UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA APPLICATA

CORSO DI LAUREA IN FILOSOFIA

Il subalterno come categoria critica della storiografia contemporanea: questioni di metodo tra decostruzione e traduzione

Relatrice:

Ch.ma Prof. Romana Bassi

Laureando:

Andrea Bettella

Matricola n. 2090627

ANNO ACCADEMICO 2024-2025

«La verità della memoria...

Seleziona, elimina, modifica, esagera,

minimizza, glorifica e anche diffama;

ma alla fine crea una propria realtà»

Salman Rushdie*, I figli della mezzanotte*

Indice

Introduzione 4

CAPITOLO I - INDAGINE STORIOGRAFICA E NARRAZIONI NEOCOLONIALI 6

1.1. Presupposti metodologici 7

1.2. La costruzione del soggetto storico subalterno 12

1.3. Grandi narrazioni: progresso e sviluppo ineguale 17

CAPITOLO II - PER UNA STORIA SUBALTERNA 24

2.1. Traduzione e interculturalità 25

2.2. Ibridità culturale e temporalità disgiunte 30

2.3. Storia postcoloniale e futuri possibili 36

Conclusioni 42

Bibliografia 44

Introduzione

Il termine *subaltern* ("subalterno") − definito dall'Oxford English Dictionary come «a member of a marginalized or oppressed group; a person who is not part of the hegemony» − assume il suo significato specifico dall'uso che ne fa Antonio Gramsci nei *Quaderni del carcere*, dove la storia è concepita come un'interrelazione tra la classe dominante e le masse oppresse. È attorno a questo termine che si snoda il lavoro storico-filosofico del collettivo editoriale dei *Subaltern Studies*, nato a Delhi nel 1982 sotto la direzione dello storico indiano Ranajit Guha. I *Subaltern Studies*, concentrandosi sugli aspetti elitari e sulla struttura narrativa della storiografia, hanno cercato di restituire al soggetto subalterno − l'abitante povero e marginalizzato del cosiddetto "Terzo Mondo" − il ruolo di agente storico.

Il lavoro del collettivo non si è limitato a contrapporre alla storiografia accademica − accusata di essere elitaria e intrinsecamente colonialista − una semplice contronarrazione che ha come protagonista il soggetto subalterno. Al contrario, hanno operato dall'interno dei protocolli conoscitivi della storiografia istituzionalizzata, sovvertendoli e dislocandoli in nuovi tempi e spazi liminali, dando voce a storie dissonanti, antagoniste e a lungo silenziate. Questa prospettiva narratologica ha permesso ai *Subaltern Studies* di vedere il tessuto sociale come il risultato di una catena di segni, osservando la genesi discorsiva delle categorie esplicative della storiografia, disarticolandole. Vengono messi in discussione gli assetti teleologici e le distinzioni binarie come quelle tra passato e presente e tra moderno e arcaico − fino a interrogare la stessa nozione di soggetto storico, intrinsecamente scisso nelle sue genealogie plurali e nei diversi modi di essere umani. Attorno a questi presupposti, creativi e decostruttivi, si articola il pensiero di Dipesh Chakrabarty, Gayatri Spivak e Homi K. Bhabha − quest'ultimo non facente parte del collettivo editoriale dei *Subaltern Studies*.

Nel primo capitolo si analizzeranno i presupposti teorici e epistemologici della storiografia, osservandone i limiti metodologici e ponendo una lacerazione nella presunta continuità della trama del racconto storico. La costruzione discorsiva del "colonizzato", inteso come oggetto d'indagine piuttosto che come soggetto agente e significante, ha prodotto una narrazione unitaria e monologica. In un contesto postcoloniale lo storico deve cogliere l'eterotemporalità abitata dal soggetto storico, mettendo in discussione le

categorie analitiche e le metodologie delle scienze sociali, aprendo orizzonti narrativi plurali.

Nel secondo capitolo, dopo aver osservato come il passato non sia mai completamente assoggettabile ai protocolli della storiografia, si proporranno nuove modalità transculturali e sovversive di concepire la storia, presentando strategie narrative alternative e spazi di significazione inediti: luoghi ibridi in cui il soggetto subalterno può negoziare la sua storia e la sua identità. Si osserverà l'importanza dei processi di traduzione e di come una testualità aperta possa produrre luoghi di significazione ibridi creando una prospettiva interculturale e multitestuale in grado di spezzare l'unità dei miti colonialisti. I nuovi spazi di traduzione possono aiutarci a decostruire gli universali radicati nella tradizione storico-filosofica europea, permettendoci di cogliere il carattere discorsivo del processo di creazione dell'egemonia culturale occidentale. Tali luoghi inediti di enunciazione aprono il confronto tra il pensiero europeo e le voci subalterne, relegate all'assumere ruoli marginali in una storia altrui.

CAPITOLO I

INDAGINE STORIOGRAFICA E NARRAZIONI NEOCOLONIALI

Il contributo teorico del collettivo editoriale dei *Subaltern Studies* si articola su due piani distinti ma strettamente collegati. Da un lato, restituire al soggetto subalterno un ruolo di protagonista all'interno della narrazione storica; dall'altro, decostruire gli universali prodotti da una tradizione storico-filosofica europea al tempo stesso «indispensabile e inadeguata»[1]. Affinché possano emergere nel discorso storico altre narrazioni del sé – storie altre e sovversive, capaci di sottrarsi agli assetti teleologici e metanarrativi della tradizione europea – occorre mettere in luce il ruolo che la violenza, coloniale ed epistemica[2], ha avuto nella creazione di regimi di verità, fondati sull'imposizione di universali e categorie analitiche.

La riappropriazione, da parte del soggetto subalterno, della capacità di autorappresentarsi nella storiografia incontra due ostacoli principali. Da una parte, un'Europa *iperreale*[3] che domina il discorso storico, assunta come «*entelecheia* della ragione universale»[4]. Dall'altra, metodologie di indagine che impediscono al colonizzato di esprimere e rivendicare le proprie differenze culturali e storiche. La storia, in quanto memoria collettiva istituzionalizzata, può immaginare un mondo eterogeneo solo se riconosce le proprie strategie e pratiche repressive[5]. Per farlo, è necessario oltrepassare i protocolli conoscitivi della storiografia accademica. La storiografia, infatti, priva le *minority histories* (storie delle minoranze) del loro carattere oppositivo e contro-egemonico, assorbendole all'interno di quella che viene presentata come *good history*, ovvero la storiografia "buona" e accademicamente accettata[6]. Questa incorporazione

---

[1] Chakrabarty, Dipesh, *Provincializzare l'Europa*, trad. it. di M. Bortolini, Roma, Meltemi, 2004, p. 20.

[2] Per approfondire la nozione di *violenza epistemica* vedi Spivak, Gayatri Chakravorty, cap. "Storia" in *Critica della ragione postcoloniale*, trad. it. di A. D'Ottavio, Roma, Meltemi, 2004, pp. 213-322.

[3] Con questo termine, ripreso, se pur con una connotazione differente, dal pensiero di Jean Baudrillard, Chakrabarty vuole sottolineare il carattere immaginario dell'Europa, intesa non come entità geografica, bensì come referente privilegiato del discorso storico. Chakrabarty, Dipesh, *Provincializzare l'Europa*, pp. 45-46

[4] Ivi, p. 48

[5] Dipesh Chakrabarty introduce la nozione di *ignoranza asimmetrica* per indicare la disparità conoscitiva tra i centri della modernità occidentale e le società colonizzate: mentre gli intellettuali dei paesi ex-coloniali sono obbligati a conoscere il pensiero europeo per potersi collocare nel discorso storico-filosofico globale, gli intellettuali occidentali possono invece ignorare le tradizioni intellettuali non europee senza che ciò comprometta la loro autorità accademica. Ivi, p.47.

[6] Chakrabarty, Dipesh, "Minority Histories, Subaltern Pasts", *Postcolonial Studies* 1 (1), 1988, pp. 15–29, qui p. 15.

introduce prospettive plurali e produce narrative inedite, ma non mette realmente in discussione i presupposti metodologici e ontologici della disciplina.

Sono i passati subalterni stessi, troppo spesso ricondotti a narrazioni più ampie, a mostrare i limiti delle pratiche storiografiche. La loro presenza rende evidente come il presente, apparentemente unitario e interpretato come esito di un passato teleologicamente orientato, sia in realtà disgiunto e plurale nei diversi modi di essere umani. Adottare una prospettiva postcoloniale[7] significa, quindi, andare oltre la semplice pretesa di "democraticizzare" la storiografia (*history from below*)[8], che si è limitata a includere le storie delle minoranze[9], senza scalfire le narrazioni dominanti. Si tratta invece di rivendicare «un'alleanza tra le storie metropolitane dominanti e i passati periferici subalterni»[10]. È attorno a questo progetto – la creazione di una storia ibrida ancora inesistente – che prende forma il lavoro teorico di Dipesh Chakrabarty. Egli osserva come i passati subalterni spesso sfuggano ai metodi storiografici, presentando narrazioni incomprensibili alla razionalità occidentale. Questi passati diventano così «nodi sulla linea del tempo»[11], supplementari rispetto alla storiografia istituzionalizzata[12], e ne rivelano i limiti.

1.1. Presupposti metodologici

La scrittura della storia compie un'operazione di traduzione: le esperienze umane vengono tradotte nei termini propri del discorso storico. I referenti che ne derivano – comunità, classe, proletariato… – sono il risultato di una costruzione discorsiva, parte di

---

[7] Il termine *postcoloniale* non indica semplicemente il periodo successivo alla fine del colonialismo, ma un campo critico che interroga le persistenze del dominio coloniale nelle forme contemporanee del sapere, della cultura e della politica. Tuttavia, la categoria è stata criticata per il rischio di presupporre una cesura netta tra coloniale e postcoloniale e per la sua centralità accademica occidentale, che può finire per riprodurre le stesse gerarchie che intende decostruire. Cfr. Majumdar, Rochona, *Writing Postcolonial History*, London, Bloomsbury academic, 2010, pp. 1-4.

[8] [8] Chakrabarty, Dipesh, "Minority Histories, Subaltern Pasts", p. 15. (La *history from below* − storia "dal basso" − è un approccio storiografico sviluppato, tra gli altri, da E.P. Thompson, che mira a restituire voce e agenzia ai soggetti subalterni tradizionalmente esclusi dalle narrazioni ufficiali della storia. Essa si oppone a una visione elitaria e istituzionale del passato, privilegiando invece l'esperienza vissuta e la cultura popolare. Per approfondire si veda: Thompson, Edward Palmer, e Michael Kenny. *The Making of the English Working Class*. Penguin Modern Classics. Penguin Books, 2013.)

[9] I termini "maggioranza" e "minoranza" non sono entità naturali, ma costruite. L'uso che ne viene fatto nelle scienze sociali non si basa su una definizione di tipo statistico: maggioranza e minoranza riguardano il ruolo assunto dal soggetto in un dato contesto. Ivi p. 475.

[10] Chakrabarty, Dipesh, *Provincializzare l'Europa*, p. 64.

[11] Chakrabarty, Dipesh, "Minority Histories, Subaltern Pasts." p. 479.

[12] Ibid.

una tensione storica e filosofica. In questo senso, l'agire storico è sempre filtrato attraverso il processo di significazione[13]. Il tempo, tuttavia, non viene rappresentato come convenzionale, intessuto nei codici culturali e nelle rappresentazioni, ma come qualcosa di naturale e oggettivo: un tempo «vuoto e omogeneo»[14], semplice contenitore di eventi, imperturbabile rispetto ad essi. Di conseguenza questo naturalismo del tempo storico presuppone un'applicabilità universale del metodo storiografico: tutto diventa storicizzabile[15]. Lo storico traduce nei propri sistemi di rappresentazione il modo in cui i popoli hanno pensato il loro essere e la temporalità[16]. Li riterritorializza poi all'interno del proprio tempo oggettivato, creando una narrazione unitaria, omogenea e secolarizzata. Le scienze storiche assumono come presupposto un tempo continuo e inalterabile, indipendente dai sistemi di rappresentazione umana. Questa pretesa di razionalità e trasparenza si scontra inevitabilmente con identità storiche e culturali specifiche, con diversi sistemi di significazione. Come può, allora, il tempo storico convivere con temporalità altre, abitate da dei e spiriti? Come si possono tradurre in categorie universali i particolari modi di vivere?

Secondo Chakrabarty, la storiografia ci impedisce di cogliere la singolarità: ciò che resiste a essere ridotto a caso particolare di una categoria generale, sfidando l'impulso generalizzante delle scienze sociali[17]. Il "disincantamento" prodotto dalla storiografia istituzionalizzata si configura così solo come una tra i diversi modi di abitare il mondo[18]. Fare esperienza della storicità richiede un inevitabile confronto con la pluralità di configurazioni della memoria, non sempre razionalmente difendibili. È proprio da questi limiti metodologici che emergono i passati subalterni, capaci di mettere in luce le fragilità disciplinari della storia, palesando l'eterogeneità del presente e mettendo in discussione

---

[13] È attorno a questa prospettiva semiotica e narratologica che, come vedremo, si articola il pensiero di Homi K. Bhabha: comprendendo il processo discorsivo che ha portato all'instaurarsi dell'egemonia occidentale si può cogliere come la conoscenza storica sia sempre frutto di negoziazione.

[14]Chakrabarty, Dipesh, *Provincializzare l'Europa*, p. 106 (riporta Benjamin, Walter, *Uber den Begriff der Geschichte*, «Neue Rund schau», 61, 4, pp. 560-570; rist. in Gesammelte Schriften, Frank furt am Main, vol. I, 1950; trad. it. 1997, *Sul concetto di storia*, a cura di G. Bonola e M. Ranchetti, Torino, Einaudi).

[15] Chakrabarty, ponendosi in polemica con autori quali Marc Bloch e Robin George Collingwood, mette in dubbio la presunta applicabilità universale del metodo storico: pur riconoscendo il valore euristico delle loro direttive metodologiche sottolinea come «La pressione del pluralismo intrinseco ai linguaggi e alle mosse delle storie delle minoranze ha prodotto una messa in discussione metodologica ed epistemologica della natura stessa della scrittura della storia.» Chakrabarty, Dipesh, *Provincializzare l'Europa*, p. 147.

[16] Ex. Si veda ad esempio la concezione di tempo descritta nella *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, radicalmente diversa da quella lineare della tradizione occidentale.

[17] Ivi, p. 118.

