni e quella che Gramsci chiama la classe emergente della ben più ampia massa del popolo, sottomessa ad una dominazione dall'alto, coercitiva e talvolta prevalentemente ideologica, dall'altra.

Tuttavia, per lo studioso della storia indiana non è una questione semplice suddividere l'India nel dominatore britannico da una parte e nel nazionalismo indiano dall'altra. C'è anche un'ulteriore distinzione da fare tra gli stessi indiani, tra coloro la cui concezione della storia considera essenzialmente l'indipendenza come il risultato sia dello stimolo esercitato dall'imperialismo britannico sia della reazione ad esso, e coloro che ritengono che la guida nella lotta per l'indipendenza sia stata saldamente nelle mani di un piccolo gruppo di dirigenti, i vari Gandhi, Nehru, Jinnah ecc. Secondo Guha, tuttavia, tutte queste letture della

storia indiana sono essenzialmente limitate e deficitarie. Esse mancano infatti di cogliere il ruolo costitutivo svolto dell'enorme massa dei subalterni indiani, dei poveri metropolitani e dei contadini che lungo tutto il diciannovesimo secolo, e anche prima, resistettero al governo britannico in termini e con modalità sensibilmente diversi da quelli dell'élite: un'importante prerogativa storiografica del gruppo di studiosi raccolti attorno al progetto dei *Subaltern Studies* diviene, allora, quella di riscrivere la storia dell'India coloniale dal punto di vista – autonomo e separato – delle masse, usando le fonti, non convenzionali o trascurate, della memoria popolare, del discorso orale e dei documenti dell'amministrazione coloniale che in precedenza non erano stati presi in considerazione. Questa nuova storia – della quale è un eccellente esempio il saggio di Gyanendra Pandey sulle rivolte contadine¹ – offre, allora, una storia *alternativa* a quella ufficiale, proposta da quegli storici indiani che, prima e dopo la liberazione, mutuano le formule, le forme della narrazione e soprattutto l'ideologia del loro modo di fare storia dalla costellazione elitaria di forze di classe da cui provengono o dal *Raj* britannico.

In quanto discorso alternativo, il lavoro dei ricercatori dei *Subaltern Studies* può essere allora visto come la specifica variante indiana dei tentativi recenti, fatti in Occidente e nel resto del mondo, di articolare le storie, ignorate o soppresse, di numerosi gruppi marginali – le donne, le minoranze, i gruppi penalizzati o spossati, i rifugiati, gli esiliati ecc. E come tutti coloro che sono impegnati in questi tentativi di ricostruire storie "altre", anche il gruppo dei *Subaltern Studies* è costretto dal procedere stesso del proprio lavoro di ricerca a domandarsi per quali ragioni, considerata la sua schiacciante maggioranza numerica, l'intrinseca giustizia della sua causa e la lunga durata della sua lotta, il popolo indiano *fu* effettivamente subalterno, perché la sua storia *fu* effettivamente soppressa. Per dirla nei termini adottati da Guha nel suo manifesto

programmatico del 1982, le ragioni per cui la nazione (ovvero la grande massa del popolo indiano, intesa come distinta dall'élite) non giunse a creare se stessa non coincidono esclusivamente con il *fallimento* del popolo; piuttosto, "lo studio di questo fallimento [...] costituisce la problematica centrale della storiografia dell'India coloniale".

Non penso che sia esagerato dire, quindi, che riscrivere la storia indiana oggi sia una prosecuzione con altri mezzi della lotta tra le masse indiane e il *Raj* britannico: questo, anzi, non è che un altro modo per sottolineare la centralità della politica e della questione del potere nel progetto dei *Subaltern Studies*. Gli intellettuali che si riconoscono in questo progetto non praticano una piatta storia delle idee, non si limitano a una tranquilla narrazione degli eventi né a una riproduzione oggettiva, *sine ira ac studio*, dei fatti. Il loro lavoro è piuttosto costitutivamente oppositivo, e rappresenta uno sforzo per togliere il controllo sul passato indiano ai suoi attuali scribi e curatori, dal momento che, come vedremo, molto di quel passato continua nel presente. E, per quanto nella storiografia non possa verificarsi una vera e propria presa del potere, si può almeno tentare di mostrare, in una prospettiva di demistificazione, quali interessi materiali sono in gioco nella pratica storiografica, quale ideologia e quale metodo vengono adottati, quali partiti avanzano, quali retrocedono, quali sono spiazzati e quali infine sconfitti: è precisamente di questo tipo di tattiche discorsive e strettamente verbali che parla Gayatri Spivak quando descrive la pratica di "decostruzione" della storiografia messa in atto dai *Subaltern Studies*.

L'altro lato della vera e propria lotta condotta da questi studiosi è la dimensione autoriflessiva del loro lavoro, teoricamente consapevole, che ne contraddistingue il tono e, credo, l'intenzione. Quasi tutti i saggi pubblicati nei volumi dei *Subaltern Studies* fanno diretto riferimento, o almeno alludono, all'estrema difficoltà di avere accesso alle fonti della storia subalterna. Troviamo così frequenti riferimenti a vuoti, assenze, omissioni, ellissi, tutte cose sinto-

matiche di come l'opera storiografica sia dopo tutto una scrittura e non la realtà, e di come la storia e le fonti dei subalterni, proprio in quanto subalterni, siano necessariamente nelle mani di altri – l'élite indiana e i colonizzatori britannici che non si sono limitati a scrivere la storia dell'India, ma l'hanno fatta. In altre parole, la storia subalterna è letteralmente un racconto omesso dalla storia ufficiale dell'India. Supplire in qualche modo a questa assenza, o integrare il racconto esistente con uno nuovo, sono compiti epistemologici di grande difficoltà: richiedono, ed effettivamente ricevono, ciò che in un altro contesto Foucault ha chiamato un'"erudizione impeccabile", una ricerca profondamente impegnata di nuove fonti e una costante reinterpretazione delle vecchie. Al punto che quanto emerge in saggi come lo straordinario studio di Shahid Amin su *Gandhi as Mahatma*² è una nuova conoscenza, più precaria forse di quella dei suoi concorrenti più prossimi, ma straordinariamente rigorosa, intellettualmente stimolante, potente e innovativa al tempo stesso. E lo stesso si può dire del saggio di Dipesh Chakrabarty sulla conoscenza delle condizioni della classe operaia, del saggio di Gyanendra Pandey sulla storia di un *Qasba*³ del Nord dell'India e della versione alternativa della ribellione del 1857 proposta da Gautam Bhadra⁴.

Gli aspetti puramente disciplinari dell'aver a che fare solo con un linguaggio e con documenti la cui provenienza, unitamente alla *mano morta* del proprietario, complica la ricerca dello storico "subalterno" sono illustrati schematicamente da Guha nel suo saggio su *La prosa della contro-insurrezione*. Tuttavia, sebbene la sua analisi sia precisa rispetto a tutte le questioni più importanti, si potrebbe forse aggiungere qualcosa a questo proposito. E cioè che, per quanto si cerchi di estrapolare la storia subalterna da quella dell'élite, esse indicano ambiti differenti ma che si sovrappongono e che sono curiosamente interdipendenti. Questo, a mio avviso, è un punto cruciale, poiché, se la storia subalterna è costruita per essere solo un'impresa se-

paratista – come fu in origine per molte opere femministe basate sulla nozione per cui le donne avevano una loro voce e un loro spazio, completamente separato dallo spazio maschile – allora essa corre il rischio di risultare soltanto l'opposto speculare dell'opera di cui tenta di combattere la tirannia: rischia cioè di essere altrettanto escludente, limitata, provinciale e discriminatoria nelle sue soppressioni e nei suoi dispositivi repressivi del canone colonialista ed elitario. L'alternativa subalterna, infatti, come mostra lo stesso Guha, è una conoscenza integrativa, che colma i vuoti, le omissioni e l'ignoranza di cui ha una consapevolezza così acuta. Essa rivendica il fatto che la condizione subalterna le consente di cogliere l'intera esperienza della resistenza indiana al colonialismo in maniera più precisa di quanto non facciano le storie parziali offerte da un piccolo gruppo di capi indigeni, appartenenti alle classi dominanti, o dagli storici coloniali. È una rivendicazione che ha una forza morale non dissimile da quella della teoria della coscienza "proletaria" di Lukács, secondo la quale in un mondo dominato da una "reificazione" impoverita e tuttavia straordinariamente diffusa, nel quale ogni cosa, dall'anima umana al prodotto del lavoro umano, è trasformata in merce o in una cosa inerte, solo il punto di vista della stessa *cosa* umana può comprendere il carattere inaudito di ciò che è accaduto e quindi opporvi resistenza.

Il punto più importante, naturalmente, è il fatto che la storia indiana continua nel presente. Guha e i suoi compagni sono critici antagonisti, non solo nell'ambito della loro opera sul passato, ma anche nelle conclusioni sul presente a cui giungono le loro opere. In primo luogo, essi rappresentano un'intera generazione di intellettuali nel mondo ex-coloniale che hanno acquisito la propria maturità intellettuale dopo l'indipendenza. Dobbiamo ricordare che fino alla fine della prima guerra mondiale l'Europa e l'America possedevano l'85 per cento del mondo intero sotto forma di colonie, dipendenze, mandati e dominio di-

retto. Dopo di che iniziò la grande epoca della decolonizzazione, nella quale in tutto il terzo mondo il nazionalismo emergente e le forze di liberazione dichiararono l'insurrezione contro le potenze occidentali. Queste rivolte ebbero fine nel secondo dopoguerra, quando gli imperi, classicamente intesi, furono smantellati, e decine di nuovi Stati sovrani indipendenti presero il loro posto nel mondo delle nazioni. In molte occasioni, tuttavia, i nuovi Stati furono molto spesso ideologicamente succubi e materialmente satelliti delle potenze che li avevano colonizzati. Soprattutto, la grande trasformazione, di cui ci parla Frantz Fanon, secondo cui dopo la liberazione la coscienza nazionalista si sarebbe dovuta convertire in una nuova coscienza sociale, non si può certo dire che si sia verificata particolarmente spesso. In molti nuovi paesi regimi dittatoriali, partiti fascisti, regimi sfacciatamente neocoloniali si sono impadroniti del potere. Quegli intellettuali i cui immediati predecessori avevano combattuto la guerra per la decolonizzazione si sono bruscamente risvegliati con la consapevolezza che la realtà dell'imperialismo continua a esistere, in forme nuove e più complesse. Essi assumono conseguentemente una posizione di opposizione, dal punto di vista politico, certo, ma, cosa ancor più interessante per quel che riguarda il discorso che stiamo facendo, anche dal punto di vista culturale e intellettuale.

Il nazionalismo che aveva alimentato la lotta e le parole d'ordine contro il colonialismo europeo classico – il movimento "Quit India", l'ideologia del nazionalismo arabo, il movimento panafricanista ecc. – non avranno grande utilità in futuro, in primo luogo perché il nazionalismo puro e semplice è indifferenziato e, in secondo luogo, perché il suo pensiero effettivamente ignora gli alleati nei centri metropolitani. Il rifiuto di idee indiscriminatamente nazionaliste, come quelle che si esprimono nello slogan "l'India agli indiani" – connotato da un'attitudine nativista – è la seconda caratteristica importante della relazione che i *Subaltern Studies* intrattengono con la politica con-

temporanea. La forma corretta dello slogan, essi suggeriscono, dovrebbe essere una domanda: "quale India per quali Indiani"? Inoltre, c'è la stimolante scoperta intellettuale che la battaglia contro l'imperialismo e contro i suoi derivati ed eredi nel presente può proficuamente giovare del contributo di molti non indiani – ovvero di molti europei e americani le cui strategie di opposizione possono essere sfruttate o adattate nel contesto indiano.

Così, nel leggere questi saggi dei *Subaltern Studies* si comprende come questo gruppo di studiosi partecipi con piena consapevolezza a un vasto sforzo critico e culturale postcoloniale, a cui si potrebbero associare romanzieri come Salman Rushdie, Garcia Marquez, George Lamming, Sergio Ramirez e Ngugi Wa Thiongo, poeti come Faiz Ahmad Faiz, Mahmud Darwish, Aimé Césaire, teorici e filosofi della politica come Fanon, Cabral, Syed Hussein Alatas, C.L.R. James, Ali Shariati, Eqbal Ahmad, Abdullah Laroui, Omar Cabezas e un gran numero di altre figure il cui universo di riferimento è il mondo della post-indipendenza (il sud, nella nuova configurazione del mondo secondo l'asse nord-sud), ancora dipendente, ancora non libero, ancora dominato dalla coercizione, dall'egemonia di regimi dittatoriali, da nazionalismi di seconda mano ed ipocriti, da sistemi ideologici e intellettuali non sufficientemente critici.

Tuttavia, questo straordinario sforzo comune non è, come si suggeriva poco sopra, un fenomeno esclusivamente non europeo: è, infatti, un ibrido a cui partecipano congiuntamente reti europee e occidentali e reti di nativi asiatici, caraibici, latino americani o africani. I ricercatori dei *Subaltern Studies*, per esempio, sono tutti discepoli critici di Karl Marx e sono stati influenzati dalle molte varianti del marxismo occidentale nonché, in special modo, da Gramsci. In più, l'influenza dello strutturalismo e del post-strutturalismo di Derrida, Foucault, Roland Barthes e Louis Althusser è evidente, così come l'influenza di storici britannici e americani come E.P. Thompson, Eric

Hobsbawm ed altri. Alcuni dei temi trattati dai *Subaltern Studies* – si pensi ad esempio all'uso delle nozioni di sorveglianza e controllo sul corpo nel lavoro di David Arnold⁵ – sono chiaramente debitori nei confronti dei lavori critici di Foucault, per esempio, ma ciò che noi abbiamo qui è la condivisione di un paradigma piuttosto che una pallida copia.

Questa prima silloge di scritti tratti dai *Subaltern Studies* di fronte a un ampio pubblico di lettori anglo-americani è di per sé un evento culturale degno di nota. I rigidi confini tra le specializzazioni accademiche hanno prodotto un'ampia gamma di dialetti, di attitudini autoreferenziali, di provincialismi tutt'altro che attraenti. D'altra parte, tali confini sono un'estensione sul piano culturale di quell'imperialismo che ha sempre operato attraverso il principio del *divide et impera*. Il progetto dei *Subaltern Studies* rappresenta un attraversamento dei confini, una sorta di contrabbando incontrollato di idee al di là delle linee, una provocazione intellettuale e, come sempre, politica. Questo volume, proprio in quanto costituisce un intervento nella nostra attuale situazione intellettuale, ci farà compiere un passo importante verso la consapevolezza di come la ricerca e l'impegno intellettuale si combinino ragionevolmente in un rafforzato *engagement* sociale.

New York, giugno 1987

Note

- 1 Cfr. G. PANDEY, *Peasant Revolt and Indian Nationalism: The Peasant Movement in Awadh, 1919-1922*, in R. GUHA, G. CH. SPIVAK (eds), *Selected Subaltern Studies*, Oxford University Press, New York-Oxford, 1988, pp. 233-287.
- 2 Cfr. S. AMIN, *Gandhi as Mahatma: Girakhpur District, Eastern UP, 1921-2*, ivi, pp. 288-348.
- 3 Termine che indica i piccoli centri urbani, manifatturieri, mercantili o amministrativi nelle campagne [n.d.c.].
- 4 Cfr. rispettivamente D. CHAKRABARTY, *Conditions for Knowledge of*

Working-Class Conditions: Employers, Government and the Jute Workers of Calcutta, 1890-1940, ivi, pp. 179-230, G. PANDEY, "Encounters and Calamities": *The History of a North Indian Quasba in the Nineteenth Century*, ivi, pp. 89-128 e G. BHADRA, *Four Rebels of Eighteen-Fifty-Seven*, ivi, pp. 129-175.

- 5 Cfr. D. ARNOLD, *Touching the Body: Perspectives on the Indian Plague, 1896-1900*, ivi, pp. 391-426.

Prefazione al primo volume dei *Subaltern Studies*

di Ranajit Guha

L'obiettivo di questa raccolta di saggi, la prima di una serie, è quello di promuovere una discussione sistematica e approfondita sui temi legati alla subalternità nell'ambito dei *South Asian Studies*, e quindi di favorire il superamento dell'approccio elitario che contraddistingue molte attività di ricerca in questa particolare area disciplinare.

Il termine "subalterno", che compare nel titolo dell'opera, è inteso nel senso ad esso conferito dal *Concise Oxford Dictionary*, ovvero nel senso di "di rango inferiore". Esso sarà usato nelle pagine seguenti per indicare l'attributo generale della subordinazione nelle società dell'Asia meridionale, sia quest'ultima espressa in termini di classe, casta, età, genere, professione o in qualsiasi altro termine.

I termini "storia e società", che compaiono nel sottotitolo [*Writings on South Asian History and Society*], hanno la pretesa di indicare sinteticamente tutto ciò che è implicato in una condizione di subalternità. In tal senso non vi è nulla negli aspetti materiali e spirituali di questa condizione, passata o presente, che non ci interessi. Non possiamo sperare, naturalmente, che la portata dei contributi raccolti in questo volume possa anche solo remotamente eguagliare il progetto in sei punti immaginato da Antonio Gramsci nelle sue *Note sulla storia d'Italia*. Tuttavia, no-

nostante le limitazioni comportate dallo stadio attuale della ricerca e dalle nostre stesse risorse, ci proponiamo di pubblicare saggi di buon livello di ricercatori attivi nei diversi campi delle scienze umane e sociali. La maggior parte del materiale e delle riflessioni raccolti in queste pagine riguarderà sia la storia, gli aspetti politici, economici e sociali della subalternità, sia le attitudini, le ideologie e le credenze – ovvero la cultura che informa tale condizione.

Siamo ovviamente d'accordo con chi sostiene che la subordinazione non può essere compresa se non come uno dei termini costitutivi, assieme al dominio, di una relazione binaria secondo la quale "i gruppi subalterni sono sempre soggetti all'attività dei gruppi dominanti, anche se essi si ribellano e insorgono". I gruppi dominanti riceveranno quindi in questo volume la considerazione che essi meritano, senza che venga loro assegnata quella acritica centralità di cui hanno a lungo goduto nell'ambito della tradizione elitaria degli studi sull'Asia meridionale. In realtà, molti dei nostri sforzi saranno orientati a giustificare l'importanza che noi conferiamo alle funzioni della subalternità sia come misura della valutazione oggettiva del ruolo dell'*élite* sia come critica alle interpretazioni elitarie di tale ruolo.

Non crediamo di essere i soli che si pongono il problema di contrastare tale elitismo. Altri si sono indignati di fronte alle distorsioni e agli squilibri generati da questa corrente di studi accademici sulle questioni sud-asiatiche. Noi speriamo, perciò, che altri studiosi si uniscano a noi in questa avventura, pubblicando da soli o con altri le loro ricerche sul tema della subalternità, dando espressione alla critica dell'elitismo che domina le loro rispettive discipline e, in generale, apportando le loro critiche e i loro suggerimenti a questo e al prossimo volume dei *Subaltern Studies*.

Canberra, Agosto 1981

A Proposito di alcuni aspetti della storiografia dell'India coloniale¹

di Ranajit Guba

1. La storiografia del nazionalismo indiano è stata dominata per molto tempo da un approccio elitario², colonialista o borghese-nazionalista. Entrambi questi approcci hanno avuto origine come prodotti ideologici del dominio britannico in India, ma sono sopravvissuti al trasferimento di potere e sono stati assimilati dalle forme del discorso neo-colonialista e neo-nazionalista rispettivamente in Gran Bretagna e in India. La storiografia elitaria di tipo colonialista o neo-colonialista vede tra i propri principali protagonisti autori e istituzioni inglesi, ma ha i suoi imitatori in India e anche in altri paesi. La storiografia di tipo nazionalista o neo-nazionalista è principalmente una pratica indiana, non senza imitatori tuttavia tra gli storici liberali in Gran Bretagna e altrove.

2. Entrambe queste varietà di elitismo condividono il pregiudizio secondo cui la creazione della nazione indiana e lo sviluppo della coscienza che informa tale processo – del nazionalismo – sono state esclusivamente o in maniera preponderante conquiste delle élite. Nella storiografia colonialista e neocolonialista queste conquiste sono attribuite ai governatori, agli amministratori, alle politiche, alle istituzioni e alle culture britannici; negli scrittori nazionalisti e neo-nazionalisti a singole personalità prove-

nienti dalle élite, alle istituzioni, alle attività e alle idee indiane.

3. La prima di queste due storiografie definisce il nazionalismo indiano principalmente come la risposta a uno stimolo esterno. Basandosi su un approccio strettamente funzionalistico e comportamentistico, essa presenta il nazionalismo come il culmine delle attività e delle idee con le quali l'élite indiana rispose alle istituzioni, alle opportunità, alle risorse ecc. messe in campo dal colonialismo. Esistono diverse varianti di questa storiografia, ma il tratto comune che le contraddistingue consiste nel descrivere il nazionalismo indiano come una sorta di "processo di apprendimento" attraverso il quale l'élite indigena è stata progressivamente coinvolta nella sfera della politica attraverso una pratica di negoziazione nel labirinto delle istituzioni, e nel corrispondente complesso culturale, introdotti dall'autorità coloniale al fine di governare il paese. Ciò che spinge l'élite verso questo processo, secondo questa storiografia, non è il nobile idealismo indirizzato al bene della nazione, ma semplicemente l'aspettativa di una ricompensa sotto forma di una condivisione della ricchezza, del potere e del prestigio creati dal (e associati al) dominio coloniale; e sarebbe stata la spinta verso questa ricompensa – comprese tutte le concomitanti attività di collaborazione e di competizione tra il potere vigente e l'élite indigena, così come tra i vari elementi presenti all'interno di quest'ultima – l'elemento originariamente costitutivo del nazionalismo indiano.

4. L'orientamento generale delle altre varianti di storiografia elitaria è quello di rappresentare il nazionalismo indiano principalmente come un'impresa idealista, attraverso la quale l'élite indigena avrebbe condotto il popolo dalla soggezione alla libertà. Esistono diverse versioni di questa storiografia, che differiscono le une dalle altre nel grado di enfasi che pongono nell'attribuire il ruolo di forza

principale, o almeno di forza motrice, a singoli leader, o a singole organizzazioni e istituzioni, dell'élite. Tuttavia, ciò che accomuna tutte queste teorie è il fatto che esse considerano il nazionalismo indiano come prodigiosa espressione della capacità dell'élite indigena di giocare un ruolo antagonista nei confronti del regime coloniale, aspetto che, contro ogni evidenza, viene privilegiato rispetto a quello della collaborazione. Allo stesso modo la promozione della causa del popolo da parte dell'élite viene valorizzata a detrimento dello sfruttamento e dell'oppressione di cui essa è stata protagonista, il suo altruismo e la sua abnegazione sono enfatizzati assai più che la competizione, che ebbe luogo al suo interno, per spartirsi una piccolissima parte di potere e di privilegi, peraltro garantiti dai governatori coloniali con l'obiettivo di assicurarsi il sostegno al *Raj* dell'élite indigena. La storia del nazionalismo è quindi narrata come una sorta di biografia spirituale dell'élite indiana.

5. Naturalmente, la storiografia elitaria non è priva di una qualche utilità: essa ci aiuta a conoscere meglio le strutture dello Stato coloniale, l'operare dei suoi organi in determinate circostanze storiche, la natura della costellazione delle forze di classe che lo sostenevano; ci aiuta a conoscere meglio alcuni aspetti dell'ideologia dell'élite come ideologia dominante del periodo; le contraddizioni tra le due élite (quella coloniale e quella indigena) e la complessità dei loro rapporti, al tempo stesso di opposizione e di collaborazione; il ruolo di alcune delle più importanti personalità e delle organizzazioni elitarie inglesi e indiane.

6. Ciò che tuttavia questa storiografia non è in grado di spiegare è proprio il suo oggetto privilegiato, ovvero il nazionalismo indiano. In essa, infatti, manca il riconoscimento, e ancor più l'interpretazione, del contributo apportato dal popolo *come tale*, ovvero *indipendentemente dalle élite*, alla costruzione e allo sviluppo del nazionali-

smo. Da questo punto di vista, la miseria di questo approccio storiografico è dimostrata al di là di ogni ragionevole dubbio dalla sua incapacità di comprendere e di valorizzare l'articolazione di massa del nazionalismo: quest'ultima viene presa in considerazione esclusivamente, in termini negativi, come un problema di ordine pubblico, e in termini positivi, come risposta al carisma di determinati leader provenienti dalle élite oppure, in termini oggi più seducenti, come effetto della mobilitazione "dall'alto", orchestrata attraverso la manipolazione delle fazioni. L'adesione di una larga parte del popolo indiano, di centinaia di migliaia se non di milioni di persone, alle attività e alle idee nazionaliste viene dunque considerata come qualcosa di marginale rispetto a un supposto processo politico "reale", cioè come effetto di un mancato intervento dell'apparato statale o delle istituzioni delle élite che lo accompagnano, o è semplicemente attribuita, in virtù di un atto di appropriazione ideologica, all'influenza e all'iniziativa delle élite stesse. Il fallimento di questa storiografia appare chiaramente, ad esempio, quando essa è chiamata a spiegare fenomeni come la sollevazione contro la legge Rowlatt nel 1919³ o il movimento "Quit India" del 1942 – per citare solo due delle numerose occasioni in cui l'iniziativa popolare affermò, al di fuori del controllo da parte dell'élite o in sua assenza, la propria esistenza nel corso delle campagne nazionaliste. Come può questa storiografia di parte ed elusiva aiutarci a comprendere il profondo spostamento, ben al di sotto della superficie delle politiche d'élite, che resero possibili l'insurrezione di Chauri-Chaura⁴ o le dimostrazioni militanti di solidarietà con l'ammutinamento della "Royal Indian Navy" (RIN) nel 1946?

7. Questa inadeguatezza della storiografia elitaria è l'effetto diretto di una visione limitata e parziale della politica, a cui è vincolata per via del suo punto di vista di classe. In tutti gli scritti di questo tipo i parametri della

politica indiana sono implicitamente derivati, in modo esclusivo o preponderante, dall'operare delle istituzioni introdotte dalla Gran Bretagna per il governo del paese, nonché dal corrispondente complesso di leggi, di politiche, di attitudini e di altri elementi della sovrastruttura. È inevitabile che una storiografia resa miope dall'assunzione acritica di questi parametri non possa che considerare la politica come l'insieme delle attività e delle idee di coloro che erano direttamente coinvolti nel funzionamento di queste istituzioni, ovvero gli amministratori coloniali e i loro *élèves* – i gruppi dominanti della società indigena. Se lo spazio in cui si sviluppa il nazionalismo viene fatto coincidere con quello degli scambi reciproci tra questi due soggetti, allora lo spazio d'azione dell'élite indigena viene a coincidere tautologicamente con lo spazio della politica.

8. Ciò che è lasciato inevitabilmente fuori da questa storiografia "non-storica", è la *politica del popolo*. Accanto allo spazio della politica dell'élite, 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. Si trattava di uno spazio *autonomo*, la cui esistenza non era effetto della politica d'élite e che non dipendeva da essa. Era "tradizionale" solo nel senso che le sue radici affondavano in epoca pre-coloniale, ma era ben lungi dall'essere arcaico nel senso di antiquato, fuori moda. Lungi dall'essere distrutto o reso virtualmente inefficace, come invece era divenuta la politica delle élite di tipo tradizionale per via dell'intrusione del colonialismo, tale spazio autonomo continuò a operare in maniera vigorosa a dispetto di quello dell'élite, si adeguò alle condizioni prevalenti sotto il *Raj* e sviluppò sotto molti aspetti tendenze inedite sia nella forma sia nel

contenuto. Tanto moderna quanto la politica dell'élite indigena, essa se ne distingueva tuttavia per una maggiore profondità sia nella dimensione temporale sia nella struttura.

9. Una delle caratteristiche più importanti di questa politica ha a che fare precisamente con quegli aspetti della mobilitazione che sono stati così poco esaminati dalla storiografia elitaria. La mobilitazione, nello spazio della politica dell'élite, era costruita in modo verticale, mentre, nello spazio della politica subalterna, essa era costruita in modo orizzontale: l'orchestrazione della prima era caratterizzata dalla fiducia, relativamente maggiore, nell'adattamento coloniale delle istituzioni parlamentari britanniche e nei residui delle istituzioni politiche semifeudali del periodo pre-coloniale; quella della seconda faceva affidamento, invece, sull'organizzazione tradizionale della parentela e della territorialità o su forme di organizzazione di classe, a seconda del livello di consapevolezza delle persone coinvolte. L'orientamento della mobilitazione dell'élite tendeva ad essere più legalista e costituzionalista, mentre la mobilitazione dei subalterni era relativamente più violenta. La prima era, nell'insieme, più cauta e controllata, la seconda più spontanea. Nel periodo coloniale, la forma più generale della mobilitazione popolare era quella delle sollevazioni contadine: e d'altro canto, anche nelle molte occasioni storiche in cui sono state coinvolte grandi masse di lavoratori e di membri della piccola borghesia nelle aree urbane, la forma della mobilitazione derivava direttamente dal paradigma della rivolta contadina.

10. L'ideologia che operava nello spazio della mobilitazione subalterna, presa nel suo insieme, rifletteva l'eterogeneità della composizione sociale di quello spazio, con un rilievo peculiare assunto dalla prospettiva delle componenti della mobilitazione che risultavano, volta per volta e di situazione in situazione, prevalenti sulle altre. Tut-

tavia, a dispetto di questa eterogeneità, uno degli elementi costanti era un'idea di resistenza al dominio dell'élite: essa dipendeva dalla comune condizione di subalternità di tutte le componenti sociali di questo spazio e, conseguentemente, lo distingueva nettamente da quello della politica dell'élite. Naturalmente, la qualità e l'intensità di questo elemento ideologico non erano uniformi in tutte le occasioni: nel migliore dei casi esso accresceva la concretezza, la concentrazione e la tensione dell'azione politica subalterna. Tuttavia, si verificarono occasioni in cui l'enfasi posta sugli interessi di specifici settori sociali squilibrava i movimenti popolari, in modo tale da creare divergenze motivate da ragioni economiche e correnti settarie, nonché da minare le alleanze orizzontali.

11. Un ulteriore insieme di elementi distintivi di questa politica derivava dalle condizioni di sfruttamento in cui versavano le classi subalterne – uno sfruttamento che assumeva differenti gradi di intensità –, così come dalla loro relazione con il lavoro produttivo, in cui era impegnata la maggior parte dei suoi protagonisti, ovvero operai e contadini, e con il lavoro manuale e intellettuale che impegnava i poveri delle città non industrializzate e i settori inferiori della piccola borghesia. L'esperienza dello sfruttamento e del lavoro dotò questa politica di molti linguaggi, norme e valori che la posero in una categoria a parte rispetto alla politica dell'élite.

