

sociologica⁴⁶. Secondo questo tipo di ragionamento, la traduzione di nomi propri di una serie di filosofi francesi o dei consigli di amministrazione di prestigiose multinazionali degli Stati Uniti del Sud, se tradotti, sarebbero la prova di un feroce investimento in una teocrazia arcangelica e agiocentrica.

In contrasto a violazioni così imponenti di nomi di donne, abbiamo i documenti battesimali, meticolosamente preservati, di ogni singolo cadetto a servizio della Compagnia. Laddove non era possibile rintracciare alcun certificato di battesimo, un'impressionante schiera di attestati legali veniva raccolta per stabilirne l'identità. Un titolo e un nome proprio vagamente abbozzato sono sufficienti per la moglie del re di Sirmur, per lo scopo specifico a cui deve servire. Stando al primo capitolo, "l'autorità esecutiva doveva risiedere nella Rane e negli Ufficiali Costitutivi del Governo soggetti al controllo e alla direzione del Capitano Birch, che agisce sotto gli ordini di Sir David Ochterlony da parte del Governo Britannico, [e] la Difesa Militare del Paese doveva passare al Governo Britannico".

Soltanto due suoi atti specifici sono riportati nei documenti. Non appena ella viene separata dal suo consorte deposto e bandito, le altre due mogli del re, che per timore di intrighi erano state spedite in un altro luogo, chiedono di poter tornare nella sua casa e vengono accolte. Subito dopo ella ricorda una prozia con cui il marito aveva litigato molto tempo addietro e le riassegna il sussidio. È astuta. Le assegna 900 rupie, ma ne promette 700 all'inizio perché sa che la zia ne chiederà di più. Questi episodi sono registrati perché determinano un dispendio di denaro. "È stato necessario per il Capitano Birch", scrive Ochterlony "interferire occasionalmente in maniera autoritaria, per controbilanciare la facilità di disposizione

⁴⁶ Said 1978 rimane il testo autorevole a riguardo. I nomi sono tutt'altro che irrilevanti. Nel 1996, Megawati Sukarnoputri si sta mobilitando per il potere in Indonesia. Ha abbandonato il proprio nome da sposata e ha scelto un cognome che significa "figlia di Sukarno [il presidente precedente]", per ovvie ragioni. Il suo nome, che significa "Nata dalle Nuvole", celebra il giorno di pioggia della sua nascita, dice suo padre. Barbara Crossette (1996), che scrive su «The New York Times», la identifica come una di una serie di leader dinastici donna in Asia. Le leader in Europa – Margaret Thatcher o Pamela Harriman – vengono identificate con il capitale. Come avviene la scelta tra il capitalismo e il patriarcato? I paesi socialisti di una volta e quelli attuali non sono rinomati per il loro femminismo. Tutto ciò deve essere valutato attentamente quando decidiamo di lavorare sulla nomina di Sukarnoputri, per non parlare della politica indonesiana e della sua provenienza sanscrita, piuttosto che araba. La mia compagna di scuola Hasi (Sorriso) ha lavorato come dottore in un ospedale di San Antonio per quasi vent'anni.

della Rane⁴⁷. La immaginiamo nel suo palazzo diroccato, separata dall'autorità di quello che senza dubbio era un marito patriarcale e dissoluto, improvvisamente comandata da un giovane bianco, nella sua stessa casa. Tali esempi dovrebbero essere collocati all'interno della violenza epistemica della mondificazione dei mondi che ho descritto sopra. Perché anche questa è l'improvvisa comparsa nello spazio nativo di un agente alieno della storia "vera". Non vi è nessuna *romance*. Presa dunque tra il patriarcato e l'imperialismo, ella si trova nella categoria rappresentativa, una donna il cui "scambio" dal "feudale" al "moderno", come agente del proprio figlio-soggetto, istituirà la storicità.

In seguito la Rani dichiara improvvisamente la propria intenzione di diventare una *Sati*. Geoffrey Birch non può essere accusato di scrivere in maniera troppo accomodante nei riguardi della Rani. Ed è perciò particolarmente evidente che sia obbligato a usare un linguaggio di affetto quando scrive quanto segue al Residente a Delhi:

Questa Ranny sembra essere pienamente devota al proprio marito, sul quale potete trarre il vostro giudizio attraverso la seguente conversazione che ebbe luogo in un colloquio che ebbi con lei un po' di tempo fa [sic]. Ella ha rimarcato che "la propria vita e quella del Rajah sono una sola", la qual cosa ho conseguentemente dedotto alludesse alla sua intenzione di farsi ardere alla morte di lui; così le ho risposto che avrebbe dovuto abbandonare del tutto tale idea, e che avrebbe dovuto consacrarsi all'amore del proprio figlio e vivere per lui. Ha replicato che così era stato deciso e che non avrebbe dovuto prestare attenzione a consigli che si allontanassero da ciò: così, ne concludo, ha deciso di sacrificarsi⁴⁸.

Adesso comincia il racconto di una singolare manipolazione della sua vita privata (sono consapevole dei problemi che derivano dall'introduzione della nozione di "vita privata" in questo contesto. Assumiamo che questo sia un nome per quel qualcosa che viene manovrato nella "separazione di interessi" tra il patriarcato indigeno e il governo coloniale):

Lo considererei un compito grato, qualora il governo ritenesse appropriato autorizzare un mio intervento al fine di impedire alla Ranny di

⁴⁷ Board's Collections, 1819-20, extract Bengal Secret Consultations, da Adani a Ochterlony, 22 Maggio 1815.

⁴⁸ Board's Collections 1819-20, extract Bengal Secret Consultations, copia di una lettera da Birch a Metcalfe inclusa in Metcalfe ad Adam, 5 marzo 1816.

portare a compimento il proprio proposito. Il modo migliore di farlo, probabilmente si presenterebbe all'occorrenza, ma proverei una grande soddisfazione nell'aver l'onore di una qualsiasi regolamentazione da parte del governo per la mia condotta in merito.

Questo capitolo terminerà con un'analisi del discorso bramino del sacrificio delle vedove: cominciando con dei momenti della sua cosiddetta autorità nel *Rg-Veda*, attraversando i testi di ammonimento del *Dharmasāstra*, le sanzioni legali del sedicesimo secolo e oltre. Muoverò poi verso la conclusione che il sacrificio delle vedove fosse una manipolazione della formazione del *soggetto* femminile attraverso una contronarrazione artefatta della coscienza della donna, e dunque dell'essere della donna, e dunque dell'essere-brava della donna, e dunque il desiderio della brava donna, e dunque il desiderio della donna: cosicché, dal momento che il *Sati* non era la regola immutabile per le vedove, il suicidio sanzionato poteva paradossalmente diventare il significante della donna come eccezione. Suggerirò che i britannici ignorassero lo spazio del *Sati* come campo di battaglia ideologico e costruirono la donna come *oggetto* del massacro, il cui salvataggio può marcare il momento in cui una società, non solo civile, bensì anche buona, si origina dal caos domestico. Tra la formazione patriarcale del soggetto e la costituzione imperialista dell'oggetto, è lo spazio della libera volontà, dell'agentività del soggetto sessuato come femminile a essere efficacemente cancellata⁴⁹.

Per il "soggetto" femminile, un'autoimmolazione sanzionata all'interno del discorso patriarcale indù, nello stesso momento in cui elimina l'effetto di "caduta" annesso a un suicidio non sanzionato determina, su un altro registro, un elogio per l'atto di scelta. Secondo l'inesorabile produzione del soggetto sessuato, una simile morte può essere intesa dal soggetto femminile come significante *eccezionale* del proprio stesso desiderio, che eccede la regola generale di condotta di una vedova. L'immolazione delle vedove non era una prescrizione rituale *immutabile*. Tuttavia, una volta che la vedova avesse deciso di eccedere la lettera del rituale, tornare sui propri passi significava compiere una trasgressione per cui era prescritto un particolare tipo di pena. Al contrario, quando un ufficiale minore di polizia era obbligato, prima dell'epoca dell'abolizione, a presenziare a ogni sa-

⁴⁹ Per ulteriori distinzioni tra soggetto e agente, si veda "Reading The Satanic Verses" e "Scattered Speculations on the Question of Culture Studies" in Spivak 1993, pp. 217-241, pp. 255-284; e 1995c, p. 218.

crificio delle vedove per accertarne la "legalità", il fatto di essere da lui dissuasa da tale decisione veniva letto come il segno di una scelta davvero libera, una scelta di libertà. All'interno delle due versioni contendenti di libertà, la costituzione del soggetto femminile *in vita* era minata sin dalle fondamenta.

Quelli erano anche gli anni in cui i britannici controllavano assiduamente la legalità dei *Sati*, consultando pandit e sacerdoti. (All'atto pratico, quando venne scritta la legge che aboliva il *Sati*, il discorso era ancora una volta quello della divisione razziale dell'indù bestiale *versus* l'indù nobile, quest'ultimo rappresentato come indignato da questa pratica tanto quanto i britannici).

Per ovvie ragioni la Rani non era suscettibile di queste mosse generali verso il *Sati*. Salvarla non poteva fornire il topos della fondazione di una società buona. Come abbiamo sostenuto, la restaurazione dell'autorità ariana, contraddittoriamente connessa alla proto-proletarizzazione dell'aborigeno, aveva già soddisfatto quel requisito. Non le poteva essere offerta la scelta di scegliere la libertà. Le venne chiesto di vivere per suo figlio; e a ciò ella rispose rimanendo all'interno della formazione patriarcale. Non le doveva nemmeno essere permesso di compiere il *sati* "legale", e quindi per lei i pandit non potevano essere consultati per pronunciare l'appropriata sanzione legale patriarcale. Nel suo caso i pandit dovevano essere costretti a formulare un parere che facesse da *espediente*. La rappresentazione discorsiva qui assume quasi lo statuto di analisi, sebbene, qualora ci si chieda cosa potesse significare "qualunque mezzo d'influenza e persuasione", la certezza di ciò cominci a vacillare.

Ecco la lettera dal segretario del governatore al residente:

La questione cui ci si riferisce è di grande delicatezza e ha attirato una parte commisurata dell'attenzione del Governatore Generale nel Consiglio. La pratica generale del Governo britannico di astenersi dall'interferire per autorità in affari così strettamente legati al pregiudizio religioso dei nativi tra i propri sudditi, deve essere considerata peculiarmente incombente su di esso in riferimento alle persone della stessa condizione della Ranee. (...) Le considerazioni che in ogni caso devono influenzare il Governo (...) sono notevolmente favorite dalle peculiari circostanze della situazione della Ranee e dall'importanza politica dell'esercizio continuato da parte sua dell'amministrazione del Raj di Sirmore durante la minore età del Rajah Futteh Perkaish. Mentre, quindi, il Governatore Generale del Consiglio non può dare alcun ordine di interferenza autoritaria o di obbligo in questo caso, Sua Signoria nel Consiglio è ardentemente desideroso che venga impiegato qualunque mezzo di influenza o persua-

sione per indurre la Ranee ad astenersi dalla sua presunta determinazione. Sua Signoria nel Consiglio è indotto a sperare che la circostanza del suo essere di fatto impegnata nell'amministrazione del Governo di suo Figlio, la riconosciuta importanza del fatto che ella continui a svolgere le funzioni pubbliche che pertengono a tale situazione, insieme con l'effettiva *separazione di interessi* che si deve ora ritenere sussistesse tra lei e suo marito, se venisse spiegato e rappresentato con capacità adeguata ai pandit e ai bramini la cui autorità probabilmente potrebbe smuovere l'opinione della Ranee, potrebbe portare ad una loro dichiarazione che soddisfi la sua mente e la porti ad adottare una diversa risoluzione (...). Il Governatore Generale nel Consiglio, autorizza il Capitano Birch a rifiutarsi di trasmettere qualsiasi messaggio di Kurrām Pergash [suo marito] alla Ranee [affinché lei lo accompagni in un luogo di esilio più lontano], e di comunicare, tanto a lui quanto alla Ranee, (...) che il dovere supremo (*paramount*) di vigilare sugli interessi del Rajah minorenni e dei suoi sudditi deve prendere il posto di qualsiasi obbligo di dovere verso suo marito, che in altre circostanze potrebbe farla conformare ai suoi desideri opportuni ed appropriati.

(È opportuno aggiungere che "supremo" [*paramount*] è un epiteto invariabilmente associato al potere imperiale). Nell'ultima frase della lettera l'autorità si annulla in maniera molto forte, conferendo potere all'agente: "di conseguenza il Capitano Birch si frapperà per evitare la rimozione della Rannee dal Sirmore senza il consenso del Governatore Generale nel Consiglio"⁵⁰. La "separazione di interesse dal proprio marito". Ecco uno dei maggiori motivi di dissidio per l'attuale creditedesca: l'estensione del credito soltanto alle mogli. È un copione sovra-determinato di intervento culturale: il capitale contro il patriarcato e allo stesso tempo il capitale in collusione con il patriarcato.

