

Federica Giardini

# L'ALLEANZA INQUIETA

Dimensioni politiche del linguaggio

Le Lettere

ra a cui fare riferimento, tanto meno in paesi che hanno conosciuto la colonizzazione. Riprendendo la posizione e la tensione tra innovazione e tradizione inventata dei giovani di alcune culture africane, l'autore fa i conti con i rischi che comporta raccontare una storia per quel che è veramente stata e per quel che promette quanto ai mutamenti.

### *Opacità, traduzione, resistenza*

La tensione tra la presa di parola e il soggetto che la racconta, che non può dire e dirsi secondo un *io* o *noi* originario, appare non appena si affronta la storia dell'India dell'Ottocento e Novecento. Se la si guarda con le categorie occidentali, secondo i personaggi contemplati nella sua grande narrazione, questi scompaiono, non sono soggetti. Polemizzando con Hobsbawm, Chakrabarty rileva che in India

l'azione collettiva del contadini – organizzata il più delle volte lungo gli assi della parentela, della religione e della casta, e nella quale divinità, spiriti e attori soprannaturali figuravano normalmente al fianco degli esseri umani – rimaneva, dal suo punto di vista, segnata da una coscienza che non aveva ancora fatto i conti fino in fondo con la logica secolare-istituzionale del politico. I contadini erano “individui prepolitici”, che ancora non hanno trovato (o soltanto hanno cominciato a trovare) un preciso linguaggio, con il quale esprimere le proprie aspirazioni (ivi, 27).

Ovvero, i soggetti che non si costituiscono secondo le modalità occidentali – rivendicazione di diritti, associazione sulla base di una comunanza di interessi, richiamo a istanze legittimanti secolarizzate, quando non richiesta di rappresentanza – non godono delle caratteristiche per essere considerati personaggi della Storia. Sarebbe che la parola politica che racconta una storia possa esercitarsi soltanto entro alcune precise coordinate del discorso.

Ritorna in mente la presa di posizione delle pensatrici femministe. Se Lia Cigarini mette in discussione la capacità della democrazia rappresentativa di rappresentare gruppi che non si sono costituiti secondo le modalità politiche della tradizione occidentale e che, a rigor di logica, gruppi non sono – essere donne e uomini non

significa appartenere a due gruppi distinti, significa segnare l'umanità intera con una differenza costitutiva; Carla Lonzi respinge le narrazioni che riescono a scorgere nella Storia solo i soggetti che si sono costituiti attraverso il processo dello scontro per il riconoscimento, della lotta che designa i nuovi vincitori e i nuovi vinti, per la presa del potere (vedi capitolo 4).

Chakrabarty si chiede dunque se, rifiutando le categorie della storia universale occidentale, altri soggetti possano raccontare una storia che sia loro appropriata. La risposta è ambivalente: esistono in numero sempre crescente le narrazioni delle minoranze, dei gruppi che hanno conosciuto l'oppressione, ma tuttavia la loro esistenza anziché smentire potrebbe alimentare la grande narrazione. Includendo le storie di gruppi fino a quel momento ignorati, il principio di una Storia unica e universale sembra infatti innovarsi per meglio riprodursi. Abbiamo già incontrato il problema: l'emancipazione di un soggetto dalla sua condizione di non-parola, l'inclusione in una scena condivisa, può non significare altro che quel soggetto ha imparato a pronunciarsi secondo regole sì condivise, ma che non sono le proprie, né per storia, né per condizioni.

L'auspicio di Chakrabarty è quello di una modifica dello stile discorsivo che va sotto il titolo di storia, di un diverso stile dell'ordine del discorso e della disciplina, quel che Irigaray ha definito un altro stile di enunciazione. L'autore nondimeno si sofferma più sul lato dell'impossibilità di una comunicazione compiuta, sulla sua opacità.

Il mio progetto si volge dunque a un orizzonte indicato da molti bravi studiosi che si occupano delle politiche della traduzione. Essi hanno mostrato che, partendo da quelle che sembrano "incommensurabilità", la traduzione non produce né assenza di relazioni tra le forme di conoscenza dominanti e quelle dominate, né corrispettivi capaci di mediare adeguatamente tra le differenze; essa produce precisamente quella relazione parzialmente opaca che definiamo "differenza" (ivi, 35).