12. Naturalmente, queste ed altre caratteristiche distintive (la lista è ben lungi dal risultare esaustiva) della politica popolare non appaiono sempre allo stato puro, così come sono state descritte negli ultimi tre paragrafi: l'impatto con le contraddizioni reali le hanno profondamente modificate via via che si sono presentate nella storia. Tuttavia, nonostante queste indispensabili avvertenze, esse mantengono intatta la loro utilità nel perimetrare lo spazio della politica subalterna come spazio distinto da quello della

politica dell'élite. La coesistenza di questi due spazi o correnti, che può essere colta intuitivamente e concretamente dimostrata, è la prova di un'importante verità storica, ovvero *del fallimento della borghesia indiana nel tentativo di parlare per l'intera nazione*. Ci sono vaste aree nella vita e nella coscienza popolare che non sono mai state integrate sotto la sua egemonia. La *dicotomia strutturale* che emerge da ciò è un dato fondamentale della storia indiana del periodo coloniale, e non può essere ignorata dallo storico se non al prezzo di colossali malintesi ed errori.

13. Questa dicotomia non sta a significare, tuttavia, che i due spazi della politica fossero chiusi ermeticamente in se stessi e impenetrabili l'uno da parte dell'altro e che non ci siano stati contatti tra loro. Al contrario, si verificarono moltissime sovrapposizioni, che emersero precisamente dagli sforzi per integrarli, fatti volta per volta dagli elementi più progrediti delle élite indigene, in special modo dalla borghesia: tali sforzi, quando furono connessi a battaglie che avevano più o meno precisi obiettivi antimperialisti ed erano numericamente consistenti, poterono anche produrre splendidi risultati. Quando invece erano collegati a movimenti che non avevano così fermi obiettivi antimperialisti, o che li avevano smarriti nel corso del loro sviluppo orientandosi verso un compromesso legalitario, costituzionalista o di qualche altro tipo con il governo coloniale, essi misero capo a spettacolari ripiegamenti e a poco edificanti lotte settarie. In entrambi i casi, l'intreccio dei due tipi di politica – quella delle élite e quella delle classi subalterne – portava invariabilmente a situazioni esplosive, che stavano a indicare come le masse, mobilitate dalle élite perché si battessero per i loro interessi, finissero per sottrarsi al loro controllo e per conferire alle campagne promosse dalle classi superiori la forma tipica della politica popolare.

14. Tuttavia, le iniziative che si originarono nello spa-

zio della politica delle classi subalterne non erano, per parte loro, abbastanza potenti per trasformare il movimento nazionalista in una compiuta lotta di liberazione nazionale: la classe operaia, infatti, non era ancora sufficientemente matura né per quanto riguardava le condizioni oggettive della sua esistenza sociale né per quanto riguardava la sua coscienza come classe per sé, e non era nemmeno saldamente alleata con i contadini. Ne risultò che essa non fu in grado di portare a compimento la missione che la borghesia era stata incapace di realizzare: l'effetto di tutto ciò fu che le numerose rivolte contadine del periodo – e alcune di esse furono rivolte di massa e connotate da una forte consapevolezza anticolonialista – attesero invano una *leadership* in grado di condurle al di là del loro carattere locale, di generalizzarle in una campagna antimperialista nazionale. In ultima istanza, la maggior parte delle lotte di classe dei lavoratori, dei contadini e della piccola borghesia urbana o rimasero mere lotte di carattere economico oppure, se politicizzate, mancarono di una *leadership* rivoluzionaria, e restarono troppo frammentate per dare origine a qualcosa che assomigliasse ad un movimento di liberazione nazionale.

15. È propriamente lo studio di questo *fallimento storico della nazione di creare se stessa*, fallimento dovuto all'inadeguatezza della borghesia così come della classe operaia nel determinare una vittoria decisiva sul colonialismo e una rivoluzione democratico-borghese – fosse essa di tipo classico, ottocentesco, sotto l'egemonia della borghesia, o di tipo più moderno, sotto l'egemonia della classe operaia e dei contadini, ossia una "democrazia nuova" –, è lo studio di quel fallimento ciò che costituisce a nostro avviso la problematica centrale della storiografia dell'India coloniale. Non esiste un modo unico e preconstituito di indagare questa problematica. Che cento fiori sboccino, e non sarà un problema fare i conti con le erbacce! Noi riteniamo, in effetti, che persino gli "elitari" abbiano una parte

da giocare nella pratica storiografica, anche soltanto apportando un contributo attraverso esempi negativi. Ma d'altra parte siamo convinti del fatto che la storiografia elitaria debba essere combattuta in modo risoluto attraverso lo sviluppo di un discorso alternativo, fondato sul rifiuto del monismo spurio e anti-storico caratteristico della sua visione del nazionalismo indiano e sul riconoscimento della coesistenza e dell'interazione tra gli spazi della politica dell'élite e delle classi subalterne.

16. Siamo sicuri di non essere i soli ad avvertire un disagio di fondo a proposito dello stato attuale della storiografia politica sull'India coloniale e a cercare un modo per venirne fuori: il carattere elitario della storiografia dell'India moderna è percepito come un dato opprimente da molti altri – studenti, professori e scrittori come noi. È possibile che essi non sarebbero disposti a sottoscrivere pienamente ciò che abbiamo detto a questo proposito, ma non nutriamo dubbi sul fatto che molte altre ricerche e punti di vista storiografici stiano muovendosi in una direzione simile alla nostra. L'esplicitazione dei nostri punti di vista si pone come principale obiettivo quello di promuovere tale convergenza. Quel che ci proponiamo di fare è cercare di indicare un orientamento, nella speranza di poter dimostrare che una simile convergenza è possibile. E siamo certi che, nelle discussioni che seguiranno, avremo molto da imparare non solo da quanti esprimeranno il loro accordo con le nostre posizioni, ma anche da chi ci rivolgerà delle critiche.

Una nota sul senso dei termini "élite", "popolo", "subalterni" ecc. utilizzati in questo saggio

Il termine "élite" è stato utilizzato nella nostra enunciazione programmatica con il significato di gruppi *dominanti*, sia stranieri sia locali. I gruppi *dominanti stranieri*

includevano propriamente tutti i non-indiani, ovvero, principalmente, i funzionari britannici dello Stato coloniale nonché gli industriali, i mercanti, i finanzieri, i coloni, i proprietari terrieri e i missionari stranieri.

I gruppi *indigeni dominanti* comprendevano al proprio interno classi e interessi che operavano a due livelli: a livello *nazionale* essi comprendevano i più grandi notabili feudali, i rappresentanti più importanti della borghesia industriale e mercantile e i nativi reclutati nei livelli più alti della burocrazia; a livello *regionale e locale* essi comprendevano le classi e gli elementi che o erano membri dei gruppi dominanti a livello nazionale, inclusi nella precedente categoria, oppure appartenevano agli strati gerarchicamente inferiori ad essi ma che tuttavia *agivano nell'interesse dei gruppi dominanti a livello nazionale e non in conformità a quegli interessi che realmente corrispondevano alla loro condizione sociale*.

Preso nell'insieme e in astratto, quest'ultima categoria dell'élite era *eterogenea* nella sua composizione e, per via del carattere ineguale dello sviluppo economico e sociale delle diverse regioni, *differiva da luogo a luogo*: la stessa classe o componente sociale che era dominante in un'area, coerentemente con la definizione data sopra, poteva trovarsi tra i dominati in un'altra. Ciò poteva determinare, e ha di fatto determinato, molte ambiguità e contraddizioni nel comportamento e nelle alleanze – specialmente tra gli strati più bassi della nobiltà rurale, i proprietari terrieri impoveriti, i contadini ricchi e i contadini benestanti, i quali appartenevano tutti, *idealmente parlando*, al "popolo" o alle "classi subalterne" come sono state definite sopra. Obiettivo della ricerca è proprio quello di investigare, identificare e quantificare la *specifica* natura e il grado della *deviazione* di questi elementi dalla loro condizione ideale e specificarla storicamente.

I termini "popolo" e "classi subalterne" sono stati utilizzati sempre come sinonimi. I gruppi e gli elementi sociali a cui questa categoria fa riferimento rappresentano la

differenza demografica tra la totalità della popolazione indiana e tutti quelli che sono stati descritti come "élite". Alcuni di questi gruppi e classi, come la piccola nobiltà rurale, i proprietari terrieri impoveriti, i contadini ricchi e quelli benestanti che sono "naturalmente" collocati fra il "popolo" ed i "subalterni", in certe circostanze hanno potuto agire negli interessi dell'élite, come è già stato spiegato. Conseguentemente, in determinate circostanze, è possibile che li si debba classificare come tali: sta allo storico, sulla base di un attento studio delle fonti, optare di volta in volta per l'una o per l'altra soluzione.

Note

- 1 L'autore è grato a tutti coloro che con lui hanno lavorato alla realizzazione di questo volume, così come a Gautam Bhadra, Dipesh Chakrabarty e Raghavendra Chattopadhyay per i contributi da loro apportati all'ultima versione di questo saggio.
- 2 Per una definizione del termine "élite", "popolo", "subalterno" ecc. nel senso in cui sono stati utilizzati in questo paragrafo, il lettore deve far riferimento alla nota inserita alla fine di questo saggio.
- 3 La "legge Rowlatt" fu approvata il 18 marzo 1919: basata su un rapporto, stilato appunto dal giudice Rowlatt, sulle attività eversive dei gruppi indiani rivoluzionari durante la guerra, essa prolungava praticamente oltre la fine della guerra i poteri eccezionali conferiti all'esecutivo coloniale in base al *Defence of India Act* del 1915 [n.d.c.].
- 4 Villaggio delle Provincie Unite, dove il 4 febbraio 1922 gli insorti attaccarono la locale stazione di polizia, bruciando vivi 21 poliziotti [n.d.c.].

La prosa della contro-insurrezione¹

di Ranajit Guba

I

Tutte le volte in cui un contadino si è ribellato al dominio esercitato dal *Raj*, lo ha fatto violando esplicitamente e necessariamente una serie di codici che definivano la sua condizione reale in quanto membro della società coloniale, società che era per lo più semi-feudale e che stabiliva, tramite la struttura della proprietà e tramite il diritto, la subalternità stessa dei contadini. Quest'ultima, poi, era santificata dalla religione e resa più tollerabile – e persino desiderabile – dalla tradizione. Ribellarsi significava, quindi, distruggere gran parte di quell'universo simbolico che al contadino era familiare, di cui aveva imparato a leggere e manipolare i segni al fine di estrapolare, dal complicato mondo che lo circondava, un significato complessivo che gli permettesse di trovarvi una propria collocazione. Il rischio connotato al tentativo di "capovolgere le cose" in tali condizioni era, quindi, così grande che difficilmente il contadino si sarebbe impegnato a cuor leggero in un simile progetto.

Non vi è nulla, nelle fonti storiche, che faccia pensare al contrario: esse smentiscono il mito – costruito così spesso dagli scritti, impressionistici e poco attenti, redatti su questo tema – delle insurrezioni contadine come feno-

meni puramente spontanei e non premeditati. È raro che esse facciano riferimento, infatti, a una rivolta di una certa rilevanza che non sia stata effettivamente preceduta da un qualche tipo di mobilitazione meno militante, in cui erano stati sperimentati mezzi diversi dalla sollevazione, che si erano dimostrati inefficaci, o da continue consultazioni tra i protagonisti, in cui venivano seriamente soppesati i pro e i contro del ricorso alle armi, in qualsiasi modo avvenisse. In eventi così differenti l'uno dall'altro nel contesto, nel carattere e nella composizione dei partecipanti come il *dhing* (la rivolta) di Rangpur contro Deby Sinha (1783), il *bidroha* (la sollevazione) di Barasat guidato da Titu Mir (1831), lo *hool* (ribellione) dei *Santal* (1855) e la "rivolta blu" dei coltivatori delle piante da cui veniva estratto l'indaco del 1860, i protagonisti hanno sempre dato vita a petizioni, a delegazioni o ad altre forme di rivendicazione prima di dichiarare effettivamente guerra ai loro oppressori². Inoltre, la rivolta dei *Kol* (1832), dei *Santal* e dei *Munda* (1899-1900) così come il *dhing* di Rangpur e le *jacqueries* nei distretti di Allahabad e Ghazipur durante la Ribellione dei *sepoys* del 1857-1858 (per menzionare solo due delle molte sollevazioni contadine di quegli anni) sono state tutte inaugurate da lunghe e intense consultazioni tra le rappresentanze delle masse contadine locali³. È arduo, di fatto, trovare una rivendicazione dei contadini, che fossero i prudenti abitanti dei villaggi delle pianure o gli *adivasi* (popolazioni tribali autoctone) delle colline, ritenuti più volubili, che conduca spontaneamente, in modo non voluto, alla rivolta. Essi non si sarebbero messi così tanto alla prova lanciandosi in quell'impresa se quest'ultima non fosse stata per loro una deliberata, e persino disperata, via di uscita da condizioni di vita intollerabili: l'insurrezione, in altre parole, era un'iniziativa motivata e consapevole da parte delle masse rurali.

Questa consapevolezza dei contadini sembra aver ricevuto ben poca attenzione nella letteratura sul tema. La storiografia si è accontentata di considerare il contadino

ribelle semplicemente come una persona empirica, o come membro di una classe, ma non come un essere la cui volontà e la cui ragione giocavano un ruolo essenziale nel costituire quella prassi chiamata ribellione. Questa omissione, in gran parte della letteratura, si traduce nell'uso di metafore che assimilano le rivolte contadine a fenomeni naturali: esse scoppiano come temporali, si sollevano come la terra squassata dal terremoto, si propagano come incendi, si diffondono come le epidemie. In altre parole, quando il proverbiale "tappo" salta, il tutto viene decodificato in termini di storia naturale. Persino quando questa storiografia è spinta a offrire spiegazioni in termini più consoni alla storia umana, l'argomentazione è fondata sul presupposto dell'identità tra natura e cultura, caratteristica, evidentemente, di un livello bassissimo di civiltà, ed esemplificata da "quelle periodiche esplosioni di criminalità e quei momenti di sospensione della legge che caratterizzano ogni tribù selvaggia", per riprendere i termini utilizzati dal primo storico della ribellione *chuar*⁴.

In alternativa, le ragioni dell'insurrezione vengono cercate nei fattori di deprivazione economica e politica, fattori che, in realtà, non hanno nulla a che vedere con la coscienza contadina o che vi sono collegati solo in senso negativo. Secondo questa interpretazione sarebbero tali fattori ad aver innescato la ribellione, come se essa fosse una sorta di riflesso automatico, ossia una risposta istintiva e sconsiderata a sofferenze fisiche di vario tipo (per esempio la fame, la tortura, il lavoro forzato ecc.) o una reazione passiva dei contadini a una qualche iniziativa assunta dai loro padroni e avversari. In entrambi i casi l'insurrezione contadina è vista come *esterna* alla coscienza stessa contadina e la Causa è posta come un fantomatico surrogato della Ragione, come logica stessa di quella coscienza.

II

Come ha potuto la storiografia inoltrarsi in questo vicolo cieco senza mai riuscire a trovare una via d'uscita? Per articolare una risposta bisognerebbe iniziare analizzandone nello specifico gli elementi costitutivi, esaminando le sue cesure, giunture e cuciture, quelle che potremmo definire le sue cicatrici, che ci indicano la materia di cui la storiografia dell'India coloniale è fatta e le modalità con cui essa è stata assorbita nella fabbrica della scrittura.

Il *corpus* degli scritti storiografici sull'insurrezione contadina nell'India coloniale è costituito da tre tipi di discorso. Essi possono essere definiti *primario*, *secondario* e *terziario*, in base all'ordine della loro apparizione nel tempo e ai rapporti di filiazione che esistono tra essi. Ognuno si differenzia dagli altri due per il grado di identificazione formale e/o consapevole (intesa come opposta all'identificazione reale e/o tacita) con il punto di vista ufficiale, per la sua distanza dagli eventi a cui si riferisce e per la proporzione in cui le componenti distributive e integrative si fondono nel racconto da esso offerto.

Cominciamo con il discorso primario. Esso, praticamente senza eccezioni, è di carattere ufficiale, nel senso più ampio del termine. Non è cioè soltanto il prodotto di burocrati, soldati, poliziotti e di tutti quelli che come costoro erano alle dirette dipendenze del governo, ma anche di coloro che, pur lavorando in settori non ufficiali, avevano una relazione simbiotica con il sistema di governo del *Raj*, come i coloni, i missionari, i commercianti, i tecnici e così via tra i bianchi, i proprietari terrieri, i prestatori di denaro ecc. tra gli indigeni. Il discorso primario era ufficiale anche in quanto esso aveva come principale motivazione della propria origine le esigenze dell'amministrazione, nel senso che serviva a informare il governo, a determinarne le azioni e le politiche. Persino quando incorporava testimonianze che provenivano "dall'altra parte", per esempio dai ribelli o dai loro alleati, cosa che avveniva so-

vente, in modo diretto o indiretto, nel corpo stesso della corrispondenza ufficiale o, in modo ancor più peculiare, in appositi "allegati", ciò avveniva soltanto all'interno di un discorso motivato da preoccupazioni di carattere amministrativo. In altre parole, indipendentemente dalla forma che esso assumeva (ed effettivamente questa poteva variare moltissimo, dalla lettera proemiale al telegramma, dal dispaccio e dal comunicato fino al riassunto finale, al rapporto, al giudizio e alla proclamazione), sia la produzione sia la circolazione del discorso primario erano strettamente vincolate alle ragioni di Stato.

Un'ulteriore caratteristica distintiva di questo tipo di discorso è la sua immediatezza. Essa derivava da due condizioni: in primo luogo, dal fatto che le enunciazioni di questo tipo venivano scritte contemporaneamente all'evento o subito dopo; in secondo luogo, dal fatto che esse venivano redatte da soggetti partecipanti, nel senso molto generale che si trattava di persone coinvolte nei fatti, o direttamente nell'evento come attori o indirettamente in quanto spettatori. Ciò esclude naturalmente quel genere di scrittura retrospettiva nel quale, come nelle memorie, un evento e il suo ricordo sono separati da un considerevole lasso di tempo. Al tempo stesso, tuttavia, questo discorso veicola una massiccia documentazione – "fonti primarie", così come sono chiamate in gergo tecnico –, che parla allo storico con una sorta di voce ancestrale e gli consente di sentirsi vicino all'oggetto della sua ricerca.

I due esempi riportati qui sotto rappresentano assai bene questo tipo di discorso. Uno di essi racconta la rivolta di Barasat del 1831 e l'altro la ribellione dei *Santal* del 1855.

Testo 1⁵

Al Deputato Assistente Generale dell'Esercito

Signore,

il Governo, avendo ricevuto informazioni autentiche su di un gruppo di *Fanatici Rivoltosi* che sta in questo momento commettendo le *più audaci e sfrenate atrocità a danno degli abitanti* della campagna nei pressi di Tippy, nella Giurisdizione di Barasat, e ha sfidato e respinto la massima forza che l'Autorità Civile sia riuscita a riunire per arrestarli, mi ha incaricato attraverso l'Onorevole Vice Presidente del Consiglio di richiederLe senza indugio di comunicare all'Ufficiale Generale che comanda la Divisione della Presidenza gli ordini del Governo: un Battaglione Completo di Fanteria Indigena da Barrackpore e due Mortai da sei, con la necessaria dotazione di Pallottole esplosive Dum Dum, il tutto sotto il comando e la discrezionalità dell'Ufficiale di Campo, deve immediatamente concentrarsi e attendere a Barasat, fino a quando sarà raggiunto da truppe del Terzo Reggimento della Cavalleria Leggera che al momento formano la scorta dell'Onorevole Vice Presidente.

Secondo. Il Magistrato incontrerà l'Ufficiale che Comanda il Distaccamento di Barasat e provvederà per questo comando di soldati alle necessarie informazioni, relative alla posizione dei Ribelli, ma senza avere alcuna autorità che interferisca in quelle Operazioni Militari che l'Ufficiale Comandante del distaccamento giudicherà utili, al fine di sconfiggere o catturare o, nel caso di resistenza, distruggere coloro che persevereranno nello *sfidare l'autorità dello Stato e nel disturbare la quiete pubblica*.

Terzo. Si conclude che il servizio non sarà di natura continuativa tale da richiedere un grande rifornimento di munizioni; piuttosto, esse devono essere caricate in una Giberna e in due Carri per i Fucili, e nessuna difficoltà si presenterà riguardo al carico. In caso contrario qualsiasi aiuto sia ritenuto necessario sarà fornito.

Quarto. Il Magistrato dovrà dare ogni tipo di assistenza per quanto riguarda l'approvvigionamento e tutto ciò che è necessario alle Truppe.

Camera di Consiglio
10 Novembre 1831

scritto e sottoscritto
Colonnello Casement
Sez. del Dip. Gov. Mil.

Testo 2⁶

Dall'Egregio W.C. Taylor.

All'Egregio F.S. Mudge.

Datato 7 Luglio 1855

Mio caro Mudge,

c'è una grande assembramento di 4 o 5000 uomini *santal* in un luogo che dista 8 miglia, e so che essi sono ben equipaggiati con archi e frecce, armi Tulwars, Spears e altre *e che la loro intenzione è quella di attaccare tutti gli europei per depredarli e ucciderli. La causa di tutto ciò è che, si suppone, uno dei loro Dei si è fatto Carne ed è apparso in qualche posto lì vicino, intenzionato a governare come un re su ogni parte dell'India; egli avrebbe altresì ordinato ai Santal di riunirsi e di uccidere tutti gli europei e i gruppi di nativi influenti. Siccome questo luogo è il più vicino al posto in cui si sono assebrati sarà, penso, il primo ad essere attaccato*, e penso che sarebbe meglio per voi dare notizia alle autorità a Berhampore e chiedere un aiuto militare, *in quanto non è affatto una bella prospettiva (quella) di essere assassinati*; e ad ogni modo voglio sottolineare che si tratta di un *affare piuttosto serio*.

Città di Sreecond

7 luglio 1855

Il Vostro
Firmato W.C. Taylor

Niente può essere più immediato di questi testi. Scritti proprio nel momento in cui maturava la consapevolezza, da parte di chi avrebbe avuto più da temere da un'insurrezione, che tali disordini corrispondevano ad una vera e propria ribellione armata, essi sono tra i primissimi resoconti di quei fatti e sono ancor oggi conservati nella collezione della Biblioteca dell'Indian Office e negli archivi di Stato del West Bengala. Come mostrano tutte le fonti disponibili sul *bidroha* del 1831⁷, fino al 10 novembre le autorità di Calcutta non riconobbero per ciò che erano le violenze commesse nella ragione di Barasat – ossia una vera e propria insurrezione guidata da Titu Mir e dai suoi

uomini. La lettera del Colonnello Casement identifica per noi il momento in cui la figura del capo dei contadini locali, fino a quel momento sconosciuta, acquisì una generale notorietà nella lotta contro il *Raj*, conquistandosi così un posto nella storia.

Anche la data dell'altro documento segna un inizio: quello dello *hool* dei *Santal*. Fu proprio in quel giorno, il 7 luglio del 1855, che l'assassinio del *daroga*⁸ Mehesh – successivo all'incontro tra la sua polizia e i contadini raccolti a Bhagnadihi – fece scoppiare la rivolta. Il tono del rapporto, steso di getto da un funzionario europeo dell'East India Railway a Sreecond per il suo collega F.S. Mudge e per il *sarkar* (governo), è sufficientemente brusco e sincopato da registrare l'ovvia preoccupazione che si era diffusa nella cittadina coloniale. Di nuovo, queste sono parole che restituiscono nel modo più diretto possibile l'impatto di una rivolta contadina sui suoi nemici nelle sue prime, violente ore.

III

Questo carattere "istantaneo" non filtra nel livello successivo, quello del discorso secondario. Quest'ultimo attinge dal discorso primario il proprio *matériel*, ma al tempo stesso lo trasforma. Per distinguere i due tipi di discorso si dovrebbe pensare al primo come a una storiografia allo stato grezzo, primordiale, o come a un embrione che deve ancora articolarsi in un organismo con membra separate, e al secondo come a un prodotto lavorato, sia pure in modo grossolano, a un discorso strutturato sebbene ancora *in fieri*.

La differenza sta ovviamente nel registro temporale: nella cronologia di questo particolare *corpus* di testi, il discorso secondario segue il primario a distanza, e apre la prospettiva di trasformare in storia un evento, non soltanto nella percezione di coloro che non vi sono stati coinvol-

ti ma anche in quella di coloro che vi hanno partecipato. Fu per questa ragione che Mark Thornhill, Magistrato di Mathura durante l'estate del 1857, quando l'ammutinamento della Treasury Guard scatenò delle *jaqueries* in tutto il distretto, si trovò a riflettere sulle alterazioni che lo *status* stesso del racconto degli eventi in cui egli figurava come protagonista aveva subito con il passare del tempo. Nell'introdurre le sue famose memorie, *The Personal Adventures and Experiences of a Magistrate During the Rise, Progress, and Suppression of Indian Mutiny* (J. Murray, London 1884), ventisette anni dopo l'accaduto, scrisse:

Dopo la soppressione della grande rivolta indiana, cominciai a scrivere un resoconto delle mie avventure; [...] quando la mia opera fu completata, l'interesse del pubblico per quel tema era esaurito. Erano passati alcuni anni e un interesse di altro tipo cominciò a crescere. Gli eventi di quel periodo erano divenuti storia e a tale storia il mio racconto doveva apportare un contributo. [...] Mi risolsi allora a pubblicare i miei racconti.

Privato della sua contemporaneità ai fatti narrati, questo discorso è quindi recuperato come elemento del passato e classificato come storia. Questo cambiamento, nella forma così come nella sostanza, colloca quello stesso discorso nel punto preciso d'intersezione tra colonialismo e storiografia. Esso acquisisce, così, un duplice carattere collegato allo stesso tempo al sistema del potere e alla sua particolare modalità di rappresentazione.

È lo stesso nome dell'autore a mostrare questa intersezione, e Thornhill non fu certo l'unico amministratore divenuto storico. Egli fu effettivamente uno tra i molti funzionari, civili e militari, che raccontarono a distanza di tempo le sommosse popolari nell'India rurale sotto il *Raj*. I loro resoconti, presi nell'insieme, possono essere classificati in due tipi generali. Il primo tipo, di cui fa parte l'opera di Thornhill, comprende i discorsi basati sull'esperienza diretta degli stessi scrittori in quanto partecipanti ai fatti narrati. Si tratta di memorie di vario tipo, scritte o

molto tempo dopo gli eventi narrati o quasi in concomitanza con essi ma che, a differenza del discorso primario, si rivolgevano a un ampio pubblico di lettori. Proprio questa essenziale differenza mostra come lo spirito coloniale sia riuscito a servire contemporaneamente Clio e la contro-insurrezione: questo faceva sì che la presunta neutralità dello storico ben difficilmente potesse restare immune dalle passioni messe in gioco al servizio dello Stato coloniale, un tema sul quale dovremo presto ritornare. Memorie di entrambi i tipi abbondano nella letteratura sulla grande rivolta del 1857-1858, che fa i conti con le violenze contadine (specialmente nelle provincie del nord ovest e dell'India centrale) non meno che con quelle perpetrate dai *sepoys*, i soldati indigeni dell'esercito anglo-indiano. Resoconti come quello di Thornhill, scritto molti anni dopo gli eventi narrati, si andavano ad aggiungere a opere in presa diretta, come quella di Dunlop, *Service and Adventures with Khakee Ressallah*; o *Meerut Volunteers Horse during the Mutinies of 1857-58* (London, 1858) e quella di Edwards Personal, *Adventures during the Indian Rebellion in Rohilcund, Futtehghur, and Oudh* (London, 1858) – per limitarci a menzionare solo due testi tratti da un'ampia produzione letteraria che si rivolgeva a un pubblico mai sazio di racconti di orrore e gloria.

L'altro tipo di scritti qualificabili come discorso secondario è anch'esso frutto del lavoro degli amministratori. Anche questi scritti si rivolgevano per lo più a un pubblico non ufficiale ma, a differenza degli altri, trattavano temi non strettamente collegati all'esperienza personale degli autori. Queste opere comprendono alcuni dei più autorevoli e citati resoconti delle sollevazioni contadine, redatti o sotto forma di monografie su di un evento particolare – come quella di Jamini Mohan Ghosh sulle rivolte di Sannyasi e Faqir e quella di J.C. Price sulla ribellione *chuar* – o sotto forma di racconti inseriti in narrazioni più ampie – come la storia di W.W. Hunter dello *hool* dei *Santal* in *The Annals of Rural Bengal*. Bisogna poi segnalare i

notevoli contributi delle menti migliori del *Civil Service* ai capitoli storici dei *District Gazetteers*. Presi nel loro insieme, essi costituiscono un *corpus* assai significativo di scritti, che gode di molta considerazione da parte degli studiosi di questo tema. È difficile, inoltre, che esista una storiografia al livello successivo, ossia al terzo livello del discorso, che non tragga nutrimento da esso.

Il prestigio di questo genere letterario è senza dubbio dovuto all'aura di imparzialità che lo circonda. Sforzandosi di espungere dal proprio racconto storico i segni del loro personale coinvolgimento, questi autori sono riusciti, anche se solo implicitamente, a conferirgli una parvenza di verità. In quanto funzionari, essi erano senza dubbio portatori della volontà dello Stato. Ma d'altra parte, nella misura in cui scrivevano su un passato in cui essi stessi non figuravano come funzionari, le loro opere erano prese in considerazione come più autentiche e meno distorte rispetto ai resoconti di funzionari direttamente implicati nei fatti; questi ultimi, basati su ricordi, erano necessariamente condizionati dal ruolo svolto dai loro autori in qualità di agenti del *Raj* nelle sollevazioni rurali. Ai primi, al contrario, si fa credito di avere una prospettiva esterna ai fatti narrati: come osservatori clinicamente separati dal luogo e dall'oggetto della diagnosi, si suppone che essi abbiano trovato un posto nel regno della perfetta neutralità – il regno della Storia –, amministrato dall'Aoristo e dalla Terza Persona.

IV

Quanto può essere valida questa pretesa di neutralità? Per rispondere a tale quesito noi non dobbiamo dare per scontato l'elemento pregiudiziale in questo tipo di opere storiche per il semplice fatto che esse traggono origine da autori compromessi con il colonialismo: considerarlo come autoevidente significherebbe negare alla storiografia la

possibilità di comprendere le proprie inadeguatezze e, quindi, far fallire il proposito stesso di questo stesso saggio. Come spero di chiarire nelle pagine seguenti, è precisamente nel rifiuto di *dimostrare* ciò che appare ovvio che gli storici dell'insurrezione contadina rimangono intrappolati, appunto nell'ovvio. La critica non deve partire, inoltre, dall'identificazione di un pregiudizio, ma dall'esame delle componenti del discorso, veicolo di ogni ideologia, nei modi in cui esse possono essere state combinate per descrivere una qualsiasi particolare figura del passato.