Ma il Capitano Birch aveva interpretato correttamente la Rani? Ella voleva soltanto essere al fianco del marito e lasciare la prigionia del proprio palazzo colonizzato? Se Birch sta leggendo il suo desiderio e la sua motivazione in maniera sbagliata, si tratta di un esempio di predicazione del soggetto praticata in maniera grossolana ma efficacemente oppressiva. Le poche lettere che seguono nella consultazione segreta si limitano a rimandare l'ulteriore esilio del Rajah, quasi a non mettere alla prova la decisione della Rani.

Ed è qui che la questione viene abbandonata.

Questa fine provvisoria della storia sarà familiare a chiunque abbia avuto accesso a raccolte documentarie. Tuttavia voglio soffermar-

⁵⁰ Board's Collections, 1819-20, da Adam a Metcalfe, 22 maggio 1815.

mi su questo fenomeno sin troppo familiare, per rilevare lo schema di esclusioni che produce funzione familiare come tale. Nella redazione del documento storico, chi è che viene lasciato fuori, quando, perché? Ritornano alla mente i cadetti catalogati meticolosamente e la cui esistenza è reputata sufficientemente "ragionevole" per la produzione di un resoconto della storia. La Rani emerge solo quando si rende necessaria nello spazio della produzione imperiale.

Non ho una preparazione né una propensione alla ricerca d'archivio. Ho fatto ricerche su una quantità maggiore di documenti della corrispondenza politica e segreta con l'India, attingendo ai *Crown Representative Records*, ai *Residency Records*, a una serie di *Privy Council Appeals*, e ai *Bengal Proceedings* in generale. La Rani non si trova in nessuno di essi. All'epoca dell'abolizione, una Sati reale sarebbe stato un imbarazzo minore.

La fine della storia è, in senso accademico, priva di avvenimenti importanti. Ho scoperto, con un certo grado di certezza, che ella è morta di morte naturale. I passi verso tale scoperta non sembrerebbero tanto inusuali a un qualunque storico coloniale che compie delle ricerche, ma è proprio su questa ordinarietà che voglio soffermarmi. Voglio chiedere quali siano le cose che non sono considerate sufficientemente importanti dalle parti nascoste della disciplina, nascoste per il solo fatto che la loro tipicità è sin troppo nota per risultare interessante a chiunque sia impegnato nel recupero del sapere. Mi ci voglio soffermare perché lavorare con gli approcci decostruttivi al soggetto e con le preoccupazioni etiche dell'ultimo Foucault mi ha resa sempre più consapevole dell'importanza dei dettagli negletti del quotidiano. (Nella parte centrale di questo capitolo, accantonerò la mia precedente insoddisfazione nei riguardi dell'itinerario compiuto da Foucault prima della sua mossa finale).

Di cosa è fatta la storia, nel momento in cui accade? Dell'"identità" differita-deferita di persone nella deferita-differita "unità" di azioni. Quando parliamo a questo livello di sofisticazione, tentando di afferrare l'inaccessibile intimità del modo d'essere meno sofisticato, meno autocosciente, sono i frammenti ritenuti meno spettacolari nella ricerca della Rani a risultare maggiormente ricchi di istruttive promesse. Non sto parlando di una scrittura della storia (*history*) che si concentri sui dettagli degli oggetti della vita quotidiana anziché soltanto sulla narrazione o sull'analisi intellettuale dei grandi eventi, sebbene questa costituisca una grande conquista. Sto parlando invece di una storia che sia in grado di prestare attenzione ai dettagli della composizione di un sé apparentemente continuo per la vita quotidiana. E

potrebbe essere il limite della *scrittura* della storia. In Heidegger concernerebbe la *Geschichte*, piuttosto che la *Historie*⁵¹. Cercandola, Foucault prese finalmente le distanze dalla storia come cronologia. E Derrida continua a interessarsi alla casualità che deve essere imbrigliata nella necessaria produzione di questa continuità.

Questi problemi non riguardano soltanto la scrittura della storia della Rani di Sirmur, bensì la scrittura della storia in generale. Paradossalmente, il recupero della storia del margine può essere una lezione non solo per la scrittura della storia della donna trionfante, ma anche dei resoconti storici più egemonici. Non si tratta di un mero artificio retorico, almeno finché non vengono svolte sufficienti ricerche. Oppure, in tal caso, lo è nel senso più forte della retorica, che lavora sui silenzi tra frammenti di linguaggio per vedere quale funzionerà come significato, per tenere lontano un silenzio colmo di nient'altro che rumore. E il "finché" segnala un futuro logico, piuttosto che cronologico, in cui la logica marca un punto al di là del quale la ricerca sistematica non è in grado di cogliere ciò che viene sostenuto dal quotidiano senso del sé. È per enfatizzare questi limiti che farò un breve accenno ai punti di dissolvenza nella non spettacolare routine del recupero delle notizie sulla morte della Rani. Bisogna tenere a mente che, attraverso il resoconto di questi punti di dissolvenza, sto rappresentando i limiti retorici della logica, che a loro volta rivelano delimitando i limiti violenti della retorica. Nessuno può "presentarli", né presentarli significa rappresentare. Bisogna altresì tenere a mente che, data la differente struttura di autorità e governo nelle aree rurali dell'India sub-himalayana alla fine del diciottesimo e nel diciannovesimo secolo, può darsi il caso che ci troviamo a brancolare nei margini della storia occidentale ufficiale, ma non siamo tra le donne marginali nel loro contesto. (Questa differenza potrebbe non essere necessariamente uno stadio precedente nella progressione evolutiva; potrebbe avere una relazione con un'etica differente, ma prenderla in considerazione qui ci porterebbe troppo lontano).

Il primo passo è stato quello di andare a Nahan, capoluogo del moderno distretto di Sirmur. A differenza degli archivi, in cui il pas-

⁵¹ In originale, "the historial rather than the historical": la differenza heideggeriana tra storia come *Geschichte* e storia come *Historie* consiste nel fatto che la prima si lega al *Geschick* (destino) dell'essere, mentre la seconda è la scienza storica, la storiografia che riconduce il decorso temporale a un calcolo tecnico-soggettivo dell'uomo e che dunque perde il significato più genuino e casuale del farsi storia (*Geschichte*) dell'accadere (*geschehen*) dell'essere (N.d.C.).

sato è già stato digerito come materiale grezzo per la scrittura della storia, il passato qui è un passato di memoria, che si costituisce differentemente nell'interconnessione di diversi soggetti. È una dissolvenza che la letteratura cerca di catturare retoricamente, e che la "finzione storica"⁵² cerca regolarmente di negare⁵³. Uno degli aspetti più affascinanti della postcolonialità in una ex colonia è il palinsesto della continuità precoloniale e postcoloniale, lacerato dall'imperfetta imposizione di un'episteme illuminista, essa stessa travestita nelle formazioni sociali metropolitane del diciottesimo e diciannovesimo secolo. La popolazione rurale comune del remoto distretto collinare di Sirmur, al di fuori dell'India britannica vera e propria, venne ricodificata dalla rottura, nell'infrazione piuttosto che nel mandato. In quest'area "arretrata" del moderno stato di Himachal Pradesh, cui appartiene Sirmur, l'India indipendente ha apposto il marchio della politica elettorale e quello della ricomposizione economica della classe proprietaria terriera. Dal punto di vista legale, la cosiddetta famiglia reale di Sirmur non esiste più. Eppure, attraverso un paradosso abbastanza comune, la famiglia è giunta a percepire più intensamente la propria "regalità" sotto l'influsso coloniale, scrivendo il proprio corredo sul modello europeo, o forse anche su una concezione europea di Re "nativo". La storia (*history*) di questa autorappresentazione riterritorializzata comincia dal regno di Fateh Prakash: sono riuscita a trovare i soliti libri maestri, i ritratti, le fotografie, mostrando il mio interesse per l'ultimo segretario dell'ultimo "Re", morto nel 1948. Alla fine del secolo si cominciano a vedere fotografie delle Rani, modelli di donne emancipate nei film Raj o in *The Home and the World* di Satyajit Ray, attualmente mobilitabili per il nazionalismo indù (si veda la nota 12). La nostalgia del vecchio "dipendente"⁵⁴ (nessun'altra parola sembrerebbe corretta) era rivolta a questo "iper-reale", pre-telematico e coloniale. L'attuale occupante del palazzo è un membro eletto dell'assemblea legislativa di stato e sembra tanto assolutamente coinvolto nella ricodificazione e riterritorializzazione postcoloniali della "democrazia", quanto il suo trisavolo lo era stato in un progetto simile che riguardava il signifi-

⁵² "Historical fiction", nell'originale. Il riferimento è chiaramente al carattere finzionale delle costruzioni della disciplina storica, tanto più che qui viene posta in stretta relazione alla letteratura, "fiction" per antonomasia (N.d.T.).

⁵³ Vorrei citare due testi tanto differenti quanto, Rilke 1910 e Devi 1994.

⁵⁴ "Retainer" nel testo. L'inglese "retain", significa appunto "trattenere", "serbare", "conservare" (N.d.T.).

cante culturale-politico di "aristocrazia"; entrambi catacrescamente collegati alle formazioni sociali europee. La mia Rani si trova, liminalmente, sulla linea d'ombra della preistoria di questa (dis)continuità coloniale/postcoloniale. Può essere invocata perché madre di Fateh Prakash, il quale si trova nella storia, nel momento in cui essa viene intesa secondo il modello occidentale. Ma non può essere commemorata.

Nelle mie molte visite a Nahan, ho dovuto servirmi di favori in una rete di parentele che ricorda una sorta di *Prigioniero di Zenda*, litigioso anziché militare. La linea di Fateh Prakash terminava con una discendenza femminile, l'attuale giovane regina di Jaipur. Il più giovane discendente in linea maschile occupa il trono dissolto. Ma il capoluogo viene rivendicato dal Maharani di Jaipur.

Jaipur, uno dei luoghi più belli dell'India nordoccidentale, in cui si trova il famoso palazzo reale in pietra rosa, è tra i più noti ex principati nativi dell'India britannica. Qui dobbiamo pensare ai continui spostamenti internazionali, o meglio all'élite cosmopolita globale. Qui il confine tra migrante e indigeno si è trasferito dall'alto verso il basso, sebbene vi si possa rintracciare l'attuale nazionalismo popolare indù. Ogni tentativo di pensare a Rani Gulari nel contesto dell'India contemporanea darebbe come risultato la litigiosa élite cosmopolita del Maharani di Jaipur. Nel migliore dei casi il mio resoconto può solo marcare la rottura, la dissolvenza, la discontinuità coloniale.

Di fatto, per effetto del contenzioso, il vecchio palazzo fortificato è tenuto sotto chiave. Grazie a un favore del deputato di Jaipur, ho trascorso una notte in questo palazzo in cui, sotto la sorveglianza di Geoffrey Birch, era vissuta la Rani. Non appena la notte calò vi venni chiusa a chiave, poiché la presenza di una parte coinvolta nel contenzioso avrebbe pregiudicato il caso. Lo spazio del palazzo è completamente inscritto nel Codice Civile britannico e in quel che i britannici avevano codificato come Legge indù (legittimità ed eredità). Gli spaziosi alloggi esterni ricordano un qualche macabro set di *Grandi Speranze*, gli alloggi interni sono simili a gabbie, con il soffitto basso e l'inevitabile lavoro di stucchi sulla facciata.

Il pathos narrativo di questo resoconto non accademico è ben lontano dalla pratica austera della filosofia critica. Eppure le contaminazioni *differenziali* di alterità assoluta (il solo pronunciare le parole significa differenziarle da qualche altra cosa, il che dovrebbe essere ovviamente impossibile) che ci consentono di mimare la responsabilità verso l'altro non possono permettere che questo pathos sia

meramente dissolto. Mentre mi avvicinavo alla sua casa dopo una lunga serie di manovre investigative, stavo mimando il percorso di una non-conoscenza, di una *différance* progressiva, di un'"esperienza" del come non potessi conoscerla. Niente di insolito fin qui, e dunque mai ritenuto degno di menzione, di nota.