[18] Chakrabarty, Dipesh. "Minority Histories, Subaltern Pasts." p. 27.

l'idea di una continuità storica omnicomprensiva. I soggetti subalterni emergono nel presente come apparenti residui di un mondo passato e precapitalistico. Essi ricordano come la relazione tra moderno e non-moderno si esprima nella contemporaneità di un "ora" ontologico[19], che svela l'illusione celata dietro simili rigidi binarismi.

Il presupporre un "ora" ontologico abitato sia dallo storico occidentale che dal soggetto subalterno è, secondo Chakrabarty, ciò che permette allo storico di uscire dal «calendario secolare e lineare»[20] della serialità del tempo storico. In questo modo può rapportarsi a temporalità altre e aliene, ma mai completamente straniere. Ne deriva un rapporto ambivalente con l'alterità: essa può al tempo stesso diventare oggetto di indagine e spiegazione storica, e aprire a un nuovo legame soggetto-oggetto tra lo storico e ciò che indaga, sulla base dell'"ora" ontologico condiviso[21]. Quest'assunzione metodologica di una contemporaneità condivisa è ciò che consente, ad esempio, allo storico medievalista di indagare la società medievale, osservando come pratiche antiche possano riaffiorare nel presente e mostrando come i loro lasciti possano condizionarci ancora.

Tradizionalmente la ricerca storica si basa sulla creazione di narrative razionalmente difendibili, sulla base di documenti e fonti considerati oggettivi[22]. Ciò presuppone una separazione tra lo storico, osservatore-soggetto, e il suo oggetto di studio. La spiegazione storica impone che il razionale prevalga sull'irrazionale. Ne consegue una storia che rischia di diventare «metanarrazione dello stato-nazione occidentale[23]», apologetica verso i prodotti della modernità. La razionalità si intreccia così con la retorica storicista del progresso. La "non-ragione" − modi di vivere, credenze e sistemi culturali diversi − è interpretata come arretratezza. La coscienza della modernità, infatti, si costruisce sulla nozione di "anacronismo"[24], che separa ciò che è "moderno" da pratiche considerate residui di un mondo arcaico. La prospettiva razionale-analitica adottata dagli storici occidentali ha posto sotto il suo sguardo disincantato il proprio materiale di indagine, rendendo lo storico un mero osservatore piuttosto che un partecipante. Il metodo

---

[19] Ibid.
[20] Chakrabarty, Dipesh, *Provincializzare l'Europa*, p. 62.
[21] Chakrabarty, Dipesh, "Minority Histories, Subaltern Pasts", *Postcolonial Studies* 1 (1), 1998, p. 28.
[22] Spivak, rifacendosi al pensiero di Dominick LaCapra e Hayden White, mette in guardia lo storico da una fede cieca nei confronti di «un archivismo entusiasta e acritico», sottolineando il ruolo cruciale della negoziazione che deve essere compiuta dallo storico. Spivak, Gayatri Chakravorty, *Critica della ragione postcoloniale*, pp. 217-220.
[23] Chakrabarty, Dipesh, "Provincializing Europe: Postcoloniality and the critique of history", *Cultural Studies*, 6(3), 1992, pp. 337–357, qui p. 350.
[24] Chakrabarty, Dipesh, *Provicializzare l'Europa*, p. 313.

storico oggettifica e nega le relazioni vissute tra osservante e osservato, confinando quest'ultimo in una temporalità altra. Se la relazione soggetto-oggetto viene intrappolata nelle categorie esplicative della storiografia accademica, diventa impossibile cogliere le fratture e le discontinuità. Eppure, è proprio da esse che emerge un presente inevitabilmente disgiunto e plurale. Le scienze sociali, attribuendo una superiorità epistemologica a una relazione analitica con il mondo, creano narrazioni neocoloniali e eurocentriche, confinando il soggetto subalterno all'interno di narrazioni dello sviluppo ineguale.

Il lavoro teoretico di Dipesh Chakrabarty non si limita però a evidenziare i *bias* della ragione occidentale, né a sostituire una narrazione elitaria con un'altra, incentrata sul proletario o sulla donna dell'India rurale. A suo avviso, il pensiero sociale deve sì servirsi delle categorie analitiche, riconoscendone il valore euristico, ma solo come strumenti per perseguire la giustizia sociale. Al contempo, non deve dimenticare l'eterotemporalità che abita il soggetto moderno. Lo storico critico e postcoloniale secondo Chakrabarty deve cogliere come le sue spiegazioni siano sempre frutto di una negoziazione che avviene dall'interno dei codici culturali che abita[25], riconoscendo l'intrinseca frammentazione della storia e del presente. Un passato che viene reificato, considerato come morto e separato dal tempo abitato dall'osservatore, preclude una relazione attiva con esso e una testualità aperta e interculturale.

In questa prospettiva Ranajit Guha, storico e fondatore del collettivo editoriale dei *Subaltern Studies*, nella sua trattazione ha criticato radicalmente la tradizione storiografica europea osservandone i problemi metodologici. Il suo pensiero trae origine dal problema relativo alla descrizione dell'*agency storica* nelle masse contadine ribelli dell'India coloniale, in particolare quelle delle aree rurali. La storiografia coloniale ha a lungo descritto il contadino come «una persona empirica o membro di una classe[26]», ma mai come soggetto storico agente, mosso da volontà e razionalità proprie. La sua insurrezione è stata rappresentata come un evento fortuito e irrazionale, assimilato a un fenomeno naturale privo di intenzionalità. Guha ha mostrato come la storiografia colonialista abbia rappresentato le rivolte dei Santal − gruppo etnico tuttora presente

[25] Chakrabarty, Dipesh, "Provincializing Europe: Postcoloniality and the Critique of History", p. 350.
[26] Guha, Ranajit, "La prosa della contro insurrezione" in Guha R., Spivak G. C., *Subaltern Studies. Modernità e (post)colonialismo*, trad. it. di Sandro Mezzadra, Ombre Corte, Verona 2002, p. 45.

nell'India orientale − scoppiate nel 1855 nel Jharkhand[27]. In quell'occasione le masse contadine si ribellarono sia all'oppressione coloniale della Compagnia delle Indie Orientali, sia al sistema feudale degli *zamindari*[28].

Partendo da questo caso di studio emblematico Guha ha potuto svolgere una riflessione più ampia, di carattere storiografico e metodologico. Guha ha osservato come il corpus degli scritti storiografici riguardanti l'insurrezione contadina sia costituito da tre tipi di discorso − *primario*, *secondario* e *terziario* − ordinati secondo la loro comparsa nel tempo[29]. Il *discorso primario* ha un carattere ufficiale: raccoglie le testimonianze, più o meno dirette, di funzionari governativi o di coloro in stretto rapporto con il *Raj*[30]. Il *discorso secondario*, che segue cronologicamente quello primario, costituisce una forma di storiografia ancora embrionale e segna la trasformazione dell'evento in storia; include scritti di testimoni diretti e testimonianze non ufficiali di amministratori locali. Il discorso storico nasce dalla combinazione dei due livelli: i *segmenti indicativi* vengono completati da *segmenti interpretativi*[31]. Il significato è dunque il risultato di un processo di integrazione, volto ad ampliare l'articolazione sequenziale degli eventi: i segmenti separati in questo modo vengono ricondotti a un'unità dotata di senso[32]. Ne risulta che spesso il soggetto subalterno viene privato del ruolo di soggetto, venendo reso parte di narrazioni storiciste e teleologiche.

Esiste infine un *discorso terziario*, formato da narrazioni scritte molto tempo dopo gli eventi[33]. Il discorso terziario è ancor più segnato dalle categorie esplicative della storiografia e dai sistemi culturali dello storico. Perfino lo storico marxista, pur solidarizzando con le masse oppresse e rivoltose, tradisce secondo Guha la propria pretesa di oggettività, lasciando trasparire l'influenza dell'ideologia[34]. Lo storico radicale, riconducendo le rivolte al dispiegamento dell'ideale nel secolare, non è riuscito a cogliere

---

[27] Stato dell'India nord-orientale.
[28] Membri di un'aristocrazia ereditaria indiana che, durante la dominazione britannica del subcontinente, entrarono in possesso di vaste estensioni di terra e dei contadini che vi lavoravano, riservandosi il diritto di esigerne le imposte.
[29] Guha, Ranajit, "La prosa della contro insurrezione", p. 46.
[30] L'insieme di domini diretti, indiretti e protettorati che il Regno Unito e i suoi predecessori accumularono e organizzarono nel subcontinente indiano, dal XVII al XX secolo.
[31] Ivi p. 54.
[32] Ivi p. 55.
[33] Ivi p. 79.
[34] Cfr. Chakrabarty, Dipesh. "Subaltern Studies and Postcolonial Historiography." *Nepantla: Views from South*, vol. 1 no. 1, 2000, p. 9-32.

le contraddizioni disciplinari e i limiti metodologici della storia stessa[35]. Rappresentare le rivolte contadine come tappe di un percorso verso la libertà o il socialismo costituisce spesso un'appropriazione: in questo modo il ribelle viene escluso dal ruolo di soggetto della propria storia e ridotto a elemento contingente di un'altra narrazione. Secondo Guha gli storici hanno fallito nel capire le motivazioni che hanno portato a questa rivolta, cadendo nell'insuperabile iato tra il *tempo-dell'evento* e il *tempo-del-discorso*[36]. Gli storici occidentali vengono accusati di aver trascurato il ruolo che la fede ha avuto per i rivoltosi, la cui coscienza politica, poiché intrecciata a pratiche mistiche e religiose[37], è stata così sottovalutata. L'elemento religioso che ha spinto i contadini alla rivolta è stato razionalizzato e alle masse è stata negata una volontà politica autonoma, riducendole a strumenti di una volontà esterna.

La messa in crisi del tempo lineare e dell'universalismo epistemico costringe la storiografia a ripensare le proprie categorie esplicative. Non è più possibile considerare la fonte come testimone neutrale o l'evento come punto stabile di significazione. Lo storico postcoloniale deve piuttosto cogliere le assenze, i vuoti e le tracce che testimoniano la violenza dell'archivio. La narrazione storica diventa così un'operazione di disvelamento dei dispositivi di potere che hanno definito chi può o non può parlare.

1.2. La costruzione del soggetto storico subalterno

Se Chakrabarty mostra come il sapere storico sia sempre situato entro un tempo e un linguaggio che ne determinano le condizioni di enunciazione, Gayatri Spivak porta questa consapevolezza oltre il piano metodologico, interrogando le conseguenze etiche e politiche della rappresentazione storica. Là dove Chakrabarty mette in discussione la continuità del racconto storico, Spivak si chiede se il soggetto escluso da quella continuità − il subalterno − possa parlare all'interno di essa: dopo aver analizzato il metodo storico e le sue criticità, è ora necessario interrogarsi sul ruolo che il soggetto subalterno assume all'interno del racconto storiografico. "Il soggetto subalterno può parlare?": è la celebre domanda che Gayatri Spivak si è posta nel suo saggio *Can the Subaltern Speak?*[38].

---

[35] Guha, Ranajit, "La prosa della contro insurrezione", p. 95.
[36] Ivi, p. 87.
[37] Per approfondire: Guha, Ranajit, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Delhi, Oxford University Press, 1983.
[38]Spivak, Gayatri Chakravorty "Can the Subaltern Speak?", *Marxism and the Interpretation of Culture*, eds. C. Nelson and L. Grossberg, Basingstoke: Macmillan, 1988, pp. 271–313.

Spivak, nel tentativo di ridefinire le coordinate epistemiche su cui si fondano le narrazioni dell'egemonia occidentale, si confronta con una pluralità di fonti – occidentali e non – mettendone in luce i presupposti ideologici e retorici. Rifiuta ogni forma di nativismo e, al contrario, abbraccia una testualità aperta, capace di generare continuamente nuovi significati e intrecci. Nel suo tentativo di delineare kantianamente una critica della ragione postcoloniale, Spivak – al tempo stesso giudice e imputata della propria analisi – pone particolare attenzione alla rappresentazione della donna povera dell'India rurale, la cui voce è stata a lungo silenziata. La figura subalterna viene cancellata e rimossa dagli annali della storia, venendo *forclusa*[39]. La *forclusione* è un processo duplice, che implica due operazioni complementari: «l'introduzione nel soggetto» e «l'espulsione dal soggetto»[40].

Secondo Spivak il soggetto subalterno *forcluso* si configura come *informante nativo*, ovvero «nome per quel marchio di espulsione dal nome di Uomo – un marchio che elide l'impossibilità della relazione etica»[41]. L'informante nativo è dunque vittima del processo di *othering* compiuto dall'Occidente: la sua identità viene cristallizzata e la possibilità di esprimere un'alterità radicale viene negata. Portatore di una prospettiva impossibile, l'informante nativo, rimane vittima del circolo chiuso dell'interpretazione e finisce inascoltato. La *forclusione* dell'*informante nativo* si configura dunque come ambivalente: non è soltanto una forma di repressione e violenza epistemica compiuta dall'Occidente, ma è anche funzionale alla costruzione discorsiva dell'identità occidentale. Il processo di *othering* – ovvero la costruzione di un'identità altra, contrapposta a quella occidentale – risulta funzionale all'edificazione dell'identità europea come soggetto epistemico privilegiato[42]. Il colonizzato, attraverso il processo di

---

[39] Spivak riprende il termine *forclusione* dal lessico psicoanalitico lacaniano (traduzione francese del freudiano *Verwerfung*). Nella psicoanalisi, la forclusione indica un'esclusione radicale dal campo simbolico, diversa dalla rimozione, e ciò che è forcluso può riapparire solo come perturbazione del reale. In ambito postcoloniale, Spivak utilizza il concetto per descrivere la condizione del subalterno: la sua voce non è semplicemente rimossa o marginalizzata, ma strutturalmente impossibilitata a entrare nel discorso egemonico. In questo senso, il subalterno "non può parlare" perché non trova un codice di ricezione che lo riconosca come soggetto politico o storico (Cfr. Spivak, Gayatri Chakravorty, *Critica della ragione postcoloniale*, pp. 29-31)

[40] Ivi, p. 31.

[41] Ibid.