Gli elementi che compongono i due tipi di discorsi, e che ne determinano le diverse varianti analizzate, sono ciò che chiameremo segmenti. Costruiti con il medesimo materiale linguistico, ovvero con stringhe di parole di lunghezza variabile, i segmenti si dividono in due tipi, che possono essere definiti indicativo e interpretativo a seconda delle loro rispettive funzioni. Si tratta di una distinzione molto generale, che è pensata per assegnare loro, all'interno di un testo dato, il ruolo rispettivamente di riportare fatti e di spiegarli. Questo, tuttavia, non implica che la distinzione sia assoluta. Al contrario, i due tipi di segmenti si trovano spesso intrecciati l'un l'altro non semplicemente come dato di fatto, ma per necessità.

Si potrebbe vedere nel *Testo 1* e nel *Testo 2*, sopra riportati, come tale intreccio lavora. In entrambi, il carattere tipografico tondo viene usato per designare i segmenti indicativi e il corsivo per designare quelli interpretativi. Inseriti in entrambe le lettere senza rispettare alcun modello particolare, essi si compenetrano e si sostengono l'un l'altro al fine di conferire ai documenti il loro proprio significato; e il processo complessivo assegna una certa ambiguità a determinate stringhe di parole – ambiguità che va inevitabilmente perduta con questa particolare modalità di rappresentazione tipografica. Tuttavia, il profilo generale della divisione delle funzioni tra le due classi di segmenti emerge anche da questo schema: i segmenti indicativi raccontano – ossia, riportano – le azioni dei ribelli e

dei loro nemici che avvengono in quel momento o che sono già avvenute, mentre quelli interpretativi le commentano al fine di comprendere – ossia, di spiegare – il loro significato.

La differenza tra essi corrisponde a quella che esiste tra le due componenti base di ogni discorso storico che, mutuando la terminologia di Roland Barthes, possiamo chiamare *funzioni* e *indizi*⁹. I primi sono segmenti che compongono la sequenza lineare del racconto. Contigui l'uno all'altro, essi operano in un rapporto di solidarietà, nel senso che si implicano reciprocamente, e si aggregano in stringhe via via sempre più lunghe, che si combinano per realizzare un'esposizione appunto aggregativa. Quest'ultima, quindi, deve essere vista come la somma di una serie di microsequenze a ognuna della quali, importante o meno che sia, è possibile assegnare un nome attraverso l'operazione metalinguistica dell'utilizzo di termini che possono o meno appartenere al testo in considerazione. È attraverso questa operazione che le funzioni di un racconto popolare sono state definite da Bremond, dopo Propp, *Frode, Tradimento, Battaglia, Contratto* ecc., e quelle banali, come l'offerta di una sigaretta nella storia di James Bond, sono state definite da Barthes *offrire, accettare, accendere e fumare*. Si potrebbe prendere spunto da questa procedura per definire il racconto storico come un discorso dotato di un nome che sussume un numero dato di sequenze denominate, tale che si possa parlare di un'ipotetica struttura narrativa chiamata "L'insurrezione di Titu Mir" costituita da un certo numero di sequenze, compreso il *Testo 1* prima citato.

Diamo un nome a questo documento e chiamiamolo *Calcutta Council Acts* (altre denominazioni possibili, come *Outbreak of Violence* o *Army Called Up*, si potrebbero analizzare in termini analoghi, sebbene non identici, a quelli impiegati di seguito). In termini generali, il messaggio *Calcutta Council Act* (C) nel nostro testo può essere letto come la combinazione di due gruppi di sequenze de-

finite *allarme* (a) e *intervento* (b), ognuna delle quali è composta da un paio di segmenti: il primo è a sua volta composto dai segmenti dello *scoppio dell'insurrezione* (a') e dell'*informazione ricevuta* (a'') e il secondo dai segmenti della *decisione di chiamare l'esercito* (b') e dell'*ordine emesso* (b''). Ognuno di questi segmenti è a sua volta costituito da ulteriori serie collegate: (a'), ad esempio, da *atrocità commesse* (a1) e da *resistenza all'autorità* (a2), (b'') da *invio della fanteria* (b1), da *supporto dell'artiglieria* (b2) e da *cooperazione del magistrato* (b3). In altre parole, il racconto contenuto in questo documento può essere riscritto come se fosse suddiviso in tre momenti o passi equivalenti, ovvero:

$$\begin{aligned} C &= (a+b) \dots\dots\dots I \\ &= (a'+a'') + (b'+b'') \dots\dots\dots II \\ &= (a1+a2) + a'' + b' + (b1+b2+b3) \dots\dots III \end{aligned}$$

Dovrebbe risultare chiaro che non tutti gli elementi del passo II possono essere espressi in microsequenze dello stesso tipo. Da ciò consegue che, nel passo III, siamo di fronte a una concatenazione in cui i segmenti ottenuti da differenti livelli del discorso sono collegati a costituire una struttura delineata in maniera approssimativa e irregolare. Per quanto unità funzionali elementari come queste rappresentino gli elementi sintagmatici della struttura narrativa, quest'ultima non può mai essere "liscia": lo iato tra i segmenti accostati in maniera approssimativa è, infatti, necessariamente caratterizzato dall'incertezza, da "momenti di rischio", e ogni microsequenza termina aprendo possibilità alternative una sola delle quali è raccolta nella successiva sequenza per proseguire la storia. "Du Pont, l'accomandataro di J. Bond, gli offre del fuoco col suo accendisigari, ma Bond rifiuta; il senso di questa biforcazione è che Bond teme istintivamente un *gadget* truccato"¹⁰. Ciò che Barthes identifica come "biforcazione" nei racconti di finzione, ha i suoi riscontri nel discorso storico. Le atro-

cià che sarebbero state commesse (a1), riportate in questo dispaccio ufficiale del 1831, cancellano la credenza nella diffusione pacifica della nuova dottrina di Titu che era già conosciuta dalle autorità ma che era stata ignorata perché creduta senza conseguenze. L'espressione *resistenza all'autorità*, che fa riferimento, in primo luogo, ai ribelli che hanno "sfidato e respinto la massima forza che l'Autorità Civile sia riuscita a riunire per arrestarli", si riferisce anche, in secondo luogo e sebbene in maniera non esplicita, alla capacità di persuadere il governo, attraverso una petizione e una deputazione, a offrire risarcimenti per i danni subiti dai suoi correligionari. E così via. Ognuna di queste unità funzionali elementari implica, infatti, un nodo narrativo che non si è completamente materializzato in uno sviluppo effettivo, una sorta di segno zero per mezzo del quale il racconto afferma la propria tensione. E del resto è proprio perché la storia, in quanto rappresentazione verbale che l'uomo fa del suo stesso passato, è per sua stessa natura così segnata dal rischio, così effettivamente caratterizzata dalla verosimiglianza di scelte del tutto diverse, che essa non cessa di risultare stimolante ed eccitante. Il discorso storico è il *thriller* più vecchio del mondo.

V

L'analisi sequenziale mostra, quindi, il racconto come concatenazione di unità funzionali non così strettamente allineate. Queste ultime compiono un'operazione dissociativa ed enfatizzano l'aspetto analitico del discorso piuttosto che quello sintetico. Come tali esse non generano di per se stesse il suo significato. Proprio come il senso di una parola (per esempio "uomo") non è rappresentato in maniera frazionale da ciascuna delle lettere che ne compongono l'immagine grafica (U, O, M, O), o come una frase (per esempio "c'era una volta") non lo è nelle sue parole costitutive prese separatamente, allo stesso modo i seg-

menti individuali di un discorso non possono dirci di per se stessi che cosa esso significhi. Il significato, in ciascuno degli esempi fatti, è l'effetto del processo di integrazione che completa quello dell'articolazione sequenziale. Come ha affermato Benveniste, in ogni linguaggio "la dissociazione ci dà la costituzione formale; l'integrazione ci dà delle unità significanti"¹¹.

Ciò è vero anche per il linguaggio della storia. L'operazione integrativa è realizzata nel suo discorso da un'altra classe di unità narrative di base, ovvero dagli *indizi*. Necessari e indispensabili termini di correlazione tra *funzioni*, essi si distinguono dalle seconde per alcune importanti caratteristiche:

Gli indizi, per la natura in certo modo verticale delle loro relazioni, sono unità veramente semantiche, dato che, contrariamente alle "funzioni" propriamente dette, rinviano a un significato, non a una "operazione"; la verifica degli indizi è "più su", [...] è una verifica pragmatica: al contrario, la verifica delle funzioni è solo "più oltre", è una verifica sintagmatica. *Funzioni* e *Indizi* coprono dunque un'altra distinzione classica: le Funzioni implicano dei *relata* metonimici, gli Indizi dei *relata* metaforici; le une corrispondono a una funzionalità del fare, gli altri a una funzionalità dell'essere¹².

L'intervento verticale degli indizi in un discorso è possibile grazie alla distruzione della sua linearità da parte di un processo corrispondente alla non-linearità, o distassia, nel comportamento di molti linguaggi naturali. Charles Bally, che ha studiato questo fenomeno nei dettagli, ha riscontrato che una delle varie condizioni della sua apparizione nel francese è "quando le parti di uno stesso segno sono separate" cosicché l'espressione "*elle a pardonné* (essa ha perdonato)", presa in negativo, è frantumata e riassemblata in "*elle ne nous a jamais plus pardonné* (essa non ci ha mai più perdonato)"¹³. Esempi analoghi potrebbero essere fatti agevolmente per il bengali.

Anche nel racconto storico c'è un processo di "disten-

sione ed espansione" del suo sintagma che aiuta gli elementi sistematici a infiltrarsi e a riconnettere i suoi segmenti distinti in un tutto dotato di significato. È precisamente allora che la coordinazione tra gli assi metonimici (predominanza delle associazioni sintagmatiche) e metaforici (predominanza delle associazioni sostitutive) ha luogo nel racconto, e che si ha la necessaria interazione tra le sue funzioni e i suoi indizi. Tuttavia, queste unità non sono distribuite in proporzioni uguali in tutti i testi: alcuni denotano una maggior incidenza di un tipo rispetto all'altro. Il risultato è che in un discorso la predominanza del carattere metonimico o di quello metaforico dipenderà dal fatto che la maggior parte delle sue componenti sia ratificata a livello sintagmatico o sistematico¹⁴. Il nostro *Testo 1* è del primo tipo: la formidabile, e apparentemente impenetrabile, struttura dei suoi elementi metonimici può essere meglio osservata nel passo III dell'analisi sequenziale riportata in precedenza. Abbiamo qui, in ultima istanza, la perfetta autenticazione della visione della storia dell'idiotta, secondo cui essa è data dal susseguirsi di semplici – e maledettissimi – avvenimenti: *sollevazione-informazione-decisione-ordine*. Tuttavia, uno sguardo più attento al testo scova le fessure del tessuto narrativo che hanno permesso ai "commenti" di infiltrarsi attraverso la piatta corazza dei "fatti". Le espressioni in corsivo testimoniano la presenza e la misura di questo intervento sistematico. Se compariamo la struttura del racconto a quella di una singola proposizione, gli indizi giocano il ruolo di *aggettivi* o *epiteti* in opposizione ai verbi, il cui ruolo è svolto dalle funzioni¹⁵. Lavorando a stretto contatto con questi ultimi, gli indizi rendono il dispaccio qualcosa di più che un mero resoconto di avvenimenti, e aiutano a inserire in esso un significato, un'interpretazione, cosicché i protagonisti emergono non come contadini ma come "*insorti*", non come musulmani ma come "*fanatici*"; la loro azione non come resistenza alla tirannide dell'élite rurale ma come "le più audaci e sfrenate atrocità a danno degli abitanti"; il loro

progetto non come una rivolta contro gli *zamindar* (proprietari terrieri) ma come una “*provocazione all'autorità dello Stato*”, non come ricerca di un ordine alternativo, nel quale la pace nelle campagne non sia turbata dall'anarchia, ufficialmente legalizzata, dei latifondi semifeudali – ma come “*disturbo della quiete pubblica*”.

Se l'intervento degli indizi “sostituisce incessantemente il senso alla copia pura e semplice degli avvenimenti riportati”¹⁶, in un testo tanto carico di metonimie come quello preso in considerazione sopra, nei discorsi per lo più metaforici possiamo essere sicuri che ciò si verificherà persino in maggior grado. Ciò dovrebbe risultare evidente nel *Testo 2* dove l'elemento del commento, da noi posto in corsivo, ha molto più peso di quello della riproduzione. Se il secondo è rappresentato come una concatenazione di tre sequenze funzionali, ossia *l'assembramento dei Santal armati, le autorità si pongono in allerta, viene richiesto l'aiuto militare*, si può vedere come la prima di queste sequenze sia stata separata dalle altre dall'inserimento di una grossa trancina di materiale esplicativo e come anche le altre due siano avviluppate e suggellate da elementi di commento. Questi ultimi sono ispirati dalla paura che la città di Sreecond, essendo il “*luogo più vicino all'assembramento [...] sarà attaccata per prima*”, e naturalmente “*non è affatto una bella prospettiva (quella) di essere assassinati*”. Si noti, tuttavia, che questa paura giustifica se stessa politicamente, in quanto imputa ai Santal “*l'intenzione di attaccare [...], depredare [...] e mettere a morte tutti gli europei e i nativi influenti*”, per far sì che “*uno dei loro dei*” sotto spoglie umane possa “*regnare come un Re su ogni parte dell'India*”. Questo documento non ha, quindi, un approccio neutrale agli eventi testimoniati e, presentato come elemento probatorio di fronte al tribunale della storia, è ben difficile che esso renda la propria testimonianza con imparzialità. Al contrario è la voce del colonialismo vigente. È già stata fatta una scelta tra la prospettiva dell'autogoverno dei Santal nel Damin-i-Koh e il manteni-

mento del *Raj* britannico, ed è già stato identificato ciò che si suppone sia buono e ciò che si suppone sia spaventoso e catastrofico, un “*affare molto serio*”. In altre parole, gli indizi all'interno di questo discorso – così come in quello considerato in precedenza – ci introducono a un particolare codice, costituito in modo tale che per ognuno dei suoi segni noi abbiamo un opposto, un contro-messaggio, espresso in un altro codice. Prendendo a prestito una rappresentazione binaria resa famosa da Mao Tse-Tung¹⁷, l'espressione “*va veramente male!*” deve avere, per ciascun elemento all'interno di uno dei due codici, una corrispondenza in un elemento nell'altro codice a cui possa essere applicata l'espressione “*va veramente bene!*”, e viceversa. In un grafico che esprime lo scontro tra questi codici si possono collocare gli indizi in corsivo all'interno dei testi 1 e 2 sotto una stessa matrice chiamata “*VERAMENTE MALE*” (in conformità con gli attributi aggettivali delle unità di questo tipo), in modo tale da individuare la loro collocazione rispetto ai termini (citati in maniera simmetrica) che alludono, per quanto impliciti, alla corrispondente matrice “*VERAMENTE BENE*”.

MALE

BENE

<i>Insorti</i>	contadini
<i>Fanatici</i>	puritanesimo islamico
<i>Audaci e sfrenate atrocità contro gli abitanti</i>	resistenza all'oppressione
<i>Sfidare l'autorità dello Stato</i>	rivolta contro gli <i>zamindar</i>
<i>Disturbare la quiete pubblica</i>	lotta per un ordine migliore
<i>Intenzione di attaccare</i>	intenzione di punire gli oppressori
<i>Uno dei loro Dei deve governare come un Re</i>	autogoverno dei Santal

Ciò che risulta dall'interrelazione tra queste matrici – che si implicano reciprocamente e che sono al tempo stesso opposte l'una all'altra – è che i nostri testi non sono la

registrazione dell'osservazione incontaminata dal pregiudizio, dal giudizio e dall'opinione. Al contrario, esse rivelano una loro totale complicità. Siccome si può dire che le espressioni nella colonna di destra, se prese assieme, si riferiscono all'insurrezione – codice che contiene tutti i significanti delle pratiche subalterne di “capovolgere le cose” e la consapevolezza che le caratterizza –, allora l'altra colonna deve riferirsi necessariamente al suo opposto, ovvero alla contro-insurrezione. L'antagonismo tra le due è irriducibile e non vi è spazio per la neutralità, per cui questi documenti non hanno alcun senso se non vengono considerati nei termini di un codice di pacificazione che, sotto il *Raj*, consisteva in un complesso di interventi coercitivi, attuati con le armi e con le parole, da parte dello Stato e dei suoi *protégés*, l'élite nativa. Questi esempi di discorso di tipo primario nella storiografia delle rivolte contadine sono veri e propri modelli della prosa della contro-insurrezione.

VI

Fino a che punto anche il discorso secondario condivide questa struttura? È possibile che esso parli una lingua che non sia quella della contro-insurrezione? Le narrazioni di questo tipo, in cui gli autori figurano tra i protagonisti, sono naturalmente sospette per definizione, e la presenza in esse della prima persona grammaticale deve essere riconosciuta come un segno di complicità. La domanda che dobbiamo porci, tuttavia, è se la perdita di oggettività sotto questo rispetto sia sufficientemente compensata dal coerente uso dell'aoristo in questi scritti. Come osserva Benveniste, infatti, l'enunciazione storica ammette tre variazioni del tempo passato, l'aoristo (= passato remoto), l'imperfetto e il piuccheperfetto (= trapassato prossimo), mentre, com'è ovvio, il presente è totalmente escluso¹⁸. Questa condizione è effettivamente soddisfatta dalle me-

morie separate da uno iato temporale abbastanza lungo dagli eventi a cui si riferiscono. Ciò che bisogna scoprire è, quindi, fino a che punto la forza del tempo passato è in grado di correggere la parzialità determinata dall'assenza della terza persona.

Le memorie di Marc Thornhill sulla grande rivolta del 1857-1858 ci mettono a disposizione un testo nel quale l'autore rivolge il proprio sguardo retrospettivamente a una serie di eventi che egli stesso ha vissuto ventisette anni prima. “Gli eventi di quel tempo” si sono “trasformati in storia”, ed egli vuole dare un contributo, come afferma nel passo precedentemente citato, “a quella storia”, producendo così ciò che abbiamo definito come un tipo particolare di discorso secondario. La differenza impressa in esso da quell'intervallo di tempo può essere forse colta fino in fondo mediante il confronto con alcuni esempi di discorso primario del medesimo autore sul medesimo argomento. Due di essi¹⁹ possono essere letti insieme come la testimonianza della sua percezione di ciò che successe al *sadar*²⁰ di Mathura e nella campagna circostante tra il 14 maggio ed il 3 giugno del 1857. Scritte da lui mentre portava la toga di magistrato di distretto e indirizzate ai suoi superiori – una il 5 giugno del 1857, ossia a distanza di quarantotto ore dalla fine dei disordini, e l'altra il 10 agosto del 1858, quando il ricordo degli eventi era ancora vivido in quanto si trattava di un passato molto recente – queste lettere hanno per oggetto le medesime tre settimane a cui sono dedicate le prime novanta pagine del suo libro scritto circa trent'anni dopo, mentre vestiva i panni dello storico.

Entrambe le lettere hanno un carattere prevalentemente metonimico. Scaturite come sono quasi dall'interno dell'esperienza a cui si riferiscono, esse sono necessariamente molto sintetiche e comunicano al lettore, con sequenze ricche di suspense, alcuni degli avvenimenti di quell'estate straordinaria. Il sintagma, conseguentemente, pare riferirsi strettamente ai fatti, senza lasciare spazio al-

cuno per il commento. Tuttavia, anche qui la saldatura delle unità funzionali può rivelarsi, a un'analisi più ravvicinata, meno solida di quanto appaia. Incastonati nei testi, vi sono indizi che rivelano l'ansia del custode locale della legge e dell'ordine ("lo stato del distretto è tale in generale da *sfidare ogni controllo*"; "la legge è *sospesa*"), le sue paure ("dicerie *veramente allarmanti* sull'approssimarsi dei ribelli in armi"), la sua disapprovazione morale delle attività degli abitanti dei villaggi in armi ("i disturbi nel distretto [...] crescono [...] in [...] maniera *enorme*"), il suo apprezzamento, per contrasto, verso i collaboratori nativi ostili agli insorti ("[...] la casa dei Seths *ci riceve in maniera molto benevola*"). Indizi come questi sono segni ideologici indelebili disseminati copiosamente all'interno di molti materiali di questo tipo che trattano delle rivolte contadine. Effettivamente, presi insieme ad alcune altre rilevanti caratteristiche testuali – per esempio lo stile brusco di questi documenti, in grado di rivelare così bene lo shock e il terrore generati dalla sommossa –, essi smascherano completamente la presunta "oggettività" di questo materiale probatorio sulle attività militanti delle masse rurali, mostrando come esso sia originariamente inquinato dal pregiudizio e dal punto di vista parziale dei loro nemici. Se gli storici non hanno fatto attenzione a questi segni impressi sulla mercanzia principale con cui operano i propri commerci, è perché la storiografia di cui stiamo occupandoci è una storiografia colonialista assai più di quanto possa essere definita come operante nel rispetto della presunta oggettività delle sue "fonti primarie".

✓ L'immediatezza e la secchezza che contraddistinguono il discorso primario sono assenti nella prosa del discorso secondario. Al contrario, quest'ultima contiene al proprio interno diverse prospettive che le conferiscono una profondità temporale e, attraverso tale determinazione temporale, il suo significato. Confrontiamo, ad esempio, il racconto dello scorrere degli eventi giorno per giorno presente nelle due versioni – quella del discorso primario e

quella del discorso secondario – e nello specifico le due versioni dei fatti del 14 maggio del 1857, data che segna l'inizio delle tre settimane in questione. La prima è condensata in un brevissimo paragrafo di cinquantasette parole all'interno della lettera di Thornhill del 10 agosto del 1858, che può essere sintetizzato in quattro brevi segmenti, senza che si abbia una significativa perdita del senso generale: *l'approssimarsi dei ribelli; informazione ricevuta da Gurgaon; confermata da europei nel nord del distretto; le donne e i non combattenti vengono messi al sicuro ad Agra*. Dal momento che il resoconto prende le mosse, per le sue precise finalità pratiche, dall'inizio della rivolta, non ci sono prologhi dedicati a ricostruire il contesto dei fatti, il che conferisce, come abbiamo notato, un'aura di assoluta sorpresa a quell'improvviso incipit. Nel libro, al contrario, quello stesso istante è collocato all'interno di uno sfondo che si estende per oltre quattro mesi e mezzo e occupa tre pagine di testo (pp. 1-3), dedicate al racconto di alcuni dettagli, accuratamente scelti, della vita e dell'esperienza dell'autore nel periodo che precede la grande rivolta. Questi dettagli sono realmente *significativi*. In quanto indizi, essi preparano il lettore a ciò che sta per succedere e lo aiutano a *comprendere* gli avvenimenti del 14 maggio e quelli successivi, mano a mano che essi fanno il proprio ingresso nel racconto. Di conseguenza, la misteriosa circolazione dei *chapati*²¹ nel mese di gennaio e l'interesse, silenzioso ma significativo, del fratello del narratore, un alto ufficiale, nei confronti di un telegramma ricevuto ad Agra il 12 maggio contenente la notizia ancora non confermata della sollevazione di Meerut, preannunciano gli sviluppi dei due giorni successivi al quartier generale del suo stesso distretto. E ancora, tutte le apparentemente banali osservazioni sul suo "buon reddito" e sulla sua "grande autorevolezza", sulla sua casa, sui suoi cavalli, sulla servitù, su "un cesto pieno di vasellame d'argento, che si trovava nella sala e [...] una grande quantità di scialli di cachemire, perle, e diamanti", aiutano a rubricare, per contrasto,

la catastrofe che avrebbe presto ridotto a nulla la sua autorità e che avrebbe trasformato i suoi servi in ribelli, la sua casa in un caos, la sua proprietà in bottino per il saccheggio a cui si sarebbero dedicati i poveri della città e della campagna. Anticipando gli eventi narrati, quindi, anche se solo implicitamente, il discorso secondario distrugge l'entropia del discorso primario, del suo materiale grezzo. Di qui in avanti non vi sarà nulla nella storia che possa apparire totalmente inaspettato.

Questo effetto è il risultato dei cosiddetti "commutatori" (*shifters*) dell'organizzazione del discorso²², che aiutano l'autore a sovrapporre una sua propria temporalità a quella degli eventi narrati, ovvero "a 'decronologizzare' il 'filo' della storia e a restituire, non foss'altro che a titolo di reminiscenza e di nostalgia, un tempo complesso, parametrico, nient'affatto lineare; [...] [a] 'complicare' il tempo storico della storia mettendolo a confronto con un altro tempo, quello del discorso stesso, che in modo spiccio si potrebbe chiamare il tempo-carta, che intreccia la cronologia della materia-oggetto con quella dell'atto-linguaggio che esso presenta". Nell'esempio in questione "l'intreccio" non consiste soltanto nell'adattare un contesto evocativo alla semplice sequenza raccontata nel breve paragrafo della lettera: i commutatori, infatti, spezzano due volte il sintagma per inserire nella breccia così creata, in entrambe le occasioni, un momento di tempo autoriale sospeso tra i due poli dell'"attesa", una figura costruita appositamente per consentire il gioco delle digressioni, delle sospensioni e delle parentesi, che imprimono un movimento circolare e a zigzag alla linea "retta" dello scorrere degli eventi storici, aumentandone così la profondità. Nell'attesa, quindi, di avere notizie sul movimento dei ribelli, l'autore riflette sulla tranquillità della prima serata al *sadar* e devia dal suo resoconto per dirci – violando il canone storiografico di tempo e persona: "la scena era semplice e piena della serenità della vita orientale. Nei giorni che seguirono mi è spesso tornata alla memoria". E anco-

ra, in attesa poi dei mezzi che avrebbero portato via gli evacuati radunati nel suo salotto, egli si allontana da quella notte particolare per il breve lasso di tempo necessario a commentare: "era una bella stanza, resa allegra dalla luce che vi entrava e dai colori sgargianti dei fiori. Era l'ultima volta che la vedevo in quel modo, e così rimane impressa nella mia memoria".

Fino a che punto l'operazione di questi commutatori aiuta a correggere il pregiudizio che risulta dall'intervento dello scrittore in prima persona? A quanto pare non molto, giacché ognuno degli indizi inseriti nel racconto rappresenta la scelta di principio tra i termini di un'opposizione paradigmatica: tra l'autorità del governo del distretto e la sfida portata a questa stessa autorità da parte delle masse armate, tra il servilismo abituale dei suoi domestici e la loro auto-affermazione in quanto ribelli, tra le insegne della sua ricchezza e del suo potere (rappresentati dall'oro, dai cavalli, dagli scialli e dalle ville) e la loro appropriazione o distruzione da parte delle moltitudini subalterne. Tra questi termini opposti l'autore, ben poco cambiato dall'amministratore che era ventisette anni prima, sceglie coerentemente il primo. La nostalgia rende la scelta ancor più eloquente – essa rappresenta il richiamo a ciò che si pensa essere "bene", come una sera tranquilla o una stanza elegante, richiamo che enfatizza, per contrasto, il "male" della violenza popolare diretta contro il *Raj*. La logica di questa preferenza è abbastanza evidente: essa si afferma negando una serie di inversioni che, combinate con altri segni dello stesso tipo, costituiscono il codice dell'insurrezione. Il modello al cui interno si produce la scelta dello storico, che coincide con quella del magistrato, si conforma a un contro-codice, il codice della contro-insurrezione.

VII

Se l'aoristo non riesce dunque ad avere la meglio sulla soggettività del protagonista-narratore in questa forma particolare di discorso secondario, come si configura allora l'equilibrio di tempo e persona nelle altre forme che assume il discorso secondario? Si possono qui scorgere due distinti linguaggi al lavoro, entrambi identificati con il punto di vista del colonialismo, ma diversi nei modi in cui danno espressione ad esso. C'è un tipo di linguaggio più immediatamente riconducibile a tale punto di vista, ben esemplificato da *The Chuar Rebellion of 1799* di J.C. Price. Scritta molto dopo l'evento, nel 1874, quest'opera era ovviamente destinata dall'autore, al tempo funzionario per la colonizzazione delle terre a Midnapur, direttamente ad uso storiografico e non aveva alcuna specifica finalità amministrativa. Era indirizzata a un "lettore qualsiasi" così come a ogni futuro "esattore del distretto di Midnapur"²², nella speranza di condividere con entrambi questi lettori "quell'interesse fortissimo che è stato destato in me dalla lettura dei documenti relativi alla storia del distretto stesso"²³. D'altro canto, il "piacere" che l'autore aveva "provato nello scrivere di getto queste pagine" sembra aver prodotto un testo non molto dissimile dal discorso primario utilizzato come sua fonte. Quest'ultimo, per cominciare, viene continuamente riportato nel testo: oltre un quinto di quella buona metà del libro che si occupa nello specifico degli eventi del 1799 si compone di citazioni dirette di quelle testimonianze, e un'altra buona parte di brani estratti da esse e appena modificati. Ma ancor più rilevanti, dal nostro punto di vista, sono le prove che ci vengono fornite dell'identificazione dei sentimenti dell'autore con quelli del piccolo gruppo di bianchi che, nel 1799, stava raccogliendo la tempesta originata dal vento di una trasformazione violenta e distruttiva, seminato nella parte sud-occidentale del Bengala dal governo della Compagnia. È proprio la paura dei funzionari assediati alla sta-

zione di Midnapur nel 1799 a trasformarsi, settantacinque anni dopo, in quell'odio genocida che caratterizza una parte consistente della letteratura storica britannica sull'India dopo la grande rivolta del 1857-1858. "La mancanza di determinazione delle autorità, civili o militari, a procedere personalmente per aiutare a reprimere i disturbi è impressionante", scrive Price svergognando i suoi compatrioti; e subito dopo passa a vantarsi:

Ai nostri giorni, con i cannoni a retrocarica di cui disponiamo, mezza dozzina di europei sarebbero sufficienti per battersi contro un numero di *Chuar* pari a venti volte il loro. Certo, considerata la scarsa efficacia delle armi del tempo, non ci si poteva aspettare che gli europei si mettessero inutilmente in pericolo, ma almeno mi sarei aspettato che i funzionari europei di Midnapur prendessero in mano la situazione di persona e respingessero i loro assalitori. Molto mi stupì il fatto che nemmeno un funzionario europeo, civile o militare, fatta forse eccezione per il luogotenente Gill, abbia fatto propria quella sensazione di gioiosa eccitazione che la maggior parte dei giovani uomini prova oggi nei giochi all'aperto, o in ogni occupazione in cui vi sia un elemento di pericolo. Credo che la maggior parte di noi, se fossimo vissuti nel 1799, avrebbe considerato catturare un *Chuar* saccheggiatore che puzza di sangue e di bottino uno sport migliore del catturare il più grande orso che le giungle di Midnapur avessero potuto partorire²⁴.