Il palazzo era una leggenda di questo differimento e di questa differenza. A sud, al di là del terrazzo aperto e direttamente al di sotto di esso, si estendevano i picchi e le onde delle colline a valle dell'Himalaya fin dove giungeva lo sguardo. Fui interrotta dal discorso europeo del sublime e, filtrato attraverso di esso, da Kalidāsa, il poeta di corte sanscrito del quinto secolo amato da Goethe, entrambi al di fuori della portata della Rani. A est, l'ala, degli appartamenti delle donne, meno elevata, istoriata con le imprese Moghul, con le gelosie stuccate, adesso permanentemente serrate: senza dubbio l'abitazione della Rani. Io alloggiavo nell'ala degli uomini, ampliata nel diciannovesimo secolo, con i suoi specchi bruniti che andavano dal pavimento al soffitto, e i ritratti a grandezza naturale di mediocre fattura. Nel mezzo, un tempio di Kalī cinto tutt'intorno da un enorme albero di *ashwathva*. A farmi fermare qui fu la mia stessa formazione ideologica d'infanzia, quella di una setta che adorava Kalī, un fenomeno dell'India Orientale imbricato nel cosiddetto Rinascimento bengalese, altrettanto al di fuori della portata della Rani⁵⁵. Non c'erano documenti, ragione apparente della mia visita, e ovviamente nessuna traccia della Rani. Ancora una volta, raggiungere e non-cogliere.

Ho compiuto cinque visite in tutto. Questa era l'ultima. Al primo tentativo, in cerca del palazzo, avevo camminato sulle colline sin dove gli autobus non giungevano. Sul fianco della collina delle donne schive e robuste raccoglievano foglie ed erbe da dare alle proprie capre. Non potevano avere una memoria storica della Rani. E sono, sono state storicamente, lontane dalla cultura dell'imperialismo e dal passaggio di consegne tra lo stato principesco e lo stato nazione che aveva spazzato via, nelle sue correnti e nei suoi vortici, i discendenti della Rani. Erano le subalterne rurali, il vero sostegno del femminismo, che accettano il proprio destino come norma, molto differenti dalla sottoproletaria urbana in crisi e resistenza. Se volessi toccare la loro quotidianità senza la transcodificazione epistemica del lavoro sul campo dell'antropologia, lo sforzo sarebbe, di fatto, quello di uno

⁵⁵ Per il "Rinascimento bengalese" si veda Gupta 1977. Il figlio della Rani aveva visitato il Brahma Samaj.

smantellamento degli obiettivi della loro vita, molto maggiore dello sforzo di afferrare invano la Rani nella storia. Sono questi i limiti familiari del sapere; perché vi opponiamo resistenza quando la decostruzione li mostra?

Gli studi dello sviluppo sulle donne indiane ci dicono che questo gruppo di donne, manodopera femminile disorganizzata e priva di terra, è uno degli obiettivi del sovrasfruttamento in cui si intersecano capitale locale, nazionale e internazionale (v. Bardhan 1986). Devo scrutare a fondo le statistiche disponibili per capire se l'Himachal Pradesh rientri in questa categoria⁵⁶. Attraverso questo percorso di sovrasfruttamento, queste donne vengono condotte dentro la logica del capitale, dentro la possibilità della crisi e della resistenza e, paradossalmente, la messa in discussione diventa più facile. Tutto ciò è vero. Esse non appartengono a nessuna "resistenza delle donne del Terzo Mondo" unificata, idea che si basa sulla logica del capitale. Ecco la parodia della "fortuna morale" dell'imperialismo, in virtù della quale sono diventata femminista. Ci sono fabbriche di cemento fino alle quali arrivano gli autobus. La Rani si ritira, nuovamente.

⁵⁶ Ecco l'incisione del marchio di un'altra invaginazione. Questa frase è stata scritta nel 1990. Sarebbe stato necessario controllare «The Economic and Political Weekly» oppure navigare negli archivi elettronici della biblioteca. Ma l'autrice di questo libro è letterata per inclinazione, attratta dal testo singolare e in verificabile, e influenzata dalla decostruzione al punto da ritenere che le vite siano intrecci o tes(su)ti. (Dopo tutto, è l'argomento che ho sostenuto sugli autori letterari). Poiché il suo "scrutare a fondo" è arrivato a implicare una crescente intimità critica con (la situazione di) queste donne. E si è resa conto, ancora una volta, che il testo delle vite, in quanto testo verbale, è preso non nel linguaggio, ma nell'idioma. (Questo è l'argomento che ho sostenuto sulle ricadute del dibattito su Ariele-Calibano). Ella rispetta il lavoro "di cura" e di risoluzione dei problemi con un interprete; ma tutto quel che può fare è un lavoro "preventivo" sul tessuto dell'insegnamento subalterno. E dunque le sarà concesso di trovare curioso che, nella scrittura radicale femminista in India, si parli poco del divieto all'eteroglossia nel paese, come limite all'"incontro segreto" (Si veda Spivak 1994c, p. xxv; e Spivak 1996c, pp. i-viii). Seguendo il suo "devo scrutare a fondo", si è ritirata in aree in cui le era possibile non solo parlare e insegnare la lingua, ma anche cambiare idioma con sufficiente disinvoltura. Con grande imbarazzo, sempre critica dello sciovinismo bengalese (del quale la lettrice implicita di questo libro saprà ben poco), era obbligata a collocare il proprio "scrutare a fondo" all'interno del Bengala occidentale e del Bangladesh. Un certo segno di questo spostamento affiorerà nel quarto capitolo. Qui basti dire che, anche in quel ritiro, Purulia e Chittagong la fermano con lingue indigene e con l'ibrido idioma arakan-burmeso. Questo libro non è ancora pronto a fermarsi a questi limiti. D'altra parte, e sul registro dei grandi apparati, mentre il Commercio Mondiale passa in secondo piano rispetto al capitale finanziario, il fenomeno peculiare del credito-esca senza coinvolgimento infrastrutturale o nella redistribuzione sociale (si veda la nota 35) crea una volontà generale subalterna rivolta alla finanziarizzazione del globo. È il nuovo soggetto globalizzato, ben differente dalla violenza visibile del sovrasfruttamento. Adesso questo libro mi accerchia, separandomi da quell'altro testo, come faceva allora la storia della Rani.

Ho colto la Rani in un documento "alternativo", una tanatografia minima a uso dei sacerdoti. I sacerdoti della Casata di Sirmur si trovano ad Hardwar. Nella loro casa il passato non è un passato di memoria. O meglio, non vi è alcun passato. I "libri" sono lunghe pergamene, una simile all'altra, una sorta di "presente vivente", rilasciato dalla morte come semplice punteggiatura⁵⁷. Dove comincia questo flusso di pergamene? Si potrebbe costruire una risposta "storica" disciplinare consultando le fonti corrette, o facendo di se stessi una fonte. Ma in realtà esso non comincia da nessuna parte, poiché le prime pergamene disponibili sono *in medias res*. La Rani non fu una *Sati*. Morì nel 1837 e la lista degli ingredienti per il suo funerale indicano che la sua morte fu "normale".

Alcuni miei amici teorici in Gran Bretagna e negli Stati Uniti hanno trovato che nel mio inseguimento della Rani, ci fosse troppo interesse per "il realismo storico" e troppo poco per la "teoria". Rimango perplessa di fronte a questa critica. Spero che una seconda lettura li persuada che il mio interesse era rivolto alla costruzione delle rappresentazioni della cosiddetta realtà storica.

All'altra estremità dello spettro, i custodi del Pensiero Critico si domandano "quale genere di società potesse essere mai fondata" in quel che la loro lettura cursoria e "interessata" riduce al "nichilismo linguistico" associato alla decostruzione (Asher 1984-85, p. 175). Un attento metodo decostruttivo, che dislochi anziché capovolgere le opposizioni (come ad esempio quella tra colonizzatore e colonizzato), prendendo in considerazione la complicità di colui che investiga – ricordo alla lettrice l'uso che faccio di Freud come modello monitorio –, non desidera celebrare il fondamento delle società, quanto piuttosto essere il pungolo che da solo possa sperare di prendere le distanze concesse al "pensiero" "critico", nel momento in cui marca la distanza tra la "scrittura" e la scrittura della storia. La "Germania" può averci insegnato a pensare il soggetto etico, ma l'imperialismo ha usato la Donna, "liberandola" per legittimare se stesso.

Stiamo procedendo dunque nell'assunto che le donne al di fuori della narrazione del modo di produzione marchino i punti di dissol-

⁵⁷ L'analisi di Derrida del "presente vivente" di Husserl, come accessibile solamente se il soggetto pensa la propria morte, è da rintracciarsi in Derrida 1967c.

venza nella scrittura della storia disciplinare, nel momento in cui mimano la "scrittura in quanto tale", orme della traccia (di qualcosa? di qualcuno? Siamo erroneamente obbligati a chiederoci) che cancellano mentre rivelano. Se, come suggerisce Jameson, la narrazione del modo di produzione è il referente finale, allora queste donne sono insufficientemente rappresentate o rappresentabili in quella narrazione. Possiamo etichettarle, ma non possiamo affatto afferrarle. La possibilità di possesso, di essere ossessionati, viene recisa dall'imposizione della dura ragionevolezza del modo di sfruttamento capitalistico. Oppure, per sciogliere Marx anziché seguire Jameson, la narrazione del modo di produzione è così efficiente perché costruita nei termini della più efficiente e astratta codifica del valore: l'economico. Dunque, per ripetere un'intuizione precedente, le codificazioni del valore al livello base che scrivono le vite di queste donne ci sfuggono. Questi codici sono misurabili solo nel (flusso e riflusso del) modo della forma totale o dispiegata, "difettiva" da un punto di vista razionalista. Paghiamo il prezzo della transcodificazione epistemicamente frantumata quando li spieghiamo come esemplari generali di descrizioni antropologiche⁵⁸.

Come critica letteraria femminista che spinge la decostruzione a servizio della lettura, presto maggiore attenzione a queste figure elusive, sebbene sia ovviamente profondamente interessata ai resoconti di donne che sono in linea con la narrazione del modo di produzione, come partecipanti/resistenti/vittime. Se infatti la relazione tra capitalismo e socialismo è quella di *pharmakon* (medicina in *différance*

⁵⁸ E dunque le Nazioni Unite devono innanzitutto razionalizzare "la donna", prima di poterla sviluppare. Eppure la Rani di Sirmur e Bhubaneswari Bhaduri (*vide infra*), e ancora Lily Moya e Rigoberta Menchú (si veda Marks 1984, e Menchú 1983) potranno essere istruttive se rimarranno singolari e segrete (Per il "segreto", si veda Spivak 1994c, p. xxv). Esse devono eccedere il sistema per giungere a noi, nella modalità del letterario. Il capitale rimane l'accessibile "astratto in generale" – il mathema ancora contaminato dall'umano. I sistemi psicosociali – le psicobiografie regolative, psicoanalisi inclusa – tendono a esso. In cerca delle astrazioni speculative che sono la condizione e l'effetto del singolare concreto, Foucault pensò bene di scegliere la documentazione rarefatta, piuttosto che quella "densa" (per la documentazione, si veda "More on Power/Knowledge", in Spivak 1993, pp. 25-51). Ma dobbiamo anche prestare attenzione a Menchú, a leggerla contro la corrente del suo idioma politicamente identitario per necessità, che attinge da una molto più antica tattica collettiva contro la conquista coloniale: "È chiaro che avrei bisogno di molto tempo per parlarvi di tutta la mia gente, perché non è facile capirla subito. E credo di averne reso un'idea nel mio racconto. Tuttavia, conservo ancora la mia identità indiana come segreto. Mantengo ancora segreto quel che penso nessuno debba sapere. Né gli antropologi, né gli intellettuali, per quanti libri abbiano, possono scoprire tutti i nostri segreti" (Menchú 1983, p. 247, trad. it. nostra). Quel testo non si trova nei libri, ed è il segreto a serbare noi, non viceversa.

con il veleno), queste figure elusive marcano i momenti in cui né la medicina né il veleno fanno presa. Di fatto è solo con la morte che entrano in una narrazione *per noi*, che diventano figurabili. Nel ritmo della loro vita quotidiana, l'elusione viene performata o (non)performata con familiarità, dal momento che eludere la constatazione nell'atto non è necessariamente un performativo⁵⁹. Presto attenzione a queste figure perché continuano a imporre gli standard più elevati alle nostre tecniche di recupero, proprio quando le giudicano, non nella nostra modalità razionalista. Di fatto, dal momento che si trovano all'esterno dei nostri sforzi, il loro giudizio non è intenzionale. Seguendo una certa affermazione di Derrida forse dovremmo piuttosto dire: sono le figure della giustizia come esperienza dell'impossibile⁶⁰.

In questa sezione mi concentrerò su una figura che intendeva essere recuperata, che ha scritto con il proprio corpo. È come se avesse cercato di "parlare" oltre la morte, rendendoci il proprio corpo grafemico⁶¹. Negli archivi, Rani Gulari emerge solo perché chiamata, quando necessaria come coercizzato agente/strumento/testimone per

⁵⁹ Il lessico di Spivak fa qui riferimento alla teoria degli atti linguistici classificabili in performativi (che realizzano un fare) e constativi (che descrivono uno stato di cose) (N.d.C.).