[42] In *Critica della ragione postcoloniale* Spivak dedica un'analisi significativa all'uso che Kant fa dell'immagine dell'"abitante della Terra del Fuoco". Nelle *Critiche*, questa figura appare come esempio di un'umanità posta al limite estremo della civilizzazione e della ragione, collocata in un confine geografico ed epistemico che consente a Kant di marcare il contrasto tra l'Europa e i suoi "altri". L'abitante della Terra del Fuoco diventa così la figura del subalterno, che non può parlare all'interno del linguaggio filosofico europeo, ma solo funzionare come limite esterno, necessario e inassimilabile. (cfr Spivak, Gayatri Chakravorty, *Critica della ragione postcoloniale* pp. 39-60)

forclusione, viene escluso dal rivestire un ruolo da protagonista nella narrazione storica; al contempo, però, viene inscritto all'interno di una testualità coloniale che lo contrappone all'uomo occidentale, rafforzandone così l'identità e l'egemonia.

Spivak avvia la sua riflessione sulla mancata rappresentazione del soggetto subalterno analizzando il pensiero di Gilles Deleuze e Michel Foucault, con particolare riferimento al testo *Gli intellettuali e il potere - Conversazione tra Michel Foucault e Gilles Deleuze*[43]. Secondo Spivak, i due filosofi – pur proponendo una critica radicale del soggetto dell'umanesimo europeo – finiscono per ricadere nella stessa dinamica di violenza epistemica che intendono combattere. Nella loro analisi della lotta operaia, Deleuze e Foucault finiscono per postulare un soggetto rivoluzionario unitario, privo di connotazioni geopolitiche. In questo modo ignorano la divisione internazionale del lavoro e ricadono in una concezione essenzialista. Richiamandosi ad Althusser, Spivak articola la sua critica filtrando il poststrutturalismo francese attraverso la lente di un marxismo letto in chiave eterodossa. Riferendosi a *Il diciotto Brumaio di Luigi Bonaparte*[44], mostra come per Marx stesso la categoria di classe includa una concezione eterogenea di soggettività, evidenziando come l'idea unitaria di soggetto sia il prodotto dell'Ideologia. Lo storico si trova così intrappolato in un *double bind*[45]: da un lato l'accettazione della dissoluzione del soggetto proposta dal poststrutturalismo, dall'altro la necessità di ricorrere a categorie essenzialiste per assicurare al soggetto subalterno una rappresentazione nella storiografia. Il problema della costruzione della figura subalterna come speculare a quella dell'uomo bianco si intreccia con quello della sua rappresentazione, continuamente oscurata da una violenza epistemica radicata nelle opposizioni binarie su cui si fonda il pensiero europeo.

Nel saggio *Subaltern Studies: Decostruire la storiografia*[46], Spivak affronta il problema ricorrendo alla nozione di *essenzialismo strategico*: l'uso di categorie essenzialistiche – come quella di donna o di proletario – è giustificato dalla loro efficacia pratica, ma resta indispensabile tener presente che si tratta di astrazioni, poiché la

---

[43] Foucault, Michel, "Gli intellettuali e il potere. Conversazione tra Michel Foucault e Gilles Deleuze", in *Microfisica del potere*, a cura di A. Fontana, P. Pasquino, Torino, Einaudi, 1977.
[44] Marx, Karl, *Il diciotto Brumaio di Luigi Bonaparte*, Milano, a cura di Arrigo Cervetto, Lotta comunista, 2010.
[45] Spivak, Gayatri Chakravorty, *Critica della ragione postcoloniale*, pp. 324-325.
[46] Spivak, Gayatri Chakravorty, "Subaltern studies: decostruire la storiografia" in Guha, Ranajit, Gayatri Chakravorty Spivak, Edward W. Said, a cura di Sandro Mezzadra. *Subaltern studies: modernita e (post)colonialismo*, Verona, Ombre corte, 2002, pp. 103-143.

rappresentazione storica non può mai coincidere pienamente con la realtà[47]. L'esperienza del soggetto subalterno risulta dunque inconoscibile, se non nella misura in cui viene connotata come "effetto-soggetto"[48], una soggettività posticcia, prodotta dal discorso dominante e ridotta a mera metalepsi[49]:

> Un effetto-soggetto – scrive Spivak − può essere brevemente descritto come segue: ciò che sembra agire come un soggetto può essere parte di un'immensa rete discontinua ("testo" in senso ampio) di fili a cui si possono attribuire i nomi di politica, ideologia, economia, storia, sessualità, linguaggio e così via. […] Quest'ultimo è, quindi, l'effetto di un effetto, e implica una metalepsi, o la sostituzione di un effetto con una causa.[50]

Per Spivak, illudersi di rintracciare nelle testimonianze dei colonizzatori inglesi le tracce dell'esperienza del soggetto subalterno indiano significa cedere alla violenza epistemica. Attraverso l'analisi comparata di storiografia, letteratura e pratiche culturali è possibile individuare i vuoti in cui si colloca la figura dell'*informante nativo*, che Spivak – rifacendosi al pensiero di Jacques Derrida – definisce come "supplemento"[51], capace di decostruire le opposizioni binarie che hanno silenziato la donna indiana, emblema della subalternità.

In *Can the subaltern speak?*[52], dopo aver analizzato le concezioni di soggetto in Deleuze e Foucault, Spivak prosegue la sua trattazione ricostruendo la storia di alcune donne indiane che si suicidarono attraverso la pratica del *sati*[53], servendosi di una vasta

---

[47] Ibid.
[48] Ivi, p. 115.
[49] Spivak utilizza il termine *metalepsi* per descrivere lo slittamento con cui i discorsi dominanti rappresentano il subalterno: la sua voce viene sostituita da una costruzione narrativa mediata. Il subalterno appare così come il risultato di un'operazione discorsiva in cui il referente reale è sostituito da una costruzione narrativa. Ivi, pp. 115-116.
[50] Ibid.
[51]Derrida, Jacques, e Silvano Facioni, *Della grammatologia*, a cura di Gianfranco Dalmasso, Jaca Book, 2012, pp. 342-343. Derrida mette in questione l'idea che il significato derivi in modo stabile da un gioco di opposizioni binarie. Egli mostra invece come il senso sia sempre soggetto alla *différance*, cioè a un processo di rinvio e scarto che ne impedisce la fissazione definitiva. In tale prospettiva, la categoria del *supplemento* indica il carattere instabile del testo: esso agisce come ciò che, nello stesso tempo, integra e rimpiazza il significato, sottraendolo così a ogni forma di chiusura concettuale.
[52] Una versione leggermente rivisitata del saggio *Can the subaltern speak?* è contenuto nel capitolo "Storia" in *Critica della ragione postcoloniale*, Roma, Meltemi, 2004, pp. 260-318.
[53] Con il termine *sati* (o *suttee*) si indica l'antica pratica rituale indiana, oggi abolita, che prevedeva l'autoimmolazione della vedova sulla pira funebre del marito. Essa è divenuta un tema centrale nel dibattito postcoloniale, poiché rappresenta un luogo emblematico di conflitto tra tradizione, intervento coloniale britannico e voce subalterna delle donne.

gamma di fonti storiche. Il *sati* venne abolito nel 1839, suscitando un'intensa discussione che coinvolse sia i colonizzatori inglesi sia le élite indù. Dopo l'abolizione del *sati*, i rappresentanti del dominio coloniale la usarono come giustificazione e celebrazione della missione civilizzatrice dell'imperialismo inglese, volto a salvare le donne da un patriarcato feroce radicato nella società indiana. Al contrario, le élite religiose indiane esaltavano il suicidio rituale di queste donne, lodandone la fede e la devozione e ribadendo che esso era il risultato di una libera scelta. In entrambe queste narrazioni, tuttavia, la voce della donna resta assente: ridotta ad apologia del patriarcato locale o del dominio coloniale. Emblematica, in questo senso, è la vicenda di Bhubaneswari Bhaduri[54], giovane donna indiana che si suicidò a Calcutta nel 1926, all'età di soli sedici anni, durante il ciclo mestruale – periodo in cui la religione proibiva il *sati*. Solo molti anni dopo, grazie a una lettera lasciata alla sorella, si scoprirono le cause del suo suicidio, inizialmente interpretato come *sati*: Bhubaneswari Bhaduri apparteneva infatti a una cellula rivoluzionaria che combatteva per l'indipendenza indiana dal dominio britannico, e il suo gesto estremo seguì al fallimento nell'organizzare un attentato. Secondo Spivak, la giovane incarna dunque l'essenza della subalternità: donna vittima tanto del dominio coloniale britannico quanto di una società patriarcale. Incapace di far sentire la propria voce attraverso un atto linguistico, tentò di usare il proprio corpo per parlare, restando tuttavia inascoltata.

La domanda di Spivak – "il subalterno può parlare?" – trova una sua declinazione storiografica nel lavoro di Shahid Amin: egli mostra come la voce subalterna, anche quando si manifesta nella storia, venga immediatamente tradotta entro i codici del potere e della moralità nazionale. Shahid Amin, in *Event, Metaphor, Memory: Chauri Chaura 1922–1992*[55], offre un esempio paradigmatico di riscrittura postcoloniale della storiografia: rileggendo la rivolta anti-polizia del 1922[56], tradizionalmente descritta come un atto criminale e apolitico, egli mostra come essa fosse invece radicata nella

[54] Spivak, Gayatri Chakravorty, *Critica della ragione postcoloniale*, pp. 317-321.
[55] Amin, Shahid, *Event, Metaphor, Memory: Chauri Chaura 1922 – 1992*, Berkley and Los Angeles, University of California Press, 2008.
[56] Il 5 febbraio 1922, nella località di Chauri Chaura (distretto di Gorakhpur, Uttar Pradesh), una manifestazione di contadini e militanti del movimento di Non-Cooperazione degenerò in scontro con la polizia coloniale. Dopo che gli agenti aprirono il fuoco sui manifestanti, la folla incendiò la stazione di polizia, causando la morte di ventidue poliziotti britannici. In seguito all'episodio, Gandhi sospese il movimento di Non-Cooperazione e condannò pubblicamente la violenza, mentre le autorità coloniali processarono e condannarono a morte numerosi partecipanti alla rivolta.

mobilitazione gandhiana e nel crescente nazionalismo rurale dell'epoca. Le testimonianze orali e i documenti locali rivelano un processo di politicizzazione diffuso. Tuttavia, in seguito alla reazione violenta delle autorità coloniali e, soprattutto, a causa della condanna pubblica da parte di Gandhi, la rivolta venne rapidamente declassata a crimine comune, senza un movente politico. La vicenda di Chauri Chaura mostra come la costruzione della memoria nazionale avvenga mediante processi di traduzione e cancellazione: l'evento, inizialmente simbolo di agency popolare, viene riscritto in chiave moralistica e disciplinare. Amin restituisce così al subalterno il suo spazio di enunciazione, mostrando come la storia "ufficiale" non registri semplicemente il passato, ma lo crei attraverso oblii e strategie narrative.

L'interrogativo di Spivak − "il subalterno può parlare?" − resta volutamente irrisolto al termine del suo saggio, ma apre un nuovo spazio di riflessione: quello circa la possibilità di enunciazione. È proprio attraverso questo spazio che prende forma il pensiero di Homi K. Bhabha, che, spostando l'attenzione dalla voce silenziata alla scena stessa dell'enunciazione, elabora una teoria dell'ibridità e della traduzione culturale. Dove Spivak denuncia il silenzio imposto dal discorso coloniale, Bhabha ne esplora le crepe, mostrando come l'Altro possa riscrivere quel linguaggio dall'interno.

1.3. Grandi narrazioni: progresso e sviluppo ineguale

La categoria di "politico" è stata profondamente messa in crisi dai *Subaltern Studies*, i quali hanno mostrato come le categorie analitiche del capitale e del nazionalismo, tipiche del marxismo occidentale, non permettano di scrivere la storia della modernità politica in India[57]. Secondo Chakrabarty, il marxismo coglie l'incompletezza delle trasformazioni capitalistiche nel Sud del mondo, ma mantiene un'unità strutturale del processo storico che porta a considerare alcune pratiche come anacronistiche. Si crea così una narrativa della transizione, in cui il soggetto subalterno viene visto come un lascito di un mondo

[57] Ranajit Guha introduce la nozione di "dominio senza egemonia" per descrivere la specificità del potere coloniale in India. A differenza delle forme di dominio europeo, in cui il consenso e l'egemonia (nel senso gramsciano) si combinano al coercitivo, il colonialismo britannico in India si è retto prevalentemente sulla forza e sulla coercizione, senza mai riuscire a produrre una vera egemonia culturale e politica sulle masse subalterne. In questo risiede, secondo Guha, la discontinuità strutturale del potere coloniale rispetto alle esperienze occidentali. (Per approfondire: Guha, Ranajit, *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India*, Harvard University Press, 1998.)

pre-capitalista con una coscienza "pre-politica"[58]. La complessità dell'India coloniale sfugge all'incasellamento in un tempo storico unico, omogeneo e secolare.
Ci costringe così a confrontarci con una storia plurale del potere, che mette in discussione i presupposti ontologici delle concezioni secolari di politico e sociale: l'idea di un unico tempo che ricomprende gli altri e di un'umanità ontologicamente unica, in cui la dimensione sociale precede la sfera religiosa e le sue pratiche[59]. Per Chakrabarty, un concetto di storia inteso come produzione di capitale, che assume come soggetto un essere umano astratto, si fonda su un assetto storicista[60]: il capitale diventa un'unità totalizzante che emerge, si diffonde e ricomprende al suo interno le differenze. Quando il capitalismo entra in contatto con storie esterne alla propria struttura e vi si scontra, produce un'idea di storia come successione di stadi. In quest'ottica, l'India appare come resistente al capitalismo: i suoi abitanti vengono collocati in un altro secolo, in cui pratiche secolari e religiose continuano a essere fondamentali[61]. Secondo questa concezione di sviluppo ineguale, il rapporto tra capitale e differenza conferma uno storicismo che interpreta il tempo storico abitato dagli indiani come un periodo di gestazione, in vista dell'avvento di un capitalismo compiuto. Rochona Majumdar nel suo saggio *Writing Postcolonial History* scrive:

> The political implications of this type of stadial thought are not hard to deduce. A look at the history of colonization in the late eighteenth and nineteenth century leaves no scope for doubt that the logic of European domination of places such as India, Africa or before that the New World, were often premised on the notion that peoples in these faraway lands had no civilizations or traditions that qualified them for political autonomy in a modern world. Until they were schooled in protocols of Western politics and civility - in other words 'political modernity' −

[58] Guha, in *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Delhi, Oxford University Press, 1983, pp. 5-6, utilizza il termine "prepolitico" in senso critico per indicare come la storiografia coloniale e nazionalista abbia descritto le insorgenze contadine in India: non come vere forme di azione politica autonoma, ma come fenomeni arretrati, spontanei e privi di coscienza. La storiografia subalterna contesta questa riduzione, mostrando invece la razionalità politica propria dei movimenti subalterni.
[59]Chakrabarty, Dipesh, *Provincializzare l'Europa*, p. 33.
[60] Chakrabarty, nel definire lo storicismo, scrive: «Esso afferma che per comprendere la natura di qualunque fenomeno di questo mondo dobbiamo considerarlo come un'entità che si sviluppa storicamente, che cioè si presenta, innanzi tutto, come intero individuale e unico − come una sorta di unità al meno potenziale − e, in secondo luogo, come qualcosa che si sviluppa nel tempo.» Ivi, p. 42.
[61] Ivi, p. 74.