È abbastanza evidente, in questo caso, che la separazione dell'autore dalla sua materia e la distanza tra il tempo dell'evento e quello del suo racconto non hanno molto contribuito a ispirargli oggettività. La sua passione è apparentemente dello stesso tipo di quella del soldato britannico che scrive nel periodo del sacco di Delhi nel 1857: "io confido nella maniera più sincera che l'ordine che verrà impartito al momento di attaccare Delhi sarà [...] quello di 'uccidere tutti, senza alcuna pietà'"²⁵. L'atteggiamento dello storico nei confronti dei ribelli è qui indistinguibile da quello dello Stato: è l'atteggiamento del cacciatore nei confronti della sua preda. L'insorto, considerato

in questi termini, non è oggetto di comprensione o di interpretazione, ma di sterminio, e il discorso storico, lungi dall'essere neutrale, serve direttamente a istigare la violenza ufficiale.

Ci sono tuttavia altri scrittori che lavorano nell'ambito dello stesso genere i quali sono noti per essersi espressi in una prosa meno sanguinaria. Essi sono forse rappresentati nel modo migliore da W.W. Hunter e dal suo racconto dell'insurrezione dei *Santal* del 1855, in *The Annals of Rural Bengal*. Si tratta, sotto molti aspetti, di un testo degno di nota. Scritto meno di dieci anni dopo la grande rivolta del 1857-1858 e a dodici anni dallo *hool* a cui è dedicato²⁶, esso non presenta nessuno dei toni revanscisti o razzisti che caratterizzano gran parte della letteratura anglo-indiana del periodo: l'autore, effettivamente, tratta i nemici del *Raj* non solo con considerazione ma anche con rispetto, sebbene essi avessero scacciato in poche settimane il *Raj* da tre distretti orientali e avessero resistito per cinque mesi alle forze dell'esercito coloniale e dei suoi nuovi alleati – la ferrovia e il “telegrafo elettrico”. Quest'opera è una delle prime esercitazioni moderne nella storiografia delle rivolte contadine indiane, e colloca l'insurrezione in un contesto culturale e socio-economico: essa analizza le cause dello *hool* e utilizza documenti locali e testimonianze contemporanee per ricostruirne lo sviluppo e infine la sconfitta. Sembra proprio che qui ci si trovi di fronte all'esempio classico dei pregiudizi e delle opinioni degli autori che sfumano sotto l'effetto del tempo passato e della terza persona grammaticale: si può forse dire che in questo caso il discorso storico ha raggiunto la forma che più gli è consona, realizzando quell'ideale di un modo “apersonale [...] del racconto, [...] destinato a elidere il presente di colui che parla”²⁷?

Questa apparenza di oggettività, di assenza di pregiudizi evidenti, non ha nulla a che vedere tuttavia con “i fatti che parlano da soli”, in uno stato di pura metonimia non inquinata dal commento. Al contrario: i commenti

abbondano nel libro di Hunter. Basta confrontarlo con l'articolo quasi contemporaneo pubblicato sullo stesso argomento nella “*Calcutta Review*” (1856), o anche con la storia dello *hool* scritta da K.K. Datta molto tempo dopo la sua repressione, per constatare quanto la ricostruzione di Hunter sia povera di dettagli relativi a ciò che effettivamente accadde²⁸: in effetti non più del 7 per cento del capitolo che culmina nella rivolta, e meno del cinquanta per cento del capitolo specificamente dedicato a quest'ultima, è occupato dalla ricostruzione degli eventi in senso stretto. Il sintagma è continuamente spezzato da interruzioni e dall'introduzione di filtri interpretativi, per ricomporre i segmenti in una totalità semantica di carattere essenzialmente metaforico. La conseguenza più rilevante di questa operazione, per i nostri fini, è il modo in cui il testo distribuisce gli elementi sistematici lungo un asse di continuità storica tra un “prima” e un “dopo”, contestualizzandoli e conferendo loro una prospettiva temporale. La rappresentazione dell'insurrezione, così, finisce per avere il proprio spazio temporale tra il suo passato e il suo futuro, in modo tale che i valori peculiari dell'uno e dell'altro sono impressi nell'evento stesso e ne determinano il significato specifico.

VIII

Cominciamo con il rivolgere la nostra attenzione al contesto: due terzi del capitolo che culmina nella storia dell'insurrezione sono occupati da una descrizione preliminare di quella che possiamo chiamare la storia naturale dei suoi protagonisti. Vero e proprio saggio di etnografia, questa parte analizza i tratti fisici, il linguaggio, le tradizioni, i miti, la religione, i rituali, l'habitat, l'ambiente, le pratiche agricole e di caccia, l'organizzazione sociale e il governo comunitario dei *Santal* del distretto di Birbhum. Ci sono molti dettagli che rubricano il successivo conflitto

come un conflitto tra opposti, tra il nobile selvaggio delle colline e lo spregevole sfruttatore delle pianure: vi sono riferimenti alla dignità personale del *Santal* ("egli non si prostra al suolo come gli indù rurali"; la donna *santal* "ignora il servilismo sconcertante della donna indù" ecc.), che svolgono la funzione di far risaltare la contraddizione determinata dalla sua riduzione in servitù da parte degli usurai indù, e riferimenti alla sua onestà ("diversamente dagli indù, egli non pensa mai di far soldi a scapito di uno straniero, evita scrupolosamente ogni tipo d'affare e si sente a disagio quando la moglie acquista a credito il latte o la frutta") – contrapposte alla bramosia e alla disonestà dei commercianti stranieri e dei proprietari terrieri, quali cause dell'inevitabile insurrezione –, e riferimenti al rispetto dei *Santal* nei confronti degli altri popoli ("i *Santal* vivono il più lontano possibile dagli indù") – contrapposta all'ingerenza dei *diku* nella loro vita e nel loro territorio, quale causa della mattanza che ne segue.

Questi indizi conferiscono all'insurrezione non solo una dimensione morale e il valore di una guerra giusta, ma anche una profondità temporale. Quest'ultima è conseguita tramite l'inserimento di fattori diacronici nel testo, corrispondenti a un passato immaginario tratto dal mito d'origine (mito che avvalorava l'insurrezione in quanto conforme alla volontà del dio Takur) e a un passato reale ma remoto (che ben si addice ad avvalorare l'idea di una rivolta immersa nella tradizione), ricostruito attraverso antichi rituali e discorsi che si riferiscono alla cerimonia *santal* della "purificazione per i morti" (identificata, per esempio, come la traccia del "vago ricordo dell'epoca remota in cui essi abitavano presso i grandi fiumi"), nonché attraverso il loro linguaggio (identificato come testimonianza inequivocabile del passato di una nazione, un "passato che è scolpito nel linguaggio in maniera ancor più indelebile che nelle targhe d'ottone o nelle incisioni sulla roccia").

Approssimandosi a parlare dell'evento in sé, l'autore lo colloca in un passato prossimo che si protrae approssima-

tivamente per un periodo di sessant'anni di "amministrazione diretta" del governo coloniale sul Bengala. Gli aspetti morali e temporali del racconto si fondono qui nella figura di una contraddizione inconciliabile. Da una parte c'erano, secondo Hunter, una serie di misure positive assunte dal governo, consistenti nel *Decennial Settlement*, che svolse un ruolo essenziale nell'espandere l'area coltivabile e nell'indurre i *Santal*, fin dal 1792, a vendere sul mercato la propria forza lavoro come braccianti agricoli; nella costruzione, nel 1832, di una recinzione sostenuta da pilastri in muratura, all'interno della quale essi avrebbero potuto colonizzare terra vergine e giungla senza dover temere le vessazioni delle tribù ostili; nello sviluppo dell'"Impresa Inglese" in Bengala sotto forma di impianti per la produzione di indaco ai quali "gli immigrati *santal* fornivano una popolazione di lavoratori giornalieri"; e infine, *last but not least*, nell'assorbimento di migliaia di loro nelle squadre di lavoro per la costruzione, nel 1854, della ferrovia che si sarebbe estesa da un capo all'altro della regione. Ma, dall'altra parte, c'erano due serie di fattori che, combinate, annullavano tutti i benefici risultanti dal dominio coloniale: ovvero l'oppressione e lo sfruttamento dei *Santal* da parte di avidi e disonesti proprietari terrieri, usurai e commercianti indù, e l'incapacità dell'amministrazione locale, della sua polizia e delle corti di giustizia, di offrire loro protezione e di farsi carico della riparazione dei torti da loro subiti.

IX

L'enfasi che Hunter pone su questa contraddizione è funzionale al suo proposito interpretativo, in quanto gli permette di ricondurre la causa dell'insurrezione all'incapacità del *Raj* di far prevalere gli aspetti positivi delle sue politiche sui difetti e sulle mancanze che ancora le caratterizzavano. Il resoconto dell'evento è, quindi, coerente con

l'obiettivo posto all'inizio del capitolo, ovvero di interessare non solo gli studiosi, "in queste razze decadute", ma anche gli uomini politici. "Gli uomini politici indiani scopriranno", aveva scritto riferendosi eufemisticamente ai fautori della politica britannica in India, "che questi Figli della Foresta sono [...] altrettanto in grado di risentire dell'effetto positivo delle influenze civilizzatrici di altri uomini, e che dalla loro capacità di civilizzazione dipende in larga misura la futura estensione dell'impresa inglese nel Bengala". È questo interesse per l'"incivilimento" (espressione abbreviata per indicare l'accelerazione del processo di trasformazione dei contadini tribali in lavoratori salariati e il loro utilizzo per progetti tipicamente coloniali di sfruttamento delle risorse indiane) che spiega la miscela di fermezza e "comprensione" nell'atteggiamento di Hunter nei confronti della ribellione. Da imperialista liberale, egli la considerava sia come una minaccia alla stabilità del *Raj*, sia come un'utile critica alla sua amministrazione tutt'altro che perfetta. Così, mentre censurava il governo del tempo per non aver dichiarato abbastanza celermente la legge marziale al fine di sedare lo *hool* fin dall'inizio, era attento a distinguere le proprie posizioni da quelle dei suoi compatrioti che volevano punire l'intera comunità *santal* per il crimine di ribellione e deportare oltremare tutta la popolazione dei distretti coinvolti. Da genuino e lungimirante imperialista, egli attendeva il giorno in cui la tribù *santal*, come molti altri popoli indigeni del subcontinente, avrebbe dato prova della propria "capacità di civilizzazione" trasformandosi in una fonte inesauribile di forza lavoro a basso costo.

Questa visione è inscritta nella prospettiva con cui il racconto termina. Imputando direttamente la responsabilità per lo scoppio dello *hool* a quella "amministrazione comoda e di poco valore" che non prestava attenzione alle richieste dei *Santal* e che si occupava solo di raccogliere le tasse, essa proseguiva con l'enumerare i benefici in qualche misura illusori connessi al "sistema più esatto che fu

introdotto dopo la rivolta", con l'obiettivo di ricondurre il potere degli usurai sui creditori entro i limiti della legge, di introdurre controlli sull'uso di falsi pesi e misure nel commercio al dettaglio e di assicurare il diritto dei lavoratori asserviti di scegliere la libertà con la fuga o cambiando datore di lavoro. Ma, assai più che la riforma amministrativa, era ancora una volta "l'impresa inglese", secondo Hunter, che poteva apportare un contributo radicale al benessere della tribù. La ferrovia "cambiò completamente la relazione tra lavoro e capitale" e la fece finita con questa "giustificazione naturale della schiavitù - vale a dire, l'assenza di un fondo-salari per i liberi lavoratori". La domanda di lavoro nelle piantagioni nel distretto del tè dell'Assam "era destinata ancor più a migliorare la posizione dei *Santal*", stimolando l'invio di *coolies* come servi a contratto verso le Mauritius e i Caraibi. Era in questo modo che i contadini tribali potevano migliorare la propria condizione, grazie allo sviluppo di un vasto mercato del lavoro nel subcontinente e oltremare all'interno dei confini dell'impero britannico. Nelle coltivazioni di tè dell'Assam "l'intera famiglia trovava impiego e ogni figlio che si aggiungeva, invece che essere causa di un aumento della sua povertà, diveniva una fonte di ricchezza", mentre i *coolies* ritornavano dall'Africa e dalle Indie Occidentali, "allo scadere del loro contratto, con risparmi in media di venti sterline, una somma sufficiente a fare di un *Santal* un proprietario degno di considerazione nel suo villaggio".

Molti di queste pretese miglioramenti, come sappiamo ora a distanza di oltre un secolo, erano pie illusioni, o si dimostrarono tanto effimeri da non rivestire alcun effettivo significato. La connessione tra l'usura e il lavoro forzato continuò durante tutto il dominio britannico, per protrarsi nella stessa India indipendente. La libertà del mercato del lavoro era fortemente limitata dalla mancanza di competizione tra il capitale inglese e quello indiano. L'impiego delle famiglie tribali nelle piantagioni di tè si trasformò in un sistema di cinico sfruttamento del lavoro di

donne e fanciulli. I vantaggi della mobilità e del contratto erano annullati dalle irregolarità nel processo di reclutamento e dalla manipolazione di fattori contrari, quali la dipendenza economica e la differenziazione sociale da parte degli *arkati* (gli agenti incaricati del reclutamento). Il sistema della servitù a contratto, lungi dall'apportare un contributo alla liberazione del lavoro servile, finì per istituire una sorta di secondo servaggio, e così via.

Tuttavia, questa visione ottimistica che non divenne mai realtà consente di farsi un'idea della matrice di questo tipo di discorso. Il punto di vista che esso ispirò corrisponde in effetti a un attestato di fede nel colonialismo. Lo *hool* finiva per essere assimilato alla storia del *Raj*, mentre le lotte dei contadini tribali per liberarsi dal triplice giogo dei *sarkari* (gli usurai), dei *sabukari* (i governanti) e degli *zamindar* venivano assimilate all'"impresa inglese", la vera e propria infrastruttura dell'impero. La dichiarazione d'intenti posta all'inizio dell'opera potrebbe essere reiterata, quindi, verso la fine, quando l'autore afferma di aver scritto almeno "in parte per diffondere l'insegnamento che la storia recente dei *Santal* fornisce per ciò che riguarda il metodo più giusto di gestire le razze aborigene". La repressione della rivolta contadina locale era un aspetto di questo metodo, ma era inserita all'interno di una strategia più ampia, rivolta a risolvere i problemi economici del governo britannico in India come parte dei problemi complessivi della politica imperiale. "Questi sono i problemi", afferma Hunter concludendo il capitolo, "che gli uomini politici indiani saranno chiamati a risolvere nei prossimi cinquant'anni. I loro predecessori hanno dato all'India la civiltà; sarà loro dovere far sì che questa civiltà vada a beneficio dei nativi e sia al tempo stesso sicura per noi". In altre parole, a questa storiografia veniva assegnato un ruolo essenziale in un processo politico che avrebbe dovuto consolidare il potere del *Raj* combinando l'uso della forza, se necessario, per soffocare le ribellioni, e la riforma, per prevenirle strappando i contadini tribali al si-

stema rurale locale e distribuendoli sul territorio come forza lavoro a basso costo per il capitale britannico, da sfruttare in India e altrove. La prosa apertamente aggressiva e nervosa della contro-insurrezione, nata dalle inquietudini della prima fase del colonialismo, cambiò quindi radicalmente in questo genere di scritti storici, adottando il linguaggio fermo ma benevolo, autoritario ma comprensivo, di un imperialismo ormai maturo e consolidato.

X

Com'è possibile che persino il più liberale dei discorsi secondari sia incapace di districarsi dal codice della contro-insurrezione? Nonostante tutti i vantaggi offerti dal fatto di scrivere in terza persona e dal riferirsi a un passato ben distinto dal presente, il funzionario divenuto storico è ben lungi dall'essere imparziale qualora siano in gioco interessi ufficiali. Le sue simpatie per le sofferenze dei contadini e la sua comprensione delle cause che li avevano spinti alla rivolta non gli impedivano di schierarsi dalla parte della legge e dell'ordine, quando essi iniziano a sgretolarsi, e di giustificare la militarizzazione della campagna contro lo *hool* al fine di annientarlo rapidamente e definitivamente. E, come si è mostrato precedentemente, la sua parzialità nel valutare i risultati della rivolta corrisponde alla sua fedeltà agli obiettivi e agli interessi del regime. Il discorso storiografico, strettamente intrecciato con la politica, finisce così per fare propri gli interessi e gli obiettivi del regime coloniale stesso.

In questa affinità con la politica, la storiografia svela la propria natura di *conoscenza colonialista*. Essa deriva cioè direttamente da quella conoscenza che la borghesia aveva utilizzato nel periodo della sua ascesa per interpretare il mondo al fine di dominarlo e di stabilire la propria egemonia all'interno delle società occidentali, ma che si era poi trasformato in uno strumento di oppressione naziona-

le non appena la borghesia stessa avviò la lotta per conquistare "un posto al sole". Fu così che quella medesima scienza politica che aveva forgiato l'ideale della cittadinanza per gli Stati-nazione europei fu utilizzata, nell'India coloniale, per fondare istituzioni e per redigere leggi che si proponevano l'obiettivo specifico di generare una cittadinanza mitigata e di seconda classe. Quella stessa economia politica che si sviluppò in Europa in contrapposizione al feudalesimo in India finì per contribuire alla nascita di un latifondismo neofeudale. Anche la storiografia si adattò alle relazioni di potere vigenti sotto il *Raj* e fu posta sempre più al servizio dello Stato.

Fu in virtù di questa connessione tra potere e storiografia, nonché di un consolidato talento impiegato per sostenerla, che gli scritti storici sulle tematiche legate al periodo coloniale finirono per assumere la forma di un discorso altamente codificato. La storiografia, operando all'interno della cornice di una multiforme affermazione del valore positivo del dominio britannico nel subcontinente, assunse la funzione di rappresentare il passato recente del popolo indiano come "opera dell'Inghilterra in India". Come un vero e proprio discorso di potere, la storiografia ha illustrato ciascun momento di tale opera come un trionfo, come risultato finale della scelta all'interno di un certo numero di possibilità confliggenti che di volta in volta si presentavano al regime. Nella forma matura di tale storiografia, quindi, come ad esempio negli *Annals* di Hunter, la continuità si configura come uno dei suoi aspetti necessari e fondamentali. A differenza del discorso primario, essa non può permettersi il lusso della sintesi e dell'assenza di una consequenzialità logica. L'evento non costituisce l'unico suo contenuto, ma è piuttosto il termine medio tra un inizio, che serve come contesto, e una fine, che funge anche da collegamento con la sequenza successiva. L'unico elemento costante in queste concatenazione continua di sequenze è l'Impero – unitamente alle politiche di volta in volta necessarie per salvaguardarlo e perpetuarlo.

Hunter, nonostante tutta la sua buona volontà, annunciata in maniera così solenne nella prefazione del suo lavoro ("queste pagine [...] hanno poco da dire a proposito della razza che governa. Il mio interesse è per il popolo"), è pienamente interno a questo codice; e scrive conseguentemente la storia di una lotta popolare in modo tale che il soggetto reale di quest'ultima non sia il popolo, ma precisamente la "razza che governa", istituzionalizzata nel *Raj*. Come in ogni altra produzione narrativa di questo tipo il suo resoconto dello *hool* ha la funzione di celebrare una continuità, quella del potere britannico in India. L'analisi delle cause della rivolta e delle riforme successive non risponde ad altra esigenza se non a quella della costruzione di questo *continuum*, assicurandogli un contesto e una prospettiva. Questi ultimi servono splendidamente per fare dell'evento narrato una data nella storia dell'Impero, ma non contribuiscono in alcun modo a illuminare quella coscienza popolare che dette vita all'insurrezione. Il ribelle non ha alcuno spazio in questa storia come soggetto della ribellione.

XI

Non c'è nulla nel discorso terziario che compensi questa assenza. Esso è composto da narrazioni redatte in epoca ancor più lontana dagli eventi di cui si occupano, ai quali si guarda sempre in terza persona. Si tratta, nella maggior parte dei casi, del lavoro di scrittori non appartenenti all'establishment coloniale o di funzionari da tempo fuori servizio e, quindi, non più sottoposti a obblighi professionali o costretti a rappresentare il punto di vista del governo. Qualora accada che in tali produzioni letterarie venga riportato il punto di vista ufficiale, ciò si deve soltanto a una libera scelta in questo senso dell'autore, e non a un obbligo di lealtà verso le istituzioni determinato dal suo diretto coinvolgimento nell'amministrazione colonia-

le. Vi sono, in effetti, opere storiche che assumono il punto di vista ufficiale e che sono incapaci di parlare con una voce diversa da quella dei custodi della legge e dell'ordine – e che rappresentano quindi un esempio di discorso terziario che recupera la grossolana identificazione con il regime così caratteristica del discorso primario.

Ma all'interno di questo genere letterario convivono altri idiomi, del tutto differenti, da quello liberale a quello di sinistra. Quest'ultimo è particolarmente importante, in quanto è forse il più influente e prolifico tra tutte le numerose varianti del discorso terziario. Gli siamo debitori di alcuni dei migliori studi sulle insurrezioni contadine in India, mentre molti altri studi continuano a uscire, a testimonianza di un crescente interesse accademico verso questo tema e dell'importanza che i movimenti subalterni del passato rivestono per le tensioni politiche e sociali del presente nella nostra parte del mondo. Questa letteratura si distingue per lo sforzo di rompere con il codice della contro-insurrezione. Essa adotta il punto di vista del ribelle e vede, insieme a lui, come "bene" ciò che la controparte definisce "male", e viceversa. Non lascia alcun dubbio al lettore sul fatto che sta dalla parte dei ribelli e non da quella dei loro nemici. Qui, a differenza di quanto accade nel discorso secondario di tipo imperialista liberale, il riconoscimento dei torti fatti ai contadini conduce direttamente a sostenere la loro lotta per cercare una riparazione attraverso le armi.

Tuttavia, questi due tipi di racconto, contrapposti l'uno all'altro nell'orientamento ideologico, hanno molto in comune. Si prenda ad esempio il notevole contributo della scuola radicale, *Bharater Krishak-bidroha O Ganatantrik Samgram*²⁹ di Suprakash Ray, e si compari il suo resoconto della sollevazione *santal* del 1855 con quello di Hunter: i due testi si richiamano l'un l'altro. Il fatto di essere stata scritta dopo gli *Annals* offre all'opera di Ray il vantaggio di attingere da ricerche più recenti, come quella di Datta, e quindi di essere più informata. Ma molto di

ciò che egli ha da dire sull'inizio e sullo sviluppo dello *hool* è preso – e di fatto direttamente citato – dagli *Annals* di Hunter³⁰. Entrambe gli autori, poi, si basano sull'articolo del 1856 della "Calcutta review" per molto del materiale che utilizzano. Tra il discorso secondario e quello terziario non c'è, quindi, una differenza significativa per ciò che riguarda la descrizione di questo specifico evento.

Essi sono accomunati anche dall'ammirazione espressa verso il coraggio dei ribelli, nonché dall'orrore provato di fronte ai massacri perpetrati dalle forze della contro-insurrezione. Di fatto Ray, nelle parti del libro in cui tratta questi due temi, riproduce *in extenso* dal testo di Hunter le testimonianze degli ufficiali direttamente impegnati nella campagna, testimonianze secondo cui i *Santal* "non conoscevano la resa", mentre, per l'esercito, "non si trattava di una guerra ma di una serie di esecuzioni"³¹. La simpatia espressa per i nemici del *Raj* nel discorso terziario di matrice radicale ha un preciso riscontro nel discorso secondario di matrice colonialista. Per entrambi lo *hool* fu una lotta eminentemente giusta, giudizio che deriva dal loro accordo in merito ai fattori che l'avevano provocata: entrambi danno uguale rilievo, infatti, al ruolo giocato da malvagi proprietari terrieri, da usurai che praticavano l'estorsione, da commercianti disonesti, da una polizia corrotta, da funzionari irresponsabili e da processi ben lungi dall'essere imparziali. Entrambi gli storici utilizzano come fonte principale a questo proposito l'articolo della "Calcutta Review", mentre Ray fa riferimento direttamente ad Hunter, come mostrano le ampie citazioni tratte dall'opera di quest'ultimo, per quanto riguarda la maggior parte della sua informazione a proposito dell'indebitamento e del lavoro forzato dei *Santal*, dell'oppressione esercitata da parte degli usurai e dei proprietari terrieri e della connivenza amministrativa³².

I medesimi nessi causali, tuttavia, sono utilizzati dai due autori per sviluppare prospettive completamente diverse. Nel caso di Hunter, l'analisi delle cause della rivolta

svolge lo stesso ruolo fondamentale per il discorso della contro-insurrezione che essa svolge in tutte le altre narrazioni di tipo secondario: in tal senso gli *Annals* di Hunter appartengono a una tradizione della storiografia colonialista che, in riferimento a questo particolare evento, è perfettamente rappresentata dal saggio razzista e vendicativo della "Calcutta Review", *The Sonthal Rebellion*. In questo saggio, l'autore, un funzionario ovviamente ben informato ma asciutto nella sua esposizione, imputa l'insurrezione dei *Santal*, come fa Hunter, alla disonestà dei *bania* (mercanti), alle transazioni finanziarie dei *mahajani* (prestatori di denaro), al dispotismo degli *zamindar* e all'inefficienza dei *sarkari*. In uno spirito in larga misura analogo, l'opera di Thornhill, *Personal Adventures*, riconduce le sollevazioni rurali contemporanee alla grande rivolta del 1857-1858 nell'Uttar Pradesh alla lacerazione dei tradizionali rapporti agricoli in conseguenza dell'avvento del dominio britannico. O'Malley, da parte sua, individua la radice del *bidroha* di Pabna del 1873 negli affitti esorbitanti imposti dai proprietari terrieri e la "Deccan Riots Commission" identifica la causa dei disordini del 1875 nello sfruttamento dei contadini *kunbi* da parte degli usurai stranieri nei distretti di Poona e di Ahmenagar³³. Si potrebbe proseguire, aggiungendo a questa lista molti altri eventi e resoconti. Il loro spirito, in ogni caso, è ben rappresentato dal seguente brano sull'insurrezione guidata da Titu Mir, tratto dalle *Judicial Department Resolutions* del 22 novembre 1831:

La gravità degli ultimi torbidi nel distretto di Baraset rende necessario, e di vitale importanza, uno *studio* accurato della loro *causa*, affinché si comprendano pienamente i motivi che hanno spinto i ribelli all'insurrezione e si possano adottare misure ritenute opportune *al fine di prevenire il ricorrere di simili disordini*³⁴.

Questo brano ricapitola le osservazioni fatte finora: conoscere la causa di un fenomeno è un primo passo in dire-

zione del suo controllo. *Studiare*, e quindi comprendere le cause dei torbidi rurali, è un fondamentale ausilio a individuare le misure "ritenute opportune *al fine di prevenire il ricorrere di simili disordini*". A questo fine il corrispondente della "Calcutta Review" raccomandava nel 1856 "un'adeguata punizione" per i ribelli, ovvero "di circondarli [i *Santal*] e di dar loro la caccia per ogni dove, [...] di obbligarli, con la forza se necessario, a ritornare al Damin-i-koh e alla campagna desolata nel Bhaugulpore e nel distretto di Birbhum, per ricostruire i villaggi distrutti, per rendere nuovamente atti alla coltivazione i campi abbandonati, per aprire strade e portare avanti opere pubbliche; e di farlo sotto attento controllo", aggiungendo che "questo stato di cose doveva protrarsi fino a quando essi non saranno totalmente pacificati e ricondotti all'obbedienza"³⁵. Hunter avanzava, come abbiamo avuto già modo di sottolineare, una proposta alternativa più benevola, consistente in una combinazione di legge marziale, per sopprimere la rivolta in corso, e di riforme per introdurre successivamente l'"Impresa Britannica", al fine (come aveva suggerito il suo compatriota) di assorbire i contadini indisciplinati come forza lavoro a basso costo nell'agricoltura e nelle opere pubbliche a beneficio precisamente di quei gruppi sociali, come i *dikus* (gli stranieri) e gli ingegneri delle ferrovie e delle strade, contro i quali i *Santal* avevano imbracciato le armi. Con tutte le differenze di tono che esistono tra i due testi, tuttavia, entrambi i moniti a "rendere [...] l'insurrezione impossibile attraverso l'elevazione dei *Santal*"³⁶, così come tutte le soluzioni colonialiste a cui si perviene attraverso la spiegazione casuale delle nostre sollevazioni contadine, erano acqua portata al mulino di una storiografia impegnata ad assimilarle al Destino trascendentale dell'Impero britannico.

XII

Anche nel resoconto di Ray l'analisi delle cause è funzionale a vincolare lo *hool* a un Destino, per quanto esso sia piuttosto diverso da quello dell'Impero britannico. Ma la linea argomentativa seguita da Ray per giungere al suo scopo ripercorre gli stessi passi di quella di Hunter, ossia *contesto-evento-prospettiva*, allineati lungo un *continuum* storico. Vi sono alcuni evidenti parallelismi nel modo in cui gli eventi vengono contestualizzati nelle due opere. Entrambe iniziano dalla storia precoloniale (anche se Ray vi dedica meno spazio) e proseguono con l'esaminare il passato più recente, partendo dal 1790, quando la tribù venne per la prima volta a contatto con il regime coloniale: è qui che per entrambi risiede la causa dell'insurrezione, ma con una significativa differenza. Per Hunter i disordini hanno avuto origine da un male locale all'interno di un corpo altrimenti sano, ovvero dall'incapacità di un'amministrazione distrettuale di conformarsi all'ideale allora emergente del *Raj* come *ma-baap*³⁷ dei contadini e di proteggerli dalla tirannia di malvagi esponenti della stessa società nativa. Per Ray, invece, fu la presenza del potere britannico in India in quanto tale a spingere i *Santal* alla rivolta, dato che i loro nemici, i proprietari terrieri e gli usurai, dovevano la propria autorità e la propria stessa esistenza, di fatto, alla ridefinizione della proprietà terriera messa in atto dal governo coloniale e al rapido sviluppo, sotto l'impatto di questa ridefinizione, di un'economia monetaria. La sollevazione costituiva, in questa prospettiva, una critica rivolta non soltanto all'amministrazione locale ma all'intero sistema coloniale. In effetti Ray utilizza Hunter come propria fonte per giungere a una conclusione totalmente differente, e addirittura opposta alla sua:

emerge come inequivocabile dalla stessa affermazione di Hunter che è il sistema amministrativo inglese preso nel suo insie-

me, unitamente con i *zamindar* e i *mahajani*, a essere responsabile dell'estrema miseria dei *Santal*. Fu infatti il sistema amministrativo inglese a creare i *zamindar* e i *mahajani* per soddisfare le proprie esigenze di sfruttamento e di governo, e fu quello stesso sistema ad aiutarli, direttamente e indirettamente, offrendo loro la propria protezione e il proprio patrocinio³⁸.