⁶⁰ Dal momento in cui ho scritto questa parte, lo studio testualista della storia ha assunto vita propria. Per il critico letterario statunitense, le pagine della rivista «Representations» risulterebbero le più fruttuose. Altri testi prominenti sono Ginzburg 1986 e Jay 1993. Peter de Bolla (1986) fornisce un resoconto della storia poststrutturalista. La lista potrebbe continuare. John Wallach ha spiegato produttivamente l'analogia transferenziale di LaCapra, "storicizzando entrambi i lati della [relazione tra il potere della cornice analitica dello storico/a e gli eventi che sono oggetto del suo studio] negando la fissità e la trascendenza di qualunque cosa sembri operare come fondamento" (Wallach 1992, p. 37). Il modello di Scott può far muovere la "responsabilità" – asimmetricamente. Ma con la Rani l'asimmetria è talmente grande che la "responsabilità" non può far presa. Sulla cuspide del colonialismo, ella è pre-emergente per il discorso coloniale. Nel discorso dominante pre-coloniale indù è assente, se non come cadavere in un elenco funerario. Di fatto quel discorso dominante scompare proprio per il suo vivere, precisamente come donna (moglie e madre). Non c'è nessuna possibilità di provincializzare l'Europa qui, come direbbe Dipesh Chakrabarty, nessuna possibilità di aggrapparsi ai semi, come piacerebbe a Jay Smith (Chakrabarty 1992, pp. 1-26; Smith 1997, p. 1416). Ciò che emerge sulla figura della Rani è l'interpretazione in quanto tale; qualsiasi genealogia di quella storia può interpretarla come nient'altro che un insostanziale strumento dotato di linguaggio (*language*). Ella è inverificabile quanto la letteratura, eppure è iscritta nella storia come colonialità, e anzi ne permette la scrittura, di modo che il postcoloniale può giungere a vedere il proprio "auto-posizionamento storico" come problema (Dareshwar 1995).

⁶¹ Per l'argomento secondo cui tutti gli atti linguistici sono grafemati, v. "Firma Evento Conteso", in Derrida 1972b, pp. 393-420.

il colonialismo del capitale. Tra le due è lei la figura "più pura" della dissolvenza. Questa donna ha cercato di unirsi ad agenti (maschili), consapevoli e non coercizzati, del colonialismo. Nacque a Calcutta cento anni più tardi e capì il "nazionalismo", un'altra codificazione efficiente⁶². Anticipando la sua produzione a livello storico-mondiale, sebbene non intenzionalmente, Gulari è stata una lettera nell'alfabeto della trasformazione discorsiva che ha messo in moto, a distanza, la definizione di "India" come nazione moderna – sito miracolante dello stato come intenzione – una parola che riuscì a trovare compimento enunciativo solo come oggetto di "liberazione", per poter poi costituire l'"identità". La donna in questa sezione cercò invece di essere decisiva in extremis, ma si perse nell'indecidibile spaziodonna della giustizia. "Parlò", ma le donne non la "udirono" e ancora non lo fanno. Prima di giungere a lei dispiegherò, in una lunga digressione, alcuni dei giudizi decisivi che ho azzardato alcuni anni fa per potermi occupare del suo mistero.

Qualunque potere queste meditazioni possano esercitare, esso è stato guadagnato con un rifiuto politicamente interessato di riconoscere l'indecidibile, di spingere sino al limite i presupposti fondativi dei miei desideri, per quanto siano alla mia portata. Questa formula in tre punti, applicata sia al discorso più decisamente impegnato, sia a quello più ironico, segue quelle che Althusser ha opportunamente definito come "filosofie della negazione", e Derrida, prima della psicoanalisi, "*desistance*" (Althusser 1971, p. 66; Derrida 1989, pp. 1-42). Chiamare in causa il ruolo di chi compie l'indagine rimane un insignificante atto pietoso in molte delle recenti critiche del soggetto sovrano. Per quanto cerchi di sondare a fondo la precarietà della mia posizione, so che un tale gesto non può mai essere sufficiente.

Una certa parte della critica più radicale emersa in Occidente negli anni Ottanta è stata il risultato di un desiderio interessato di con-

⁶² Compresse ed eccedette, serbando il proprio segreto, come vedremo nel resto di questo capitolo, a dispetto dell'enorme sforzo di "parlare". Benedict Anderson (1983) e Partha Chatterjee, nei libri che ho già citato, insieme ci offrono una glossa esaustiva sulla meccanica di questa codificazione ma, come mette in luce Homi Bhabha (1990), con riferimento particolare ad Anderson, i resoconti della codificazione non possono rendere conto dell'eccedenza o "incommensurabilità"; l'argomento di Bhabha si riferisce specificamente all'irrisolvibilità della minoranza; il mio, come quello di Irigaray in Irigaray 1991, all'eccedenza del "sessuato". È nell'eccedenza del sessuato, sempre sfuggente alla formalizzazione (per la connessione con Derrida, si veda l'Appendice), che Bhuvaneshwari parla, mantiene il proprio segreto e viene silenziata. Il resto del testo ruota attorno a questo enigma, attorno al sistema psicoculturale del *Sati*.

servare il soggetto occidentale, o l'Occidente come Soggetto. La teoria degli "effetti di soggetto" pluralizzati ha spesso fornito una copertura per questo soggetto di sapere. Sebbene la storia dell'Europa come Soggetto fosse narrativizzata dalla legge, dall'economia politica e dall'ideologia dell'Occidente, questo soggetto celato fingeva di non avere "determinazioni geo-politiche". La sbandierata critica del soggetto sovrano, di fatto, ha così inaugurato un Soggetto. Giungerò a questa conclusione esaminando un testo di due tra coloro che maggiormente hanno praticato questa critica: *Gli intellettuali e il potere. Conversazione tra Michel Foucault e Gilles Deleuze* (Foucault 1972a)⁶³. In tal caso, proprio come una certa critica delle "donne del Terzo Mondo" romanticizza la lotta unita delle donne della classe operaia, anche questi radicali in posizione egemonica riconoscono una soggettività indivisa alle lotte dei lavoratori. Il mio esempio si pone al di fuori di entrambi i circuiti; devo quindi spendere del tempo per parlare dei radicali in posizione egemonica.

Ho scelto questo amichevole scambio tra due filosofi della storia attivisti perché esso disfa l'opposizione tra l'autorevole produzione teoretica e l'incauta pratica della conversazione, e mette in condizione di intravedere il percorso dell'ideologia. (Come la conferenza, anche l'intervista è un luogo di tradimento). Precedentemente e altrove ho tenuto conto dell'eccellenza teorica di questi autori. Questo è un capitolo che tratta di un altro errore disciplinare: il raccontare storie di vita nel nome della storia (*history*).

I partecipanti a questa conversazione enfatizzano i contributi più importanti della teoria post-strutturalista francese: primo, che le reti di potere/desiderio/interesse siano così eterogenee che una loro riduzione a narrazione coerente sia controproducente – è necessaria una critica costante; e secondo che gli intellettuali debbano tentare di svelare e conoscere il discorso dell'altro della società.

⁶³ Ne ho modificato la versione inglese, come nel caso di altre traduzioni inglesi, nel caso in cui l'originale sembrasse richiederlo. È importante notare che l'"influenza" maggiore esercitata da intellettuali europei occidentali su professori e studenti statunitensi avviene attraverso raccolte di saggi, piuttosto che attraverso interi libri in traduzione. E all'interno di queste raccolte, sono comprensibilmente i brani più attuali ad acquistare maggior credito (Derrida 1972d ne è un caso significativo). Dalla prospettiva della produzione teoretica e della riproduzione ideologica, dunque, la conversazione in considerazione non è necessariamente superata. Anche nella mia scarsa produzione, le interviste, il genere meno considerato, si sono dimostrate popolari in maniera imbarazzante. Va da sé che non si pubblica un Huntington 1996 per opporsi a ciò. Dirò qualcosa in più su Huntington più avanti.

Tuttavia i due ignorano sistematicamente e sorprendentemente la questione dell'ideologia e il loro stesso coinvolgimento nella storia intellettuale ed economica.

Sebbene la conversazione tra Foucault e Deleuze abbia tra i propri presupposti principali la critica del soggetto sovrano, essa è incorniciata da due monolitici e anonimi soggetti-in-rivoluzione: "Un maoista" (Foucault 1972a, p. 107) e "la lotta operaia" (p. 118). Gli intellettuali, invece, vengono nominati e differenziati; inoltre, un maoismo cinese non è operante da nessuna parte. Qui il maoismo crea semplicemente un'aura di specificità narrativa che costituirebbe solo un'innocua banalità retorica, se non fosse che l'appropriazione innocente del nome proprio "maoismo" per indicare il fenomeno eccentrico del maoismo intellettuale francese e la conseguente "Nuova Filosofia", renda sintomaticamente trasparente l'"Asia"⁶⁴.

Il riferimento di Deleuze alla lotta dei lavoratori è ugualmente problematico; ovviamente è una genuflessione:

E non si può toccare nulla in un punto qualsiasi d'applicazione senza trovarsi a confronto con quest'insieme diffuso, che allora si è necessariamente spinti a voler far saltare a partire dalla minima rivendicazione. Ogni difesa o attacco rivoluzionario parziale si ricollega in questo modo alla lotta operaia (ib.).

L'apparente banalità segnala un diniego. L'affermazione ignora la divisione internazionale del lavoro, un gesto che spesso marca la teoria politica post-strutturalista. (L'odierna femminista universalista post-sovietica – stile "genere e sviluppo" e Nazioni Unite – la dissimula; il suo ruolo si chiarirà alla fine del capitolo, introducendoci nel prossimo)⁶⁵.

L'invocazione della lotta *dei* lavoratori è funesta nella sua stessa innocenza; è incapace di confrontarsi con il capitalismo globale: la produzione del soggetto del lavoratore e del disoccupato all'interno delle ideologie dello stato-nazione nel suo Centro; la crescente sottrazione della classe operaia periferica dalla realizzazione di plusvalore

⁶⁴ C'è un riferimento implicito all'ondata di maoismo post-1968 in Francia. V. Foucault 1972b. La spiegazione del riferimento rafforza il mio punto mettendo a nudo i meccanismi dell'appropriazione. Lo statuto della Cina in questa discussione è esemplare. Se Foucault si disciolti persistentemente dicendo "non so nulla della Cina", i suoi interlocutori, invece, mostrano nei riguardi della Cina quel che Derrida chiama il "pregiudizio cinese".

⁶⁵ Questo fa parte di un sintomo molto più ampio, come sostiene Eric Wolf (1982).

re e dunque dalla preparazione "umanistica" al consumismo; la presenza su larga scala di lavoro paracapitalistico e l'eterogeneo statuto strutturale dell'agricoltura alla periferia. Ignorare la divisione internazionale del lavoro, rendere l'"Asia" (e talvolta l'"Africa") trasparente (a meno che il soggetto non sia palesemente il "Terzo Mondo"); ristabilire il soggetto legittimo del capitale socializzato: sono problemi che riguardano tanto la teoria post-strutturalista, quanto quella "normale" (L'invocazione della "donna" è altrettanto problematica nella congiuntura attuale). Ma perché ci troviamo a dover sanzionare simili chiusure proprio in quegli intellettuali che sono i nostri migliori profeti dell'eterogeneità e dell'Altro?

Il collegamento con la lotta dei lavoratori si colloca nel desiderio di far esplodere il potere in ogni punto della sua applicazione. Suona troppo come una valorizzazione di *qualunque* desiderio distruttivo di *qualunque* potere. Walter Benjamin commenta una simile politica di Baudelaire, attraverso delle citazioni di Marx:

Marx continua nella sua descrizione dei *conspirateurs de profession* come segue "(...) Non hanno altro scopo se non quello immediato di capovolgere il governo esistente, e disprezzano profondamente la maggiore chiarezza teorica dei lavoratori in merito ai loro interessi di classe. E dunque la loro rabbia – non proletaria, ma plebea – verso gli *habit noirs*, le persone più o meno istruite che rappresentano [*vertreten*] quella parte del movimento e dai quali non possono mai rendersi completamente indipendenti, così come non possono farlo per i rappresentanti [*Repräsentanten*] del partito. Le intuizioni politiche di Baudelaire, fondamentalmente non vanno al di là di quelle di questi cospiratori professionisti (...). Avrebbe forse potuto far propria l'affermazione di Flaubert: "Dell'intera politica riesco a comprendere una sola cosa: la rivolta" (Benjamin 1969, pp. 39-42)⁶⁶.