> they were deemed incapable of self-rule. 'Historicism' is Chakrabarty's specific label for this particular mode of apprehending the past of nations and the World.[62]

Chakrabarty individua così due storie, che chiama "Storia1" e "Storia2". La "Storia1" raccoglie storie prodotte dal capitale, le cui categorie analitiche rendono ogni luogo equivalente. La "Storia2", invece, raccoglie tutti quegli sviluppi altri che sfuggono all'analitica del Capitale[63]. Il capitalismo, attraverso quello che Marx chiama *lavoro astratto*[64], astrae il lavoro dai tessuti sociali che lo rendono concreto, guardando il mondo tramite un'astrazione che pone l'attività umana come misurabile su una scala omogenea. I presupposti del capitale, tuttavia, si rintracciano anche nella "Storia2"[65], costituita da rapporti non finalizzati alla riproduzione logica del capitale che attua sé stesso. Questi rapporti sono quindi intimamente interconnessi a ciò che non appartiene al capitale stesso; il capitale sottomette alla sua teleologia anche ciò che appartiene alla "Storia2", che non riesce a mantenere la sua indipendenza. Il cosiddetto terzo mondo viene così confinato nella "sala d'aspetto della storia", visto come un residuo: i limiti del capitale sono continuamente posti e superati e il "non ancora" diventa funzionale al suo sviluppo[66]. "Storia1" e "Storia2", nel loro rapporto di interconnessione, «annientano la distinzione topologica tra esterno e interno che caratterizza normalmente il dibattito sulla diffusione globale del capitale»[67]: la differenza posta dall'Altro non è dunque né puramente esterna

---

[62] Majumdar, Rochona. *Writing Postcolonial History*, p. 46. Questa riflessione chiarisce come, per Chakrabarty, lo storicismo non sia un semplice metodo di periodizzazione, ma un dispositivo di potere che legittima la gerarchia tra culture. La narrazione europea del progresso assume così valore universale, relegando le società colonizzate in una condizione di "non contemporaneità", ossia di ritardo storico rispetto all'Europa.

[63] Ivi, p. 93.

[64] Marx distingue tra sussunzione formale e sussunzione reale del lavoro sotto il capitale. Nella prima, il capitale si appropria di processi lavorativi preesistenti senza modificarne radicalmente le modalità (ad es. la manifattura tradizionale), limitandosi a inquadrarli nella logica del plusvalore. Nella seconda, invece, il capitale trasforma dall'interno l'organizzazione del lavoro (macchinismo, fabbrica, divisione scientifica del lavoro), facendo sì che l'attività lavorativa venga ridefinita e piegata interamente alle esigenze della valorizzazione. È soprattutto in questa fase che la nozione di lavoro astratto trova la sua piena attuazione: l'attività concreta del lavoratore viene ridotta a pura spesa di forza-lavoro indifferente ai suoi contenuti qualitativi, misurata unicamente in termini di tempo socialmente necessario. (per approfondire si veda: Marx, Karl, *Risultati del processo di produzione immediato. Il "capitolo sesto inedito" del primo libro de "Il capitale"*, introduzione, traduzione e cura di G. Sgrò, Napoli, Edizioni La Città del Sole, 2018). Secondo Chakrabarty questa distinzione mantiene un assetto secolare e storicista, che sprofonda tuttavia nel paradosso secondo cui gli indiani "vivono contemporaneamente in secoli diversi". Ivi, pp. 74-75.

[65] Ciò che Chakrabarty chiama "Storia 2" non va intesa come un passaggio necessario verso la "Storia 1", né come un suo momento dialettico. Essa esprime piuttosto la pluralità e l'eterogeneità proprie dell'esperienza storica moderna, che si sottraggono alla narrazione unitaria della storiografia europea fondata sull'idea di uno sviluppo capitalistico lineare e progressivo. Cfr. ivi, p. 97.

[66] Ivi, p. 93.

[67] Ivi, p. 95.

né interamente sussunta al suo interno. La "Storia2", che non è alternativa alla narrazione del capitale, interrompe continuamente la "Storia1": ciò ci permette di creare uno spazio per la differenza umana all'interno dell'analitica del capitale, consentendo di reclamare la differenza storica. Chakrabarty non ci invita quindi a rinunciare agli universali dell'umanesimo e del razionalismo post-illuminista, capaci di fornire una critica radicale. Piuttosto, propone una prospettiva duplice e aperta, che consente di cogliere come il precapitalistico stesso esista all'interno dell'orizzonte temporale del capitale, pur spezzandone continuamente l'unità e suggerendo l'esistenza di un tempo altro, non secolare. In quest'ottica, le storie subalterne aprono una spaccatura tra l'avanzare del capitalismo e altre narrazioni, mettendo in discussione le concezioni secolari di storia. La storia post-marxista diventa così pensabile nei termini di una pluralità di narrazioni che rendono visibili le crepe della storia come disciplina:

> In questo senso – scrive Chakrabarty − le storie subalterne non fanno riferimento a una resistenza esterna e precedente allo spazio narrativo creato dal capitale; e dunque non sono definibili se non per relazione alla categoria di "capitale". Gli studi subalterni, nella mia visione, possono collocarsi solo in quello snodo in cui né Marx né la "differenza" vengono abbandonati, poiché, come ho già detto, la resistenza di cui parlano può realizzarsi solo all'interno dell'orizzonte temporale del capitale, e allo stesso tempo va pensata come ciò che ne spezza l'unità.[68]

Secondo Homi K. Bhabha, è proprio l'istanza subalterna a sovvertire il binarismo e il movimento dialettico che caratterizzano la storiografia. Lo stereotipo[69], forma fissa di rappresentazione che nega l'affermarsi della differenza, costituisce la base della costruzione del soggetto coloniale e mostra il desiderio da parte dell'Occidente di trovare un'originalità, minacciata però dalle differenze culturali. Il colonizzato viene così, secondo Bhabha, conosciuto nei termini dell'arcaico e del mitico. Il discorso coloniale presenta quindi un orientamento ambivalente, ponendosi sia come benevolo padre

[68] Ivi, p. 133.

[69] Per Homi K. Bhabha, lo stereotipo coloniale non è una semplice immagine distorta dell'altro, ma una forma di feticcio nel senso psicoanalitico: un meccanismo ambivalente che consente al soggetto coloniale di gestire l'ansia prodotta dalla differenza culturale. Come il feticcio, lo stereotipo oscilla tra riconoscimento e disconoscimento della differenza, producendo una rappresentazione ripetitiva e contraddittoria dell'Altro che mantiene e insieme minaccia l'ordine coloniale. Bhabha, Homi K., *I luoghi della cultura – Postcolonialismo e modernità occidentale*, trad. it. di A. Perri, Roma, Meltemi, 2001, p.122.

civilizzatore sia come oppressore feroce; è l'imperialismo stesso, con la sua brutalità, a mettere in discussione l'idea di civiltà e di progresso[70]. L'enunciazione dell'autorità coloniale si basa sull'opposizione binaria tra passato e presente: l'alterità coloniale, vista come arcaica, viene sottratta alla traduzione, che assume la cultura del colonizzatore come universale. La storiografia ha quindi cercato di assimilare tutti i significati transculturali nel segno unitario della "cultura umana", poiché l'altro, etnocentricamente escluso, è percepito come ciò che minaccia la perdita di significato delle interpretazioni storiche[71]. Tuttavia, è proprio dalla diaspora e dai luoghi marginali, dalle culture interstiziali, che emerge il problema della significazione:

> La dimensione transnazionale della trasformazione culturale − fatta di migrazione, diaspora, esilio, reinsediamento − rende il processo di traduzione/trasposizione culturale una forma di significazione complessa: impossibile, in questo contesto, il facile riferimento al discorso natural(izzato) relativo alla "nazione", ai "popoli" o a una tradizione "folklorica" autentica.[72]

Nel discorso coloniale secondo Bhabha convivono due atteggiamenti contraddittori: la paura scaturita dalla differenza culturale si accompagna con la creazione di questa differenza, un'alterità volta a rafforzare l'egemonia occidentale.

> Il feticcio o lo stereotipo danno accesso a un'"identità" che è predicato tanto del dominio e del piacere quanto dell'ansia e dell'atteggiamento di difesa, dal momento che si tratta di una forma di credenza molteplice e contraddittoria proprio perché riconosce la differenza e la ripudia.[73]

L'arbitrarietà storica con cui viene istituita una cultura nazionale si scontra con la strategia narrativa e politica che sorregge l'idea di stato nazione[74]. Lo stato nazione moderno appare quindi non come il punto di arrivo di una teleologia storica basata sulla retorica del progresso, bensì frutto di processi storici e politici. L'idea di progresso, che vede la

---

[70] Ivi, p. 156.
[71] Ivi, p. 201.
[72] Ivi p. 269.
[73] Ivi p. 123.
[74] Per Homi K. Bhabha la nazione non è un'entità omogenea o un soggetto unitario, ma un processo narrativo in continua negoziazione. Essa si costituisce attraverso pratiche discorsive e culturali che producono una temporalità "disgiuntiva", dove identità e appartenenza vengono costantemente rielaborate. In questa prospettiva, la nazione è un luogo di enunciazione piuttosto che un dato stabile, attraversato da differenze, ambivalenze e voci subalterne. Cfr, ivi, pp. 223-240.

storia come una successione di stadi, pone un tempo storico vuoto e omogeneo che va solamente contemplato. Il costruirsi narrativamente dell'identità nazionale mette in crisi la compattezza sociologica della narrazione nazionale, in cui il sociale viene rappresentato come unitario. È dunque la minoranza, storicamente decentrata, ad avere il potere di sovvertire l'egemonia, mettendo in luce lo scarto tra presenza e rappresentazione: le genealogie che rivendicano una priorità storica e una supremazia culturale sono messe in discussione dal soggetto subalterno, che emerge in mezzo ai tempi e agli spazi di una presunta omogeneità culturale[75]. In questa prospettiva si collocano le critiche postcoloniali che contestano le opposizioni binarie e rifiutano la necessità di avere un soggetto che funga da interprete, rappresentando i soggetti della differenza culturale in tempi e spazi liminali. Il migrante sfugge alla divisione binaria tra passato e presente: la sua alterità gli consente di contestare la rigidità dei sistemi culturali e sociali. Nuove forme di identificazione mettono in dubbio la continuità delle temporalità storiche: considerare l'esperienza sociale come forma di contingenza storica è ciò che permette di sovvertirla e revisionarla, introducendo al suo interno nuovi spazi in cui il subalterno e il marginale possono emergere. La rappresentazione della differenza culturale, secondo Bhabha, impedisce che la storia venga vista come civilizzatrice e unitaria: l'incontro con la contingenza della differenza culturale è ciò che permette di decostruire le grandi narrazioni dello storicismo ottocentesco basate su presupposti razionalisti[76].

Questa decostruzione ci consente di cogliere come la modernità sia la costruzione storica di una specifica posizione enunciativa che esclude dalla propria narrazione il soggetto subalterno. Ciò consente di intrattenere un rapporto interrogativo con il presente, sottratto all'orientamento teleologico della retorica del progresso. In questo modo diventa possibile superare la divisione binaria tra moderno e arcaico, dando vita a una storiografia proveniente da un non-luogo da cui possono emergere molteplici storie: un luogo enunciativo che nasce dal rapporto con l'alterità. La critica postcoloniale di Bhabha non mira a creare soltanto nuovi simboli identitari, ma a «trasformare le condizioni di

[75] In Bhabha, l'alterità e la differenza mettono in crisi l'idea di una cultura unica e omogenea, poiché rivelano che ogni identità culturale è il risultato di processi di traduzione, ibridazione e negoziazione. La presenza dell'altro disloca l'autorità dei discorsi dominanti, mostrando la natura instabile e continuamente riscritta della cultura stessa. Cfr, ivi, 254-256.
[76] Ivi, p. 305.

enunciazione a livello del segno»[77], ponendo un presente disgiuntivo[78]. I subalterni, attraverso quello che Spivak chiama gesto catacretico[79], possono riscrivere le loro storie superando i limiti posti dall'idea di modernità. Si crea così un presente enunciativo che consente di negoziare identità sociali culturalmente ibride, grazie a un passato proiettivo[80] capace di costruire una contro-modernità postcoloniale. Bhabha scrive:

> Per la nascita della modernità come ideologia dell'inizio, la modernità intesa come il nuovo, l'emblema di questo "non-luogo" diviene lo spazio coloniale, che può significare tutto questo in duplice modo: lo spazio coloniale infatti è terra incognita o terra nulla, il territorio vuoto o devastato la cui storia deve ancora essere iniziata, i cui archivi debbono essere riempiti, e i cui futuri progressi debbono essere racchiusi nella modernità; ma lo spazio coloniale sta pure a significare il tempo dispotico dell'Oriente che diventa un grande problema per la definizione della modernità chiamata a scrivere la storia del colonizzato dalla prospettiva dell'Occidente.[81]

---

[77] Ivi, p. 384.

[78] Bhabha legge Fanon come un pensatore che sovverte il binarismo temporale imposto dal discorso coloniale − quello che tratta il Nero come "arcaico", "primordiale" o "in ritardo" rispetto al modello europeo del progresso. Per Fanon, secondo Bhabha, non si tratta solo di denunciare il razzismo, ma di rifiutare la nozione stessa di nero come stadio inferiore o di residuo storico: nel momento in cui Fanon afferma che «the Negro is not. Any more than the white man» (Fanon, Frantz, *Pelle nera, maschere bianche*, trad. it. di S. Chiletti, Pisa: ETS, 2015. p. 208), rompe il tempo normalizzato del colonialismo, aprendo alla possibilità di un tempo alternativo, disgiunto, e di uno spazio storico-narrativo dove la differenza non è subordinata al modello del colonizzatore. Questo "altro tempo/spazio" è per Bhabha un luogo di emergenza e svolta, in cui identità e soggettività nere non sono più confuse con l'arcaico, ma possibili come pratiche di resistenza e nuova temporalità. Ivi, pp. 368-371.