Con l'individuazione nel colonialismo, ovvero nel *Raj* considerato come sistema e nella sua totalità, e non in una sua semplice disfunzione locale, della causa principale della ribellione, il risultato dell'analisi cambia completamente. Mentre Hunter esprime in maniera esplicita la sua preferenza per una vittoria del regime, Ray si schiera in modo altrettanto esplicito dalla parte dei ribelli. E, coerentemente con questa differenza di posizioni, anche le prospettive assunte dai due autori sono in evidente contrasto l'una con l'altra. Hunter guarda al consolidamento del dominio britannico sulla base di un'amministrazione riformata, che smetta di provocare *jacqueries* con la sua incapacità di proteggere gli *adivasi* dagli sfruttatori nativi e sia piuttosto in grado di trasformare questi ultimi in una forza lavoro abbondante e mobile, pronta a essere impiegata con profitto dai proprietari terrieri indiani e dall'"Impresa inglese". Per Ray, al contrario, l'insurrezione dei *Santal* rappresenta "il preludio della grande ribellione" del 1857 e un anello di vitale importanza all'interno di una lotta continua del popolo indiano in generale, e dei contadini e degli operai in particolare, contro gli oppressori stranieri e indigeni. L'insurrezione armata dei *Santal*, afferma Ray, ha indicato una via da seguire al popolo indiano: "e quella via, grazie alla grande ribellione del 1857, si sarebbe trasformata nella strada maestra della lotta dell'India per la libertà, destinata a proseguire nel XX secolo. I contadini indiani sono in marcia lungo questa strada maestra"³⁹. Nell'adattare lo *hool* alla prospettiva della continua lotta delle masse rurali, l'autore si ricollega a una tradizione storiografica consolidata di matrice radicale, come testimonia, per esempio, il seguente brano estratto

da un pamphlet che ebbe un ampio pubblico nei circoli politici della sinistra una trentina di anni fa:

il fragore delle battaglie e dell'insurrezione si è ormai spento, eppure i suoi echi hanno continuato a vibrare negli anni, divenendo sempre più forti quanti più contadini si univano alla lotta. La chiamata alla lotta dei *Santal* [...] sarebbe risuonata in altre parti del paese, al tempo dello sciopero dei coltivatori delle piante da cui veniva estratto l'indaco del 1860, durante la sollevazione di Pabna e Bogra del 1872 e la rivolta contadina dei *Maratha* di Poona e di Ahmednagar nel 1875-1876. Sarebbe infine confluita nelle rivendicazioni delle masse contadine di tutto il paese, che chiedevano di porre fine all'oppressione degli *zamindar* e degli usurai. [...] Sia resa gloria agli immortali *Santal*, che [...] indicarono la via della lotta! A partire da allora, la bandiera della lotta militante è passata di mano in mano per tutta l'India⁴⁰.

Il potere esercitato da questo pensiero assimilativo sulla storia delle insurrezioni contadine è ulteriormente illustrato dalle parole poste a conclusione di un saggio scritto da un veterano del movimento contadino, pubblicato dal "Pashchimbanga Pradeshik Krishk Sabha" alla vigilia del centenario della rivolta dei *Santal*:

Il fuoco acceso cent'anni fa dai martiri contadini dell'insurrezione dei *Santal* è dilagato in molte regioni dell'India: lo si può veder ardere nella ribellione dei coltivatori delle piante da cui veniva estratto l'indaco nel Bengala (1860), nella sollevazione dei *raiyat* (contadini) di Pabna e di Bogra (1872), in quella dei contadini *maratha* del Deccan (1875-1876). Lo stesso fuoco si accese nuovamente nel corso delle rivolte dei contadini *moplah* nel Malabar. Questo fuoco non è stato ancora estinto, sta ancora bruciando nelle terre dei contadini indiani [...] ⁴¹.

Appare chiaro che l'obiettivo del discorso terziario è quello di riscattare l'originalità della storia delle insurrezioni contadine da quel *continuum* che assimila ogni *jacquerie* all'"opera dell'Inghilterra in India", interpretandola piuttosto in guise tali da disporla lungo l'asse alternati-

vo di una campagna protratta nel tempo per la libertà e per il socialismo. Anche quest'operazione tuttavia, come accade con la storiografia colonialista, equivale a un atto di appropriazione che esclude il ribelle in quanto soggetto consapevole della propria storia, incorporandolo soltanto come elemento contingente all'interno di un'altra storia, fatta da un altro soggetto. Proprio come nel discorso secondario non è il ribelle ma il *Raj* il soggetto reale, e come la borghesia indiana è il soggetto reale del discorso terziario del genere della Storia-della-Lotta-per-la-Libertà, nella letteratura di cui abbiamo appena discusso un caso esemplare il ribelle non può che essere rimpiazzato dall'astrazione chiamata Operai-e-Contadini, *un ideale anziché la personalità storica reale degli insorti*.

Affermare questo non significa naturalmente negare l'importanza politica di una simile appropriazione. Poiché, in qualsiasi epoca, la lotta per il potere sostenuta dalle classi storicamente in ascesa è stata accompagnata dal tentativo di riallacciarsi a una tradizione che potesse sostenerne la legittimità, non ci meraviglia il fatto che i movimenti rivoluzionari in India si siano ricollegati, tra gli altri eventi storici del passato, alla ribellione *santal* del 1855. Ma, per quanto nobili siano il fine e i mezzi di tale appropriazione, essa porta comunque alla mediazione della coscienza del ribelle da parte di quella dello storico – ossia, alla mediazione di una coscienza del passato da parte di una coscienza condizionata dal presente. L'inevitabile distorsione che ne consegue è una funzione dello *iato* esistente tra il tempo-dell'evento e il tempo-del-discorso, distorsione che rende meno rigorosa e accurata, nel migliore dei casi, la rappresentazione del passato. E dato che il discorso si occupa, in questo caso, di questioni che riguardano la coscienza, quali le attitudini, le credenze, le idee ecc., e non i comportamenti esteriori, più facili da identificare e descrivere, il compito della rappresentazione diviene ancor più complesso di quanto non sia normalmente.

Non c'è nulla che la storiografia possa fare per eliminare completamente questa distorsione, poiché essa è inerente alla sua stessa natura. Quel che può fare, tuttavia, è riconoscere tale distorsione come un parametro, come un dato che determina la forma dello stesso esercizio storiografico, e rinunciare alla pretesa di poter cogliere e ricostruire *pienamente* una coscienza del passato. Allora, e solo allora, la distanza che esiste tra tale coscienza e la sua percezione da parte dello storico può essere significativamente ridotta, fino a fare della seconda una buona approssimazione della prima, che è il massimo a cui lo storico può ambire. Lo iato che oggi separa le due è così ampio che nella letteratura esistente c'è qualcosa di ben diverso da quello che potrebbe essere accettato come un irriducibile grado di errore! È sufficiente un rapido sguardo ad alcuni discorsi sull'insurrezione del 1855 perché ciò venga alla luce.

XIII

È generalmente riconosciuto che la religiosità sia stata un elemento centrale nello sviluppo dello *hool*. Il concetto di potere che la ispirò era costituito da idee e si esprimeva in parole e in azioni dal carattere esplicitamente religioso. E non nel senso che il potere fosse il contenuto sostanziale rivestito di una forma a esso esterna, chiamata religione: potere e religione erano piuttosto entrambi inseparabilmente collassati, come il significato e il suo significante, nel linguaggio di quella violenza di massa. Solo in questi termini diventano spiegabili molti elementi caratteristici della rivolta dei *Santal*: la sua attribuzione a un comando divino piuttosto che a una specifica ingiustizia subita; la pratica di rituali sia prima (ad esempio le cerimonie propiziatorie per esorcizzare l'apocalisse dei Serpenti Primordiali Lag e Lagini, la distribuzione del *tel-sindur* ecc.) sia durante la rivolta (per esempio il culto della dea Durga, i

bagni nel Gange ecc.); la produzione e la circolazione di miti attraverso il loro caratteristico veicolo, la voce (per esempio, il mito dell'avvento dell'"angelo sterminatore" incarnato in un bufalo o il mito dell'incarnazione di un eroe prodigioso in una vergine ecc.)⁴². Le prove di ciò sono inequivocabili e numerosissime. Le dichiarazioni dei capi della rivolta e dei loro seguaci enfatizzano e valorizzano questo aspetto della lotta da loro condotta, come dovrebbe apparire chiaramente anche solo dai pochi brani di esse riportati nell'appendice a questo saggio. Insomma, in questo caso non è possibile parlare dell'insurrezione se non nei termini di una coscienza religiosa, ovvero come dimostrazione di massa di un'auto-alienazione – per riprendere l'espressione impiegata da Marx per definire l'essenza della religione –, che spinge i ribelli a considerare il proprio progetto come basato su una volontà diversa dalla loro: "non sono Kanoo e Seedoo Manje a combattere. Sarà lo stesso dio Thacoor a combattere"⁴³.

Fino a che punto il discorso storico si è attenuto alla realtà dei fatti, e ha saputo dare il giusto peso a questo aspetto della rivolta? Nelle corrispondenze ufficiali del tempo, lo *hool* veniva liquidato come un caso di "fanatismo": tre mesi dopo l'inizio della rivolta, quando essa era ancora vigorosa, J.R. Ward, Commissario speciale e uno dei più importanti funzionari del distretto di Birbhum, scrisse con tono sconsolato ai suoi superiori a Calcutta: "non sono in grado di ricondurre la rivolta di Birbhum ad altro che al *fanatismo*". Il linguaggio impiegato per descrivere il fenomeno è tipico della reazione culturalmente arrogante e attonita del colonialismo del XIX secolo di fronte a tutti i movimenti radicali sviluppatasi tra la popolazione sottomessa e ispirati a dottrine non cristiane: "questi *Santal* sono stati indotti a unirsi alla rivolta dalla persuasione – la cui diffusione è facilmente riconducibile ai loro confratelli del Bhaugulpore – che un Essere onnipotente e ispirato sia comparso per redimere la loro Casta; la loro ignoranza e la loro *superstizione* si sono così facilmente

trasformate in un *delirio religioso* che non si è fermato di fronte a nulla”⁴⁴. Il medesimo linguaggio ricorre anche nell’articolo pubblicato dalla “Calcutta Review”. In esso, si riconosce che il *Santal* è “un uomo eminentemente religioso”, e la rivolta viene considerata analoga ad altre esperienze storiche, in cui “lo spirito fanatico della superstizione religiosa” era stato “utilizzato per accelerare lo scoppio di una controversia preesistente e fondata su altre ragioni”⁴⁵. Tuttavia, l’autore conferiva a tale identificazione una prospettiva significativamente diversa da quella del documento citato in precedenza. Ward, attonito e sorpreso dallo scoppio dello *hool*, sembra essere stato impressionato dalla spontaneità “del delirio religioso che ... non si ferma di fronte a nulla”. Per contro, l’articolo della “Calcutta Review”, scritto dopo che il regime aveva riconquistato la fiducia in se stesso grazie alla politica della terra bruciata messa in atto nelle zone in cui avvennero i disordini, interpreta la religiosità come uno stratagemma propagandistico, utilizzato dai capi per tenere alto il morale dei ribelli. Riferendosi, ad esempio, alle dicerie messianiche in circolazione, l’articolo afferma esplicitamente: “tutte queste assurdità sono state senza dubbio escogitate per sostenere il morale dell’enorme massa dei ribelli”⁴⁶. Non esiste espressione più elitaria: gli insorti sono visti qui come una cieca “plebaglia”, priva di una propria volontà e facilmente manipolabile dai suoi capi.

Ma un simile elitismo non è caratteristico soltanto della storiografia colonialista. Anche il discorso terziario di matrice radicale dimostra la stessa diffidenza verso la coscienza politica delle masse contadine quando essa è mediata dalla religiosità. Per darne un saggio, rivolgamoci nuovamente al resoconto della sollevazione presente nell’opera di Ray. L’autore cita le seguenti righe dall’articolo della “Calcutta Review” riportandole in una traduzione non proprio rigorosa ma chiaramente riconoscibile:

Era calata la notte e Seedoo e Kanoo si trovavano nella loro

casa, assorti in molti pensieri. [...] Un po’ di carta cadde sulla testa di Seedoo, e improvvisamente, sotto lo sguardo attonito di Seedoo e Kanoo, apparve il dio Thakoor; assomigliava a un uomo bianco, sebbene fosse vestito come un indigeno; ognuna delle sue mani aveva dieci dita; portava un libro bianco, in cui scriveva; presentò ai fratelli [...] il libro e con esso venti fogli; ascese verso l’alto e scomparve. Un altro po’ di carta cadde sulla testa di Seedoo, quindi arrivarono due uomini, [...] suggerirono loro il significato dell’ordine di Thakoor, e sparirono allo stesso modo. Ma non si trattò dell’unica apparizione del sublime Thakoor. Per un breve periodo egli si manifestò ai suoi apostoli preferiti ogni giorno della settimana. [...] Nelle pagine argentate del libro e sulle parti bianche di ogni singolo pezzetto di carta, erano scritte delle parole; esse furono successivamente decifrate dai *Santal* alfabetizzati, in grado di leggere e di interpretare; ma il loro significato era già stato sufficientemente indicato ai due capi⁴⁷.

Con l’eccezione di qualche dettaglio (cosa inevitabile in una cultura orale), si tratta di un resoconto sufficientemente fedele delle visioni che i due capi *santal* credettero di aver avuto. Lo si può verificare dalle loro deposizioni, riprodotte in parte in appendice (estratti n. 3 e n. 4). Queste ultime, sia detto per inciso, non erano dichiarazioni fatte in pubblico per impressionare i loro seguaci: a differenza di *The Thakoor’s Perwannah* (Appendice, estratto n. 2), il cui obiettivo consisteva nel rendere note alle autorità le idee di Kanoo e Sedoo prima dell’inizio della ribellione, erano parole pronunciate da prigionieri in attesa dell’esecuzione. Rivolte ai loro carcerieri e nemici durante interrogatori che si svolsero all’interno di accampamenti militari, potevano avere ben poca utilità a fini di propaganda. In quanto testimonianze di uomini appartenenti a una tribù che, a detta di tutti gli osservatori, non aveva ancora imparato a mentire⁴⁸, queste deposizioni rappresentano, per i loro autori, la verità e nient’altro che la verità. Ma non è ciò che pensa Ray: se la “Calcutta Review” si limitava a insinuare che i riferimenti religiosi potessero avere un doppio fine, Ray, nelle righe con cui introduce il passo ci-

tato, considera la religione come parte di una elaborata macchinazione propagandistica:

Sidu e Kanu sapevano che lo slogan che avrebbe avuto maggior effetto presso gli *arretrati Santal* era uno slogan religioso. Quindi, *al fine di spingere i Santal* alla lotta essi diffusero la notizia che Dio aveva ordinato di dare inizio all'insurrezione. La storia che i due capi si inventarono è la seguente⁴⁹.

C'è ben poco di diverso, qui, rispetto a ciò che l'autore colonialista aveva da dire sulla presunta arretratezza dei contadini *santal*, sui disegni di manipolazione dei loro capi e sull'uso della religione come strumento di questa manipolazione. Su ciascuno di questi punti, Ray fa anzi di meglio, ed è molto più esplicito nell'attribuire ai capi ribelli menzogne e ipocrisia. L'invenzione è tutta sua, e mostra l'incapacità di un radicalismo superficiale di concettualizzare la mentalità dei ribelli altrimenti che in termini linearmente secolarizzati. Incapace di cogliere la religiosità come modalità fondamentale della coscienza contadina nell'India coloniale, è riluttante nel riconoscere l'influenza che l'elemento religioso esercita sull'idea contadina di potere e tutte le contraddizioni che ne risultano. È obbligato, quindi, a razionalizzare le ambiguità della politica ribelle assegnando una coscienza laica ai capi e una coscienza religiosa ai loro seguaci, nonché rappresentando i secondi come degli ingenui che si sono lasciati ingannare da uomini astuti, armati di tutti i trucchi che l'uomo politico indiano di oggi utilizza per accaparrarsi i voti nei distretti rurali. Dove conduce lo storico un simile modo di procedere, lo si può vedere in modo ancora più chiaro dall'applicazione da parte di Ray, nel suo lavoro successivo, delle sue tesi allo studio dello *ulgulan* (ribellione) dei *Birsaites* (i seguaci di Birsa). Egli scrive:

Al fine di diffondere questa sua dottrina religiosa, Birsa adottò un nuovo stratagemma – come aveva fatto Sidu, il capo *santal*, alla vigilia della ribellione della sua tribù (1855). Birsa sapeva

che i *Kol* erano un popolo *molto arretrato* e pieno di *superstizioni religiose* a causa della propaganda che i bramini indù e i missionari cristiani diffondevano ormai da lungo tempo. Non era possibile evitare, quindi, la questione religiosa se l'obiettivo era quello di liberare il popolo *kol* da quelle perverse influenze religiose e spingerlo alla ribellione. Piuttosto, al fine di vincere le influenze negative delle religioni indù e cristiana, sarebbe stato necessario presentare ai *Kol* questa nuova fede religiosa come l'unica corrispondente alla volontà del loro vero Dio e introdurre nuove regole. *A questo fine, si doveva far ricorso alla falsità, se necessario, nell'interesse del popolo.*

Birsa diffuse la notizia che aveva ricevuto questa nuova religione dalla principale divinità dei Munda, Sing Bonga (il dio sole) in persona⁵⁰.

Lo storico radicale, quindi, è spinto dalla logica della sua stessa incompienza, ad attribuire una deliberata menzogna a uno dei più grandi tra i nostri ribelli. L'ideologia di quel potente *ulgulan* non è altro per lui che pura invenzione. E non è il solo a interpretare erroneamente la coscienza degli insorti: Baskay, ad esempio, lo riprende quasi parola per parola quando descrive come i capi *santal* rivendicassero il supporto divino allo *hool* ai fini di una propaganda organizzata "per spingere i *Santal* alla rivolta"⁵¹. In altri scritti dello stesso genere l'enigma del pensiero religioso tra i ribelli *santal* è risolto nel modo più semplice: ignorandolo. Un lettore che conoscesse l'insurrezione del 1855 solo attraverso i saggi, un tempo influenti, di Natarajan e Rasul, farebbe fatica a credere che la religiosità abbia giocato un ruolo così importante in quell'evento: esso, infatti, vi è rappresentato *esclusivamente* nei suoi aspetti secolari. Questo approccio non si limita naturalmente agli autori presi in considerazione in questo saggio: la stessa sintesi di miopia e di completo rifiuto dell'evidenza caratterizza la maggior parte della letteratura esistente su questo argomento.

XIV

Perché il discorso terziario, persino nella sua variante radicale, è così riluttante a fare i conti con l'elemento religioso della coscienza ribelle? Perché è ancora intrappolato nel paradigma che ha ispirato il discorso di tipo primario e secondario – un discorso ideologicamente opposto a esso in quanto di matrice colonialista. E la riluttanza che li accomuna discende, in ciascun caso, dal rifiuto di riconoscere l'insorto in quanto soggetto della sua stessa storia. Quando infatti una ribellione contadina viene assimilata alla carriera del *Raj*, della Nazione o del Popolo, diviene facile per lo storico abdicare alla responsabilità che egli ha di esplorare e descrivere la coscienza specifica di quella rivolta e accontentarsi di ascriverla a una coscienza trascendentale. In termini operativi, ciò significa negare una volontà alla massa degli stessi ribelli e rappresentarli come meri strumenti di una qualche volontà a loro estranea. È così che, nella storiografia colonialista, l'insurrezione è vista come l'articolazione di una pura spontaneità in opposizione al volere dello Stato incarnato nel *Raj*. Se una qualche coscienza è attribuita ai ribelli, ciò vale soltanto per alcuni dei loro capi – il più delle volte singoli individui o gruppi ristretti appartenenti alla piccola nobiltà rurale. Per la storiografia borghese e nazionalista, infatti, è una coscienza di élite a essere rintracciata in tutti i movimenti contadini come loro forza motrice. Questa logica interpretativa ha portato a conclusioni grottesche e paradossali quali la caratterizzazione della rivolta dei lavoratori dell'indaco del 1860 come “il primo movimento di massa non violento”⁵² e, in generale, la definizione di tutte le lotte popolari nell'India rurale durante i primi centoventicinque anni di dominio britannico come araldi dell’“Indian National Congress”.

In modo non dissimile anche la storiografia radicale ha sottovalutato la peculiarità della coscienza ribelle. Ciò è accaduto perché essa è rimasta bloccata attorno a una

concezione delle rivolte contadine come successione di eventi nel tempo attorno a una linea di discendenza – come un'eredità, per riprendere un termine spesso utilizzato – in cui tutti gli elementi costitutivi hanno lo stesso codice genetico e replicano la dedizione ai supremi ideali di libertà, uguaglianza e fraternità. In questa visione astorica della storia delle rivolte, ogni fase della coscienza rivoluzionaria è ricondotta all'ultimo e supremo momento della serie, ovvero a una Coscienza Ideale. Una storiografia orientata in questo senso (persino quando è praticata, deplorevolmente, in nome del marxismo) è decisamente mal equipaggiata per fare i conti con le contraddizioni costitutive della materia stessa di cui è fatta la storia. Dal momento che l'Ideale si suppone sia integralmente secolare nel suo carattere, gli storici devoti a questa concezione tendono a distogliere lo sguardo quando sono posti di fronte all'evidenza della religiosità come elemento costitutivo delle rivolte contadine, come se essa non esistesse, o a interpretarla come un ingegnoso e ben intenzionato trucco utilizzato dai capi illuminati a scapito dei loro seguaci ignoranti, naturalmente “nell'interesse del popolo”! Il ricco materiale di miti, rituali, voci, speranze riposte in un'Età dell'Oro e paure per l'imminente Fine del Mondo, tutti elementi che ci parlano dell'auto-alienazione dei ribelli, finisce per essere dissipato all'interno di questo astratto e sterile discorso. Esso non è in grado di gettare luce su quella combinazione di sviluppo delle sette religiose e militanza che costituisce una caratteristica così importante della nostra storia rurale. Il tentativo di comprendere l'ambiguità di simili fenomeni, ben esemplificata da episodi come quello, avvenuto durante il movimento Tbhaga nel Dinajpur, dei contadini musulmani in marcia verso l'assemblea dei coltivatori, che “disegnavano talvolta una falce o un martello nella bandiera della Lega Musulmana”, e dei giovani maulavi, “che recitavano versi melodiosi del Corano” agli incontri di villaggio mentre “esercavano il sistema dell'usura e la pratica degli alti tassi

d'interesse" ⁵³, non può che essere al di fuori della sua portata. La repentina trasformazione della lotta di classe in conflitto di comunità, e viceversa, nelle nostre regioni rurali è stata trattata da questo tipo di storiografia o con contrizione o con imbarazzo, ma non è mai stata realmente spiegata.

Tuttavia, non è solo l'elemento religioso nella coscienza ribelle ciò che questa storiografia non è in grado di comprendere: la specificità di un'insurrezione rurale si esprime in molte altre contraddizioni, che anch'esse rimangono incomprese. Accecato dalla luce abbagliante di una coscienza perfetta e immacolata, lo storico, ad esempio, non vede nel comportamento dei ribelli nient'altro che la solidarietà, e non riesce a notare il suo Altro, ovvero il tradimento. Inflexibilmente devoto all'idea di insurrezione come movimento generalizzato, egli sottovaluta il potere dei freni azionati su di essa dal localismo e dalla territorialità. Convinto che la mobilitazione per una sollevazione rurale scaturisca esclusivamente dall'autorità dell'élite, che tende a mitizzare, egli finisce per non vedere l'operare di molte altre autorità all'interno delle relazioni primordiali di una comunità rurale. Prigioniero di vuote astrazioni, il discorso terziario, persino quello di tipo radicale, fino ad ora si è distanziato, quindi, dalla prosa della contro-insurrezione solo con una dichiarazione di principio: deve ancora percorrere un lungo cammino per dimostrare che i ribelli possono contare su di esso per vedersi riconoscere il ruolo storico che loro compete.

Appendici

Estratto 1

Io venni a saccheggiare. [...] Sidoo e Kaloo (Kanhū) si dichiararono Raja e [dissero] che avrebbero saccheggiato l'intera campagna e avrebbero preso possesso di essa – e dissero an-

che che nessuno avrebbe potuto fermarli perché era l'ordine di Thacoor. Perciò siamo andati tutti con loro.

Fonte: *JP*, 19 July 1855: dichiarazione di Balai Majhi (14 luglio 1855).

Estratto 2

Il Thacoor è disceso nella casa di Seedoo Manjee, Kanoo Manjee, Bhyrub e Chand, a Bhugnudihee nel Pergunnah Kunjeala. Il Thacoor in persona sta conversando con loro, è disceso dal Cielo, sta conversando con Kanoo e Seedoo, i Sahib e i Soldati bianchi combatteranno. Non sono Kanoo e Seedoo Manje a combattere. Sarà lo stesso dio Thacoor a combattere. E quindi voi Sahib e Soldati combatterete contro il Thacoor. Madre Gange interverrà in aiuto del Thacoor. Pioverà fuoco dal Cielo. Se siete soddisfatti del Thacoor, allora dovete andare dall'altra parte del Gange. Il Thacoor ha ordinato ai *Santal* che per un campo arato da buoi deve essere pagato al fisco 1 anna [moneta indiana, del valore di un sedicesimo di rupia]. Un campo arato di bufali 2 anna. Il regno della Verità è cominciato. La vera giustizia sarà amministrata. A colui che non dirà la verità non sarà permesso di restare sulla Terra. I mahajun hanno commesso un grande peccato. I Sahib hanno sbagliato in tutto, in ciò i Sahib hanno peccato gravemente.

Perciò il Thacoor mi ha ordinato di dire che il paese non è dei Sahib [...].

Se voi Sahib siete d'accordo, allora rimanete dall'altra parte del Gange, altrimenti neppure questo potete fare. Io farò piovere fuoco e tutti i Sahib verranno uccisi dalla mano di Dio in persona e, Sahib, se volete combattere coi moschetti i *Santal* non verranno colpiti dalle pallottole e il Thacoor darà spontaneamente i vostri elefanti e i vostri cavalli ai *Santal* [...]. Se voi combattete con i *Santal*, due giorni saranno come uno e due notti saranno come una notte. Questo è l'ordine del Thacoor.

Fonte: *JP*, 4 October 1855: *The Thacoor's Perwannab* (datata 10 Saon 1262).

Estratto 3

Allora i *manjee* e i *purgunnait* si riunirono nella mia Veranda, e ci consultammo per due mesi, “in modo tale che Pontet e Mohesh Dutt non ascoltassero i nostri lamenti e nessuno agisse come nostro Padre e nostra Madre”; allora un Dio discese dal cielo facendo la ruota, e mi disse: “uccidi Pontet e il Darogah e i *mabajan*, e allora avrai giustizia e un Padre e una Madre”; allora il Thacoor tornò in cielo; dopo di che due uomini simili a bengalesi vennero nella mia Veranda; ciascuno di loro aveva sei dita, metà di un pezzo di carta cadde sulla mia testa prima che il Thacoor venisse e metà cadde dopo. Io non potevo leggere ma Chand e Sheree e un *Dom* lessero; essi dissero: “il Thacoor ti ha scritto di combattere i *mabajan* e allora avrai giustizia” [...]

Fonte: JP, 8 November 1855: *Examination of Seedoo Sonthal late Thacoor*.

Estratto 4

A Bysack Dio discese nella mia casa, e io mandai un perwannah al Sahib Burra a Calcutta. [...] Scrisse che il Thacoor era venuto nella mia casa e aveva parlato con me, e aveva detto a tutti i *Santal* che dovevano mettersi sotto la mia responsabilità e che io dovevo pagare tutte le tasse dovute al governo, e che nessuno doveva essere oppresso e che gli *zamindar* e i *mabajan* stavano esercitando una grande oppressione prendendo 20 *pi-ce* [moneta bronzea di scarso valore] per uno e che io dovevo mandarli lontano dai *Santal* e che se essi non se ne fossero andati bisognava combatterli.

[...]

Ishwar era un uomo bianco, con solo un dootee e un chudder; sedeva per terra come un Sahib e scriveva su un foglietto di carta. Mi diede quattro fogli ma dopo me ne presentò altri sedici. Il Thacoor aveva cinque dita in ciascuna mano. Io non lo vidi il giorno, lo vedevo solo la notte. I *Santal* si riunirono nella mia casa per vedere il Thacoor.

[...]

[A Maheshpur] arrivarono le truppe, e abbiamo combattuto; [...] dopo aver visto che alcuni dei nostri cadevano, li attac-

cammo due volte e quindi li respingemmo, quindi io feci poojah [...] e allora molte pallottole arrivarono e io e Seedoo fummo entrambi feriti. Il Thacoor aveva detto “verrà fuori acqua dai moschetti”, ma le mie truppe si macchiarono di alcuni crimini, ed è perciò che la predizione del Thacoor non si realizzò e 80 *Santal* furono uccisi.

[...]

Tutti i fogli bianchi caddero dal cielo e il libro nel quale tutte le pagine sono bianche cadde anch'esso dal cielo.

Fonte: JP, 20 December 1855: *Examination of Kanoo Sonthal*.

Note

- 1 Sono grato ai miei colleghi del collettivo redazionale per i loro commenti sulla prima parte di questo saggio. Nelle note vengono utilizzate le seguenti sigle: BC (Board's Collections, India Office Records, London); JC (Fort William Judicial Consultation, in BC); JP (Judicial Proceedings, West Bengal State Archives, Calcutta); MDS (Maharaja Deby Sinha, Nashipur Raj Estate, 1914).
- 2 Gli esempi sono veramente troppo numerosi per essere citati tutti; si veda, a mero titolo esemplificativo, MDS, pp. 46-47 e 48-49 per ciò che riguarda il *dhing* di Rangpur; BC 54222: *Metcalf and Blunt to Court of Directors* (10 Aprile 1832), par. 14-15 rispetto alla sollevazione di Barasat; W.W. HUNTER, *Annals of Rural Bengal*, London, 1897 (settima edizione), pp. 237 s. e JP, 4 ottobre 1855: *The Thacoor Perwannah*, per lo *hool* dei *Santal*; C.E. BUCKLAND, *Bengal Under the Lieutenant Governors*, vol. 1, Calcutta, 1901, p. 192 per ciò che riguarda la “rivolta blu”.
- 3 Si vedano, ad esempio, MDS, pp. 579-580; *Freedom Struggle in Uttar Pradesh*, vol. IV, Lucknow, 1959, pp. 284-285 e 549.
- 4 J.C. PRICE, *The Chuar Rebellion of 1799*, p. CL. L'edizione dell'opera usata in questo saggio è quella stampata in A. MIRA (ed), *District Handbooks: Midnapur*, Alipore, 1953, Appendice IV.
- 5 BC 54222: JC, 22 November 1831: *Extract from the Proceedings of the Honorable the Vice President in Council in the Military Department under Date the 10th November 1831*, c.n.
- 6 JP, 19 July 1855: allegato alla lettera del Magistrato del Murshidabad, datata 11 luglio 1855, c.n.
- 7 BC 54222: JC, 3 April 1832: da Alexander a Barwell (28 Novembre 1831).
- 8 Agente di polizia con il grado di sovrintendente [n.d.c.].