Anche questa è una riscrittura della responsabilità consapevole⁶⁷ come narcisismo, con la lettera minuscola; forse non è possibile fare altrimenti, ma si può tentare. Altrimenti, perché parlare del "dono"⁶⁸?

⁶⁶ Foucault trova in Baudelaire il modello della modernità (Foucault 1984).

⁶⁷ "Accountable responsibility", nel testo (N.d.T.).

⁶⁸ "Anche se il dono non fosse mai altro che un simulacro, è necessario comunque *render conto* della possibilità di questo simulacro. Ed è necessario anche *render conto* del desiderio di rendere conto. Ciò non avviene né contro, né senza il *principio di ragione* (*principium reddendae rationis*), anche se quest'ultimo trova qui tanto il suo limite quanto la sua risorsa" (Derrida 1991, p. 33).

Il legame con la lotta dei lavoratori è collocato, semplicemente, nel desiderio. Ma questo non è il "desiderio" dell'*Anti-Edipo*, in cui esso è un nome deliberatamente errato per un flusso generale (in cui il "soggetto" è un residuo) e per il quale non può essere trovato nessun nome adeguato: una catacresi nominalista. Provo ammirazione per quell'audace tentativo, specialmente per le maniere in cui viene legato all'altra catacresi nominalista: il valore. Per tenere a freno lo psicologismo, l'*Anti-Edipo* usa la metafora-concetto delle macchine: al desiderio non manca nulla; non è privo del proprio oggetto. È piuttosto il soggetto a essere mancante nel desiderio, o il desiderio a mancare di un soggetto fisso; non c'è nessun oggetto fisso, se non per mezzo della rimozione. Il desiderio e il suo oggetto sono un'unità: è la macchina, come macchina di una macchina. Il desiderio è una macchina, e anche l'oggetto del desiderio è una macchina connessa, cosicché il prodotto viene sollevato dal processo della produzione, e qualcosa si distacca dalla produzione per produrre, e cede il residuo al vagabondo, soggetto nomade (Deleuze, Guattari 1972, pp. 38-39 e *passim*, p. 10).

Uno dei momenti più accorti della decostruzione è il suo ammonimento, dagli inizi fino ai giorni nostri, secondo cui il catacresico è legato all'"empirico"⁶⁹. In assenza di tale ammonimento pratico, il filosofo oscilla tra la catacresi teorica e il realismo pratico ingenuo: contraddizione che *potrebbe* essere innocua in un contesto in cui si può dare per scontata una certa buona volontà. Come possiamo vedere quotidianamente, una simile contraddizione tra la teoria e il suo giudizio risulta atroce se "applicata" globalmente.

Nell'*Anti-Edipo*, dunque, il desiderio come catacresi non altera la specificità del soggetto desiderante (o residuo effetto di soggetto) connessa a istanze specifiche del desiderio "empirico". L'effetto di soggetto che emerge surrettiziamente è molto simile al soggetto ideologico generalizzato del teorico. Potrebbe trattarsi del legittimo soggetto del capitale socializzato, non appartenente né alla manodopera, né alla dirigenza, in possesso di un passaforte "forte", che usa valuta

⁶⁹ "Che cosa è la scrittura? Da che cosa si riconosce? Quale certezza di essenza deve guidare l'indagine empirica? (...) Senza avventurarsi fino alla pericolosa necessità della domanda sull'archi-domanda 'che cos'è', ripariamoci nel campo del sapere grammatologico" (Derrida 1967a, p. 86). In *Desistance*, Derrida evidenzia che il critico sia sempre contaminato dal dogmatico e dunque rende la distinzione di Kant "speculativa". In *Glas* i filosofemi sono mimati tipograficamente, piuttosto che "messi in atto" in comportamento intenzionale, come nella conversazione di cui stiamo discutendo. Per l'emersione della categoria dell'esperienza, si veda l'Appendice.

"forte" o "pregiata", con un accesso che si suppone indiscusso al regolare processo. Ancora una volta, i lineamenti dell'*aparatchik* femminista in stile Nazioni Unite sono pressoché identici; le sue lotte contro le misure patriarcali sono nel complesso ammirevoli nella sua sede, ma atroci quando "applicati" globalmente. Nell'epoca del capitale globalizzante, le catacresi "desiderio" e "globo" – la crosta globale come corpo senza organi – sono contaminate dalla paleonimia empirica in modi particolari. È un taglio (euro-statunitense) nel flusso (del Gruppo dei Sette).

Deleuze e Guattari considerano le relazioni tra desiderio, potere e soggettività al livello "empirico" o costituito, in una modalità leggermente fuori sincrono: contro la famiglia e contro il colonialismo. Ciò li rende incapaci di articolare una teoria generale o globale degli interessi testualizzati per l'occasione. In questo contesto, la loro indifferenza all'ideologia (una cui teoria si rende necessaria per la comprensione degli interessi costituiti, all'interno dei sistemi di rappresentazione) è sconcertante, ma coerente. Il lavoro di Foucault non può funzionare sul registro della costruzione del soggetto dell'ideologia perché tenacemente rivolta al sotto-individuale e, dall'altro lato, per via dei grandi apparati (*dispositifs*) aggregativi. Eppure, come rivela questo registro conversazionale, il soggetto empirico, il soggetto consapevole, il sé persino, devono essere costantemente presupposti nei calcoli radicali. Dunque, nel suo influente saggio *Ideologia e apparati ideologici di Stato*, Louis Althusser è costretto ad abitare quell'inevitabile terreno di mezzo, e ad assumere un soggetto anche nel momento in cui fa uso di "un linguaggio più scientifico" per descrivere il lavoro medio astratto o forza-lavoro:

La riproduzione della forza-lavoro richiede non solo una riproduzione delle sue capacità, ma anche e allo stesso tempo, una riproduzione della sua sottomissione all'ideologia dominante per i lavoratori, e una riproduzione della capacità di manipolare l'ideologia dominante conformemente agli agenti dello sfruttamento e della repressione, di modo che anch'essi assicurino il potere della classe dominante "par la parole" (Althusser 1971, pp. 132-133 traduzione modificata).

Nel prendere in esame la pervasiva eterogeneità del potere, Foucault non ignora l'immensa eterogeneità istituzionale che qui Althusser cerca di schematizzare. Similmente in *Mille Piani*, parlando delle alleanze e dei sistemi di segni, dello stato e delle macchine da guerra, Deleuze e Guattari (1980) aprono proprio quel campo. Tut-

tavia Foucault non può ammettere che una teoria avanzata dell'ideologia *possa* riconoscere la sua stessa produzione materiale dentro le istituzioni e gli "efficaci strumenti per la formazione e l'accumulazione di sapere" (Foucault 1980, p. 102)⁷⁰. Poiché questi filosofi sembrano impegnati a respingere qualunque argomento che definisca il concetto di ideologia *solamente* come schematico, anziché testuale, si trovano ugualmente obbligati a produrre un'opposizione meccanicamente schematica tra interesse e desiderio, nel momento in cui la loro cataresi deborda nel campo "empirico". In tal modo essi si allineano inconsapevolmente a quei sociologi borghesi che colmano lo spazio dell'ideologia con un "inconscio" continuistico o con una "cultura" parasoggettiva (o agli attivisti delle Istituzioni di Bretton Woods che parlano di sola "cultura"). La relazione meccanica tra desiderio e interesse appare con chiarezza in frasi come, ad esempio: "[si può eventualmente] desiderare, non contro il proprio interesse, poiché l'interesse segue sempre e si trova là dove il desiderio lo mette" (Foucault 1972a, p. 116). Un desiderio indifferenziato è l'agente, e il potere vi scivola dentro per creare gli effetti di desiderio: "il potere (...) produce effetti positivi a livello del desiderio – e anche a livello del sapere" (Foucault 1980, p. 59)⁷¹.

Questa matrice parasoggettiva, intersecata all'eterogeneità, introduce surrettiziamente il Soggetto innominato, almeno per quei lavoratori intellettuali influenzati dalla nuova egemonia della cataresi pura. La corsa per "l'ultima istanza" si svolge ora tra l'economia e il potere. Dato che, attraverso una inevitabile e non riconosciuta contaminazione empirica delle cataresi, il desiderio è tacitamente e ripetutamente "definito" su un modello ortodosso, esso può essere unitariamente contrapposto a "essere ingannati". L'ideologia come "falsa coscienza" (l'essere ingannati) è stata chiamata in causa da Althusser. Anche Reich presupponeva delle nozioni di volontà collettiva, anziché una dicotomia di inganno e desiderio non ingannato: "Bisogna accettare d'ascoltare il grido di Reich: no, le masse non sono state ingannate, hanno desiderato il fascismo in un certo momento!" (Foucault 1972a, p. 116).

Questi filosofi non assumono il pensiero della contraddizione costitutiva – che si trova nel punto in cui si separano dalla Sinistra. In nome del desiderio, essi introducono tacitamente il soggetto indiviso

⁷⁰ A tal proposito si veda anche Hall 1983, pp. 57-84.

⁷¹ Per un'interpretazione più apprezzativa e che cerca di aggirare questo rischio, sebbene mai del tutto, ovviamente, si veda "More on Power/Knowledge" in Spivak 1993.

nel discorso del potere. Sul registro della pratica, Foucault sembra spesso sovrapporre "individuo" e "soggetto"⁷²; e l'impatto sulle sue metafore-concetto forse si intensifica ulteriormente nei suoi seguaci. A causa del potere della parola "potere", Foucault ammette l'uso della "metafora del punto che progressivamente irradia ciò che lo circonda". In mani meno accorte questo scivolamento diventa la regola, piuttosto che l'eccezione. E il punto radiante, che anima un discorso effettivamente eliocentrico, colma lo spazio vuoto dell'agente con il sole storico della teoria, il Soggetto dell'Europa⁷³.

Non sorprende quindi che sul registro empirico della conversazione sulla resistenza, Foucault articoli un altro corollario del diniego del ruolo dell'ideologia nella riproduzione dei rapporti sociali di produzione: un'indiscussa valorizzazione dell'oppresso come soggetto, la base, come sottolinea con ammirazione Deleuze, per "creare le condizioni in cui i prigionieri potessero parlare in prima persona" (p. 108). Foucault aggiunge che "le masse sanno perfettamente, chiaramente" – ancora una volta la tematica del non essere ingannati – "molto meglio di loro [degli intellettuali], e lo dicono bene" (p. 109). Il ventriloquismo del subalterno che parla è l'armamentario dell'intellettuale della sinistra.

Cosa succede alla critica del soggetto sovrano in queste asserzioni? I limiti di questo realismo rappresentazionalista si raggiungono con Deleuze: "La realtà è quel che accade effettivamente oggi in una fabbrica, in una scuola, in una caserma, in una prigione, in un commissariato" (p. 114). Questa forclusione della necessità del difficile compito della produzione ideologica contro-egemonica non è salutare. Essa ha aiutato l'empirismo positivista – il fondamento giustificativo del neo-colonialismo capitalista avanzato – a definire la propria arena come "esperienza concreta", ciò che "succede effettivamente". (Come nel caso del colonialismo capitalista, e *mutatis mutandis*, dello sfruttamen-

⁷² Per un esempio tra tanti si veda Foucault 1980, p. 98.

⁷³ Non sorprende, quindi, che il primo e l'ultimo lavoro di Foucault sia supportato dalla nozione, sin troppo semplice, di repressione. Qui l'antagonista è Freud, non Marx. "Ho l'impressione che [la nozione di rimozione] sia del tutto inadeguata all'analisi dei meccanismi e degli effetti di potere che viene così pervasivamente adoperata per definire l'oggi" (Foucault 1980, p. 92). La raffinatezza e la sottigliezza del suggerimento di Freud – cioè che in presenza della rimozione l'identità fenomenica degli affetti sia indeterminata, perché un dispiacere può essere desiderato come piacere, radicalmente reinscrivendo così, la relazione tra desiderio e "interesse" – sembra decisamente ridimensionata qui. Per l'elaborazione di questa nozione di rimozione si vedano Derrida 1967a e 1988, pp. 75. Ancora una volta il problema è il rifiuto di recepire il livello del soggetto costituito – nel nome delle cataresi incontaminate.

to come "Sviluppo". La prova viene quotidianamente prodotta nel considerare il soggetto nazionale del Sud globale in maniera così problematica. E un alibi per la globalizzazione viene prodotto chiamando a testimonianza il credito-esca rivolto alle donne). Di fatto, l'esperienza concreta che garantisce l'interesse politico di prigionieri, soldati e studenti viene rivelata attraverso l'esperienza concreta dell'intellettuale, colui che diagnostica l'episteme⁷⁴. Né Deleuze né Foucault sembrano consapevoli che l'intellettuale all'interno del capitale globalizzante, brandendo l'esperienza concreta, possa favorire il consolidamento della divisione internazionale del lavoro, facendo di un modello di "esperienza concreta", il modello. Ne siamo quotidianamente testimoni nella nostra disciplina, quando vediamo il *migrante* postcoloniale diventare la norma, occludendo così, ancora una volta, il/la nativo/a⁷⁵.