[79] Spivak utilizza il termine "catacretico" (da *catachresis*, "uso improprio") per indicare la strategia discorsiva con cui il soggetto postcoloniale tenta di rappresentarsi attraverso un linguaggio che non gli appartiene. La catacresi nomina ciò che, nel discorso dominante della modernità, non possiede un nome "proprio": è un atto di forzatura linguistica che piega e ri-significa le categorie universali dell'Occidente − come "progresso", "sviluppo" o "libertà" − rendendole provvisoriamente abitabili per i subalterni. In tal senso, l'"azione catacretica" di cui parla Spivak apre uno scarto critico all'interno della modernità, permettendo la rappresentazione di ciò che essa tendeva a escludere. Ivi, p. 374 (riporta cfr. Spivak, Gayatri Chakravorty, "Can the Subaltern Speak?", in *Marxism and the Interpretation of Culture*, C. Nelson and L. Grossberg, Basingstoke: Macmillan, 1988)

[80] Per Homi Bhabha, il passato proiettivo è un passato che non è chiuso, né semplicemente "dietro di noi", ma che agisce nel presente come una forza creativa e incompiuta. Non è un'eredità fissa, bensì qualcosa che si riattualizza e si reinventa continuamente nelle pratiche culturali e nei discorsi postcoloniali. In questo senso, il passato diventa proiettivo perché apre possibilità future, invece di limitarsi a riprodurre la memoria di ciò che è stato Ivi, p.370.

[81] Ivi, pp. 382-383.

CAPITOLO II

PER UNA STORIA SUBALTERNA

Dopo aver analizzato gli aspetti e i presupposti eurocentrici della storiografia è ora necessario indagare come si può rendere la narrazione storica più inclusiva, denunciando gli assetti repressivi e l'intrinseca violenza epistemica dei suoi protocolli. A tal fine è essenziale indagare la *ragione postcoloniale*, dislocando le coordinate epistemiche sulle quali si sono discorsivamente sviluppate le narrazioni storiche etnocentriche che lo storico postcoloniale deve decostruire. Il pensiero di Spivak e Bhabha non ricerca un rigore teoretico volto all'elaborazione di nuove teorie e narrazioni, quanto piuttosto una continua disarticolazione dei testi con i quali si confrontano, decostruendone gli aspetti ideologici. Le pratiche culturali vengono così analizzate semioticamente, venendo continuamente dislocate in luoghi altri e poste a loro volta in relazione con altre pratiche culturali. La metodologia adottata trae le sue origini dal rifiuto di ogni binarismo: ogni *aut-aut* su cui si fonda la tradizione occidentale viene progressivamente smembrato, consentendo così l'emergere dai margini di pratiche linguistiche e culturali a lungo forcluse dalle grandi narrazioni egemoniche. Rifiutando ogni tipo di nativismo, che corre il rischio di non essere altro che una nuova forma di orientalismo, Spivak sottolinea la centralità del concetto di subalterno per attuare questa metodologia decostruttiva:

> I like the word "subaltern" for one reason. It is truly situational. "Subaltern" began as a description of a certain rank in the military. The word was used under censorship by Gramsci: he called Marxism "monism", and was obliged to call the proletarian "subaltern". That word, used under duress, has been transformed into the description of everything that doesn't fall under a strict class analysis. I like that, because it has no theoretical rigor.[1]

Il concetto gramsciano di subalterno, mancando di rigore teoretico, si presta quindi al venire ascritto in una pluralità di narrazioni. Ciò non significa abbandonare completamente le categorie esplicative del marxismo o l'analisi delle questioni di classe; consente piuttosto allo storico post-marxista di condurre un'indagine più ampia, in grado

[1] Spivak, Gayatri Chakravorty, "Negotiating the Structures of Violence", in Spivak, Gayatri, Harasym, Sarah, *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*, London, Routledge, 1990, pp. 138-151, qui p. 141.

di porre continuamente in questione i suoi stessi presupposti e le sue categorie esplicative, confrontandosi con una pluralità di contesti storici e sociali tra loro differenti, senza però relegarli in narrazioni prestabilite.

2.1. Traduzione e interculturalità

La necessità di ripensare le categorie epistemiche della storiografia porta inevitabilmente a interrogare il linguaggio stesso, inteso come spazio di potere e di negoziazione culturale. Al fine di garantire la rappresentazione del soggetto subalterno nella storiografia è necessario prestare attenzione alle pratiche di traduzione implicate nei processi di produzione culturale. Spivak, in *The politics of translation*[2], articola la sua riflessione partendo dall'assioma secondo cui la lingua, nel suo agire nella creazione di significati, svolge un ruolo cruciale nella costruzione dell'identità[3]. Secondo Spivak, la struttura logica-sistematica di ogni lingua è costantemente interrotta dalla sua "natura retorica"[4]. Se la struttura logica di un linguaggio ci consente di muoverci da una parola all'altra attraverso i significati che esse veicolano, l'aspetto retorico di una lingua risulta difficilmente cogliibile per il traduttore[5], che si trova a cercare e creare significati in bilico tra due diversi linguaggi. La traduzione si configura quindi come una pratica ben più complessa della semplice ricerca di sinonimi e della cura per la sintassi: «il traduttore deve arrendersi al testo»[6] e diventarne un lettore intimo, in grado di intrattenere una relazione con la lingua dell'altro. In quest'ottica, la solidarietà diventa una posizione teoretica: imparando la lingua dell'altro possiamo intrattenere una relazione etica[7]. Per Spivak la lingua non è un semplice strumento di comunicazione, ma di significazione: essa produce il soggetto sessuato, attribuendo una connotazione di genere[8]. Di conseguenza una posizione di superiorità "monolinguistica" diventa quindi impossibile da sostenere.

---

[2] Spivak, Gayatri, "The Politics of Translation" in Spivak, Gayatri, *Outside in the Teaching Machine*, Routledge, 1993, pp. 200-225.
[3] Ivi, p 200.
[4] Ivi, p. 201.
[5] Spivak critica in Sartre l'assunto eurocentrico espresso nell'affermazione "esiste sempre una maniera di comprendere l'altro, purché si abbiano informazioni sufficienti". Tale idea, pur mossa da intenti universalisti, rivela per Spivak l'arroganza epistemica dell'Occidente, che presume di poter comprendere e rappresentare l'Altro entro le proprie categorie concettuali. Spivak, Gayatri Chakravorty, *Critica della ragione postcoloniale*, p. 187.
[6] Spivak, Gayatri Chakravorty, "The Politics of Translation", p. 205.
[7] Ivi, p. 215.
[8] Ivi, p. 216.

La traduzione per Spivak ha una connotazione etica e richiede al traduttore una profonda relazione con il testo: «Translation is the most intimate act of reading»[9]. Diventa così fondamentale la relazione che lo storico o il traduttore intrattengono con il testo altro: devono resistere alla tentazione di musealizzare una cultura straniera relegata al passato e intrattenere un rapporto attivo con il testo, consapevoli però che un pieno *ethical engagement*[10] sia impossibile. Per Spivak, la relazione etica più profonda, ciò che chiama *ethical singularity*, non avviene nell'intimità di cui i migliori antropologi si vantano, nella benevolenza o nella solidarietà tra intellettuale radicale e soggetto subalterno, bensì, nella quotidianità[11], quando l'altro e la sua produzione culturale smettono di essere meri oggetti di studio e diventano parte di uno scambio proficuo. L'attenzione che Spivak pone al linguaggio va oltre la nozione foucaultiana di *pouvoir-savoir*[12]. Nella sua celebre prefazione all'edizione statunitense della *Grammatologia*[13] di Derrida, sottolinea come la decostruzione dei binarismi passi anzitutto attraverso il linguaggio. La lingua, fondamentale nella creazione dell'identità, può essere sovvertita e manipolata, mettendo in questione il rapporto tra significante e significato – come avviene, più che mai, nell'atto di traduzione

La prospettiva di Bhabha, che vede nel linguaggio e nella traduzione luoghi di negoziazione culturale, suggerisce una trasformazione più ampia: la storia stessa deve essere pensata come pratica di traduzione. Bhabha cerca di comprendere come la storiografia possa farsi spazio ibrido e interculturale, in cui il soggetto subalterno può tornare ad avere voce e presenza. Homi Bhabha, come Spivak, assegna alla traduzione[14]

---

[9] Ivi, p. 205.

[10] Spivak, Gayatri Chakravorty, "Translator's Preface" in Devi, Mahasweta, *Imaginary Maps: Three Stories*, trad. Spivak, Gayatri Chakravorty, New York London, Routledge, 1995, pp. XXII-XXXI, qui p. XXV.

[11] Ibid.

[12] Michel Foucault, con il concetto di *pouvoir-savoir* ("potere-sapere"), indica l'intreccio inscindibile tra potere e conoscenza: ogni forma di sapere è al tempo stesso un effetto e uno strumento del potere, poiché definisce ciò che può essere conosciuto e detto, e quindi ciò che può essere governato. Cfr, Spivak, Gayatri, "The Politics of Translation", p. 217.

[13] Spivak, Gayatri Chakravorty, "Translator's Preface" in Derrida, Jacques, *Of Grammatology*, translated and edited by Gayatri Chakravorty Spivak, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2016, pp. IX-LXXXIX.

[14] Per Homi K. Bhabha, la *traduzione* non è solo un passaggio linguistico, ma un processo culturale e politico. La *traduzione* è un processo costitutivo della cultura stessa: ogni cultura nasce e si trasforma attraverso pratiche di traduzione, intese come negoziazione e reinscrizione di significati tra differenze, rendendo impossibile pensare un'identità culturale pura o originaria. Scrive Bhabha: «ogni posizione è sempre un processo di traduzione e trasferimento di significato.», Bhabha, Homi K., *I luoghi della cultura*, p. 50.

un ruolo centrale: essa diventa un atto di enunciazione della differenza culturale, sovversivo e controegemonico. Bhabha, anche lui attento lettore di Derrida, pone l'accento sul concetto di testualità: «non esiste alcuna conoscenza – politica o d'altro tipo − senza rappresentazione»[15]. La verità è sempre frutto di negoziazione e il suo processo di creazione è ambivalente. Anche lo stesso soggetto politico deriva da un processo discorsivo e dialogico. Bhabha, criticando duramente coloro che vedono la teoria come distante dai bisogni dei *dannati della terra*[16], vede nel passaggio che avviene dalla storia alla sua teorizzazione la creazione di un nuovo spazio di traduzione, in cui si possono trascendere le opposizioni binarie creando uno spazio di ibridazione in grado di portare all'emergere di un nuovo soggetto politico. Ogni soggetto politico – o agente storico – è determinato in funzione dell'Altro, diventando parte di un atto di traduzione che ci permette di cogliere la costante tensione tra teoria e prassi politica, secondo Bhabha l'una impossibile senza l'altra.

Nella negoziazione compiuta dallo storico si origina una nuova temporalità; l'evento, diventando parte del racconto storiografico, viene negoziato e collocato nella temporalità propria del discorso storico, che rende possibile concepire elementi contraddittori senza doversi servire di assetti teleologici o dialettici. La critica di Bhabha all'eurocentrismo nelle scienze sociali si colloca su un piano semiotico e spinge il lettore a prendere atto di come i discorsi egemonici siano appunto frutto di una testualità e di come le decisioni politiche siano saldamente intrecciate a presupposti teorici ed epistemologici che è necessario mettere in discussione. Non ci sono verità semplici o gerarchie prefissate – i nostri referenti e categorie esplicative sono frutto di una costruzione discorsiva – e, specialmente nel presente globalizzato, la prima categoria con cui la politica deve interfacciarsi è quella di eterogeneità; migrazioni e diaspore hanno reso l'ibridità una necessità storica.

Bhabha osserva come l'egemonia si basi sulla nozione di alterità e sulla creazione di posizioni opposte e dicotomiche: blocchi simbolici diversi che costituiscono

---

[15] Ivi, p. 45.

[16] Bhabha riprende quest'espressione da Fanon. Con l'espressione *"dannati della terra"*, Frantz Fanon indica i soggetti colonizzati e oppressi dal sistema coloniale, coloro che occupano il livello più basso della gerarchia imposta dall'imperialismo. Fanon attribuisce a questi esclusi una forza rivoluzionaria potenziale: sono i *dannati* che, attraverso la lotta anticoloniale, possono sovvertire l'ordine del dominio e inaugurare una nuova umanità. Ivi, p. 39. Fanon, Frantz, e Sartre, Jean-Paul, *I dannati della terra*, Torino, Einaudi, 1962.

opposizioni binarie[17]. In questa prospettiva diventa quindi fondamentale coglierne il carattere discorsivo al fine di decostruirle, ma la teoria critica non deve essere una metanarrativa che rivendica una generalità totale. Secondo Bhabha la teoria critica si pone troppo spesso etnocentricamente come universale: la differenza culturale viene soggiogata e confinata nel circolo chiuso dell'interpretazione, diventando parte di metafore che cercano di spiegarla[18]. La differenza culturale assume così il ruolo di segnare il margine epistemologico dell'occidente e il testo dell'Altro, subalterno, diventa «l'orizzonte esegetico della differenza»[19], a cui è precluso di essere agente attivo di sviluppo. L'Altro smette di essere significante e non può più creare un discorso oppositivo. Il teorico ha quindi il compito di indicare nuove traduzioni, fondamentali per il confronto politico, in grado di far emergere la differenza culturale[20].