- 9 Il mio debito con Roland Barthes per molti dei termini analitici e dei procedimenti impiegati in questo paragrafo e in generale in tutto il saggio dovrebbe risultare talmente ovvio a chiunque abbia un minimo di familiarità con la sua *Introduzione all'analisi strutturale dei racconti* (1966), trad. it. in AA.VV., *L'analisi del racconto*, Bompiani, Milano 1969, pp. 7-46, nonché con ID., *Il discorso della storia* (1967), in ID., *Il brusio della lingua. Saggi critici IV*, Einaudi, Torino 1988, pp. 137-149, che non mi è parso necessario inserire riferimenti ai testi di Barthes se non quando li ho citati direttamente.
- 10 R. BARTHES, *Introduzione all'analisi strutturale dei racconti*, cit., pp. 26-27.
- 11 E. BENVENISTE, *Problemi di linguistica generale* (1966), trad. it. Il Saggiatore, Milano 1990, p. 150 (traduzione leggermente modificata).
- 12 R. BARTHES, *Introduzione all'analisi strutturale dei racconti*, cit., pp. 18-19.
- 13 CH. BALLY, *Linguistica generale e linguistica francese* (1932), trad. it. Il Saggiatore, Milano 1963, p. 172.
- 14 Cfr. R. BARTHES, *Elementi di semiologia* (1964), trad. it. Einaudi, Torino 1992, pp. 54-55.
- 15 R. BARTHES, *The Struggle with the Angel. Textual Analysis of Genesis 32: 22-32* (1971), trad. ingl. in ID., *Image Music Text*, ed. by S. Heath, Fontana press, London 1977, pp. 125-141, p. 128.
- 16 R. BARTHES, *Introduzione all'analisi strutturale dei racconti*, cit., p. 41.
- 17 Cfr. MAO TSE-TUNG, *Il rapporto d'inchiesta sul movimento contadino nello Hunan* (1927), in ID., *Opere scelte*, Casa editrice in lingue estere, Pechino 1969, 4 voll., vol. I, pp. 19-58, pp. 22-24.
- 18 E. BENVENISTE, *Problemi di linguistica generale*, cit., p. 285.
- 19 *Freedom Struggle in Uttar Pradesh*, vol. V, pp. 685-692.
- 20 Termine indicante il quartier generale di un'amministrazione distrettuale nell'India coloniale [n.d.c.].
- 21 Pane non lievitato, di grano o di mais, la cui "circolazione" nelle provincie nord-occidentali nell'inverno del 1856-1857 ha attirato l'attenzione degli amministratori coloniali contemporanei e degli storici successivi, che la hanno collegata in vari modi alla Grande rivolta dei due anni successivi: si veda al riguardo R. GUHA, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency*, in *Colonial India* (1983), Oxford University Press, New Dehli 1997, pp. 239-246 [n.d.c.].
- 22 A proposito di questo concetto chiave elaborato da Roman Jakobson, si veda ID., *Saggi di linguistica generale*, trad. it., Feltrinelli, Milano 2002, cap. IX. Barthes sviluppa la nozione di commutatori dell'organizzazione in *Il discorso della storia*, cit. pp. 138 ss. (140 per la citazione riportata nel testo).
- 23 J.C. PRICE, *The Chuar Rebellion of 1799*, cit., p. CLX.
- 24 *Ivi*.
- 25 R.G. WILBERFORCE, *An Unrecorded Chapter of the Indian Mutiny*, 2nd ed., J. Murray, London 1894, pp. 76-77.

- 26 Da una nota di quest'opera si ricava l'impressione che parti di essa siano state scritte nel 1866. La dedica è datata 4 marzo 1868. Tutte le nostre citazioni, quando non diversamente indicato, sono tratte dal capitolo IV della settima edizione (Smith and Elder, London 1897).
- 27 R. BARTHES, *Introduzione all'analisi strutturale dei racconti*, cit. p. 35.
- 28 ANONIMO, *The Sonthal Rebellion*, in "Calcutta Review", 1856, pp. 223-264; K.K. DATTA, *The Santal Insurrection of 1855-1857*, in ID., *Anti-British Plots and Movements before 1857*, Meenakshi Pakistan, Meerut 1970, pp. 43-152.
- 29 Vol. I, Calcutta, 1966, cap. 13.
- 30 Cfr. ad es. *ivi*, pp. 323, 325, 327, 328.
- 31 Cfr. *ivi*, p. 337 e W.W. HUNTER, *The Annals of Rural Bengal*, cit., pp. 247-249.
- 32 S. RAY, *Bharater Krishak-bidroha*, cit., pp. 316-319.
- 33 ANONIMO, *The Sonthal Rebellion*, cit., pp. 238-241; M. THORNHILL, *The Personal Adventures and Experiences*, cit., pp. 33-35; L.S.S. O'MALLEY, *Bengal District Gazetteers: Pabna*, Calcutta, 1923, p. 25; *Report of the Commission Appointed in India to Inquire into the Causes of the Riots which took place in the year 1875 in the Poona and Ahmednagar Districts of the Bombay Presidency*, London, 1878, *passim*.
- 34 BC 54222: JC, 22 November 1831 (n. 91), c.n.
- 35 ANONIMO, *The Sonthal Rebellion*, cit., pp. 263-264.
- 36 *Ivi*, p. 263.
- 37 Vezzeggiativo usato per indicare i genitori [n.d.c.].
- 38 S. RAY, *Bharater Krishak-bidroha*, cit., p. 318.
- 39 *Ivi*, p. 340.
- 40 L. NATARAJAN, *Peasant Uprisings in India, 1850-1900*, People's Publishing House, Bombay 1953, pp. 31-32.
- 41 A. RASUL, *Saontal Bidroher Amar Kabini*, Calcutta, 1954, p. 24.
- 42 Gli esempi sono fin troppo numerosi per essere citati in un saggio breve come questo: si veda comunque, ad es., *Mare Hapram Ko Reak Katha*, in A. MITRA (ed), *District Handbook: Bankura*, Calcutta, 1953.
- 43 Appendice, estratto 2.
- 44 JP, 8 November 1855: Ward of Government of Bengal (13 October 1855), c.n.
- 45 ANONIMO, *The Sonthal Rebellion*, cit., p. 243, c.n.
- 46 *Ivi*, p. 246, c.n.
- 47 *Ivi*, pp. 243-244. S. RAY, *Bharater Krishak-bidroha*, cit., pp. 321 s.
- 48 Ciò è generalmente accettato. Si veda, ad esempio, l'osservazione di Sherville, secondo cui la verità è "sacra" per i Santal, "che offrono sotto questo rispetto un luminoso esempio ai loro menzogneri vicini bengalesi" (*Geographical Report of the District Bhaugulpur*, Calcutta, 1854, p. 32).
- 49 S. RAY, *Bharater Krishak-bidroha*, cit., p. 321, c.n.
- 50 S. RAY, *Baiplabik Samgramer Itibas*, vol. I, Calcutta, 1970, p. 95, c.n.
- 51 D. BASKAY, *Saontal Ganasamgramer Itibas*, Calcutta, 1976, p. 66.

- 52 J.C.H. BAGAL (ed), *Peasant Revolution in Bengal*, Calcutta, 1953, p. 5.
53 S.K. SEN, *Agrarian Struggle in Bengal, 1946-7*, People's Publishing House, New Delhi 1972, p. 49.

***Subaltern Studies:* decostruire la storiografia¹**

di Gayatri Chakravorty Spivak

Cambiamento e crisi

Il lavoro del gruppo dei *Subaltern Studies* propone una teoria della transizione. Il coinvolgimento dell'India nell'impresa coloniale è generalmente definito come una transizione dall'assoggettamento semi-feudale a quello capitalistico. Tale definizione inserisce la transizione all'interno della grande narrazione dei modi di produzione e dunque, implicitamente anche se in modo non certo scontato, all'interno della narrazione della transizione dal feudalesimo al capitalismo. Contemporaneamente, questo cambiamento è considerato come l'inaugurazione della politicizzazione del colonizzato. Il soggetto coloniale è visto come emergente da quei settori dell'élite indigena che vengono genericamente descritti come "borghesi nazionalisti". Mi sembra che il gruppo dei *Subaltern Studies* stia rivedendo questa definizione generale e la sua concettualizzazione, proponendo almeno due riflessioni: la prima è quella secondo cui la trasformazione dovrebbe essere considerata al plurale e descritta come un insieme di momenti di confronto piuttosto che semplicemente come singolo momento di transizione (essa, quindi, dovrebbe essere vista in relazione a una serie di storie di dominazione e di sfruttamento piuttosto che all'interno della grande

narrazione dei modi di produzione); la seconda è quella secondo cui tali transizioni sono caratterizzate da un cambiamento funzionale all'interno dei sistemi dei segni. Il più importante di tali cambiamenti funzionali consiste nel passaggio dal religioso al militante. Ci sono, tuttavia, molti altri cambiamenti funzionali nei sistemi che vengono studiati dal gruppo dei *Subaltern Studies*: dal crimine alla rivolta, dallo schiavo al lavoratore, e così via.

L'effetto più significativo di tale revisione o spostamento della prospettiva è che il soggetto agente del cambiamento è collocato tra i ribelli o tra i "subalterni".

Il cambiamento funzionale all'interno di un sistema dei segni è un evento violento. Persino quando esso è concepito come "graduale", o "incompleto", o ancora quando "si autorevoca", il cambiamento in questione può solo essere operato dalla forza della crisi. Tuttavia, se lo spazio per il cambiamento (che è necessariamente anche un qualcosa che si aggiunge a ciò che preesiste) non fosse già esistito, quando il sistema dei segni svolgeva una diversa funzione, la crisi stessa non sarebbe stata sufficiente a determinare il cambiamento. Il cambiamento che avviene nel significato-in-quanto-funzione è tale da integrare le funzioni precedenti². I ricercatori dei *Subaltern Studies* prendono nota in maniera scrupolosa di questo doppio movimento.

Generalmente, essi ritengono che il loro obiettivo sia quello di costruire una teoria della coscienza o della cultura piuttosto che una teoria del cambiamento. Ritengo che sia a causa di ciò che nel loro lavoro la forza della crisi, *anche se mai del tutto assente*, non è posta sistematicamente al centro della discussione e viene talvolta sostituita, in maniera disarmante, con concetti ed espressioni allusivi, quali "urto", "combinazione", "implicazione in un *trend* generale", "circostanze per l'unificazione", "ragioni del cambiamento", "ambiguità", "complessità", "transito", "messa a fuoco"; ancora, essa è descritta come "mutazione", come "prendere fuoco" e, in modo pervasivo, come

"capovolgimento" – tutti concetti metaforici, intesi in senso critico, che indicano forza³. In verità, una generale sobrietà di tono non consente a questi studiosi di porre sufficientemente in rilievo fino a che punto il loro lavoro ha messo in crisi la storiografia dominante. Ciò li conduce a identificare l'operazione clandestina della supplementarietà con l'inesorabile logica speculativa della dialettica. In ciò, mi sembra che essi si procurino un danno, esponendosi, in quanto studiosi che si professano sostenitori del pensiero dialettico, alle vecchie controversie sul rapporto tra spontaneità e coscienza, tra struttura e storia. In realtà la loro pratica reale, come sosterrò più avanti, è molto vicina alla decostruzione, e, se fosse portata fino alle sue logiche conseguenze, metterebbe in discussione queste opposizioni. Una teoria del cambiamento come luogo dello spostamento funzionale tra sistemi di segni – definizione che mi viene suggerita dal loro stesso lavoro – è una teoria della lettura nel senso più generale e deciso possibile. Il luogo dello spostamento funzionale dei segni è la lettura, intesa come transazione attiva tra passato e futuro. Questa interpretazione transazionale come (possibilità di) azione, anche fortemente dinamica, coincide forse con ciò che Antonio Gramsci intendeva per "elaborazione", *e-laborare*, sviluppare⁴. Se viene visto in questi termini, il lavoro del gruppo dei *Subaltern Studies* ci fa capire chiaramente che il concetto-metafora del "testo sociale" non equivale alla riduzione della vita reale ad una pagina di libro. Il mio contributo teorico è un modesto tentativo di sottolineare tale presupposto.

Si può aggiungere che il lavoro del gruppo dei *Subaltern Studies* presuppone che l'intero universo sociale, o almeno quell'universo sociale che è oggetto dei loro studi, consista in ciò che Nietzsche chiamerebbe *fortgesetzte Zeichenkette* – una "ininterrotta catena di segni". La possibilità di azione giace nella dinamica della disarticolazione di questo oggetto, nella rottura e nella ricomposizione della catena. Questa linea di argomentazione non pone la co-

scienza 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. Sono convinta che sia attraverso questo doppio legame che è possibile decifrare l'aforisma nietzscheano che segue l'immagine della catena di segni, riferendosi proprio a questo doppio legame: "tutte le nozioni, in cui si condensa [*sich zusammenfasst*] semioticamente un intero processo, si sottraggono [*sich entzieht*] alla definizione; definibile è soltanto ciò che non ha storia"⁵. Questi presupposti teorici, in ogni caso, non hanno nulla a che vedere, strettamente parlando, con il desiderio di rintracciare la coscienza (intesa qui come quella del subalterno) al suo stato più puro e positivo. Nel mio saggio cercherò anche di esaminare tale discrepanza.

Il fallimento cognitivo è irriducibile

Tutti i resoconti dei tentativi di dislocazione discorsiva fatti dal gruppo sono resoconti di fallimenti. Per ciò che riguarda lo slittamento della coscienza del soggetto subalterno, la ragione del fallimento è solitamente identificata con l'ampio raggio d'azione, l'organizzazione e la forza delle autorità coloniali. Nel caso del movimento nazionalista per l'indipendenza è chiaramente indicato il fatto che il rifiuto "interessato" della borghesia di riconoscere l'importanza dei contadini politicizzati, e di allearsi con essi, attestava il fallimento della dislocazione discorsiva che aveva determinato la politicizzazione dei contadini. D'altra parte, vi è qui un incipiente evolucionismo, che - cercando di evitare una glorificazione marxista volgare dei contadini - incolpa il "livello esistente della coscienza contadina" del fatto che "la solidarietà e il potere dei con-

tadini erano raramente sufficienti o abbastanza sostenuti" (*Subaltern Studies*, III, pp. 52 e 115). Ciò contraddice l'orientamento generale del gruppo, che vede nell'accesso egemonico dell'élite alla "coscienza" un costrutto interpretabile.

Per esaminare questa contraddizione dobbiamo prender nota, in primo luogo, del fatto che dislocazioni discorsive operate dall'alto, consapevolmente o meno, sono anch'esse fallite. Chakrabarty, Das, e Chandra rendono conto del fallimento dei tentativi del socialismo sindacale, dell'imprenditorialismo funzionalista e del comunismo agrario di dislocare un discorso semif feudale trascrivendolo in forme moderne. Chatterjee mostra come l'iniziale relazione dinamica intrattenuta da Gandhi con il campo discorsivo dell'immaginario religioso indù sia stata necessariamente dissimulata affinché la sua etica della resistenza potesse essere tradotta all'interno del sistema di segni della politica borghese⁶. Io credo, semplicemente, che i fallimenti o i successi parziali nello spostamento del campo discorsivo non siano necessariamente collegati, seguendo una scala progressivista, al "livello di coscienza" di una classe.

La stessa storiografia elitaria, di sinistra o di destra, nazionalista o colonialista, sulla base delle analisi svolte dai ricercatori dei *Subaltern Studies* appare essere costituita da fallimenti cognitivi. Effettivamente, se la teoria del cambiamento come luogo dello spostamento del campo discorsivo è la loro argomentazione più pervasiva, non si può dire che sia una gran novità. Anche qui non è fatta alcuna distinzione, in modo a mio avviso abbastanza corretto, tra *lapses* consapevoli e inconsapevoli. Viene suggerito correttamente che il lessico sofisticato di molta della storiografia contemporanea occulti con successo questo *fallimento* cognitivo e che proprio questo successo-nel-fallimento, questa ignoranza legittimata, sia inseparabile dalla dominazione coloniale.

Su questo percorso del fallimento cognitivo vincente, la manovra più interessante consiste nell'esaminare la pro-

duzione di “prove”, la vera e propria pietra angolare dell’edificio della verità storica (*Subaltern Studies*, III, pp. 231-70), e di anatomizzare la meccanica della costruzione dell’Altro autoconsolidato – il ribelle e la rivolta. In questa parte del progetto, Guha sembra radicalizzare la storiografia dell’India coloniale attraverso una combinazione di analisi semiotica sovietica e barthesiana. La discorsività (fallimento cognitivo) della storiografia disinteressata (vincente e quindi vera) è così svelata: viene mostrata la complicità esistente tra la Musa della storia e la contro-insurrezione (*supra*, pp. 43 ss; ma si veda anche R. GUHA, *Elementary Aspects*, cit.).

Sto dicendo, naturalmente, che la pratica storiografica del gruppo non può essere ridotta a un insieme di presupposti implicitamente evolucionisti o progressisti, volti a misurare il fallimento o il successo in termini di livello di coscienza. Se guardiamo al gran numero di attività su cui si sono soffermate le ricerche dei *Subaltern Studies* – attività subalterne, ribelli, nazionaliste, colonialiste, storiografiche –, quello che vediamo è, in generale, una distesa di fallimenti. In effetti, il lavoro del collettivo sta rendendo indeterminata la distinzione tra successo e fallimento, dal momento che la testimonianza storica di maggior successo si svela intersecata dal fallimento cognitivo. Dato che, a proposito dei subalterni, gli storici dei *Subaltern Studies* stanno considerando la loro coscienza (sebbene “negativa”) e la loro cultura (sebbene determinante), e, nel caso dell’élite, la cultura e la manipolazione – il subalterno sta anche operando nel teatro della “conoscenza”. In ogni caso, dove inizia e dove finisce la conoscenza? Considererò successivamente i problemi che possono derivare da una simile visione rigidamente compartimentata della coscienza. Qui è sufficiente dire che, secondo uno standard normale di coerenza e nei termini della loro stessa metodologia, la possibilità di fallimento non può derivare da un qualsiasi criterio di successo fintanto che il secondo è una finzione teorica⁷.

È opportuno a questo punto fare qualche osservazione sul concetto di “alienazione”, così come esso viene utilizzato dai membri del gruppo per indicare “un fallimento nel tentativo di conoscere se stessi”:

Sopravalutare [...] la lucidità o la profondità [della coscienza subalterna] sarà [...] sconsigliato. [...] Questa espressione caratteristica della coscienza negativa dei ribelli si accompagna a un altro suo sintomo, ovvero alla loro autoalienazione: essi sono ancora impegnati ad affrontare la guerra imminente contro il *Raj* come se questo fosse il progetto di una volontà indipendente da loro, e a considerare il loro stesso ruolo in essa come se fosse nient’altro che strumentale. [...] Persino nella loro dichiarazione del *perwana*⁸ [...] gli autori non riconoscevano la propria voce, ma sentivano solo quella di Dio⁹.

Certo, nella sua tassonomia narrativa progressista Hegel descrive il procedere della storia nei termini di una diminuzione dell’autoalienazione del cosiddetto attore storico universale. Kojève e i suoi seguaci in Francia distinguevano tra questo Hegel, il narratore di (una) storia, e l’Hegel speculativo, intento a delineare il sistema della logica¹⁰. Nel secondo Hegel, l’alienazione è irriducibile in qualsiasi atto di coscienza. Finché il soggetto non si separa da se stesso per comprendere l’oggetto, non c’è alcuna conoscenza, effettivamente non c’è alcun pensiero o giudizio. L’Essere e l’Idea assoluta, la prima e l’ultima sezione della *Scienza della logica*, due esempi di semplice inalienabilità, non sono accessibili agli individui o alla coscienza personale. Da un punto di vista strettamente filosofico, allora, (a) l’élite storiografica, (b) la storia narrata dal nazionalismo borghese e, allo stesso modo, (c) la re-iscrizione da parte del gruppo dei *Subaltern Studies*, sono opera dell’alienazione – *Verfremdung* così come *Entäußerung*. La lettura di Hegel offerta da Derrida vorrebbe mettere in discussione persino l’idea dell’inalienabilità della Necessità Assoluta e della Conoscenza Assoluta, ma qui non abbiamo bisogno di andare così lontano. Dobbiamo porci,

piuttosto, la domanda opposta: come dovremmo gestire la suggestione di Marx secondo cui l'uomo deve lottare per l'auto-determinazione e per una pratica non alienata, e quella di Gramsci, secondo cui "le classi inferiori" devono "conquistare l'auto-coscienza attraverso una serie di negazioni"¹¹?

Formulare una risposta a questo quesito potrebbe condurci a effetti pratici di grande portata, se vengono accettati i rischi dell'irriducibilità del "fallimento" cognitivo e dell'"alienazione". La pratica esercitata del gruppo dei *Subaltern Studies* può allora essere ricondotta all'interno di questa griglia di "fallimenti", utilizzando un concetto di fallimento generalizzato e re-interpretato nei termini precedentemente indicati. Un simile approccio condurrebbe a sovvertire realmente l'inevitabile avanguardismo di una teoria che, per il resto, critica programmaticamente l'avanguardismo della teoria. Ecco perché io spero di ricondurre i *Subaltern Studies* all'interno della pratica della decostruzione: "operando necessariamente dall'interno, ricavando dalla vecchia struttura tutte le risorse strategiche ed economiche della sovversione, ricavandole da quella in modo strutturale, cioè senza poterne isolare elementi e atomi, l'impresa di decostruzione è sempre in certo modo prodotta dal suo stesso lavoro"¹².

Questo è il più grande dono della decostruzione: mettere in discussione l'autorità del soggetto della ricerca senza paralizzarlo, trasformando continuamente le condizioni di impossibilità in possibilità¹³. Vediamo, quindi, quali implicazioni comporta tutto questo nel nostro caso specifico.

Il gruppo, come abbiamo visto, insegue i fallimenti nello sforzo di dislocare i campi discorsivi. Un approccio decostruzionista dovrebbe concentrarsi sul fatto che anch'essi sono impegnati nello sforzo di dislocare i campi discorsivi e che anch'essi "falliscono" (in senso generale) per ragioni che sono altrettanto storiche di quelle su cui essi concentrano la propria attenzione a proposito degli eterogenei soggetti storici che studiano. Altrimenti, rifiutando

di riconoscere le implicazioni della loro stessa linea di lavoro poiché essa sarebbe politicamente scorretta, essi dovrebbero, volenti o nolenti, "oggettivare in maniera insidiosa" il subalterno (*Subaltern Studies*, II, p. 262), controllarlo attraverso la conoscenza nel momento stesso in cui gli restituiscono un ruolo storico e una capacità di autodeterminazione (*Subaltern Studies*, II, p. 30), divenire complici, nel loro desiderio di totalità (e, dunque, di totalizzazione) (*Subaltern Studies*, III, p. 317), di una "legge che assegna un nome proprio indifferenziato" (GUHA, *Elementary Aspects*, cit., p. 159) al "subalterno in quanto tale".

I *Subaltern Studies* e la critica europea dell'umanesimo

Un "lessico religioso ha dato ai montanari [dei monti Ghat orientali] una cornice entro la quale concettualizzare la propria situazione e cercare di risolverla" (*Subaltern Studies*, I, pp. 140-141). Il lessico delle recenti teorie europee dell'interpretazione sembra offrire agli studiosi di questo gruppo una cornice simile. Elaborando lo spostamento, come ho ricordato prima, essi espandono lo spettro semantico di "lettura" e "testo", parole che, sia detto per inciso, non sono frequenti nel loro vocabolario. Tutto ciò è contrassegnato in maniera appropriata dallo sforzo di trovare dei parallelismi con situazioni locali, come è avvenuto per il concetto di *atidesa* nel lavoro di Guha, e di inserire il locale nel generale, come è avvenuto attraverso i riferimenti insistenti alle rivolte inglesi, francesi, tedesche e, occasionalmente, a quelle italiane in *Elementary Aspects of Peasant Insurgency*, e nel richiamo all'antropologia africana nella ricerca che Partha Chatterjee ha svolto sulle modalità del potere.

È la forza di una crisi che crea spostamenti funzionali nei campi discorsivi. Nella mia lettura dei volumi dei *Subaltern Studies*, questa forza critica – o forza-che-condu-

ce-alla-crisi – può essere individuata nell'energia con cui si mette in discussione l'umanesimo in quel settore post-nietzschiano dello strutturalismo europeo occidentale e, nello specifico, del nostro gruppo, in figure come Michel Foucault, Roland Barthes e un certo Lévi-Strauss. Questi strutturalisti mettono in discussione l'umanesimo smascherandone l'eroe principale – il soggetto sovrano in quanto autore, il soggetto dell'autorità, della legittimazione e del potere. Vi è un'affinità tra il soggetto imperialista e il soggetto dell'umanesimo. La crisi espressa dall'anti-umanesimo, tuttavia, – *come tutte le crisi* – non coinvolge “completamente” il nostro gruppo. La rottura si mostra anche come ripetizione. Gli studiosi dei *Subaltern Studies* riprendono nozioni relative alla coscienza-come-agente, alla totalità e al culturalismo che non sono coerenti con una critica all'umanesimo. Sembra che non siano al corrente della provenienza storico-politica dei loro vari “interlocutori” occidentali. Vygotsky e Lotman, Victor Turner e Lévi-Strauss, Evans-Pritchard e Hindess, e Hirst, per loro possono essere associati a Foucault e Barthes. Poiché nessuno può accusare questo gruppo di un eclettismo consumistico da supermercato, si può vedere nella sua pratica tanto una ripetizione della condizione coloniale che una rottura rispetto a essa: l'intellettuale (post)coloniale spesso non coglie la qualità transazionale delle fonti metropolitane in conflitto tra loro.

Il problema della coscienza subalterna

Investigare, scoprire e stabilire una coscienza subalterna o contadina sembra a prima vista un progetto positivista – un progetto che, se adeguatamente perseguito, dà per certo l'approdo a una base solida, a un *qualcosa* che può essere rivelato. Tutto ciò è particolarmente significativo nel caso in cui si intende recuperare una coscienza, perché, all'interno della tradizione post-illuminista della

quale il gruppo fa parte in quanto composto da storici militanti, la coscienza è *il* terreno che permette ogni genere di rivelazione.

Ed effettivamente il lavoro del gruppo è suscettibile di una simile interpretazione. In esso, infatti, è presupposta una certa riflessione univoca o una teoria implicita della significazione, che considera “l'azione contadina nelle carrestie, così come nelle ribellioni”, come “il riflesso [...] di una singola coscienza sottostante” (*Subaltern Studies*, III, p. 112); e la “solidarietà” è considerata “un significante della coscienza”, dove significazione sta per rappresentazione, figurazione, appropriazione (rigida delimitazione in uno schema unico e autosufficiente) e configurazione (GUHA, *Elementary Aspects*, cit., p.169).

Tuttavia, anche se la “coscienza” viene considerata nel suo significato di fondamento indivisibile e auto-referenziale, è al lavoro qui una forza che potrebbe contraddire tale metafisica, poiché la coscienza non è qui coscienza-ingenerale, ma una sua specie politica storicizzata, una coscienza subalterna. Guha espone questa questione in modo ammirabile in un passaggio in cui il termine “trascendentale” viene usato come sinonimo di “trascendente, poiché dà forma a una narrazione egemone”, piuttosto che in un senso strettamente filosofico: “quando una ribellione contadina viene assimilata alla carriera del *Raj*, della Nazione o del Popolo, diviene facile per lo storico abdicare alla responsabilità che egli ha di esplorare e descrivere la coscienza specifica di quella rivolta e accontentarsi di ascriverla a una coscienza trascendentale [...], [che rappresenta i ribelli] come meri strumenti di una qualche volontà a loro estranea” (*supra*, p. 94).

Proprio a causa di questa concessione di una specificità storica alla coscienza in senso stretto, anche se essa agisce come un presupposto metodologico metafisico in senso generale, vi è sempre un'indicazione contrappuntistica nel lavoro del gruppo, secondo cui la coscienza subalterna è soggetta all'investimento dell'élite e secondo

cui essa 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. Essa è, per esempio, una coscienza principalmente “negativa”, nel più teorico di questi saggi. Benché la “coscienza negativa” sia qui concepita come lo stadio storico peculiare dei subalterni, non vi è alcuna ragione logica per cui, dato che il problema è inevitabilmente storicizzato, questa “coscienza negativa”, che contraddice una concezione fondante e positiva della coscienza, non debba essere generalizzata come presupposto metodologico del gruppo. C’è, per esempio, una visione della “coscienza negativa” che la considera non come quella dei subalterni ma come quella degli oppressori (GUHA, *Elementary Aspects*, cit., cap. 2; *Subaltern Studies*, III, p. 183). Qui, dipinto con vaghe tinte hegeliane, si tratta della concezione anti-umanista e anti-positivista, secondo cui è sempre il desiderio per/di (il potere dell’Altro) che produce un’immagine del sé. Se questa concezione può essere generalizzata, come nella mia lettura dell’argomento del “fallimento cognitivo”, è il subalterno che fornisce il modello per una teoria generale della coscienza. E tuttavia, poiché il “subalterno” non può essere pensato senza concepire l’esistenza dell’“élite”, la generalizzazione è incompleta per definizione – nel linguaggio filosofico “non-originaria”.