La contraddizione non riconosciuta di una posizione che valorizza l'esperienza concreta dell'oppresso, rimanendo acritica verso il ruolo storico dell'intellettuale, viene sostenuta da uno slittamento verbale. Deleuze fa questa interessante asserzione: "Una teoria è esattamente come una cassetta di attrezzi. Niente a che vedere col significante" (p. 109). Considerando l'irriducibilità del verbalismo del mondo teorico e del suo accesso a qualunque lavoro definito, per contrasto, come "pratico", una simile dichiarazione (che si riferisce solo a una diatriba interna all'ermeneutica), favorisce soltanto l'intellettuale ansioso di mostrare che il lavoro intellettuale sia uguale al lavoro manuale.

⁷⁴ Può darsi che la versione di Althusser di questa particolare situazione sia troppo schematica, ma ciononostante sembra essere più accorta nel proprio programma, rispetto all'argomento in esame. "L'istinto di classe" dice Althusser "è soggettivo e spontaneo. La posizione di classe è oggettiva e razionale. Per arrivare alla posizione di classe proletaria, l'istinto di classe dei proletari necessita soltanto di essere educato, l'istinto di classe della piccola borghesia, e quindi degli intellettuali, deve, al contrario, essere rivoluzionato." (Althusser 1971, p. 13) L'impegnativo *double bind*, l'aporia sempre già attraversata, di questo accorto programma può essere una delle letture dell'attuale insistenza di Derrida sulla giustizia come esperienza dell'impossibile e sul fatto che le decisioni siano sempre categoricamente insufficienti alle loro premesse supposte (si veda l'Appendice).

⁷⁵ "È davvero utile la ripetizione qui?" si chiede la mia lettrice anonima. Cito un esempio a caso tra le centinaia possibili: una conferenza sul tema "Disciplinary and Interdisciplinary: Negotiating the Margin", tenutasi alla Columbia University il 7 Novembre 1997. L'intera conferenza era incentrata sui buoni rapporti tra le varie minoranze negli Stati Uniti (si legga New York), come fine del femminismo radicale, una fine che sembrava nel complesso salutare di fronte al pericoloso conflitto identitario che imperversava sotto la superficie. Un rafforzato soggetto multiculturale statunitense, il volto più recente della postcolonialità, non fa ancora nulla per la globalità e potrebbe fare danni. Purtroppo è ancora importante ribadire questo punto.

È quando i significanti vengono lasciati a se stessi che hanno luogo gli slittamenti verbali. Il significante "rappresentazione" ne è un esempio. Con lo stesso tono sbrigativo che recide il collegamento tra la teoria e il significante, Deleuze dichiara: "Non c'è più rappresentazione, non c'è che l'azione, l'azione della teoria e quella della pratica in rapporti di collegamento o di scambio" (p. 108).

Qui viene formulato un punto importante: la produzione di teoria è anche una pratica, l'opposizione tra teoria "pura" astratta e pratica concreta "applicata" è troppo affrettata e disinvoltata⁷⁶. Ma l'articolazione dell'argomento di Deleuze è problematica. In esso vengono affiancati due sensi di "rappresentazione": la rappresentazione come "parlare per", come in politica, e la rappresentazione come "ri-presentazione" (*re-presentation*), come nell'arte o nella filosofia. Dal momento che la teoria è solo "azione", il teoretico non rappresenta (parla per) il gruppo oppresso. E il soggetto non viene visto come coscienza rappresentativa (che ri-presenta adeguatamente la realtà). Questi due sensi della rappresentazione – all'interno della formazione dello stato e della legge, da un lato, e nella predicazione del soggetto, dall'altro – sono collegati ma irriducibilmente discontinui. Occultare la discontinuità con un'analogia presentata come prova riflette nuovamente una paradossale attribuzione di privilegio al soggetto⁷⁷. *Poiché* "chi parla e chi agisce (...) è sempre una molteplicità", nessun "intellettuale teorico (...) partito o sindacato" può rappresentare "quelli che agiscono e lottano" (p. 108). Coloro che agiscono e lottano sono forse muti, in quanto contrapposti a coloro che agiscono e parlano? Questi immensi problemi sono sepolti nelle differenze tra le "stesse" parole: *consciousness* and *conscience* (entrambe *conscience* in francese), rappresentazione e ri-presentazione. La critica della costituzione ideologica del soggetto all'interno delle formazioni statali e dei sistemi di economia politica può ora

⁷⁶ La spiegazione successiva data da Foucault (1980, p. 145) di questa affermazione deleuziana si avvicina maggiormente alla nozione di Derrida, secondo cui la teoria non può essere una tassonomia esaustiva ed è sempre normata dalla pratica.

⁷⁷ Cfr. le nozioni sorprendentemente acritiche di rappresentazione in Foucault 1980, pp. 141-188. Le mie osservazioni in conclusione di questo paragrafo, in cui critico le rappresentazioni dei gruppi subalterni da parte degli intellettuali, dovrebbero essere mantenute rigorosamente distinte dalla politica della coalizione, la quale prende in considerazione la propria collocazione all'interno del capitale socializzato e unisce le persone non perché oppresse, ma perché sfruttate. Questo modello funziona al suo meglio in una democrazia parlamentare, in cui la rappresentazione non solo non è messa al bando, ma viene elaboratamente messa in scena.

essere cancellata, così come la pratica teoretica attiva della "trasformazione della coscienza (*consciousness*)". La banalità degli elenchi presentati dagli intellettuali di sinistra, di subalterni autoconsapevoli e politicamente astuti, è manifesta; nel rappresentarli, gli intellettuali rappresentano se stessi in trasparenza.

Se non si deve abbandonare questa critica e questo progetto, le mutevoli distinzioni tra la rappresentazione all'interno dello stato e dell'economia politica, da un lato, e quella all'interno della teoria del Soggetto dall'altro, non devono essere obliterate. Consideriamo il gioco tra *vertreten* ("rappresentare" nel primo senso) e *darstellen* (ri-presentare, secondo senso) in un famoso brano del Diciotto Brumaio di Luigi Bonaparte, in cui Marx fa riferimento alla "classe" come concetto descrittivo e trasformativo in una maniera alquanto più complessa di quanto non ammetterebbe la distinzione di Althusser tra istinto di classe e posizione di classe. È importante nel contesto della questione della classe operaia, sia per i nostri due filosofi, sia per il femminismo "politico" terzomondista della metropoli.

La tesi di Marx, qui, è che la definizione descrittiva di classe possa essere di tipo differenziale – il suo tagliare fuori e la sua differenza da tutte le altre classi:

Nella misura in cui milioni di famiglie vivono in condizioni economiche tali che distinguono i loro modi di vita, i loro interessi e la loro cultura da quelli di altre classi e li contrappongono ad esse in modo ostile [*feindlich gegenüberstellen*], esse formano una classe (Marx 1852, p. 348).

Non c'è affatto un "istinto di classe" in atto qui. Infatti, la collettività dell'esistenza familiare, che potrebbe essere considerata l'arena dell'"istinto", è discontinua rispetto all'isolamento differenziale delle classi, per quanto agita da questo. In questo contesto, molto più pertinente alla Francia degli anni Settanta del Novecento di quanto possa esserlo rispetto alla periferia internazionale, la formazione di una classe è *artificiale* ed economica, e l'agentività o *interesse* economico è impersonale, perché sistematico ed eterogeneo. Questa agentività o interesse è legata alla critica hegeliana del soggetto individuale, poiché marca lo spazio vuoto del soggetto in quei processi senza soggetto quali la storia e l'economia politica. Qui il capitalista è definito come "veicolo (*Träger*) consapevole di tale movimento [del capitale]" (Marx 1867, 1, p. 169). La mia idea è che Marx non stia lavorando alla creazione di un soggetto indiviso, in cui interesse e desiderio coincidano. La coscienza (*consciousness*) di classe non opera verso

questo obiettivo. Tanto nell'area economica (il capitalista) quanto in quella politica (l'agente storico-mondiale), Marx è obbligato a costruire i modelli di un soggetto diviso e dislocato, le cui parti non sono continue e coerenti tra loro. Un celebre passo quale è la descrizione del capitale come mostro faustiano rende tutto ciò con vivida chiarezza (Marx 1894, 3, p. 38).

Il brano seguente, continuando la citazione dal Diciotto Brumaio, lavora anche sul principio strutturale di un soggetto di classe disgregato e dislocato: l'(assente) *consciousness* (collettiva) di classe del contadino piccolo proprietario trova il proprio "esponente" in un "rappresentante" che sembra operare nell'interesse di altri. "Rappresentante" qui non deriva da *darstellen*; il che acuisce il contrasto su cui glissano Foucault e Deleuze, il contrasto, cioè, tra un delegato e un ritratto. Ovviamente, tra i due sussiste una relazione, che ha subito un inasprimento politico e ideologico nella tradizione politica, almeno dal momento in cui il poeta e il sofista, l'attore e l'oratore, sono stati entrambi percepiti come pericolosi. Sotto le sembianze di una descrizione post-marxista della scena del potere, dunque, ci imbattiamo in un dibattito molto più antico: quello tra la rappresentazione o retorica come tropologia e come persuasione. *Darstellen* appartiene alla prima costellazione, *vertreten* – con forti suggestioni di sostituzione – alla seconda. Di nuovo, le due sono collegate, ma una loro sovrapposizione, specialmente per dire che al di là di esse si trovano i soggetti oppressi che parlano, agiscono e conoscono *per sé*, porta a una politica essenzialista utopica che, quando trasferita alla singola questione del genere, anziché alla classe, fornisce un incondizionato supporto alla finanziarizzazione del globo; quest'ultima, a sua volta, costruisce spietatamente una volontà generale nella donna rurale attratta dal credito-esca, mentre la "formatta" attraverso i Piani di Azione delle Nazioni Unite, per poterla poi "sviluppare". Al di là di questa concatenazione, trasparente come si è sempre spacciata la retorica al servizio della "verità", c'è l'ultraevocato soggetto oppresso (come Donna) che parla, agisce e sa che il genere in sviluppo è quanto di meglio possa esserci per lei. È all'ombra di questa sfortunata marionetta che deve dispiegarsi la storia della subalterna inascoltata.

Ecco il brano di Marx in cui viene adoperato *vertreten*, laddove l'inglese fa uso di "*represent*", e nel quale si discute di un "soggetto" sociale la cui coscienza è dislocata e incoerente con la propria *Vertretung* (tanto una sostituzione quanto una rappresentazione). I contadini piccoli proprietari

non possono rappresentare se stessi; debbono farsi rappresentare. Il loro rappresentante deve in pari tempo apparire loro come il loro padrone, come un'autorità che si impone loro, come un potere governativo illimitato, che li difende dalle altre classi e distribuisce loro dall'alto il sole e la pioggia. L'influenza politica [in luogo dell'interesse di classe, dal momento che non c'è un soggetto di classe unificato] del contadino piccolo proprietario trova quindi la sua ultima espressione [qui è forte l'implicazione di una catena di sostituzioni (*Vertretungen*)] nel fatto che il potere esecutivo [*Exekutivegewalt* – con un senso meno personale in tedesco; in *Forza di legge* (1994) Derrida traduce *Gewalt* con "violenza" in un altro contesto] subordina la società a se stesso (Marx 1852, p. 349)⁷⁸.

Un tale modello di incoerenza sociale – gli scarti necessari tra la fonte di "influenza" (in questo caso i contadini piccoli proprietari), il "rappresentante" (Luigi Napoleone) e il fenomeno storico-politico (il potere esecutivo) – non implica soltanto una critica del soggetto come agente *individuale*, bensì anche una critica della soggettività come agentività *collettiva*. La macchina necessariamente dislocata della storia si muove perché "l'identità di *interessi*" di questi proprietari "non crea tra di loro una comunità, una unione su scala nazionale e una organizzazione politica" (ib.). L'evento della rappresentazione come *Vertretung* (nella costellazione della "retorica come persuasione") si comporta come *Darstellung* (o "retorica come tropo"), collocandosi nello scarto tra la formazione di una classe (descrittiva) e la non-formazione di una classe (trasformativa):

Nella misura in cui milioni di famiglie vivono in condizioni economiche tali che distinguono i loro modi di vita (...) *esse formano una classe*. Ma nella misura in cui (...) la identità dei loro interessi non crea tra di loro una comunità... *essi non costituiscono una classe* (ib., corsivo mio).