Il discorso coloniale, in quanto apparato di potere, agisce attraverso la "farsa": l'Occidente, vedendo il colonizzato come espressione di un mondo arcaico e precapitalistico, consolida così il proprio privilegio epistemico. Bhabha vuole quindi insinuarsi nelle crepe del dominio coloniale, sospeso tra il mito di identità culturali fisse e la storicità intessuta di mutamenti, migrazioni e soggetti ibridi. Egli individua nel mimetismo (*mimicry*) del soggetto subalterno un antidoto al dominio culturale coloniale. L'imitazione è una forma di rappresentazione in grado di porre in questione la monumentalità della storia: il colonizzato, imitando il soggetto occidentale e le sue pratiche culturali, svela l'ambivalenza del discorso coloniale e ne mette in discussione l'autorità. Scrive Bhabha:

> Ciò significa che il discorso dell'imitazione è costruito attorno all'ambivalenza; per poter avere un qualche effetto, il mimetismo deve continuamente creare il proprio slittamento, il proprio eccesso, la propria differenza. L'autorità di questa modalità mimetica del discorso coloniale è perciò indebolita da un'ambivalenza: il mimetismo appare come la rappresentazione di una differenza che è essa stessa un processo di ripudio. […] Il mimetismo è anche il segno del fuori luogo, di una

[17] Cfr, ivi, pp. 54-55.
[18] Ivi, p. 57.
[19] Ibid.
[20] Per Bhabha la *cultural diversity* designa una concezione empirica e relativistica della cultura, intesa come insieme di contenuti preesistenti e comparabili, tipica del multiculturalismo liberale. La *cultural difference*, invece, indica il processo enunciativo attraverso cui la cultura si produce e si autorizza come sapere: non una pluralità di culture già date, ma un campo di negoziazione e di potere in cui la differenza si articola discorsivamente. Ivi, pp. 61-62.

> differenza recalcitrante che è coerente con la funzione strategica dominante del potere coloniale, che intensifica la vigilanza e pone una sfida immanente alle conoscenze "normalizzate" e ai poteri disciplinari.[21]

L'imitazione si mostra come una presenza parziale, un elemento di disturbo nel discorso coloniale, in grado di far emergere la differenza culturale, razziale o storica e di minacciare l'autorità coloniale[22]. Secondo Bhabha, il colonizzato – feticcio ripudiato ma funzionale alla costruzione del discorso egemonico del progresso e della superiorità occidentale – imita le forme culturali e di potere dell'uomo bianco fino a delegittimarle, enunciando la propria differenza, che i miti razzisti negano. Scrive Bhabha: «La *menace* dell'imitazione è nella sua visione *duplice*, che mentre svela l'ambivalenza del discorso coloniale ne distrugge l'autorità»[23]. La differenza culturale, in grado di spezzare l'unità dell'egemonia epistemica occidentale, non può tuttavia essere enunciata facendo ricorso a un'idea liberale di multiculturalismo che vede le culture come monolitiche e totalizzanti, trascurando l'intertestualità e gli scambi reciproci che portano alla loro formazione.

Secondo Bhabha, il discorso coloniale ha storicamente prodotto una serie di "significanti inadatti": rappresentazioni stereotipate e discriminatorie del soggetto colonizzato. Questi stereotipi si configurano come *metonimie della presenza*[24]: frammenti che pretendono di restituire l'interezza dell'Altro, riducendolo a essere un segno parziale e governabile. Tuttavia, Bhabha evidenzia come questi dispositivi discorsivi non siano mai del tutto stabili. Attraverso il processo di *mimicry* emergono spazi ambigui che rendono possibile la riscrittura dei significati. L'imitazione, infatti, produce una somiglianza parziale che rivela la natura scissa del discorso coloniale. La mimesi non si limita a sovvertire i significati: ne espone le fragilità, mostrando come ogni identità sia ambigua e sempre costruita discorsivamente, attraverso negoziazioni e traduzioni[25].

L'atto di traduzione diventa quindi fondamentale nell'esercizio decostruttivo compiuto da Bhabha: il colonizzato, parlando due lingue, porta il linguaggio stesso a

---

[21] Ivi, p.140.
[22] Ivi, p.144.
[23] Ibid.
[24] Per "metonimia" si intende una figura retorica in cui un termine è sostituito da un altro con cui intrattiene un rapporto di contiguità o di prossimità semantica (ad esempio, "bere un bicchiere" per "bere il contenuto del bicchiere"). In ambito teorico e postcoloniale, Bhabha impiega il concetto in senso critico per indicare la riduzione del soggetto colonizzato a un segno parziale
[25] Cfr, Bhabha, Homi K., *I luoghi della cultura*, pp. 146-149.

iscriversi in due sistemi, rendendone così instabili i presupposti intellettuali[26]. Può emergere così la natura ambivalente della cultura, che da una parte rivendica la propria generalità, ma dall'altra è il prodotto di processi di traduzione, differenziazione, interdisciplinarità e scambio internazionale. Attraverso gli atti di traduzione può quindi emergere la differenza culturale, in grado di produrre nuovi discorsi, temporalità disgiunte e spaccature nel linguaggio egemonico della cultura. È fondamentale tuttavia sottolineare come, per Bhabha, la traduzione – il trasferimento di significato – non sia mai completa: tra i vari sistemi culturali permane sempre un *nucleo intraducibile*[27], un'alterità radicale e inafferrabile, capace di generare nuove forme di vita e di scrittura del sapere. La pratica storiografica, se intesa come traduzione, implica il riconoscimento dell'irriducibilità delle temporalità e delle culture; scrivere storia significa tradurre l'esperienza dell'altro senza pretenderne la piena comprensione. In questo senso, la storiografia postcoloniale non mira a ricostruire un passato "vero", ma a produrre un discorso dialogico e relazionale, dove il subalterno non è più oggetto ma co-autore e protagonista del racconto. La traduzione diventa quindi essenziale per creare uno spazio di confronto politico, capace di instaurare un rapporto con un'alterità radicale che mette in discussione la verità e la superiorità della nostra cultura, rivelandone le condizioni discorsive di enunciazione e mettendone in dubbio l'unità originaria.

2.2. Ibridità culturale e temporalità disgiunte

Il discorso teoretico di Bhabha è radicato nella sua lettura della contemporaneità postcoloniale, globalizzata e capitalista. In essa, concetti essenzialisti come genere e classe non riescono a descrivere appieno la pluralità dei rapporti umani, sociali e di potere, aprendo alla necessità di restituire al soggetto uno spazio di autorappresentazione[28]. Ciò impone di pensare al di là delle tradizioni narrative, focalizzandosi sui processi che hanno portato alle concezioni aurorali di soggetto storico. Le comunità umane immaginate, apparentemente monolitiche, diventano così processuali: continuamente costruite e riconfigurate, aprono uno spazio interrogativo interno all'atto di rappresentazione

[26] Cfr, ivi, pp. 214.
[27] Ivi, p. 257.
[28] Bhabha, a differenza di Spivak, rifiuta ogni forma di essenzialismo. Per Bhabha, ogni fissazione identitaria − anche se strategica − rischia di riprodurre la logica binaria coloniale (colonizzatore/colonizzato, Occidente/Altro). L'emancipazione non parte da discorsi identitari, ma dal movimento instabile e creativo tra le identità, dove nascono nuove possibilità di significazione e di potere.

stesso[29]. Si passa così da identità fisse all'ibridità culturale. Secondo Bhabha, non ci sono culture omogenee o tradizioni storiche continuative: le comunità di frontiera, ai margini e negli interstizi delle culture, costringono lo storico postcoloniale a ripensare il concetto stesso di comunità umana, aprendo prospettive plurali e creative. Ciò ci consente di ripensare il concetto stesso di identità, ora diventato iterazione e ri-creazione del sé.

Rifiutando ogni nazionalismo o idea identitaria di cultura come unità, Bhabha osserva come il patto interpretativo sotteso all'atto di traduzione non sia semplicemente una comunicazione tra l'Io e un Tu, bensì richieda il passaggio obbligatorio attraverso un *terzo spazio* ibrido:

> Il patto interpretativo non è mai soltanto un atto di comunicazione fra l'Io e il Tu designati nell'enunciato; la produzione di significato richiede che questi due posti siano messi in moto nel passaggio attraverso un Terzo Spazio, che rappresenta sia le condizioni generali del linguaggio sia la specifica implicazione dell'enunciato in una strategia performativa e istituzionale della quale esso non può "in sé stesso" essere conscio.[30]

Questo terzo spazio, secondo Bhabha, mette in dubbio la struttura del significato, rendendo ambigua la relazione tra significante e significato e trasformando la cultura in un insieme aperto e in continua evoluzione. L'identità storica della cultura smette così di avere una forza unificante e la narrazione che vede lo stato-nazione moderno come punto di arrivo di un passato teleologico viene disgregata: il terzo spazio genera le condizioni discorsive di enunciazione che sottraggono alla cultura qualunque pretesa di unità primordiale. Il terzo spazio diventa quindi lo strumento con cui Bhabha decostruisce ogni dicotomia – cittadino e straniero, interno ed esterno − aprendo la strada a una cultura internazionale, fondata sull'ibridità.

> L'intervento del Terzo Spazio dell'enunciazione, che trasforma la struttura del significato e del riferimento in un processo ambiguo, distrugge questo specchio della rappresentazione in cui la conoscenza culturale si rivela abitualmente come un codice integrato, aperto, in espansione. […] È questo Terzo Spazio, sebbene in sé non rappresentabile, a generare le condizioni discorsive di enunciazione che sottraggono al significato e ai simboli della cultura qualunque unità o fissità

[29] Bhabha, Homi K., *I luoghi della cultura*, p. 222.
[30] Ivi, pp. 64-65.

> primordiale, facendo sì che persino dei segni stessi ci si possa appropriare per tradurli, ri-storicizzarli e interpretarli in modo nuovo.[31]

Attingendo a una vasta selezione di fonti storiografiche, Bhabha osserva come il dominio coloniale sia in realtà scisso: la storicità, lungi dall'essere mera esperienza della temporalità, viene prodotta dall'autorità coloniale[32], che basa la sua egemonia sugli stereotipi in cui relega il soggetto altro. Le differenziazioni prodotte dal discorso coloniale rendono il soggetto subalterno oggetto di istanze discriminatorie; tuttavia, attraverso atti di *mimicry* e di traduzione, ciò che inizialmente viene ripudiato si trasforma in elemento ibrido: l'ibridità mette così in luce le discriminazioni epistemiche, producendo, all'interno del soggetto colonizzato, uno «spostamento da simbolo a segno»[33]. L'ibridità non si configura quindi come un terzo termine capace di risolvere la tensione tra due culture, bensì come una messa in crisi della stessa nozione di autorità: attraverso di essa nuove conoscenze si inseriscono e trasformano il discorso dominante. Il ripudio messo in atto dall'autorità coloniale viene ribaltato e il soggetto colonizzato non è più nettamente separato dal colonizzatore[34]: la presa di coscienza dell'ibridità come necessità storica porta a vedere il culturale come apparato di potere, mettendo in luce come la costruzione

---

[31] Ivi, p. 66.

[32] Nel saggio "Segni premonitori" (cap. 6 di *I luoghi della cultura*), Homi K. Bhabha descrive la "scoperta del libro inglese" − un episodio ambientato nel 1817, sotto un albero nei pressi di Delhi, in cui un catechista indiano trova un gruppo di contadini che leggono il Vangelo tradotto in hindi − come una scena emblematica della produzione del discorso coloniale. La comparsa del "testo inglese" nelle "terre selvagge" diventa, per Bhabha, il segno della violenta introduzione della cultura imperiale come principio di autorità e di civiltà. Tuttavia, tale autorità è sempre scissa: il libro inglese è al tempo stesso simbolo di potere e luogo di ambivalenza, poiché l'atto della traduzione e dell'appropriazione ne sovverte l'universalità: «la scoperta del libro inglese introduce sia una certa dose di mimesi, sia uno specifico modo di esprimersi dell'autorità e dell'ordine civili», ma «la presenza coloniale è sempre ambivalente, scissa tra la sua apparente originalità e autorità, e il suo sviluppo come ripetizione e differenza» Ivi, pp. 172-173.

[33] Ivi, p. 182. In Bhabha, la distinzione tra simbolo e segno si colloca al centro della sua critica alla rappresentazione coloniale e alla logica dell'identità. Il simbolo, nella tradizione romantica e idealista, tende a garantire un rapporto organico tra significante e significato, fondato sull'idea di totalità e di presenza: esso rimanda a una verità originaria, a una continuità tra soggetto e cultura. Il segno, invece, è per Bhabha la figura dell'ambivalenza e della differenza: non stabilisce una corrispondenza armonica, ma apre uno spazio di dislocazione e di traduzione.

[34] In *Pelle nera, maschere bianche*, Frantz Fanon rifiuta di leggere la condizione coloniale attraverso la dialettica servo-padrone hegeliana, poiché essa presuppone un riconoscimento reciproco che, nel contesto coloniale, è strutturalmente impossibile. Il colonizzatore non riconosce mai l'umanità del colonizzato: la relazione è disumanizzante e non dialettica, fondata sulla violenza e sull'alienazione. Per questo Fanon propone una lettura "differenziale" dell'Altro − anticipando in parte la teoria lacaniana − che non si risolve in una sintesi, ma apre un campo di discontinuità e rottura. Come osserva Bhabha, Fanon «suggerisce che la lettura oppositiva e differenziale dell'Altro di Lacan è più rilevante per la condizione coloniale della lettura marxista del rapporto servo-padrone» (Bhabha, Homi K., *I luoghi della cultura*, p. 58).

coloniale della cultura – spesso celebrazione della missione civilizzatrice dell'imperialismo – si basa sul ripudio sistemico dell'Altro.

Nella sua analisi Bhabha pone un radicale cambio di prospettiva: la cultura non è fonte di conflitto, bensì è essa stessa il risultato di pratiche di esclusione e di conflitti[35]. Il soggetto ibrido si oppone all'autorità epistemica dell'occidente diventando, da semplice oggetto di indagine, significante che veicola la differenza culturale. Attraverso l'ibridità – slittamento da simbolo a segno – le conoscenze interne all'autorità culturale egemone possono svilupparsi accanto a conoscenze native, smascherando l'inganno del mito colonialista, fondato su narrazioni unitarie e non dialogiche. Questi luoghi di enunciazione eterogenei sono in grado di sfidare il potere, facendo crollare la distinzione tra il sé e l'Altro: l'interculturalità e l'ibridazione abbattono i confini del discorso dominante e ne cambiano i termini, producendo uno spazio altro e terzo in cui negoziare l'autorità culturale e la propria identità[36]. Le differenze, pur essendo state ripudiate, nel loro ripetersi rendono incerta l'autorità stessa: la *mimesi* ripete le forme del potere e le aliena, generando nuove forme di conoscenza.

Bhabha fonda la sua prassi teorica e decostruttiva sulla riflessione sull'idea di nazione: essa rimanda idealmente a un popolo unitario, ma ospita sempre una temporalità altra che turba la contemporaneità del presente nazionale. Il presente della nazione è, infatti, l'effetto di una narrazione. Bhabha vede il popolo, oggetto di indagine delle scienze sociali, anche come soggetto di un processo di significazione che tende a cancellare ciò che appare come residuo arcaico di un passato trascorso. Secondo Bhabha, il processo che trasforma la vita quotidiana in segni di una cultura nazionale si articola in modo duplice, comprendendo un *aspetto pedagogico* e un *aspetto performativo*: il popolo è sia una presenza storica a priori, come oggetto pedagogico, sia una costruzione narrativa, frutto della prassi performativa[37]. Concentrarsi sull'*aspetto performativo*

---

[35] Ivi, p. 184.