Un altro elemento nel contrappunto decostruzionista della metafisica della coscienza in questi testi è ripetutamente fornito dal fatto che sono soltanto i testi della contro-insurrezione o la documentazione prodotta dall’élite che ci forniscono i dati della coscienza dei subalterni. “La concezione contadina della lotta probabilmente non potrà mai essere recuperata e qualsiasi cosa affermiamo riguardo ad essa in questa fase può avere esclusivamente un valore provvisorio” (*Subaltern Studies*, I, p. 50). “Dati i problemi di documentare la coscienza dei lavoratori nelle fabbriche di juta, la loro volontà di resistere e di mettere

in discussione l’autorità dei loro padroni può essere letta soltanto nei termini del senso di crisi dell’autorità che essa ha prodotto nel popolo” (*Subaltern Studies*, III, p. 121). “Dovrebbe essere possibile leggere la presenza di una coscienza ribelle come un elemento necessario e pervasivo all’interno di quell’insieme di prove” (GUHA, *Elementary Aspects*, cit., p.15). Sicuramente, “questa fase”, “volontà di resistere” e “presenza” sono espressioni ricorrenti in questi testi. Tuttavia il linguaggio sembra fare uno sforzo anche per riconoscere che la visione del subalterno, la sua volontà e presenza, non possono costituire altro che una finzione teorica finalizzata a rendere legittimo il progetto di interpretazione. La coscienza del subalterno non può essere recuperata, “probabilmente non sarà mai recuperata”. Se mi spostassi sul registro leggermente esoterico del linguaggio post-strutturalista francese potrei esprimermi così: “per noi *pensiero* [in questo caso quello della coscienza subalterna] è qui un nome perfettamente neutro, un bianco testuale, l’indice necessariamente indeterminato di un’epoca a venire della differenza”¹⁴.

Ancora una volta, nel lavoro degli studiosi che fanno parte di questo gruppo, quella che era sembrata la condizione storica del subalterno coloniale può essere trasformata nell’allegoria della condizione di *tutto* il pensiero, di *tutta* la coscienza deliberante, anche se l’élite afferma il contrario. A prima vista questo potrebbe sembrare assurdo: occorre, quindi, un doppio passaggio che proporrò più avanti, in chiusura di questo paragrafo.

Sono, allora, sempre più portata a leggere il recupero della coscienza subalterna come il diagramma di ciò che in linguaggio poststrutturalista sarebbe definito come l’effetto-soggetto subalterno¹⁵. 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. Ciascuno di questi fili,

poi, se considerato singolarmente, può essere visto a sua volta come composto di molti fili. 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. Tuttavia, la coscienza deliberante continuista e omogenea richiede, in modo sintomatico, una causa continua e omogenea per dar luogo a questo effetto, dando così per scontato un soggetto sovrano e deliberante. Quest'ultimo è, quindi, l'effetto di un effetto, e implica una metalepsi, o la sostituzione di un effetto con una causa. È esattamente ciò che fanno i testi della contro-insurrezione laddove individuano, lo si vede nel brano che segue, una "volontà" come causa sovrana, quando essa invece non è altro che un effetto dell'effetto-soggetto subalterno, prodotta da specifiche congiunture richiamate dalle crisi meticolosamente descritte nei diversi *Subaltern Studies*.

È certamente vero che i rapporti, i dispacci, le minute, le sentenze, le leggi, le lettere, ecc. in cui poliziotti, soldati, burocrati, proprietari terrieri, usurai e altri, ostili all'insurrezione, registrano i propri sentimenti, corrispondono alla rappresentazione della loro volontà. Ma questi documenti non traggono il proprio contenuto solo da quella volontà, poiché essa deriva da un'altra volontà, quella di colui che è insorto. Dovrebbe, quindi, essere possibile leggere in quel corpus di testimonianze la presenza di una coscienza ribelle come elemento necessario e pervasivo (R. GUHA, *Elementary Aspects*, cit., p. 15).

Analizzando il lavoro dei *Subaltern Studies* dall'interno, ma per così dire in controtuce, alcuni elementi presenti nei testi potrebbero consentire una lettura del progetto volta a recuperare la coscienza subalterna come un tentativo di disfare una massiccia metalepsi storiografica e "collocare" l'effetto del soggetto in quanto subalterno. Leggeri tutto questo, allora, come l'uso *strategico* di un essenzialismo positivista per un interesse politico scrupolosamente palesato. Ciò accunerebbe gli autori dei *Subal-*

tern Studies con il Marx che individua il feticismo, la determinazione ideologica del "concreto", e sviluppa la narrazione della forma-denaro, con il Nietzsche che ci propone una genealogia al posto della storiografia e con il Derrida della "decostruzione affermativa". Questo, in altre parole, permetterebbe agli studiosi del gruppo di usare la forza critica dell'anti-umanesimo, anche se ne condividono il paradosso costitutivo: che il momento dell'essenzializzazione, oggetto della loro critica, è irriducibile.

La strategia diviene più produttiva quando il termine "coscienza" viene utilizzato in senso stretto, come *autocoscienza*. In questo caso, il concetto marxiano di una pratica non alienata e quello gramsciano di una spontanea "filosofia delle moltitudini che si tratta di rendere omogenee ideologicamente", sono plausibili ed efficaci¹⁶, poiché la coscienza di classe non implica il livello generale della coscienza – ossia la coscienza in generale. La "classe" non è, dopo tutto, una descrizione inalienabile della realtà umana. La coscienza di classe, a livello *descrittivo*, è una consapevolezza che raccoglie dati strategicamente e artificialmente e che, a livello *trasformativo*, cerca di distruggere quei meccanismi che andavano a costituire proprio il profilo della classe in cui si era sviluppata e situata la coscienza collettiva. "Ogni membro della comunità insorta" – Guha dedica un intero capitolo del suo libro più volte citato al tentativo di mostrare come si sviluppa la coscienza della comunità – "che scelga di permanere in quella subalternità è visto come ostile nei confronti del processo di inversione che è iniziato con la lotta e per questo viene considerato come nemico" (GUHA, *Elementary Aspects*, cit., p. 202). Il compito della "coscienza" di classe o della collettività all'interno di un campo sociale di sfruttamento e di dominazione risulta così necessariamente autoalienato.

È nella cornice dell'interesse strategico per un movimento autoalienante che sposti la coscienza collettiva attraverso di essa, che l'autodeterminazione e l'autocoscienza non alienata possono svilupparsi: nella definizione di

“coscienza” offerta dai *Subaltern Studies* ci sono, infatti, molte indicazioni del loro interesse nei confronti della coscienza non in generale, ma in questo senso ristretto e cruciale.

La coscienza subalterna, intesa come coscienza collettiva emergente, è uno dei temi principali dei *Subaltern Studies*. Il gruppo sviluppa questa teoria della coscienza collettiva subalterna emergente direttamente nel contesto di un confronto con quella tendenza del marxismo occidentale che avrebbe rifiutato la coscienza di classe al subalterno precapitalistico, in particolare nello scenario dell'imperialismo. L'analisi di Chakrabarty di quanto sarebbe storicamente errato limitarsi semplicemente a rovesciare questo gesto e tentare di calare la coscienza marxiana della classe lavoratrice sul proletariato urbano in un contesto coloniale, e implicitamente, come dimostra Guha, sul subalterno rurale, trova spazio in questo confronto.

Per il lettore che noti i punti di contatto tra i *Subaltern Studies* e le critiche all'umanesimo, quali quelle di Barthes e di Foucault, la confusione emerge a causa dell'uso della parola “coscienza”, cioè di una questione inequivocabilmente post-fenomenologica e post-psicoanalitica. Non sto cercando di chiarire la confusione, affermando con la mia analisi che il gruppo dei *Subaltern Studies* non prende assolutamente in considerazione la “coscienza” all'interno di quella configurazione, ma che elabora il concetto di coscienza collettiva al secondo livello che è riscontrabile in Marx e nella tradizione marxista classica. Sto ipotizzando, invece, che, benché il gruppo non si cimenti direttamente con il modo post-strutturalista di intendere la “coscienza”, la nostra lettura transazionale del gruppo viene valorizzata se noi pensiamo che esso aderisce strategicamente a una nozione essenzialista di coscienza. Questo significherebbe cadere preda di una critica anti-umanistica all'interno di una pratica storiografica che trae molta della propria forza proprio da quella critica.

Storiografia come strategia

Una strategia può essere involontaria? Certo non completamente. Consideriamo, comunque, le seguenti affermazioni di Guha: “una discrepanza [...] esiste necessariamente in certi stadi della lotta di classe tra il livello della sua articolazione oggettiva e quello della coscienza dei suoi soggetti”; oppure: “nonostante tutto il loro coinvolgimento pratico in una ribellione le masse potrebbero tuttavia essere indotte con l'inganno da una falsa coscienza a fidarsi delle facoltà magiche di eroi guerrieri [...]”; o ancora: “il contadino ribelle dell'India coloniale era in grado di farlo [di imparare la sua prima vera lezione in materia di potere] soltanto trasponendola nel linguaggio semi-feudale della politica nel quale era nato” (GUHA, *Elementary Aspects*, cit., pp. 173, 270 e 76). Una teoria che si concede alcune discrepanze nella fabbricazione di una strategia non può ritenersi immune dal proprio sistema. La possibilità che essa vada incontro al medesimo destino rimane sempre sullo sfondo. Se, immettendo parti di teoria del discorso e di critica dell'umanesimo all'interno una storiografia essenzialista, lo storico della subalternità finisce per ricalcare proprio il modello di condotta del subalterno, solo una concezione progressista, che considera il subalterno come necessariamente inferiore, può interpretare una simile uniformità come priva di qualsiasi volontà di intervento pratico. Di fatto, è proprio nella loro insistenza sul subalterno come soggetto di storia che il gruppo attua questo tipo di trasposizione, mettendo in campo una strategia di intervento che solo in parte è involontaria.

Se fosse abbracciata come una strategia, allora l'enfasi posta sulla “sovranità, [...] coerenza e [...] logica” della “coscienza ribelle” (GUHA, *Elementary Aspects*, cit., p. 13) potrebbe essere vista come “decostruzione affermativa”: consapevole che una simile enfasi non è praticabile teoricamente, lo storico allora converte la propria teoria in un “interesse politico” scrupolosamente articolato¹⁷. Se, d'al-

tra parte, la restaurazione della posizione di soggetto del subalterno nella storia è vista dallo storico come il raggiungimento della verità, ultima e inalienabile, delle cose, allora l'enfasi sulla sovranità, sulla coerenza e sulla logica, come ho suggerito poco sopra, finirà inevitabilmente per oggettivare il subalterno e per rinchiuderlo nel gioco del sapere come potere. Persino quando il discorso della storia viene visto come una *fortgesetzte Zeichenkette*, come una catena continua di segni, una genealogia restauratrice non potrà essere tentata se non con la cecità strategica che intrappolerà lo stesso genealogista nella catena. È proprio con questo spirito che io leggo in controluce i *Subaltern Studies* e suggerisco che la loro stessa subalternità nel rivendicare per i subalterni una posizione positiva del soggetto può essere reinterpretata come una strategia adeguata ai nostri tempi.

Che vantaggio offre una simile reinterpretazione? Essa riconosce che l'arena in cui si determina il continuo tentativo dei subalterni di assumere una posizione egemonica, deve sempre e per definizione rimanere eterogenea rispetto agli sforzi dello storico. 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. È una lezione difficile da imparare, ma non impararla significa semplicemente spacciare soluzioni eleganti per una corretta pratica teorica. Quando mai la storia ha contraddetto il fatto che la pratica modella la teoria – e, nel nostro caso, il fatto che la pratica subalterna modella la storiografia ufficiale? Se fosse questo assunto, piuttosto che la tesi dissonante dell'infantilismo dei subalterni, a caratterizzare i *Subaltern Studies*, allora il loro progetto sarebbe coerente a se stesso nel riconoscere che non può mai essere confacente alla "coscienza subalterna"; che non può mai essere in continuità con la partecipazione occasionale e irregolare del subalterno all'egemonia politica (e non meramente disciplinare, come nel caso del gruppo)

come nel sommario di una descrizione a posteriori. Questa è la relazione sempre asimmetrica tra interpretazione e trasformazione del mondo che Marx sottolinea nell'undicesima tesi su Feuerbach: "i filosofi hanno solo interpretato il mondo in modi diversi; si tratta però di mutarlo (*die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt aber darauf an, sie zu verändern*)". Nel testo marxiano, il contrasto è tra le parole *haben interpretiert* (passato prossimo – un'azione completata – *di interpretieren*, verbo romanzo che accentua l'affermazione di un significato commensurabile con un fenomeno attraverso la metafora dello scambio uguale dei prezzi) e *zu verändern* (infinito – sempre aperto al futuro – del verbo tedesco che "significa" strettamente parlando "fare altro"). Quest'ultima espressione non si accorda con *haben interpretiert* né per il peso filosofico di origine latina né per il significato di proprietà e completezza che avrebbe dato il verbo *transformieren*. Anche se non è un termine inusuale, non è quello più usato nella lingua tedesca per indicare il "cambiamento", che è semmai *verwandeln*. Nel finale aperto del "fare altro" – *Veränderung* – di ciò che è propriamente identico a se stesso – opportunamente *interpretieren* – si cela un'allegoria del rapporto tra il teorico e l'oggetto del suo studio. (Non c'è spazio per commentare la ricchezza dell'espressione "*es kommt darauf an*", la frase sintattica che unisce le due parti dell'undicesima tesi su Feuerbach). Non soltanto la teoria cattiva, ma *tutte* le teorie sono suscettibili di avere questo finale aperto.

Le descrizioni teoriche non possono produrre degli universali, possono soltanto dar luogo a generalizzazioni provvisorie, persino quando il teorico coglie l'importanza cruciale di continuare a produrle. Oppure, forse per il fatto che gli studiosi rivendicano una loro non meglio specificata influenza diretta sulla pratica subalterna, le conclusioni dei loro saggi diventano brusche, sospese, riducendosi talvolta a una serie di rimandi a qualche progetto em-

pirico. Uno straordinario esempio di questo desiderio negato è quello in cui Das, in un saggio altrimenti brillante, rifiuta la *formalizzazione* poiché in contrasto con la pratica, anche se lamenta la mancanza di quella necessaria *generalizzazione* che avrebbe permesso alla pratica subalterna di fiorire (*Subaltern Studies*, II, p. 227).

L'intellettuale radicale in Occidente è obbligato a effettuare una scelta deliberata tra la subalternità, garantendo all'oppresso proprio quella soggettività così espressiva che lui/lei critica, e, al contrario, la totale non rappresentabilità. Il rifiuto logico di questa posizione è prodotto dal discorso postmoderno, secondo cui "la massa è soltanto la massa perché la sua energia sociale è ormai congelata. È una riserva fredda, capace di assorbire e di neutralizzare tutta l'energia calda", assomiglia a quei sistemi semi-defunti nei quali viene iniettata più energia di quanta non ne venga tratta, quei giacimenti esauriti che vengono mantenuti a costi esorbitanti in uno stato di sfruttamento artificiale. Questo rifiuto porta a uno svuotamento della posizione del soggetto: "non si arriva al punto in cui non si dice più io, ma al punto in cui non ha più alcuna importanza dire o non dire io"¹⁸. Sebbene alcuni di questi intellettuali occidentali esprimano una genuina preoccupazione nei confronti delle devastazioni del neo-colonialismo contemporaneo nei propri Stati-nazione, essi non possono conoscere la storia dell'imperialismo, la 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. È quasi come se la forza generata dalla loro crisi fosse tenuta separata dal suo appropriato campo d'azione dal fatto che essi ignorano quella storia, e che tale ignoranza è legittimata.

Io sostengo che, se il gruppo dei *Subaltern Studies* considerasse la propria opera di restaurazione del soggetto come cruciale e strategica, esso non oblitererebbe questo vuoto sintomatico presente nell'anti-umanesimo occiden-

tale contemporaneo. Nel suo innovativo saggio sulle modalità d'azione del potere, Partha Chatterjee cita quanto dice Foucault a proposito del diciottesimo secolo e scrive:

Foucault ha cercato di dimostrare la complessità di questo nuovo regime di potere nei suoi studi sulla storia della malattia mentale, sulla pratica clinica, sulla prigione, sulla sessualità e sul sorgere delle scienze umane. Quando si guarda ai regimi di potere nei cosiddetti paesi arretrati del mondo d'oggi, non solo il dominio dei modi tipicamente "moderni" di esercitare il potere sembra limitato e qualificato dalla persistenza dei modi più vecchi, ma allo stesso tempo, a causa della loro combinazione in un particolare stato e formazione, sembrano aprire alle classi dirigenti una gamma completamente nuova di possibilità di esercitare il proprio dominio (*Subaltern Studies*, III, pp. 348-349)

Ho sostenuto in precedenza che la forza della crisi non è sistematicamente posta in rilievo nel lavoro del gruppo. Il riferimento foucaultiano che è stato qui preso in considerazione, per esempio, può essere visto come il segnale di una crisi *interna* alla coscienza europea. Qualche mese prima di leggere il saggio di Chatterjee, avevo scritto con accenti di una somiglianza inquietante alcuni brani riguardanti lo stesso passaggio di Foucault. Io scrivo, naturalmente, all'interno di un luogo nel quale si lavora per la produzione ideologica del neo-colonialismo anche se sotto l'influenza di pensatori come Foucault. Non è quindi segno di particolare acume il fatto che ciò che io definisco la crisi nella coscienza europea sia evidenziato con molta più forza nel mio scritto, che mi prendo la libertà di citare qui. La considerazione che faccio in questo brano riguarda il fatto che il rapporto tra il post-marxismo anti-umanistico del Primo Mondo e la storia dell'imperialismo non coincide con la mera questione di "ampliare la gamma delle possibilità", come Chatterjee suggerisce sobriamente nel suo testo.

Sebbene Foucault sia un brillante teorico dell'organizzazione-del-potere-nello-spazio, non vi è traccia nelle sue premesse della consapevolezza della reinscrizione topografica dell'imperialismo. Egli è tutto preso dalla ristretta versione dell'Occidente prodotta da quella reinscrizione: in questo modo, egli contribuisce a consolidarne gli effetti. Si noti nel brano seguente, per esempio, l'omissione del fatto che il nuovo meccanismo di potere nel diciassettesimo e diciottesimo secolo, che equivale all'estrazione del plusvalore senza costrizione extra-economica nella descrizione marxista, è "altrove" assicurata per mezzo dell'imperialismo territoriale – la Terra e i suoi prodotti. La rappresentazione della sovranità è cruciale in quegli scenari: "nel diciassettesimo e diciottesimo secolo si realizza un importante fenomeno, l'emergere, o per meglio dire l'invenzione, di un nuovo meccanismo del potere dotato di procedimenti tecnici altamente specifici [...] che è anche, credo, del tutto incompatibile con i rapporti di sovranità [...]". Io sostengo che far propria una versione auto-ristretta dell'Occidente significa, in maniera sintomatica, ignorare che essa è il prodotto dell'organizzazione spazio-temporale del progetto imperialista. Talvolta sembra che proprio la brillantezza dell'analisi dei secoli dell'imperialismo europeo che Foucault compie produca una versione miniaturizzata di quel fenomeno eterogeneo: nel caso occidentale la gestione dello spazio è quella fatta dai dottori, lo sviluppo dell'amministrazione è quello che passa per gli asili, le considerazioni sulla periferia sono quelle fatte nei termini di pazzi, prigionieri e bambini. La clinica, l'asilo, la prigione, l'università, sembrano allegorie-schermo che impediscono una lettura delle più ampie narrazioni dell'imperialismo¹⁹.

Il discorso della coscienza unificata del subalterno, quindi, deve informare la strategia di questi storici, allo stesso modo in cui il discorso del soggetto "micro" e "situato" contrassegna quello degli antiumanisti dall'altra parte della divisione internazionale del lavoro. Le due osservazioni seguenti di Ranajit Guha e di Louis Althusser possono essere viste non come il segno di una contraddizione ma come la frattura di una discontinuità di livelli filosofici e *allo stesso tempo* come un'asimmetria strategica: "e tuttavia noi proponiamo di concentrarci", scrive Guha

negli anni Ottanta, "su questa coscienza come nostro obiettivo centrale poiché non è possibile interpretare l'esperienza della rivolta soltanto come una storia di eventi senza soggetto" (*Subaltern Studies*, IV, p. 11). Precisamente, "non è possibile". E Althusser dice nel 1967:

Senza alcun dubbio, perché sta scritto nelle sue opere, e perché il *Capitale* è lì a dimostrarlo, Marx mutua da Hegel la categoria filosofica fondamentale di processo. Gli deve anche qualcosa di più, qualcosa che nemmeno lo stesso Feuerbach avrebbe sospettato, ossia il concetto di processo senza soggetto. [...] L'origine, indispensabile alla natura teologica del processo, [...] deve essere *negata* all'inizio, cosicché il processo di alienazione possa essere un processo senza *soggetto*. [...] La logica di Hegel è quella di un'Origine affermata-e-negata, prima formulazione di un concetto che Derrida ha introdotto nella riflessione filosofica, la *cancellazione*²⁰.

Come Chakrabarty ha giustamente affermato, "Marx pensava che la logica del capitale potesse essere meglio decifrata solo in una società in cui 'la nozione di eguaglianza umana avesse già acquistato la fissità di un pregiudizio popolare'" (*Subaltern Studies*, II, p. 263). La prima lezione dell'ideologia è che un "pregiudizio popolare" si spaccia per "natura umana", la madre-lingua originaria della storia. La storiografia marxista può essere intrappolata dentro la madre-lingua di una storia e di una cultura che hanno raggiunto lo stadio dell'individualismo borghese. Quando gruppi come quello dei *Subaltern Studies* si sforzano di leggere i testi di Marx andando oltre la sua specificità europea, al di là di un internazionalismo omogeneo, aprendosi al continuo riconoscimento dell'eterogeneità, l'obiettivo stesso del "muoversi [all'interno di una nuova lingua] senza reminiscenze, e dimenticando in essa la propria lingua d'origine [o 'radicata in lui' – *die ihm ange-stammte Sprache*]" deve essere reinscritto²¹. Un ripetuto riconoscimento della complicità del nuovo e dell'"originale" è ora all'ordine del giorno. Ho cercato di indicare que-

sto decostruendo l'opposizione tra il collettivo e il suo oggetto di ricerca – il subalterno – da una parte, e decostruendo l'apparente continuità esistente tra gli studiosi in questione e i loro modelli anti-umanistici dall'altra.

Si può soltanto leggere in controtuce se elementi disomogenei nel testo indicano la strada. Questi ultimi sono talvolta chiamati "momenti di trasgressione". Mi piacerebbe portare a conclusione l'insieme dei miei ragionamenti analizzando due di tali momenti nel lavoro del gruppo. Il primo riguarda le "voci" (*rumours*), e il secondo la posizione che la donna occupa nella loro argomentazione.

Voci

Una discussione approfondita sulle voci, che si trova in *Elementary Aspects of Peasant Insurgency*, non è, strettamente parlando, presente nel lavoro del gruppo. Penso, tuttavia, di non sbagliarmi nel sostenere che le pagine di Guha rendono espliciti un certo numero di assunti impliciti che si riferiscono alla natura e al ruolo, nella mobilitazione per la rivolta, dei mezzi di comunicazione subalterni – quali, ad esempio, le voci – e che sono presenti nel lavoro di tutto il gruppo. Quelle pagine, inoltre, evidenziano la contraddizione insita nella pratica generale del gruppo, che tende verso il post-strutturalismo e che mal si concilia con l'adesione alla semiologia del primo Barthes, di Lévi-Strauss e di Greimas e di strutturalisti tassonomici sovietici quali Vygotsky, Lotman e Propp²².

Una delle imprese rese problematiche dalla critica del soggetto della conoscenza identificata con il post-strutturalismo anti-umanistico è il desiderio di fornire tassonomie esaurienti, "di assegnare nomi attraverso un'operazione metalinguistica" (*Subaltern Studies*, II, p. 10). Ho già esaminato ampiamente questo punto in un'altra parte del mio saggio. Tutti gli autori citati in precedenza prestano il

fianco a una simile critica. Qui vorrei sottolineare il loro comune fonocentrismo, la convinzione che la parola sia una diretta e immediata rappresentazione della voce della coscienza e che la scrittura sia la trascrizione indiretta della parola, o, come scrive Guha citando Vygotsky, che "la velocità del linguaggio parlato non favorisca un complicato processo di formulazione – non lasci il tempo per deliberare e scegliere. Il dialogo implica una vocalità immediata e non prevista" (GUHA, *Elementary Aspects*, cit., p. 261).

Secondo questa supposizione, la storia della scrittura coincide con l'inaugurazione e con lo sviluppo dello sfruttamento. Ora, non c'è ragione di mettere in discussione questa ben documentata storia di ciò che può essere definito scrittura in senso "stretto" o "ristretto". Tuttavia, non si deve contrapporre a questo ristretto modello di scrittura un modello di linguaggio al quale viene attribuita un'identità totalmente fondata su se stessa e basata su di un modello psicologico talmente rozzo da implicare che lo spazio di "premeditazione" sia confinato a livello della coscienza deliberante, e su di una "prova" empirica tanto impressionistica come quella della "velocità del linguaggio orale".

Al contrario, le teorie post-strutturaliste della coscienza e del linguaggio suggeriscono che ogni possibilità di espressione, scritta o parlata, condivide una presa di distanza dal sé, tale che possa emergere il significato – non solo il significato per gli altri ma anche il significato del sé per il sé. Ho avanzato questa idea nella mia discussione sull'"alienazione". Queste teorie suggeriscono, poi, che il "sé" è esso stesso sempre un prodotto piuttosto che un fondamento, un'ipotesi che ho cominciato a vagliare nella mia discussione sull'"effetto-soggetto". Se la scrittura fosse concepita nei termini della sua affermazione storica, la produzione del nostro senso del sé come fondamento sembrerebbe strutturata sul modello della scrittura.

I predicati essenziali in una determinazione minimale del concetto classico di scrittura, [sono che] il segno scritto [...] è un marchio che resta, [...] [che] comporta una forza di rottura con il suo contesto, [...] [e che] questa forza di rottura dipende dallo spaziamiento che costituisce il segno scritto; spaziamiento che lo separa dagli altri elementi nella catena contestuale interna. [...] Questi tre predicati, con tutto il sistema che ad essi si raccorda, sono riservati, come così spesso si crede, alla comunicazione "scritta", nel senso stretto della parola? Non li si ritrova in ogni linguaggio, per esempio nel linguaggio parlato e al limite nella totalità dell'esperienza" in quanto essa non si stacca da questo campo del marchio? Cioè, nella griglia di cancellazione e di differenza, di unità di iterabilità, di unità separabili dal loro contesto interno o esterno e separabili da se stesse, in quanto l'iterabilità stessa che costituisce la loro identità non permette loro mai di essere un'unità di identità a sé? ²³

Per un'approfondita riflessione sul modo in cui le esigenze della teoria impediscono la manipolazione ideologica di un *ingenuo* psicologismo ed empirismo, molte suggestioni possono derivare dallo scritto di Derrida, *Firma, evento, contesto*, da cui è tratta questa lunga citazione. Seguendo tale linea di pensiero non solo emergerebbe che "descrivere il linguaggio come espressione immediata del sé" indica il luogo di un desiderio che è obbligato a tenere sotto controllo la complessità della produzione di (un) senso(i) del sé, ma si arriverebbe anche a riconoscere che nessun linguaggio, nessun "linguaggio naturale" (un ossimoro involontario), neppure un "linguaggio" gestuale, può significare, indicare, o esprimere senza la mediazione di un codice preesistente. Si potrebbe, poi, cominciare a sospettare che le più autorevoli e potenzialmente produttive manifestazioni della scrittura in senso stretto – ovvero i codici giuridici – agiscono nell'ambito di un fonocentrismo implicito, ossia presumono che parlare sia l'espressione immediata del sé.

È mia convinzione che sia più appropriato pensare al potere delle voci in contesto subalterno come a qualcosa derivante dal fatto che esse partecipano di una struttura

di scrittura illegittima piuttosto che della struttura della scrittura autorevole della legge – essa stessa legittimata dal modello fonocentrico dello spirito legislativo: "la scrittura, il fuorilegge, il figlio perduto. Bisogna ricordarlo. Platone associa sempre la parola e la legge, *logos* e *nomos*. Le leggi parlano. Nella prosopopea del *Critone*, esse stesse si rivolgono a Socrate" ²⁴.

Consideriamo ora la sezione del libro di Guha in cui viene elaborata l'analisi delle voci (GUHA, *Elementary Aspects*, cit., pp. 259-264). Dobbiamo ricordare anche che la mentalità dei contadini è influenzata dal fonocentrismo di una tradizione dove *sruti* – ciò che viene udito – possiede la massima autorità, e che allo stesso modo la mentalità dello storico è influenzata dal fonocentrismo della linguistica occidentale. Ancora una volta, è una questione di complicità più che di distanza dalla conoscenza.

Se dunque "la voce è l'espressione parlata *par excellence*" (GUHA, *Elementary Aspects*, cit., p. 256), occorre ricondurre la sua "immediatezza funzionale" alla sua non appartenenza a un'unica *voce-coscienza*. Si suppone che questa sia la caratteristica peculiare della scrittura. Tutti i lettori possono "riempirla" con la propria "coscienza". La voce evoca la fratellanza perché appartiene a ciascun "lettore" o "trasmettitore"; nessuno in particolare ne è fonte o origine. La voce, quindi, non è un errore, ma è qualcosa di primordialmente (originariamente) errante, sempre in circolazione e senza una fonte riconoscibile e accertabile. È proprio questa sua illegittimità ciò che la rende accessibile all'insurrezione. La sua "transitorietà assoluta", o meglio "indefinita", dato che "potrebbero esserle attribuite un'origine (o origini) fittizia(e)", è venuta meno all'inizio e alla fine, ciò che ne fa una chiara immagine della scrittura. La voce, allora, può essere descritta come il modello ricevuto di *lingua* in senso stretto ("la collateralità della parola e dell'atto partoriti da una volontà comune") soltanto per via dell'influenza del fonocentrismo. Guha stesso, d'altro canto, si avvicina alla soluzione del problema

circa quindici pagine più avanti, quando nota che l'aperta verbalità della voce viene ristretta dagli insorti – che sono anch'essi sotto l'influenza del fonocentrismo – attraverso un orizzonte apocalittico. In questo caso, i subalterni; le autorità delle élite e i critici della storiografia divengono complici. Tuttavia, la descrizione “delle caratteristiche distintive del [...] carattere anonimo e transitivo” della voce (GUHA, *Elementary Aspects*, cit., p. 260) segnala una contraddizione che ci permette di leggere in controluce il testo dei *Subaltern Studies*.