La complicità di *vertreten* e *darstellen*, la loro identità-in-differenza come luogo della pratica – poiché questa complicità è precisamente ciò che il marxismo deve rivelare, come fa Marx nel *Diciotto Brumaio* – può essere valutata solo se le due non vengono sovrapposte con un gioco di parole.

⁷⁸ Si tratta di un brano estremamente ironico, scritto nel contesto della fraudolenta "rappresentazione" di Luigi Napoleone e la regolare repressione del "contadino rivoluzionario" per via degli interessi borghesi (ib.). Molti lettori superficiali pensano che Marx la stia presentando come propria opinione su tutti i contadini!

Sarebbe semplicemente tendenzioso sostenere che quest'analisi testualizzi oltremodo Marx, rendendolo inaccessibile all'"uomo" comune che, vittima del senso comune, sarebbe così profondamente radicato nell'eredità positivista che l'irriducibile enfasi di Marx sul lavoro del negativo, sulla necessità di defeticizzare il concreto, gli viene costantemente strappata dall'avversario più forte: "la tradizione storica" nell'aria⁷⁹. Ho cercato di evidenziare che l'"uomo" non-comune, il filosofo della pratica contemporaneo, e la donna non-comune, la metropolitana entusiasta verso la "resistenza del Terzo Mondo", talvolta mostrino lo stesso positivismo.

La gravità del problema risulta evidente se si concorda sul fatto che lo sviluppo di una "*consciousness*" di classe trasformativa da una "posizione" di classe descrittiva in Marx non sia un compito che coinvolge il livello base della *consciousness*. La *consciousness* di classe rimane insieme al sentimento di comunità che appartiene ai legami nazionali e alle organizzazioni politiche, e non insieme all'altro sentimento di comunità che ha nella famiglia il proprio modello strutturale. Sebbene *non* identificata con la natura, la famiglia viene qui costellata con quel che Marx chiama "scambio naturale", che è, filosoficamente parlando, un "luogotenente" del valore d'uso⁸⁰. Lo "scambio naturale" è contrapposto al *Verkehr* – parola che Marx adopera solitamente per indicare il "commercio" – con la società. Questo *Verkehr* sta in luogo dello scambio che porta alla produzione di plusvalore; ed è nell'area del *Verkehr* che quel sentimento di comunità che conduce all'agentività di classe deve essere sviluppato. La piena agentività di classe (qualora esistesse una cosa del genere) non è una trasformazione ideologica della *consciousness* al livello base, un'identità desiderante degli agenti e dei loro interessi – quell'identità, la cui assenza preoccupa Foucault e Deleuze. È una *sostituzione* e al contempo un'*appropriazione* (una *supplementazione*) di qualcosa che è innanzitutto "artificiale" – "le condizioni economiche (...) che distinguono i loro modi di vita" (ib.). Le formulazioni di Marx mostrano un cauto rispetto per la nascente critica dell'agentività soggettiva, individuale e collettiva. I progetti di *consciousness* di classe e della trasformazione

⁷⁹ Si veda l'eccellente definizione sintetica e la discussione di senso comune in Lawrence 1982, p. 48. Le nozioni gramsciane di "senso comune" e "buon senso" sono spiegate esaurientemente in Landy 1994, pp. 73-98.

⁸⁰ Si può mostrare che il "valore d'uso" in Marx sia una "finzione teoretica", tanto quanto un potenziale ossimoro di "scambio naturale". Ho cercato di svilupparlo in "Scattered Speculations on the Question of Value" in Spivak 1987, pp. 154-175.

della *consciousness* sono per lui questioni discontinue. L'analogo odierno sarebbe la "preparazione transnazionale" in contrapposizione al potenziale di mobilitazione del culturalismo non vagliato⁸¹. Al contrario, le evocazioni contemporanee dell'"economia libidinale" e del desiderio come interesse determinante, combinate con la politica pratica degli oppressi (nel capitale socializzato) "che parlano per sé", ripristinano la categoria del soggetto sovrano all'interno di quella teoria che sembra metterlo maggiormente in discussione.

Senza dubbio l'esclusione della famiglia, benché si tratti di una famiglia che appartiene a una specifica formazione di classe, fa parte della cornice maschile all'interno della quale il marxismo marca la propria nascita⁸². Storicamente, e nell'attuale economia politica globale, il ruolo della famiglia nelle relazioni sociali patriarcali è così eterogeneo e contrastato che la semplice sostituzione della famiglia in questa problematica non infrangerà quella cornice. La soluzione non risiede nemmeno nell'inclusione positivista di una collettività monolitica di "donne" nell'elenco di quegli oppressi la cui soggettività non frantumata consente di parlare per se stessi, contro un "sistema del medesimo" altrettanto monolitico.

Nel contesto dello sviluppo di una *consciousness* strategica, artificiale e di secondo livello, Marx usa il concetto del patronimico, rimanendo sempre all'interno del concetto più ampio di rappresentazione come *Vertretung*: i contadini piccoli proprietari "sono quindi incapaci di far valere i loro interessi nel loro proprio nome [*im eigenen Namen*], sia attraverso un Parlamento, sia attraverso una Convenzione" (Marx 1852, p. 349). L'assenza del nome proprio collettivo, artificiale e non familiare, è colmata dal solo nome proprio che la "tradizione storica" possa offrire – proprio il patronimico – il Nome del Padre (in uno spirito non dissimile Jean Rhys aveva negato quel nome al suo personaggio finzionale [Rochester]): "La tradizione storica ha fatto sorgere nei contadini francesi la credenza miracolistica che un uomo chiamato Napoleone renderà loro tutto il loro splendore. E si è trovato un individuo" – l'intraducibile *es fand sich* (vi si è ritrovato un individuo?) demolisce tutte le questioni di agentività o di connessione dell'agente con il proprio interesse – "che ha potuto spacciarsi per quest'uo-

⁸¹ Sviluppato in Spivak 1995g, pp. 177-202; Spivak 1996b; e con riferimento specifico all'India, in Biju Mathews et al., a cura, "Vasudhaiva".

⁸² "Il circolo linguistico di Ginevra", in Derrida 1972b, può fornire un metodo per valutare il ruolo irriducibile della famiglia nella morfologia della formazione di classe di Marx.

mo" (questa finzione invece, è la sua unica agentività propria) "dato che porta [*trägt* – la stessa parola usata per il rapporto del capitalista con il capitale] il nome Napoleone (...) conformemente al codice Napoleone, il quale stabilisce" che "*La recherche de la paternité est interdite*" (Marx 1852, p. 349). Qui Marx sembra operare all'interno di una metaforica patriarcale, ma è necessario rilevare la sottigliezza del brano. È la Legge del Padre (il Codice Napoleonico), paradossalmente, a proibire la ricerca del padre naturale. Quindi è per via di una stretta osservanza della Legge storica del Padre che viene negata la fede della classe, formata eppure informale, nel padre naturale.

Mi sono soffermata così a lungo su questo brano di Marx perché enuncia chiaramente le dinamiche della *Vertretung*, o rappresentazione in contesto politico. La rappresentazione nel contesto economico è la *Darstellung*, il concetto filosofico di rappresentazione come messa in scena, o meglio significazione, che si rapporta in maniera indiretta al soggetto diviso. Il brano più ovvio è ben noto:

Nel rapporto di scambio [*Austauschverhältnis*] delle merci stesse il loro valore di scambio ci è apparso come una cosa completamente indipendente dai loro valori d'uso. Ma se si fa realmente astrazione dal valore d'uso dei prodotti del lavoro, si ottiene il loro valore come è stato or ora determinato [*bestimmt*]. Dunque quell'elemento comune che si manifesta [*sich darstellt*] nel rapporto di scambio o nel valore di scambio della merce, è il valore della merce stessa (Marx 1867, 1, pp. 50-51)⁸³.

Secondo Marx, nel capitalismo il valore, in quanto prodotto nel lavoro necessario e nel pluslavoro, viene calcolato come rappresentazione/segno del lavoro oggettivato (rigorosamente distinto dall'attività umana). Al contrario, in assenza di una teoria dello sfruttamento come estrazione (produzione), appropriazione e realizzazione di (plus)valore *in quanto rappresentazione di forza lavoro*, lo sfruttamento capitalista deve essere visto come una varietà di dominio (la meccanica del potere in quanto tale). "Il marxismo", suggerisce Deleuze, "ha fissato il problema [che il potere è più diffuso della struttura dello sfruttamento e della formazione statale] in termini d'interesse (il potere è detenuto da una classe dominante definita dai suoi interessi)" (Foucault 1972a, pp. 115-116).

⁸³ Si tratta di senso comune. Marx si spinge poi oltre, per mostrare che il valore significhi l'astrazione tanto nell'uso quanto nello scambio. Sviluppare tale lettura non è pertinente qui.

Non si può obiettare nulla a questo riassunto minimalista del progetto di Marx, così come non si può ignorare che, in certe parti de *L'Anti-Edipo*, Deleuze e Guattari costruiscano la propria tesi su una brillante, per quanto "poetica", padronanza della *teoria* di Marx della forma denaro. E tuttavia potremmo rafforzare la nostra critica nel modo seguente: la relazione tra capitalismo globale (lo sfruttamento nell'economia) e alleanze tra stati-nazione (dominio nella geopolitica) è così macrologica che non può rendere conto del tessuto micrologico del potere⁸⁴. Le micrologie sotto-individuali non riescono ad afferrare il campo "empirico". Per muoversi in direzione di tale considerazione bisogna spostarsi verso teorie dell'ideologia – di formazioni del soggetto che micrologicamente e spesso erraticamente agiscono gli interessi che congelano le micrologie e sono congelati nelle macrologie. Tali teorie non possono permettersi di trascurare il fatto che questo percorso *sia* erratico, e che la categoria della rappresentazione, in questi *due* sensi, sia cruciale. Esse devono notare come la messa in scena del mondo nella rappresentazione – la sua scena di scrittura, la sua *Darstellung* – dissimuli la scelta e la necessità di "eroi", delegati paterni, agenti di potere – *Vertretung*.

A mio avviso la pratica radicale deve prestare particolare attenzione a questa doppia sessione di rappresentazioni, anziché reintrodurre il soggetto individuale attraverso concetti totalizzanti di potere e desiderio. Ritengo altresì che, mantenendo l'area della pratica di classe su un secondo livello di astrazione, Marx stesse di fatto mantenendo aperta la critica (kantiana e) hegeliana del soggetto individuale come agente⁸⁵. Questa visione non mi costringe a ignorare che, definendo implicitamente la famiglia e la lingua materna come livello base, in cui la cultura e la convenzione sembrano il modo in cui la natura organizza la "propria" sovversione, lo stesso Marx stia riproducendo un antico sotterfugio. Nell'ambito delle rivendicazioni poststrutturaliste per una pratica critica, tuttavia, Marx sembra più recuperabile di quanto non lo sia il ripristino clandestino dell'essenzialismo soggettivo.

⁸⁴ La situazione è cambiata nel Nuovo Ordine Mondiale. Definiamo la Banca Mondiale/il Fondo Monetario Internazionale/l'Organizzazione Mondiale del Commercio "l'economico", e le Nazioni Unite "il politico". La relazione tra le due viene negoziata in nome del genere ("il culturale"), che è forse la micrologia in quanto tale.

⁸⁵ Sono consapevole che la relazione tra marxismo e neokantismo sia politicamente problematica. Per quel che mi riguarda non vedo come si possa tracciare una linea continua tra i testi di Marx e il momento etico kantiano. Non mi sembra, tuttavia, che la messa in discussione di Marx dell'individuo come agente della storia debba essere letta nel contesto dello smantellamento del soggetto inaugurato dalla critica kantiana di Cartesio.