La traduzione diventa così la figura di una comunicazione che continuamente produce un resto non assimilabile, impedisce sia la chiusura in un'appartenenza che nega la necessità dello scambio, sia la semplificazione di un'ideale consonanza e unanimità. Per meglio comprendere questa caratterizzazione della differenza, nel verso

negativo di un'opacità inerente a qualsiasi comunicazione, può essere utile la precisazione di Chakrabarty, a conclusione del testo, su cosa si debba intendere per *raccontare una storia* all'epoca della provincializzazione dell'Europa: "mantenere in uno stato di tensione permanente un dialogo tra due punti di vista contraddittori" (334). Va tenuto però presente che questi due punti di vista non hanno l'identità di due culture, o tantomeno di due nazioni, l'Europa e l'India, bensì rappresentano due diverse modalità narrative: da una parte la narrazione totalizzante e inclusiva, dall'altra, le narrazioni che continuamente interrompono questa pretesa totalizzante.

Eppure, così facendo, se si indica una via per non ripetere le pretese identitarie e assimilative dell'Occidente, non si rende ancora disponibile una presa di parola affermativa: le storie che le minoranze possono raccontare si profilano alla stregua di controstorie, che non godono di un'autonomia nel dettare i criteri sui quali costruirsi e non contribuiscono, per parte loro, alla costruzione di uno spazio di comunanza, di condivisione, dato che lasciano il farsi del contatto alla pretesa invasiva della narrazione che ha intenti totalizzanti. Il rapporto di resistenza al dominio è pur sempre un rapporto e, per giunta, un rapporto che lascia l'iniziativa al dominatore.

### *Essere un'altra*

In polemica con l'impostazione del gruppo dei *Subaltern Studies*, Gayatri Chakravorty Spivak – originaria di Calcutta che completa i suoi studi negli Stati Uniti – mette decisamente in discussione la possibilità che chi è subalterno possa parlare effettivamente. Diffida della nuova posizione degli intellettuali occidentali, in particolare Foucault e Deleuze, che dichiarano la fine delle pretese occidentali: per lei parlare della fine, teorizzarla, significa rimettersi nella posizione di chi parla a nome dell'umanità intera – anche se nella forma del pensiero critico, l'Occidente continua a produrre il proprio Altro – tanto più quando questa crisi viene assunta da soggetti non occidentali.

Gli intellettuali del gruppo degli Studi subalterni assumono infatti l'impianto di Foucault, l'approccio che individua la presenza e il disciplinamento della parola del folle, per individuare i soggetti "subalterni", categoria che proviene dal pensiero di Antonio Gramsci. Spivak definisce questa operazione una "violenza episte-

mica”, che agisce su diversi livelli: l’intellettuale occidentale costringe nelle proprie categorie la parola degli intellettuali non occidentali che, assumendo le categorie altrui, chiedono “il permesso di narrare”; l’intellettuale indiano prende il soggetto subalterno e ne riduce l’eterogeneità a un’unica posizione, quella anticoloniale; infine, la parola della donna nella posizione subalterna si trova all’incrocio dell’esercizio di tre cancellazioni: non vista dall’occidente, non contata dall’intellettuale indiano tra i subalterni, privata della parola da parte di chi è subalterno come lei.

All’interno dell’itinerario cancellato del soggetto subalterno, la traccia della differenza sessuale è doppiamente toccata. La questione non riguarda la partecipazione femminile alle insurrezioni, o le regole fondamentali della divisione sessuale del lavoro, per entrambe ci sono “prove”. Piuttosto si tratta del fatto che, sia come oggetto della storiografia coloniale, sia come soggetto dell’insurrezione, la costruzione ideologica del genere mantiene l’uomo in posizione dominante. Se, nel contesto della produzione coloniale, il subalterno non ha storia e non può parlare, la subalterna è ancora più profondamente relegata nell’ombra (Spivak 1988, 28).

*Can the Subaltern speak?* esce nel 1988 e scatena un dibattito molto acceso, spesso basato su fraintendimenti: viene considerato un manifesto dell’impossibilità di fare resistenza, di apparire sulla scena come soggetti narranti. È però indubbio che, fin nelle dichiarazioni dello stesso Lyotard, vi è una difficoltà ad assumere la presa di parola di altri soggetti, a cominciare dalle altre dell’Occidente stesso, le donne. In effetti quando Lyotard indica le direzioni da prendere nell’elaborazione del lutto, non riesce a pensare che esistono soggetti, le donne, che non possono essere incluse nella fine, e nella parola che dice la fine, della grande narrazione occidentale. Torniamo per un momento alla grande scena della Rivoluzione francese: difficile includere Olympe de Gouges tra i protagonisti della pretesa di rappresentare tutta l’umanità sotto alcuni principi e dunque chiamare le donne del Novecento a fare il lutto di una pretesa che non hanno mai esercitato, anzi, di cui sono state le prime vittime. La sua parola, detta e non presa in conto, è piuttosto il segno che la pretesa universalistica della Dichiarazione stava fallendo sin dalla sua nascita: non riusciva né ad ascoltare né a tollerare la parola di un’altra, per quanto vicina. Questa constatazione ci dà una prima indicazio-

ne. Non esiste una sola storia, che parla di tutti; esistono almeno due storie, che collocano i personaggi nello stesso tempo presente, e che pure non sono contemporanei, poiché hanno passati e provenienze diverse: la storia che possiamo raccontare al presente non ha una temporalità unica. Non si tratta soltanto della compresenza di storie plurali, delle storie di culture diverse – come cerca di rintracciare Chakrabarty – si tratta di un presente che non può essere narrato come un'unica storia.