Il bizzarro accoppiamento tra strutturalismo sovietico e anti-umanesimo francese produce talvolta un effetto ingannevole. Applicare alla voce, per esempio, il suggerimento di Barthes secondo il quale l'attribuzione di un autore imprigiona la *scrittura*, dovrebbe aiutarci a comprendere il carattere appunto *scritturale* della voce anziché costringerci a riferire alla parola, attraverso Vygotsky, l'osservazione di Barthes. Il dialogo, nella prospettiva di Vygotsky, è l'esempio archetipico della cosiddetta comunicazione di verbalità diretta tra due fonti immediatamente presenti a se stesse, o “autori”. Si ritiene che il dialogo “non sia premeditato” (sebbene le teorie sul soggetto-effetto o sulla determinazione astratta del concreto avrebbero molto da obiettare a questo riguardo). La voce diviene così il commutatore di qualcosa che è sempre considerato come preesistente. E in effetti l'errore delle autorità coloniali è precisamente consistito nel confondere la voce con la parola, e nell'imporre i requisiti della parola in senso stretto a qualcosa che trae la propria forza proprio dalla partecipazione alla scrittura in senso generale.

Il gruppo dei *Subaltern Studies* ci ha qui condotti a un tema di notevole ricchezza. L'incrocio tra le possibilità rivoluzionarie, non-possessive, insite nella struttura della scrittura in generale e il controllo esercitato su di essa dal fonocentrismo subalterno ci permette di accedere alla micrologia, o al funzionamento su scala micro, del mondo filosofico dei subalterni.

Il caso del ruolo svolto dalla “lettura ad alta voce dei giornali” nella costruzione del significante Gandhi è stato forse troppo frettolosamente assunto come fiducia nei confronti del “linguaggio parlato”, quando, attraverso questo atto, “una storia acquisisce la sua autenticazione dal suo tema principale e dal nome del proprio luogo d'origine piuttosto che dall'autorità del corrispondente” (*Subaltern Studies*, III, pp. 48-49). Mi sono soffermata così a lungo su questo punto che ora ci si può limitare ad affermare che il giornale è una scrittura creatrice in senso stretto, che “linguaggio parlato” è un concetto fonocentrico la cui autorità si suppone provenga direttamente dalla voce-coscienza di colui che parla e che è presente a se stesso, e che la lettura del testo di qualcun altro come (quella che) “un attore fa sul palcoscenico” è un meccanismo di messa in moto della scrittura in senso generale. Per corroborare queste affermazioni si potrebbe pensare alla contraddizione esistente tra colui che parla e il retore nella tradizione occidentale che va dal Socrate platonico attraverso Hobbes e Rousseau fino a J.L. Austin²⁵. Quando i giornali cominciano a riportare le voci (*Subaltern Studies*, III, p. 88), lo spettro di possibilità speculative diviene persino più seducente. La ricercatrice sembra essa stessa attratta dal circuito della “transitorietà assoluta”.

Senza cedere a questa seduzione, possiamo porci la seguente domanda: in che cosa consiste l'utilità di evidenziare lo scarto tra la struttura della scrittura-in-generale suggerita e l'interesse dichiarato verso il fonocentrismo? Qual è l'utilità di rimarcare che uno stesso fonocentrismo accomuna il subalterno, l'autorità delle élite e lo storico critico della disciplina, e che solo una lettura contro luce fa emergere l'illegittimità dell'unione tra il primo e il terzo? O, per citare Terry Eagleton:

Marx è un metafisico, e lo sono anche Schopenhauer e Ronald Reagan. Ci abbiamo guadagnato qualcosa dicendo ciò? Se quanto affermato è vero, ci informa di qualcosa? Che cosa è in

gioco, a livello ideologico, in questa omogeneizzazione? Quali differenze esistono che bisogna sopprimere? Se ciò che è in discussione per il decostruzionismo è il discorso metafisico, e se tale discorso è onnipervasivo, allora c'è una ragione per cui nel leggere contro luce noi abbiamo sovvertito tutto e niente²⁶.

Non tutti i modi di capire il mondo e di agire su di esso sono *ugualmente* metafisici o fonocentrici. Se, da una parte, c'è qualcosa di condiviso dall'élite (Reagan), dall'autorità coloniale, dal subalterno e dal mediatore (Eagleton, o i *Subaltern Studies*) che noi preferiremmo non riconoscere, qualsiasi soluzione elegante escogitata per via di tale rifiuto non farebbe che segnalare il luogo di un desiderio. È meglio, allora, tentare di forgiare una pratica che possa sostenere il peso di tale riconoscimento. E, utilizzando come leva l'operazione, ormai sepolta, della struttura della scrittura, il lettore strategico può ben cogliere l'asimmetria che esiste tra i tre gruppi di cui abbiamo parlato. Tuttavia, poiché una "lettura contro luce" deve essere sempre 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 coscienza.

Donna

Il gruppo è meticoloso nel prendere in considerazione le donne: esso registra i movimenti in cui uomini e donne sono uniti nella lotta (*Subaltern Studies*, I, p. 178; R. GUHA, *Elementary Aspects*, cit., p. 130), nonché i casi in cui le condizioni di lavoro o di istruzione delle donne soggiacciono a discriminazioni di classe o di genere (*Subaltern Studies*, II, p. 71, II, pp. 241, 243, 257 e 275). Credo,

tuttavia, che gli studiosi del gruppo non facciano i conti fino in fondo con l'importanza che il concetto metaforico di donna riveste per il funzionamento del loro discorso²⁷. Questa considerazione porterà a conclusione l'insieme del mio ragionamento.

Secondo una certa lettura, la figura della donna gioca un ruolo pervasivamente strumentale nel modificare la funzione dei sistemi discorsivi, così come nella mobilitazione insurrezionale. Il gruppo dei *Subaltern Studies* si pone raramente domande sui meccanismi di tale strumentalità. La "femminilità" è un importante campo discorsivo per gli insorti, che sono per lo più uomini, al pari della "religione". Quando il significato della protezione della vacca sacra vacilla nella reinscrizione della posizione sociale dei vari tipi di subalterno, semi-subalterno ed élite indigena, la vacca si trasforma in una figura femminile di un tipo o di un altro. Considerando il fatto che nell'Ottocento britannico la partecipazione femminile all'"individualismo possessivo" costituisce una delle più importanti forze sociali, che cosa significa dire che la "femminilità" ha lo stesso senso discorsivo e forza per tutti i gruppi eterogenei e meticolosamente documentati da Pandey? Una ricerca analoga relativa alla figura del "lavoratore" è stata svolta da Chakrabarty, ma un simile onore non è toccato alla figura "femminile".

Al livello religioso più "arcaico e indigeno", un livello che "forse ha dato [ai montanari ribelli] un sovrappiù di potenza [*sic*] in momenti di crisi collettiva e di oppressione esterna" (*Subaltern Studies*, I, p. 198), tutte le divinità sono dee mangiatrici di uomini. Quando questo livello collettivo pre-insurrezionale comincia a trasformarsi gradualmente in livello insurrezionale, continuano a essere rivolti sacrifici (propiziatori) alle divinità femminili e non alle divinità maschili. E anche quando confrontiamo questo livello di rivolta guidata dai subalterni con le "lotte elitarie del periodo precedente" (*Subaltern Studies*, I, p. 124), emerge il fatto che in quest'ultimo, in almeno due

occasioni, le lotte cominciarono perché gli uomini non accettavano una *leadership* femminile.

In termini di semiosi sociale, qual è la differenza tra divinità mangiatrici di uomini, oggetti di riverenza e generatrici di solidarietà da una parte, e dall'altra – nella vita terrena – figlie e vedove inaccettabili come leader? A proposito della “coltura della canna da zucchero” nell'Uttar Pradesh orientale, Shahid Amin parla di una deliberata non coincidenza tra l'iscrizione naturale (un testo come quelli che si riferiscono ad una commedia) del calendario del raccolto e l'iscrizione artificiale del circuito del capitale monopolistico coloniale. È naturalmente di grande interesse domandarsi in che modi la composizione dei contadini e dei proprietari terrieri si sarebbe potuta sviluppare, permettendo ai due testi di coincidere. Tuttavia, penso che si debba notare che è la dote a essere invariabilmente menzionata come richiesta *sociale* che permette alle esigenze della natura di annientare il contadino passando per le esigenze dell'Impero. Ci si dovrebbe preoccupare della costituzione del subalterno come soggetto (sessuato), quando lo sfruttamento della differenza sessuale sembra aver avuto un ruolo cruciale su così tanti fronti? Si dovrebbe evidenziare il fatto che il proverbio citato in un saggio pubblicato nel primo volume dei *Subaltern Studies* (I, p. 53) è cantato da una giovane figlia che rifiuterà le offerte del suo amante per preservare il patrimonio del padre? Si dovrebbe considerare questa divisione metaforica della sessualità (nel caso della donna, il sesso coincide naturalmente con la percezione di sé e la coscienza) come proprietà che è trasferita o meno dal padre allo sposo? Di fatto, 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. Le proposizioni seguenti dovrebbero chiarire il mio ragionamento:

non era inconsueto, per un *patidar* “superiore”, spendere il denaro della dote e riportare la moglie al padre per poi risparmiarsi per avere una nuova dote. Tra i *patidar* veniva considerato molto umiliante doversi riprendere una figlia [!] [...] Si formavano *Gol*²⁸ per prevenire una rovinosa proliferazione di matrimoni con lignaggi “superiori” di *patidar*. [...] Qui ritroviamo, quindi, una forma di forte organizzazione subalterna all'interno della casta *patidar* dalla quale si originava un controllo del potere dell'élite *patidar*. [...] Persino il Mahatma Gandhi non fu in grado di spezzare la solidarietà del *gol patidar* di ventun villaggi.

Non vedo come si possa qui ignorare la cruciale strumentalizzazione della donna come oggetto di scambio simbolico. Tuttavia la conclusione è: “la solidarietà dei *Gol* era una forma di solidarietà di classe” (*Subaltern Studies*, I, pp. 202 s. e 207). Come nel caso dell'insorto sotto il potere coloniale, la condizione della donna finisce per “migliorare”, come effetto secondario, ma dove sta la differenza? L'uomo subalterno e l'uomo che fa lo storico di professione sono qui uniti dalla comune convinzione che il sesso procreativo sia una specie a parte, scarsamente o per nulla considerata come parte della società civile.

Questi non sono problemi di poco conto nel contesto dell'India contemporanea. Proprio come l'*ulgulan* del 1899-1901 tolse l'egemonia alla cristianità millenarista nel contesto sociale indiano, così anche gli *adivasi* sembravano aver evitato la possibilità che emergesse una religione centrata sulle divinità femminili nel movimento *Devi* del 1922-1923, un movimento che ha contestato attivamente la reinscrizione della terra in proprietà privata²⁹. Nell'attuale contesto indiano, né la religione né la femminilità mostrano una potenzialità di emergere di questo tipo.

Ho lasciato per ultime le due ampie aree in cui la strumentalità della donna emerge nel modo più evidente: le nozioni di territorialità e di modalità comunitaria di gestione del potere.

Metafore-concetti di territorialità e di donna

Il concetto di territorialità è implicito nella maggior parte dei saggi dei primi tre volumi dei *Subaltern Studies*. Anche in questo caso, la formulazione teorica compiuta del concetto si può rinvenire nel libro di Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency*. La territorialità coincide con la combinazione tra "l'attrazione esercitata dai legami primordiali della parentela e della comunità", che è parte "dei meccanismi reali [...] della mobilitazione autonoma" (GUHA, *Elementary Aspects*, cit., p. 118). Al livello più semplice possibile, è evidente che la nozione di parentela è radicata nello scambio delle donne e da questo consolidata. Questo consolidamento, secondo Guha, taglia trasversalmente la divisione religiosa tra indù e musulmani³⁰. In tutti questi esempi la donna è il sintagma negato della semiosi del subalterno o dell'insurrezione.

Il mio proposito, nelle pagine precedenti, è stato sostanzialmente quello di mostrare le complicità tra il soggetto e l'oggetto della ricerca – tra il gruppo dei *Subaltern Studies* e la subalternità. Anche qui, la tendenza dello storico non a ignorare, ma a rinominare la semiosi della differenza sessuale come "solidarietà di classe" o di "casta" (GUHA, *Elementary Aspects*, cit., p. 316), porta con sé qualcosa che assomiglia alla relazione con lo sforzo generale dei contadini di annullare la distinzione tra consanguineità e coabitazione. Qui, così come nel caso dei brutali costumi matrimoniali dei *patidar*, lo storico fa riferimento, senza però soffermarsi a riflettere sul punto, al significato della semplice esclusione del subalterno in quanto soggetto (sessuato) femminile: "in ognuno di questi [villaggi in rivolta] quasi tutta la popolazione, escluse le donne acquisite tramite il matrimonio, rivendicava la comune discendenza, consanguinea o mitica, da uno stesso segmento patrilineare e si considerava appartenente allo stesso clan o *gotra*. Questa credenza in una stirpe comune permise ai villaggi di affermarsi positivamente, quando agivano come

un'unità solidale, e negativamente, quando creavano un elaborato codice di discriminazione verso gli stranieri" (GUHA, *Elementary Aspects*, cit., p. 314, c.n.).

Sebbene fosse comunemente accettata l'idea che fosse la donna, pur priva di una propria identità, a rendere effettiva questa discendenza patrilineare, consanguinea o mitica che fosse, e sebbene nella valutazione dello storico "questi legami primitivi su cui si fondavano i villaggi [fossero] gli strumenti principali della mobilitazione ribelle, di villaggio in villaggio, attraverso tutta l'India centrale e del nord nel 1857" (GUHA, *Elementary Aspects*, cit., p. 315), non dobbiamo smettere d'investigare la deprivazione della soggettività a cui è esposta la donna nella dinamica di questa mobilitazione e di questa solidarietà. Mi sembra chiaro che, se la questione della coscienza subalterna della donna – la cui strumentalità è così spesso vista come cruciale – è un vicolo cieco, non diversamente deve essere giudicata tutta la questione della coscienza subalterna.

Se il contadino ribelle è stato la vittima e l'eroe non celebrato della prima ondata di resistenza contro l'imperialismo territoriale in India, si sa bene che, a causa della collusione tra le preesistenti strutture del patriarcato e il capitalismo transnazionale, è la donna sottoproletaria urbana a rappresentare il soggetto paradigmatico dell'attuale configurazione della divisione internazionale del lavoro. Quando si indagano i modelli di resistenza esistenti tra queste "perenni disperse", le problematiche relative all'eterogenea costituzione della soggettività delle figure femminili subalterne acquistano una certa rilevanza.

La modalità comunitaria di gestione del potere e il concetto di donna

Sebbene il concetto di modalità comunitaria di gestione del potere elaborato da Partha Chatterjee non sia così pervasivo e implicito nell'opera del gruppo, esso è un ele-

mento rilevante per la caratterizzazione complessiva del progetto dei *Subaltern Studies*. L'importanza delle strutture di potere comunitarie, fondate in buona misura sulla parentela e sul clan, nel mondo pre-capitalistico è infatti un presupposto ampiamente condiviso. E, ancora una volta, l'importanza cruciale, sintagmatica e micrologica, della differenza sessuale nello sviluppo di tale potere viene negata, cosicché la sessualità è vista solo come un elemento tra gli altri che regolano questa forma di "organizzazione sociale della produzione" (*Subaltern Studies*, II, p. 322). Rendere visibile la figura della donna non è forse un obiettivo che si possa legittimamente pretendere che il gruppo si proponga di perseguire. A me sembra, tuttavia, che una storica femminista dei subalterni debba far emergere la questione della donna come un problema di rilievo strategico e non marginale in ognuno dei molti tipi di culture a cui fa riferimento Chatterjee nel suo saggio *More of Modes of Power and the Peasantry*.

Se nella spiegazione del concetto di territorialità io noto una tensione tra il riferimento alla consanguineità e il riferimento alla spazialità, condivisi sia dal subalterno sia dallo storico, a proposito delle "modalità comunitarie di gestione del potere" ci viene mostrato lo scontro tra interpretazioni che prendono le mosse dalla parentela e dalla "politica". Questa è un'altra versione della stessa questione – l'apparente neutralizzazione della sessuazione del mondo è spiegata alla fine attraverso la ragione, la società domestica è inglobata e sussunta in quella civile.

Lo scontro tra parentela e politica è uno dei nodi principali dell'argomentazione di Chatterjee. Quale ruolo gioca qui la figura della donna? Nella dispersione della sfera del potere, la divisione sessuale del lavoro è progressivamente definita dall'alto come condivisione del potere. Questa storia rappresenta l'altra faccia della tassonomia del potere sviluppata da Chatterjee.

Chatterjee cita Victor Turner, il quale suggerisce che la rinascita delle modalità comunitarie di gestione del potere

spesso apre strade per lottare contro le strutture feudali: "la resistenza o la rivolta assumono spesso la forma di [...] *communitas*" (*Subaltern Studies*, II, p. 339). Ciò si rivela particolarmente provocatorio nel caso di una crisi di egemonia della monarchia. In questa favola del progresso – e della rapida pacificazione – delle modalità di gestione del potere, si può vedere come l'idea di un dato tipo di re possa essere intervenuta a colmare un vuoto strutturale nell'ideologia olistica della comunità: "un nuovo tipo di capo, che Tacito chiama 're' (*rex*), che veniva scelto all'interno di una 'stirpe reale'" (*Subaltern Studies*, II, p. 323). La figura della donna come oggetto di scambio produce ancora una volta l'unità coesiva del clan, perfino quando a emergere è un "re". E allora appare sempre meno sorprendente il fatto che, quando la *comunità* in rivolta invoca un monarca contro l'autorità *feudale*, la spiegazione sia che i suoi membri stanno re-investendo o riempiendo la figura del re con la vecchia ideologia patriarcale della consanguineità – un'ideologia che non è mai troppo distante dalla metafora del Re come Padre (*Subaltern Studies*, III, p. 344).

La mia tesi è, naturalmente, che attraverso tutti questi esempi eterogenei di territorialità e di modalità comunitarie di gestione del potere, la figura della donna, passando da un clan all'altro, e da una famiglia all'altra come figlia/sorella e moglie/madre, dia significato alla continuità patriarcale anche quando la donna stessa viene privata della propria identità. In quest'ambito particolare, la continuità della comunità o della storia, sia per i subalterni sia per lo storico, è prodotta attraverso (intendo la metafora copulativa, sia sul piano filosofico sia su quello sessuale) la dissimulazione della sua discontinuità, attraverso il continuo svuotamento del significato della donna come strumento.

Se sembro intransigente, forse la distanza percorsa tra lo strutturalismo alto e l'anti-umanesimo corrente potrebbe essere misurata meglio con l'aiuto di due noti testi scritti da due uomini famosi.

Il primo riflette il rifiuto olimpico o la volontà di ignorare il ruolo della rappresentazione nella costituzione del soggetto:

Tutta la dimostrazione di cui abbiamo sopra ricordato le articolazioni principali, ha potuto essere condotta in porto a una condizione: che le regole del matrimonio e i sistemi di parentela siano considerati come una specie di linguaggio. [...] Che il "messaggio" sia qui costituito dalle *donne del gruppo* che circolano tra i clan, le stirpi o le famiglie (e non, come invece nel linguaggio, dalle *parole del gruppo* che circolano tra gli individui) non altera affatto l'identità del fenomeno considerato in entrambi i casi. [...] Questo equivoco [tra valori e segni] risalta in modo divertente dalla critica che è stata talora rivolta alle *Structures élémentaires de la parenté*: "libro antifemminista", l'hanno definito alcuni, perché in esso le donne sono considerate come oggetti. [...] [Ma] al contrario delle donne, le parole non parlano. Oltre che segni, le donne sono produttrici di segni; come tali, esse non possono ridursi allo stato di simboli o di gettoni³¹.

Il secondo riflette il riconoscimento di un limite:

Le significazioni o i valori concettuali che, a quanto pare, formano la posta o lo stimolo di tutte le analisi nietzscheane sulla differenza sessuale, sull'"incessante guerra tra i sessi", l'"odio mortale dei sessi", sull'"amore", l'erotismo ecc., hanno tutte come vettore ciò che si potrebbe denominare come il processo di *appropriazione* (appropriazione, espropriazione, presa, presa di possesso, dono e scambio, padronanza e servitù ecc.). Attraverso analisi numerose, che qui non posso seguire, appare evidente, in base alla legge già formalizzata, che, a volte, la donna è donna in quanto dona, *si dona*, mentre l'uomo prende, possiede, prende possesso; a volte, invece, la donna, donandosi, si *dà-per*, simulando o assicurandosi in tal modo la padronanza possessiva. [...] In quanto operazione sessuale – e noi non conosciamo la sessualità *prima* di lei – la appropriazione è, in quanto indecidibile, più potente dell'interrogativo *ti estì*, del problema del velo della verità o del senso dell'essere. Tanto più che – ma quest'argomento non è né secondario né supplementare – il processo di appropriazione organizza la totalità

del processo del linguaggio o di scambio simbolico in generale, ivi compresi, perciò, tutti gli *enunciati ontologici*³².

Ho citato questi brani di Lévi-Strauss e di Derrida, scritti a distanza di vent'anni l'uno dall'altro, come un segno dei tempi. Ma non ho bisogno di aggiungere che, nel secondo caso, la questione dell'essere e dell'asserzione ontologica potrebbe valere anche per la fenomenologia della stessa coscienza subalterna.

Note

- 1 Una precedente traduzione italiana di questo testo, in una versione leggermente diversa da quella qui presentata, è stata pubblicata in P. DI CORI (a c. di), *Altre storie. La critica femminista alla storia*, Clueb, Bologna 1996 [n.d.c.].
- 2 Per ciò che riguarda il concetto di "crisi", si veda P. DE MAN, *Cecità e visione. Linguaggio letterario e critica contemporanea* (1971), trad. it. Liguori, Napoli 1975, pp. 5 ss. Sui concetti di integrazione e supplemento, cfr. J. DERRIDA, *La scrittura e la differenza* (1967), trad. it. Einaudi, Torino 1971, in specie pp. 266 ss.
- 3 R. GUHA (ed) *Subaltern Studies: Writings on South Asian History and Society*, vol. I, Oxford University Press, Delhi 1981, p. 351. I primi tre volumi dei *Subaltern Studies* (1981-1984), a cui questo saggio è dedicato, saranno citati direttamente nel testo con l'indicazione del volume seguita dalla pagina. A questo proposito, cfr. vol. I, p. 83; vol. II, p. 65; vol. III, pp. 21 e 71. Ma si veda anche R. GUHA, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Oxford University Press, Delhi 1983, pp. 88, 226, 300 e 318.
- 4 Per una discussione del concetto gramsciano di "elaborazione", si veda E. W. SAID, *The World, the Text, and the Critic*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1983, pp. 170-172.
- 5 F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale* (1887), trad. it. in ID., *Opere*, Adelphi, Milano 1986, vol. VI, t. 2, p. 279.
- 6 D. CHAKRABARTY, *Conditions for Knowledge of Working-Class Conditions*, in *Subaltern Studies*, II; A.N. DAS, *Agrarian Change from Above and Below: Bihar 1947-78*, ivi; N.K. CHANDRA, *Agricultural Workers in Burdwan*, ivi, pp. 180-258. Sto usando il concetto di "immaginario" intendendolo in senso lato secondo le indicazioni di J. Lacan, su cui si veda sinteticamente J. LAPLANCHE, J.B. PONTALIS, *Enciclopedia della psicoanalisi* (1967), trad. it. Laterza, Bari 1984³, pp. 225-226.
- 7 Come sempre il mio esempio preferito della finzione teoretica rimane

- il processo primario in S. FREUD, *L'interpretazione dei sogni* (1899), trad. it. in ID., *Opere*, vol. III, Boringhieri, Torino 1980, pp. 536 ss.
- 8 Decreto, ordinanza.
- 9 R. GUHA, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency*, cit., p. 28.
- 10 Per un'eccellente analisi su questo punto, si veda J. BUTLER, *Geist ist Zeit: French Interpretations of Hegel's Absolute*, in "Berkshire Review", XX, Summer 1985, pp. 66-80.
- 11 A. Gramsci, citato in R. GUHA, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency*, cit., p. 28.
- 12 J. DERRIDA, *Della grammatologia* (1967), trad. it. Jaca Book, Milano 1998, p. 45.
- 13 Dal momento che lo storico specifica il suo genere nell'opera del collettivo, ho utilizzato di conseguenza il pronome personale maschile.
- 14 J. DERRIDA, *Della grammatologia*, cit., p. 139. Dato che la mia intenzione è qui semplicemente di trasferire al nostro contesto l'osservazione di Derrida, tralascio i problemi della sua interpretazione.
- 15 Per l'uso più (forse addirittura troppo) enfatico di questa argomentazione, cfr. G. DELEUZE, F. GUATTARI, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia* (1972), trad. it. Einaudi, Torino 1975.
- 16 A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, ed. critica dell'Istituto Gramsci, a c. di V. Gerratana, Torino, Einaudi, 1975, p. 1398.
- 17 Sul concetto-metafora di "interesse" si veda J. DERRIDA, *Sproni. Gli stili di Nietzsche* (1978), trad. it. Adelphi, Milano 1991, dove esso è sviluppato nel contesto di una discussione della "decostruzione affermativa", che conduce alla conclusione secondo cui non è dato un esempio di decostruzione capace di corrispondere al suo discorso.
- 18 G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia* (1980), trad. it. Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1987, p. 3. Ma si veda anche J. BAUDRILLARD, *All'ombra delle maggioranze silenziose, ovvero la morte del sociale*, trad. it. Cappelli, Bologna 1978.
- 19 Si veda a questo proposito G.CH. SPIVAK, *Can the subaltern speak?*, in L. GROSSBERG, C. NELSON (eds), *Marxism and the Interpretation of Culture*, University of Illinois Press, Urbana 1988, pp. 271-313.
- 20 L. ALTHUSSER, *Sur le rapport de Marx à Hegel*, in J. D'HONDT (sous la dir. de), *Hegel et la pensée moderne*, Presses Universitaires de France, Paris 1970, pp. 108-109.
- 21 K. MARX, *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte* (1852), trad. it. in ID., *Rivoluzione e reazione in Francia, 1848-1850*, Einaudi, Torino 1976, p. 173.
- 22 Nel caso di Barthes, per esempio, si dovrebbe tener conto del suo giudizio e della sua presa di distanza dalle sue posizioni giovanili: si veda a questo proposito S. UNGAR, *Roland Barthes: The Professor of Desire*, University of Nebraska Press, Lincoln 1983.
- 23 J. DERRIDA, *Firma, evento, contesto*, in ID., *Margini della filosofia* (1972), trad. it. Einaudi, Torino 1997, pp. 405-407.
- 24 J. DERRIDA, *La farmacia di Platone* (1972), trad. it. Jaca Book, Milano 1985, p. 129.

- 25 La discussione di Hobbes sull'autorità nel *Leviatano* e la discussione di Kant sul genio nella *Critica del giudizio* sono due dei molti *loci classici* a questo proposito. Nelle due opere di Derrida *La farmacia di Platone* e *Firma, evento, contesto*, vi sono ampie analisi di questa tematica – come ve ne possono essere per il Socrate platonico, per Rousseau, per J.L. Austin.
- 26 T. EAGLETON, *Walter Benjamin, or Towards a Revolutionary Criticism*, Verso, London 1981, p. 140.
- 27 Il lavoro del collettivo sta d'altro canto sviluppandosi in direzione di un più diretto confronto con gli studi femministi. Assai significativo, da questo punto di vista, è il saggio di R. GUHA, *Chandra's Death*, in *Subaltern Studies*, vol. v, Oxford University Press, Delhi 1987, pp. 135-165, dove egli assume quella specifica posizione femminista che consiste nel ritenere che esista un peculiare ambito femminile, centrato sulla nascita e sulle vicissitudini che a essa sono correlate nelle condizioni del patriarcato subalterno. Il mio punto di vista, a proposito della funzione sintagmatica della donna, è piuttosto diverso, come dovrebbe risultare chiaro.
- 28 Cerchie che riunivano i *patidar* di determinati villaggi, a seconda dell'importanza e della ricchezza di questi ultimi: i matrimoni avvenivano di regola all'interno di questa cerchia [n.d.c.].
- 29 Si veda D. HARDIMAN, *Adivasi Assertion in South Gujarat: The Devi Movement of 1922-3*, in *Subaltern Studies*, vol. III, cit., pp. 196-230.
- 30 Si veda, ad esempio, R. GUHA, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency*, cit., pp. 229 e 316.
- 31 C. LÉVI-STRAUSS, *Antropologia strutturale* (1958), trad. it. Il Saggiatore, Milano 1966, p. 76.
- 32 J. DERRIDA, *Sproni*, cit., pp. 99-103.

NELLA STESSA COLLANA

GILLES DELEUZE, *Divenire molteplice. Nietzsche, Foucault ed altri intercessori*, Introduzione e cura di Ubaldo Fadini (nuova edizione accresciuta)

MAURIZIO LAZZARATO, *Lavoro immateriale. Forme di vita e produzione di soggettività*

FÉLIX GUATTARI, *Piano sul pianeta. Capitale mondiale integrato e globalizzazione*, Introduzione di Franco Berardi (Bifo)

FRANCO BERARDI (BIFO), *Dell'innocenza. 1977: l'anno della premonizione*

HANNAH ARENDT, *Lavoro, opera, azione. Le forme della vita attiva*, Introduzione e cura di Guido D. Neri

FRANÇOIS ZOURABICHVILI, *Deleuze. Una filosofia dell'evento*

GILLES DELEUZE, CLAIRE PARNET, *Conversazioni*

PAUL VEYNE, *Michel Foucault. La storia, il nichilismo e la morale*, a cura di Massimiliano Guareschi

MARIO PERNIOLA, *Philosophia sexualis. Scritti su Georges Bataille*

ADELINO ZANINI, *Macchine di pensiero. Schumpeter, Keynes, Marx*, Introduzione di Giorgio Lunghini

JACQUES DERRIDA, *Posizioni. Scene, atti, figure della disseminazione*

PHILIPPE ZARIFIAN, *L'emergere di un Popolo Mondo. Appartenenza, singolarità e divenire collettivo*

ALESSANDRO DAL LAGO, *La produzione della devianza. Teoria sociale e meccanismi di controllo*

MICHEL FOUCAULT, *Raymond Roussel*, Introduzione e cura di Massimiliano Guareschi

SANDRO MEZZADRA, *Diritto di fuga. Migrazioni, cittadinanza, globalizzazione*

ANDREA FUMAGALLI, CHRISTIAN MARAZZI, ADELINO ZANINI, *La moneta nell'Impero*, con una prefazione di Toni Negri

ALESSANDRO DE GIORGI, *Il governo dell'eccedenza. Postfordismo e controllo della moltitudine*, Prefazione di Dario Melossi

LOÏC WACQUANT, *Simbiosi mortale. Neoliberalismo e politica penale*

PAOLO VIRNO, *Esercizi di esodo. Linguaggio e azione politica*

Finito di stampare nel mese di ottobre 2002
per conto di **ombre corte**
da Lito Zetatre s.n.c. - Zevio (Verona)