[36] Bhabha considera l'opera di Salman Rushdie un esempio paradigmatico della scrittura postcoloniale come pratica di traduzione culturale. Nei romanzi di Rushdie egli riconosce la capacità di sovvertire i confini tra nazione, lingua e identità, trasformando la migrazione e l'esilio in spazi di creatività ibrida. Rushdie diventa, per Bhabha, lo scrittore "migrante" che incarna la condizione liminale del soggetto postcoloniale: «Salman Rushdie scrive la falsa storiografia dell'India e del Pakistan del dopo-indipendenza in *I figli della mezzanotte* e *La vergogna*, solo per ricordarci ne *I versi satanici* che lo sguardo più vero oggi può appartenere solo alla duplice visione del migrante». (Ivi, p. 17.) La "doppia visione" di Rushdie esprime, secondo Bhabha, la potenza politica dell'ambivalenza: la capacità di raccontare la modernità non come progresso lineare, ma come intreccio di storie, lingue e tempi disgiunti.

[37] Ivi, p. 233.

consente al teorico postcoloniale di cogliere come il popolo non sia un'entità omogenea né un soggetto contrapposto a un "altro" oggetto, ma una formazione in continuo processo. Questa prospettiva ci consente di vedere la scissione interna al concetto di popolo, una scissione abitata dalle minoranze, portatrici di storie antagoniste. Diventa così possibile, secondo Bhabha, insinuarsi in questa spaccatura tra il pedagogico e il performativo, utilizzando questa ambivalenza discorsiva come strumento per rivendicare una "temporalità disgiuntiva", che rende impossibile inscrivere la coscienza subalterna in una prospettiva binaria[38].

Il soggetto subalterno, membro di una minoranza, grazie alla sua posizione storicamente decentrata, ha il potere di dislocare l'unità politica della nazione in uno spazio discontinuo e plurale. La nazione smette così di essere la norma della contemporaneità sociale e il segno della modernità che uniforma le differenze culturali. Ogni rivendicazione egemonica o nazionalista diventa insostenibile, e la marginalità interna allo Stato stesso slega il popolo dal suo ruolo di oggetto delle teleologie del progresso. Ciò impone un radicale mutamento del concetto di temporalità sociale in cui si inscrivono le narrazioni politiche e storiografiche: le minoranze non sono più assimilabili a nozioni olistiche o totalizzanti. A partire da questo luogo ibrido e transnazionale, il pensiero postcoloniale deve elaborare un proprio progetto storico fondato sulla negoziazione dei significati: la cultura stessa, secondo Bhabha, va ripensata alla luce della prospettiva postcoloniale.

Ripensare il presente come disgiunto ci consente di confrontarci con l'incommensurabilità della differenza culturale, capace di condurci oltre i semplici criteri formali della razionalità. In questa prospettiva la cultura smette di essere una funzione epistemologica e diventa una pratica enunciativa, generatrice di nuove forme di soggettività sociale e di sistemi di significazione incompatibili. La cultura come pratica di enunciazione permette di intessere un processo dialogico in grado di prendere atto degli antagonismi alla base degli sviluppi culturali e di sovvertire la razionalità, ricollocandola in luoghi ibridi e di negoziazione. Questi nuovi tempi e spazi narrativi presuppongono un regime di collaborazione sia entro i confini nazionali sia a partire dalle frontiere, rifiutando radicalmente ogni forma di pluralismo liberale o di relativismo culturale[39] e

[38] Cfr, ivi. pp. 234-235.

[39] Homi K. Bhabha rifiuta radicalmente il relativismo culturale, poiché esso implica una concezione chiusa e statica delle culture, intese come entità autonome e incomunicabili. Al contrario, nella sua teoria della

proponendo invece un gioco prospettico di riscritture e reinterpretazioni dei saperi. Scrive Bhabha: «Quando il segno privo di soggetto – l'intersoggettività − ritorna sotto forma di soggettività volta alla scoperta della verità, allora diviene possibile una (ri)organizzazione dei simboli nella sfera del sociale»[40]. Lo storico, preso atto della disgiunzione interna al presente, non può più definire la coscienza subalterna attraverso distinzioni binarie e categorie analitiche inadatte. A questo punto diventa possibile, secondo Bhabha, compiere un «atto di rimemorazione»[41] in grado di trasformare il presente narrativo in enunciato di negoziazione tra identità e storie. L'azione storica rimemorata consente l'emergere di un nuovo soggetto storico diasporico, abitante del terzo spazio ai limiti della rappresentazione stessa.

Gyanendra Pandey nel suo saggio *Remembering Partition: Violence, Nationalism and History in India*[42] propone una riscrittura postcoloniale della storiografia. Pandey prende in esame la Partizione[43] del 1947, evento fondativo dello Stato-nazione indiano, che la storiografia ufficiale ha rappresentato come un momento di rinascita e progresso. In questa narrazione la violenza che accompagnò la divisione – massacri, deportazioni, esili forzati – viene relegata a essere un residuo di barbarie arcaica, estraneo alla modernità politica: un evento tragico paragonabile a una calamità naturale[44]. Pandey sovverte questa lettura, mostrando come la violenza non sia un semplice accidente della storia, ma una delle condizioni che ha portato alla formazione dello Stato moderno. Attraverso testimonianze orali e memorie popolari, egli ricostruisce il modo in cui le vittime e i sopravvissuti ricordano la Partizione, rivelando così la molteplicità delle temporalità che abitano il presente indiano. La memoria dei profughi e delle minoranze musulmane rimaste in India – e viceversa − sfida la linearità della narrazione storica, svelando un passato non pacificato che continua a condizionare il presente. In questa

---

hybridity, Bhabha sottolinea che le culture sono costituite da processi di traduzione, contaminazione e negoziazione continua. In questo senso, il suo pensiero non mira a un relativismo delle differenze, ma a una riflessione sullo "spazio terzo" (*third space*) in cui le identità si formano nella relazione e nel conflitto, non nell'isolamento. Ivi, p. 183.

[40] Ivi, p. 300.

[41] Ivi, p. 310.

[42] Pandey, Gyanendra, *Remembering Partition: Violence, Nationalism, and History in India*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

[43] Divisione del subcontinente indiano avvenuta nel 1947, che portò alla nascita di due stati indipendenti: l'India (a maggioranza indù) e il Pakistan (a maggioranza musulmana). Questo evento, avvenuto alla fine del dominio britannico, causò migrazioni di massa, violenze diffuse e la nascita di dispute territoriali irrisolte come quella del Kashmir.

[44] Pandey, Gyanendra, *Remembering Partition: Violence, Nationalism, and History in India*, p. 46.

prospettiva, la nazione appare non come il punto d'arrivo di una teleologia storica, ma come il prodotto di un atto di oblio selettivo, di una storiografia che istituisce la propria legittimità attraverso la cancellazione della differenza. Il lavoro di Pandey si colloca così nel solco di quella che Homi Bhabha definisce la dimensione "performativa" della nazione: la comunità politica non viene vista come un'unità pedagogica o identitaria, ma come uno spazio narrativo attraversato da memorie antagoniste e soggettività plurali. La storia della Partizione diventa, secondo questa lettura, lo spazio in cui si mostra la possibilità di una storiografia che faccia emergere le voci subalterne, senza ricondurle alle categorie esplicative della modernità.

2.3. Storia postcoloniale e futuri possibili

Nel corso del Novecento, la storiografia ha visto il susseguirsi di diversi paradigmi metodologici: dall'interdisciplinarietà proposta da Marc Bloch[45] e Lucien Febvre negli *Annales d'histoire économique et sociale*, alla *history from below* di E.P. Thompson, fino alla "svolta linguistica" rappresentata dalla "teoria dei tropi"[46] di Hayden White. In questo panorama molteplice, Dipesh Chakrabarty individua due tendenze principali nelle scienze sociali. La prima è una "tradizione analitica", che egli riconduce a Marx e al marxismo, volta a «demistificare l'ideologia al fine di elaborare un pensiero critico orientato a produrre un ordine sociale più giusto»[47] attraverso l'assimilazione del locale a un universale rappresentato dalla categoria di capitale, la quale consente una visione globale della storia. La seconda è una "tradizione ermeneutica"[48], che Chakrabarty riconduce a Heidegger e ai suoi allievi, orientata a indagare la pluralità e la diversità dei mondi umani, facendo riferimento a forme e luoghi specifici in cui il pensiero si è sviluppato. Chakrabarty, descrivendo la tradizione analitica, sottolinea la centralità della nozione di

[45] Marc Bloch intende la storiografia come una scienza umana che studia gli uomini nel tempo, volta non alla semplice raccolta di fatti, ma alla comprensione dei rapporti e dei significati che li uniscono. Egli rifiuta l'idea di una storia puramente fattuale o cronologica, insistendo invece sul carattere interrogativo del lavoro dello storico e sull'importanza della comprensione dei fenomeni sociali nella loro complessità. Cfr. Bloch, Marc, *Apologia della storia o Mestiere di storico*, seconda edizione, Torino, Einaudi, 2009.
[46] La *teoria dei tropi* di Hayden White sostiene che ogni narrazione storica sia strutturata da forme retoriche fondamentali — metafora, metonimia, sineddoche e ironia — che determinano il modo in cui gli eventi vengono rappresentati e interpretati. Tali tropi non sono semplici ornamenti stilistici, ma schemi cognitivi e narrativi che orientano la comprensione del passato e ne rivelano la dimensione costruttiva e linguistica. Cfr. White, Hayden e Roth, Michael S., *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Fortieth-Anniversary Edition, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2014.
[47] Chakrabarty, Dipesh, *Provincializzare l'Europa*, p. 36.
[48] Ibid.

"essere umano astratto" – eredità illuminista ripresa dal marxismo – evidenziando come essa rappresenti un ostacolo alla comprensione della differenza storica, fondamentale per indagare le genealogie della modernità capitalista[49]. Diventa allora centrale elaborare genealogie plurali delle categorie analitiche delle scienze sociali[50], mettendo in discussione quelle esistenti al fine di creare orizzonti narrativi capaci di tenere insieme prospettive storiciste e non-storiciste.

La coscienza storica moderna, secondo Chakrabarty, si basa sulla capacità di costruire un unico contesto storico in cui inscrivere tutti i fenomeni osservati. Questa prospettiva guarda al passato come qualcosa di superato che, reificato, diventa oggetto di studio da parte dello storico, abitante di un tempo altro e separato: la modernità presuppone quindi un certo modo di abitare il mondo, in cui il passato viene oggettivato. Ciò consente al soggetto politico moderno di liberarsi del passato. Chakrabarty riconduce questa visione a John Locke, secondo cui la libertà politica dell'uomo moderno – fondata sulla ragione e collocata al di fuori della storia – richiede innanzitutto la libertà rispetto al proprio passato: l'uomo politico moderno deve essere libero dalla tradizione[51]. Una prospettiva marxista, al contrario, vede l'individuo come mai del tutto libero dal proprio passato, da cui derivano i conflitti sociali che si manifestano nel presente: il rivoluzionario diventa quindi colui che vuole interrompere il passato creando qualcosa di inedito, ricorrendo tuttavia a linguaggi e categorie provenienti dalla tradizione[52]. Secondo questa visione il passato si configura come un insieme di risorse da cui attingere per lottare per la giustizia sociale.

A partire da queste due diverse tradizioni filosofiche Chakrabarty individua due diverse relazioni che si possono intrattenere con il passato: lo storicismo, secondo cui per conoscere i fenomeni dobbiamo conoscerne lo sviluppo storico e le strutture causali, e il decisionismo, che concepisce il futuro e il passato come campi aperti alla scelta di valori.

---

[49] Ivi, p. 37.
[50] Chakrabarty paragona quest'operazione alla creazione di quella che Nietzsche chiama "storia per la vita" (Ivi, p. 39). Con l'espressione "storia per la vita", Nietzsche, nella *Seconda considerazione inattuale* (Nietzsche, Friedrich, e Giorgio Colli, *Sull'utilita e il danno della storia per la vita*, 13. ed., Milano, Adelphi, 1998.), intende un uso della storia che serva alla vitalità e alla crescita dell'individuo, opponendosi a una conoscenza storica puramente erudita o antiquaria, incapace di alimentare la forza creativa e affermativa della vita.
[51] Ivi, p. 321.
[52] Ivi, p. 322.

Secondo la posizione decisionista il futuro è oggetto di scelta da parte dell'uomo e il passato un contenitore da attingere quando serve: la tradizione viene usata per criticare il presente, rivendicando così una certa libertà rispetto a essa.

> Con "decisionismo" un atteggiamento che permette al critico di parlare del futuro e del passato come se entrambi fossero il campo di scelte o decisioni concrete e di va-lore. Non si parla di leggi storiche. Nella scelta del futuro più desiderabile, giusto e saggio per l'umanità, il critico è guidato dai propri valori e considera il passato come una riserva di risorse dalla quale attingere ciò di cui necessita.[53]

È importante sottolineare come, secondo Chakrabarty, storicismo e decisionismo non si escludano a vicenda, in quanto entrambi mirano alla comprensione e alla creazione del presente. Criticare lo storicismo, considerandolo solo come uno dei molti modi possibili di abitare il mondo, significa disimparare a pensare la storia come un processo unitario orientato a un unico futuro. L'adesso che abitiamo è, come abbiamo visto, indissolubilmente plurale: ciò impone di pensare il passato e il futuro in modo non totalizzante. L'adesso plurale, secondo Chakrabarty, ci consente di pensare alla storia senza per forza dover trovare un principio o una direzione che annulli l'eterogeneità in funzione di una totalità.