*Speaking, talking, uttering*

Così, la subalterna continua ad essere l'altra anche quando a prendere parola e a narrare è un Soggetto non occidentale; la pretesa di parlare a nome suo, non di cercarne la parola e ascoltarla, si ripete. È un fenomeno che viene riconfermato ancora oggi, quando la liberazione di altri paesi viene raccontata con una parola unilaterale – la retorica della “guerra giusta” contro “gli stati canaglia” – che opera una gerarchia a partire dalla propria posizione di Soggetto unico della storia. Più oltre, la parola della donna non occidentale è doppiamente cancellata: rispetto all'ordine della propria cultura, quando la vuole sottomessa, rispetto alla cultura “liberatrice” che dice, al posto suo, in cosa consista la sua libertà.

In un'intervista di alcuni anni dopo Spivak chiarisce che la subalterna è un avvertimento che chiama alla vigilanza sulla soglia tra parlare-prendere parola-esprimere. La posizione subalterna non è tanto quella di chi, lottando, ne sta già uscendo, come i protagonisti delle insurrezioni contadine in India, e non può nemmeno essere ricondotta a un'unica classe di oppressi. Ricordando il gesto di Bhubaneswari Bhaduri, la giovane donna che si suicida secondo il rito del *sati*, dell'immolazione sul rogo – di cui aveva parlato in *Can the subaltern speak?* e la cui “lezione avevo messo prima e sopra Foucault e Deleuze” (1996, 288) – Spivak riflette se quel gesto possa essere ascoltato, preso in conto. Il suo lavoro, la sua interrogazione a partire da quel gesto, risponde già affermativamente, ma per arrivarci – anche attraverso le molte incomprensioni che ha ricevuto a sua volta – è necessario un pensiero fine sulla parola e sull'ascolto.

Parlare (*to talk*) non può essere equiparato al prendere o avere parola (*to speak*). *Speak* indica una transazione tra chi parla e chi

ascolta – è il parlare ad altri o l'uno all'altro – e “questo è esattamente ciò che non è successo nella caso di una donna che prende il proprio corpo morente” per minare i presupposti di un presunto annullamento della pratica del *sati* (289), pratica che ufficialmente venne abolita durante il periodo della colonizzazione inglese. Spivak sottolinea inoltre che quel gesto non è stato compiuto da una donna subalterna, perché socialmente collocabile tra i subalterni. Bhubaneswari Bhaduri apparteneva alla classe media ed è dunque difficile inquadrare, e dunque rendere ascoltabile, il suo gesto come una rivolta contro l'oppressione sociale. Quel gesto non può essere reso immediatamente attraverso un codice di motivazioni, piuttosto la sua decisione nasceva in una zona “notturna”, dove non agiscono le conoscenze consapevoli, bensì premono le stratificazioni di riflessi e di abitudini.

Il gesto della giovane donna non può nemmeno essere equiparato al parlare (*to talk*) – all'emettere suoni articolati dotati di un significato oggettivo perché condiviso – quanto al proferire suoni (*to utter*), mandare segni attraverso il corpo. Torna in mente la distinzione tra parlare e fare rumore (vedi capitoli 2 e 5), ma in questo caso Spivak è interessata alla posizione in cui mettersi perché quell'espressione sia recepita. L'inquietante della soglia che ripartisce la parola ascoltabile e la parola-rumore è che questa soglia si riproduce continuamente come rischio e non è collocabile in nessun luogo definitivamente circoscrivibile.

Il silenzio che non entra nei conti, una “certa incapacità di compiere atti linguistici” (290), è quello stato a cui la figura della subalterna richiama per una vigilanza continua, che non può allentarsi perché il silenzio ha trovato un gruppo che ne è segnato, l'unico che meriterebbe dunque attenzione. Il mancato ascolto, la mancanza di parola, è al contempo un impedimento e una risorsa per rimettere a fuoco cosa c'è da dire, cosa si sta esprimendo, che attraversa tutti, ciascuno, ciascuna, nelle relazioni con altre e altri, tra altre, tra sé e sé (vedi capitolo 5).

### *L'orientalismo rispedito al mittente*

Che cosa accade quando si rifiuta la storia che ci viene cucita addosso dall'altro? Un primo gesto può essere quello di rispeditare tale storia al mittente. Fatema Mernissi, diversamente da Edward Said,