La riduzione di Marx a una figura benevola ma datata, nella maggior parte dei casi si pone nell'interesse del lancio di una nuova teoria dell'interpretazione. Nella conversazione tra Foucault e Deleuze, il punto sembra essere che non ci sia nessuna rappresentazione, nessun significante (bisogna presumere che il significante sia stato già fatto fuori? Non c'è allora nessuna struttura segnica che operi l'esperienza, e dunque la semiotica potrebbe esser messa da parte?); che la teoria riceva il testimone dalla pratica (mettendo così da parte i problemi della pratica teorica); che gli oppressi siano in grado di sapere e parlare per se stessi. Tutto ciò reintroduce il soggetto costitutivo su almeno due livelli: il Soggetto di desiderio e di potere come irriducibile presupposto metodologico; e il prossimo a se stesso, se non auto-identico, soggetto dell'oppresso. Inoltre gli intellettuali, che non sono nessuno di questi S/soggetti, diventano trasparenti in questa staffetta, perché si limitano a descrivere il soggetto non-rappresentato e ad analizzare (senza analizzare) gli ingranaggi del (Soggetto innominato, irriducibilmente presupposto dal) potere e desiderio. La "trasparenza" prodotta marca il luogo di "interesse" ed è mantenuta da una vemente denegazione: "Questo ruolo di arbitro, di giudice e di testimone universale è un ruolo che mi rifiuto assolutamente di assumere". Una delle responsabilità del critico potrebbe essere quella di leggere e scrivere in modo che l'impossibilità di simili rifiuti individualistici dei privilegi istituzionali del potere concessi a tale soggetto venga presa sul serio. Il rifiuto del sistema dei segni sbarra la strada a una sviluppata teoria dell'ideologia nell'"empirico". Anche qui si può udire il tono della denegazione. Al suggerimento di Jacques-Alain Miller, che "l'istituzione stessa sia discorsiva", Foucault risponde, "Sì, se vi pare, ma non è molto rilevante per la mia nozione di apparato, dire cosa sia discorsivo e cosa no (...) dato che il mio problema non è linguistico" (Foucault 1980, p. 198). Perché questa sovrapposizione di linguaggio e discorso da parte del maestro dell'analisi del discorso?

La critica di Edward Said all'idea foucaultiana di potere quale categoria accattivante e mistificante che gli consente di "obliterare il ruolo delle classi, dell'economia, dell'insurrezione e della ribellione" (Said 1983, p. 243), è pertinente, sebbene non si debba trascurare l'importanza del nome "potere" nella sfera sotto-individuale. All'analisi di Said aggiungo la nozione di soggetto surrettizio di potere e di desiderio, marcato dalla trasparenza dell'intellettuale.

Questo S/soggetto, curiosamente rabberciato in una trasparenza per denegazioni, si situa dalla parte degli sfruttatori della divisione internazionale del lavoro. Per gli intellettuali francesi contemporanei è

impossibile immaginare il tipo di Potere e Desiderio che abiterebbe il soggetto innominato dell'Altro dell'Europa. Non è solo perché, qualunque cosa leggano, sia essa critica o meno, è intrappolata nel dibattito della produzione di quell'Altro, supportando o criticando la costituzione del Soggetto come Europa. È anche perché, nella costituzione di quell'Altro dell'Europa, è stata profusa molta cura nell'obliterazione degli ingredienti testuali con cui un tale soggetto potrebbe investire (*cathect*), occupare il proprio itinerario – non solo attraverso la produzione ideologica e scientifica, ma anche attraverso l'istituzione della legge. Per quanto riduzionista possa sembrare un'analisi economica, gli intellettuali francesi dimenticano, a proprio rischio e pericolo, che tutta questa impresa sovradeterminata era compiuta nell'interesse di una situazione economica dinamica che richiedeva che gli interessi, i motivi (desideri) e il potere (del sapere) fossero spietatamente dislocati. Invocare questa dislocazione, adesso, come scoperta radicale che dovrebbe farci diagnosticare l'economico (le condizioni di esistenza economiche che suddividono le "classi" descrittivamente) come componente di un macchinario analitico datato potrebbe benissimo continuare l'operato di quella dislocazione e contribuire inconsapevolmente ad assicurare "un nuovo equilibrio delle relazioni egemoniche" (Carby 1982, p. 34). Di fronte alla possibilità di essere complice della persistente costituzione dell'Altro come ombra del Sé, per l'intellettuale una possibilità di pratica politica sarebbe quella di mettere l'economico "sotto barratura", e leggere il fattore economico come irriducibile perché reinscrive il testo sociale, mentre viene cancellato, per quanto in maniera imperfetta, nel momento stesso in cui afferma di essere la causa finale o il significato trascendentale⁸⁶.

Fino a poco tempo fa, l'esempio più lampante di questa violenza epistemica era il progetto, orchestrato da lontano, diffuso ed eterogeneo, di costituzione del soggetto coloniale come Altro. Questo progetto era anche l'obliterazione asimmetrica della traccia di quell'Altro nella sua precaria Soggettività. È noto che Foucault abbia individuato un caso di violenza epistemica, una totale revisione dell'episteme, nella ridefinizione della follia avvenuta alla fine del diciottesimo secolo in Europa (Foucault 1961). Ma se quella particolare ridefinizione fosse solo

⁸⁶ "Ho sviluppato ulteriormente questo argomento in "Scattered Speculations on the Question of Value" in Spivak 1987. Ribadisco ancora una volta che L'Anti-Edipo non ignora il testo economico, per quanto forse la sua trattazione risulti eccessivamente allegorica. A riguardo, il passaggio dalla schizo- alla rizo-analisi in *Mille Piani*, forse non è stato benefico.

una parte della narrazione della storia, tanto in Europa quanto nelle colonie? E se i due progetti di revisione epistemica funzionassero come parti dislocate e non riconosciute di un vasto ingranaggio a due braccia? Forse non si tratterebbe di nient'altro che di chiedere che il sottotesto della narrazione palinsestica dell'imperialismo sia riconosciuto come "sapere assoggettato", "un intero insieme di saperi che sono stati squalificati come inadeguati al loro compito o non sufficientemente elaborati: i saperi nativi, collocati in fondo alla gerarchia, al di sotto del richiesto livello di cognizione o scientificità" (Foucault 1980, p. 82).

Non si tratta di descrivere "come stessero davvero le cose" o di privilegiare la narrazione della storia come imperialismo come migliore versione della storia⁸⁷. Significa, piuttosto, continuare il resoconto del modo in cui una spiegazione e narrazione della realtà sia stata istituita come normativa. Un paragonabile resoconto nel/i caso/i dell'Europa Centrale e Orientale, verrà presentato a breve. Per addurre ulteriori dettagli, per il momento consideriamo brevemente le basi della codificazione britannica della Legge indù.

Ribadisco di non essere un'esperta di Sud dell'Asia. Faccio ricorso a materiale indiano per una certa facilitazione che mi deriva, casualmente, dalla nascita.

Ecco dunque un riassunto schematico della violenza epistemica della codificazione della Legge indù. Se questo riesce a chiarire la nozione di violenza epistemica, la mia trattazione finale del sacrificio delle vedove potrebbe guadagnarne in significato.

Alla fine del diciottesimo secolo, la Legge indù, per quanto possa essere descritta come sistema unitario, operava nei termini di quattro testi che "mettevano in scena" un'episteme quadripartita, definita dall'uso del soggetto della memoria: *sruti* (l'udito), *smṛiti* (il ricordato), *sāstra* (il calcolo) e *vyavahāra* (la performance)⁸⁸. Le origini di quel che era stato udito e di quel che era ricordato non erano necessariamente continue o identiche. Ogni invocazione dello *sruti* tecnicamente recitava (o riapriva) l'evento dell'"udire" originario, o rive-

⁸⁷ Sebbene consideri Jameson 1981 un testo di grande spessore critico, o forse proprio per questa ragione, vorrei che il mio programma qui venisse distinto da quello del ripristino dei resti di una narrazione privilegiata: "È nello scoprire le tracce di questo racconto ininterrotto, nel riportare alla superficie del testo la realtà rimossa e nascosta di questa storia fondamentale che la dottrina di un inconscio politico trova la sua funzione e la sua necessità" (Jameson 1981, p. 20).

⁸⁸ Per un resoconto dettagliato di questa trasformazione nel caso dei danzatori dei templi, si veda il lavoro di prossima pubblicazione di Kunal Parker.

lazione. I secondi due testi – l'appreso e il performato – erano visti come dialetticamente continui. I teorici della legge e coloro che la praticavano non erano certi, in ogni caso, che questa struttura descrivesse il corpo della legge o piuttosto quattro modi per risolvere una controversia. La legittimazione, attraverso una visione binaria, della struttura polimorfa della performance legale, "internamente" non-coerente e aperta a entrambe le estremità, è quella narrazione della codificazione che offro come esempio della violenza epistemica.

Si considerino le linee programmatiche, citate di sovente, del famoso *Minute on Indian Education* di Macaulay (1835):

Al momento dobbiamo fare del nostro meglio per formare una classe che possa farsi interprete tra noi e i milioni di persone che governiamo; una classe di persone, indiane nel sangue e nel colore, ma inglesi nel gusto e nell'intelletto. A tale classe potremmo lasciare il compito di raffinare i dialetti vernacolari del paese, di arricchirli con termini di scienza presi in prestito dalla nomenclatura occidentale e, in maniera graduale, renderli veicoli adatti alla trasmissione del sapere alla grande massa della popolazione (Macaulay 1835, p. 249).

L'istruzione dei soggetti coloniali integra la loro produzione nella legge. Una delle conseguenze dell'instaurazione di una versione del sistema inglese, fu lo sviluppo di una problematica separazione tra la formazione disciplinare negli studi sanscriti e la tradizione della "cultura alta" sanscrita allora nativa, adesso alternativa. Nella prima sezione ho suggerito che, all'interno dei primi, le spiegazioni culturali elaborate da autorevoli studiosi corrispondessero alla violenza epistemica del progetto legale.

Tali autorità sarebbero le fonti *migliori* per l'accesso dell'intellettuale francese, non specialista, alla civiltà dell'Altro⁸⁹. Tuttavia non mi riferisco a intellettuali e studiosi della produzione coloniale, come ad esempio Shastri, quando sostengo che l'Altro come Soggetto sia inaccessibile a Foucault e Deleuze. Sto pensando piuttosto alla popolazione indistinta, non specialista, non accademica, disposta lungo tutto lo spettro di classe, sulla quale l'episteme opera la propria silenziosa funzione programmatrice. Senza considerare la mappa dello sfruttamento, su quale griglia di "oppressione" collocerebbero questa ciurma eterogenea?

⁸⁹ Ho discusso in dettaglio maggiore questa questione, in riferimento a *Donne cinesi* di Julia Kristeva in "French Feminism in an International Frame" in Spivak 1987, pp. 136-141.

Passiamo adesso a considerare i margini (si potrebbe anche dire il centro silente e silenziato) del circuito demarcato da questa violenza epistemica: i contadini e le contadine analfabeti, gli aborigeni e gli strati più bassi del sottoproletariato urbano. Secondo Foucault e Deleuze (dentro il Primo Mondo, nella standardizzazione e irreggimentazione del capitale socializzato, per quanto non sembrino riconoscerlo) e *mutatis mutandis* secondo la "femminista terzomondista" metropolitana, interessata soltanto alla resistenza all'interno della logica del capitale, gli oppressi, qualora ne abbiano la possibilità (e qui il problema della rappresentazione non può essere aggirato) e lungo il cammino verso la solidarietà, attraverso la politica delle alleanze (qui è all'opera una tematica marxista), *possono dire e conoscere le loro condizioni*⁹⁰. Dobbiamo adesso affrontare la domanda seguente: dall'altro lato della divisione del lavoro internazionale rispetto al capitale socializzato, all'interno e all'esterno del circuito della violenza epistemica della legge e dell'istruzione imperialista di supplemento a un testo economico precedente, *i subalterni possono parlare?*

Abbiamo già considerato la possibilità che, date le necessità connesse all'avvio di documenti coloniali, la donna strumentale (la Rani di Sirmur) non sia stata scritta del tutto.

Il lavoro di Gramsci sulle "classi subalterne" estende l'argomento della posizione di classe/coscienza di classe isolato ne *Il Diciotto Brumaio*. Forse perché critico verso la posizione avanguardistica dell'intellettuale leninista, Gramsci si preoccupa del ruolo dell'intellettuale nel movimento culturale e politico dei subalterni verso l'egemonia. Questo movimento deve essere compiuto perché si determini la produzione della storia come narrazione (di verità). In testi come, ad esempio, *La Questione Meridionale*, Gramsci considera il movimento dell'economia storico-politica in Italia all'interno di quella che può essere letta come allegoria della lettura, che deriva da o che prefigura una divisione internazionale del lavoro⁹¹. E tuttavia un resoconto dello sviluppo per fasi del subalterno si disarticola quando la sua macrologia culturale viene agita, per quanto lontanamente, dall'interferenza epistemica con le definizioni legali e disciplinari che accompa-

⁹⁰ "[They] can speak and know their condition" nel testo. In questo caso abbiamo interpretato *to speak* nel suo senso transitivo. Tuttavia, permane anche il senso intransitivo di "to speak", presente nella domanda che Spivak pone in seguito (*Can the subaltern speak?*), inteso come atto di parola (N.d.T.).

⁹¹ Come di consueto, sto usando "allegoria della lettura" nel senso suggerito da Paul de Man.