Chakrabarty descrive quindi due diverse configurazioni del tempo futuro: il *futuro che "sarà"*, inteso come oggetto a cui storicisti e decisionisti guardano nella loro ricerca della giustizia sociale, e la *futurità*[54]. Il *futuro che "sarà"* – risulta parallelo alla "Storia1", ossia alla storia universale istituita dalla logica del capitale e dagli ideali illuministi. Esso si oppone ai "futuri che esistono già" e richiede l'affermazione di un principio totalizzante da parte del soggetto politico della modernità. A questo futuro, Chakrabarty contrappone la *futurità*, un futuro che esiste già nel presente. Essa risulta parallela alla "Storia2" ed è costituita da una moltitudine di futuri plurali, che non rimandano ad alcuna totalità o unità. Ciò rende impossibile applicare un principio totalizzante volto a descrivere il presente nella sua interezza, facendo emergere l'intrinseca frammentazione dell'adesso che abitiamo. La *futurità* non si riferisce necessariamente a un futuro "che sarà": la sua pluralità sfugge alle procedure rappresentative della storia. Essa descrive l'arcaico che penetra nel presente non come il residuo di una temporalità altra e trascorsa, ma come

[53] Ivi, p. 324.
[54] Cfr, ivi, pp. 329-331.

elemento costitutivo di un presente inevitabilmente plurale e frammentato. In quest'ottica, il paradigma oggettivante si configura come uno dei possibili modi di rapportarci alla storicità. I modelli razionali, infatti, possono talvolta limitare la riflessione sul passato, che non è mai completamente assimilabile ai protocolli conoscitivi della storiografia istituzionalizzata, i quali mantengono tuttavia una valenza euristica da non trascurare. È quindi necessario assegnare alla ragione un ruolo differente rispetto a quello attribuitole dallo storicismo, superando il paradigma che pone una relazione antropologizzante tra la ragione e il suo oggetto di studio.

"Provincializzare l'Europa" significa mantenere uno stato di tensione permanente tra due punti di vista contraddittori, mettendoli in dialogo. Da un lato, la narrazione indispensabile e universale posta dall'analitica del capitale – la "Storia1" – che consente di criticare su scala globale l'imperialismo capitalistico e di pensare l'umanità come soggetto astratto. Dall'altro, la riflessione sui diversi modi di essere umani – la "Storia2" – che interviene continuamente spezzando la totalità della "Storia1", rivelando le incommensurabilità e le appartenenze molteplici che definiscono i diversi modi di abitare la Terra. Chakrabarty si pone quindi l'obiettivo di tenere insieme la tradizione analitica – i cui universali sono fondamentali per criticare le ingiustizie sociali, ma rischiano di svuotare lo spazio del locale, spezzando la relazione tra pensiero e circostanze particolari – e la tradizione ermeneutica, che «tende a re-istituire all'interno del pensiero stesso il legame tra pensare e abitare»[55]. A proposito della riflessione di Chakrabarty circa la "tradizione ermeneutica" Rochona Majumdar scrive:

> If Marx represented a strand of thought whose main contribution was to demystity the world by demonstrating the operation of ideologies that cloud judgment, Heidegger for Chakrabarty stood for a mode of thought that paid attention to how different groups of people sought to make themselves at home in the world. Heidegger is Chakrabarty's inspiration for writing 'affective histories'. […] Finally, using Heideggerian insights he suggests a new path for the postcolonial historian. to prise open the abstract figure of the universal human to reinstate

[55] Ivi, p. 335.

> alongside it particular accounts about the ways in which place shapes human belonging and produces historical difference.[56]

Il progetto di Chakrabarty, che tiene insieme queste due tradizioni storiografiche, mira a rivendicare – nell'osservazione delle storie frammentate dell'esperienza umana – la «possibilità di creare genealogie aggreganti e disaggreganti delle categorie europee della modernità politica»[57].

La prospettiva presentata da Chakrabarty, collocata su un piano storiografico ed epistemologico, unita alla riflessione culturale e semiotica di Bhabha e Spivak, ci consente di instaurare un nuovo rapporto con la storicità, in cui la creazione di nuovi concetti si intreccia con la decostruzione sistematica delle categorie esplicative della storiografia europea, pur riconoscendone il valore euristico. Questo gioco prospettico, fondato su una continua negoziazione e rivalutazione delle proprie categorie analitiche, apre la possibilità di una storiografia autocritica, capace di mettere in discussione sé stessa e i propri presupposti. In questa prospettiva plurale il soggetto subalterno può finalmente rivendicare un ruolo attivo, smettendo di essere un mero oggetto di indagine etnografica o antropologica.

La prospettiva postcoloniale, proposta dal collettivo dei *Subaltern Studies* e successivamente sviluppata nella riflessione teoretica di Homi Bhabha, consente non solo di intrattenere una relazione aperta e dialogica con il passato, ma anche di rivendicare un diverso rapporto con il futuro e con il presente, divenuto un interrogativo aperto. La prospettiva postcoloniale, che non riduce la differenza culturale a una mera pluralità demografica ma la colloca all'interno di una continua negoziazione, ci consente di rapportarci a ciò che Bhabha definisce *futuro interstiziale*[58]. Questo futuro interstiziale emerge come istanza intermedia tra i «bisogni del passato», ormai privato del suo carattere di originarietà, e le «istanze del presente»[59], che ha smesso di essere solo un momento transitorio in vista di un futuro ancora a venire. Questa prospettiva ci consente

---

[56] Majumdar, Rochona, *Writing Postcolonial History*, p. 48. In questo passaggio emerge il tentativo di Chakrabarty di integrare alla critica marxiana dell'ideologia a una dimensione esperienziale e affettiva ispirata a Heidegger. L'obiettivo è superare la pretesa universalità del soggetto moderno, restituendo alla storia la pluralità dei modi di abitare il mondo e di dare senso all'esperienza. L'"affective history" diventa così uno strumento per pensare la differenza storica non come arretratezza, ma come espressione situata di umanità

[57] Chakrabarty, Dipesh, *Provincializzare l'Europa*, p. 335.

[58] Bhabha, Homi K., *I luoghi della cultura*, p. 340.

[59] Ibid.

di cogliere come il passato si dissolva nel presente, permettendo al futuro di divenire una questione aperta e garantendo al soggetto subalterno uno spazio in cui esercitare un'azione performativa[60]. La critica postcoloniale non intende semplicemente costruire nuovi simboli identitari, ma condurre la propria azione su un territorio ibrido e discontinuo, riscrivendo le lezioni del passato nella testualità del presente, al tempo stesso interrogandolo e aprendo così la possibilità di futuri molteplici, non più subordinati a una storia unica.

[60] Ibid.

Conclusioni

Nel corso di questo elaborato si è mostrato come la storiografia non si configuri semplicemente come un neutro resoconto del passato: essa è un dispositivo di potere che ha prodotto narrazioni esclusive ed escludenti, silenziando le voci di coloro che sono stati relegati ai margini della narrazione storica. A partire da questa prospettiva si è cercato di restituire al soggetto subalterno il ruolo di agente storico, osservando come egli non sia semplicemente il soggetto "marginale", ma possa divenire una categoria critica capace di disarticolare la storiografia moderna e i suoi presupposti epistemici. Il concetto di subalterno ha costretto i teorici, metropolitani e non, a confrontarsi con la storiografia, intesa come atto politico e linguistico. La storia, lungi dall'essere una sequenza lineare e progressiva, può essere descritta come un campo discontinuo di temporalità disgiunte e plurali, aperto a riscritture e configurazioni sovversive e controegemoniche. In questo panorama, il soggetto storico emerge non come unitario, bensì come ibrido e costruito, attraversato da continue traduzioni e negoziazioni.

È proprio alla luce di questa critica alla storiografia che si comprende la portata del contributo offerto dai principali autori postcoloniali, i quali hanno fornito strumenti teorici atti a disarticolare le narrazioni dominanti. Dipesh Chakrabarty, attraverso la sistematica decostruzione dello storicismo e dei suoi precetti, è riuscito a mettere in luce l'eterotemporalità non solo della storia, ormai divenuta plurale, ma anche del presente che abitiamo, in cui le migrazioni, le diaspore e la globalizzazione ci costringono ad adottare una prospettiva plurale. Gayatri Chakravorty Spivak, invece, ha articolato la sua riflessione a partire dall'analisi della violenza epistemica, troppo spesso perpetuata dai protocolli della storiografia, che rende quasi impossibile una piena rappresentazione del soggetto subalterno. Homi Bhabha, attraverso i concetti di ibridità e terzo spazio, si è concentrato sui luoghi di enunciazione in cui si producono nuove identità e storie dissonanti. La prospettiva adottata da questi autori, tuttavia, non è semplice analisi della storia e delle sue categorie, ma è saldamente ancorata al nostro presente globalizzato, di cui hanno indagato la genealogia. Sotto il loro sguardo il presente viene concepito come divenuto, mostrando come esso sia emerso e si sia imposto, attraverso dispositivi di potere e di violenza epistemica, operando cesure e selezioni. Una simile concezione del presente mette in profonda crisi ogni pretesa di originarietà e mostra come la storia sia in realtà

un'infinità di possibilità. Ciò comporta, come implicazione metodologica, la necessità di pensare la storiografia come una pratica di traduzione: il passato smette di essere qualcosa da narrare e diventa qualcosa da negoziare. In questo modo, si rifiuta ogni universalismo epistemico e ci si confronta con una pluralità di paradigmi locali e situati, recuperando una prospettiva dialogica tra soggetti e memoria e sfidando l'autorità monologica della narrazione occidentale. Questo ci porta a riconoscere il carattere inevitabilmente incompiuto e contingente del sapere storico, osservando come ogni storiografia sia provvisoria e relazionale.

La filosofia ha quindi il compito di diventare un metodo critico per dislocare le categorie del sapere, rinunciando a produrre una "nuova teoria della storia"; il pensiero decostruttivo e postcoloniale apre la possibilità di una ragione plurale, capace di accogliere differenze e frammenti. Osservare come la memoria crei realtà ci permette di capire come, proprio per questo, essa possa creare nuove storie, più inclusive: la storiografia subalterna si configura quindi come un progetto sempre incompiuto, suscettibile di traduzioni e negoziazioni. Vedere la storia come convivenza delle differenze – un racconto condiviso e non totalizzante – apre la strada a un nuovo rapporto tra storiografia, memoria e giustizia: ascoltare il subalterno significa riscrivere il presente.

Bibliografia:

Amin, Shahid, *Event, Metaphor, Memory: Chauri Chaura 1922 – 1992*, Berkley and Los Angeles, University of California Press, 2008.

Bhabha, Homi K., *I luoghi della cultura – Postcolonialismo e modernità occidentale*, trad. it. di A. Perri, Roma, Meltemi, 2001.

Chakrabarty, Dipesh, "Minority Histories, Subaltern Pasts", *Postcolonial Studies*, vol. 1 no. 1, 1988, pp. 15–29.

Id., "Provincializing Europe: Postcoloniality and the critique of history", *Cultural Studies*, vol. 6 no. 3, 1992, pp. 337–357.

Id., "Subaltern Studies and Postcolonial Historiography.", *Nepantla: Views from South*, vol. 1 no. 1, 2000, p. 9-32.

Id., *Provincializzare l'Europa*, trad. it. di M. Bortolini, Roma, Meltemi, 2004.

Guha, Ranajit, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Delhi, Oxford University Press, 1983.

Id., *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India*, Cambridge, Harvard University Press, 1998

Id., "La prosa della contro insurrezione" in Guha Ranajit, Spivak Gayatri Chakravorty, *Subaltern Studies. Modernità e (post)colonialismo*, trad. it. di S. Mezzadra, Verona, Ombre Corte, 2002.

Majumdar, Rochona, *Writing Postcolonial History*, London, Bloomsbury, 2010.

Pandey, Gyanendra, *Remembering Partition: Violence, Nationalism, and History in India*, Cambridege, Cambridge University Press, 2001.

Spivak, Gayatri Chakravorty, "Translator's Preface", in Derrida, Jacques *Of Grammatology*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1976, pp. ix-lxxxvii.

Ead., "Can the Subaltern Speak?", in Cary Nelson and Lawrence Grossberg, *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana-Chicago, University of Illinois Press, 1988, pp. 271-313.

Ead., "Negotiating the Structures of Violence", in Spivak, Gayatri, Harasym, Sarah, *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*, London, Routledge, 1990, pp. 138-151.

Ead., "The Politics of Translation" in id., *Outside in the Teaching Machine*, London, Routledge, 1993, pp. 200-225.

Ead., “Translator’s Preface” in Devi, Mahasweta, *Imaginary Maps: Three Stories*, trad. Spivak, Gayatri Chakravorty, New York London, Routledge, 1995, pp. XXII-XXXI.

Ead., “Subaltern studies: decostruire la storiografia” in Guha, Ranajit, Spivak, Gayatri Chakravorty, Said, Edward, a cura di S. Mezzadra, *Subaltern studies: modernità e (post)colonialismo*, Verona, Ombre corte, 2002, pp. 103-143.

Ead., *Critica della ragione postcoloniale*, trad. it. di A. D’Ottavio, Roma, Meltemi, 2004.

Bibliografia secondaria e altri testi:

Benjamin, Walter, *Sul concetto di storia*, a cura di M. Ranchetti, e G. Bonola, Torino, Einaudi, 1997.

Bloch, Marc, *Apologia della storia o Mestiere di storico*, Torino, Einaudi, 2009[2].

Derrida, Jacques, *Della grammatologia*, a cura di G. Dalmasso, Milano, Jaca Book, 2012.

Fanon, Frantz, e Jean-Paul Sartre. *I dannati della terra*. Torino, Einaudi, 1962.

Id., *Pelle nera, maschere bianche*, trad. it. di S. Chiletti, Pisa, ETS, 2015.

Foucault, Michel, "Gli intellettuali e il potere. Conversazione tra Michel Foucault e Gilles Deleuze", in *Microfisica del potere*, a cura di A. Fontana, P. Pasquino, Torino, Einaudi, 1977.

Gramsci, Antonio. *Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana, Torino, Einaudi, 1975-1977.

Gruppo Kevala, e Śaṅkarācārya, *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad: con il commento di Śaṅkara*. Roma, Asram Vidya, 2004.

Marx, Karl, *Il diciotto Brumaio di Luigi Bonaparte*, a cura di A. Cervetto, Milano, Lotta comunista, 2010.

Id., *Risultati del processo di produzione immediato. Il “capitolo sesto inedito” del primo libro de “Il capitale”*, introduzione, trad. it. e cura di G. Sgrò, Napoli, Edizioni La Città del Sole, 2018.

Nietzsche, Friedrich, *Sull’utilita e il danno della storia per la vita*, a cura di G. Colli, Milano, Adelphi, 1998[13].

Thompson, Edward Palmer, and Michael Kenny. *The Making of the English Working Class*, London, Penguin, 2013.

White, Hayden, e Michael S. Roth. *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Fortieth-Anniversary Edition, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2014.