

Il metodo storico-politico alla prova della critica postcoloniale

The historical-political method put to the test by postcolonial criticism

Giovanni RUOCCO, Stefano VISENTIN

Abstract

This essay provides a reconstruction of the role played by postcolonial criticism in recent decades by revising the categories of political modernity, constructed in Europe as a universal form of the development of reason and the foundations of human institutions. In this sense, the contribution takes a broad view of the postcolonial, including all forms of critical thought that have considered this model of modernity as the product of a colonial and proprietary vision of the world and that read the current global system of inequalities in continuity with that colonial past. This article identifies a fundamental example of this process in the experience of Indian Subaltern Studies. The aim is not only to develop a critique of the past and amend its intellectual categories, but also to reveal the epistemic violence contained in them and attempt to rework them, thereby realising their full emancipatory potential. The process of critical revision, as outlined in the essay, commences with the interrogation of the social and political positioning of subjects, in this case scholars. This interrogation involves a departure from the conventional perspective of their presumed neutrality.

Keywords

Postcolonial - Colonialism/Coloniality - Political Thought - Political Modernity - Subaltern Studies

1. La critica postcoloniale come metodo

Questo contributo si pone l'obiettivo di approfondire l'importanza, a nostro avviso fondamentale, che lo sviluppo della *critica postcoloniale* ha maturato negli ultimi decenni nei confronti della riflessione storico-politico-filosofica europea¹,

¹ Utilizziamo i termini *Europa* ed *europeo* (così come anche *Occidente* e *occidentale*) nel significato che a essi attribuisce Dipesh Chakrabarty in *Provincializzare l'Europa*, ovvero quello di una «figura immaginaria che rimane profondamente intessuta nelle *forme schematiche e stereotipiche* costitutive di alcuni dei modi di pensare abituali che sottendono invariabilmente ai tentativi delle scienze sociali di affrontare le questioni relative alla modernità politica nell'Asia meridionale» (Chakrabarty 2004, 16), cogliendo cioè

un'importanza, per lo più, intenzionalmente e colpevolmente trascurata. Si è trattato, infatti, di un vero e proprio cambiamento di paradigma che, a partire da una rilettura della storia della modernità, costringe a rivedere struttura e categorie interpretative di quella riflessione.

Sviluppato a partire dal Cinquecento, in rottura con la tradizione filosofico-politica antica e cristiana, attraverso la rappresentazione nuova di un individuo isolato e autonomo, libero creatore delle istituzioni per mezzo delle quali egli si garantisce la protezione della vita e di una sequenza di diritti definiti come naturali, in primo luogo la *proprietà privata*, il pensiero europeo moderno si è formato nell'arco di alcuni secoli con la pretesa di costituire un modello antropologico, filosofico, politico e sociale, unico e universale; un modello fondato sulla centralità della ragione nel suo sviluppo e nelle sue potenzialità applicative (tecnologiche, scientifiche e politiche), rappresentato sempre come superiore nel confronto con le forme socio-politiche e culturali di altre popolazioni del mondo, con le quali gli stati europei sono entrati in contatto nel tempo, in massima parte attraverso la conquista e il dominio coloniale.

La critica postcoloniale ha messo in dubbio la validità euristica di questo modello europeo, evidenziandone il tratto storicamente determinato, la sua tendenza a produrre figure e culture umane 'alterizzate' e razzializzate, e quindi difficilmente – o non – assimilabili, e la violenza con la quale esso è stato imposto al mondo, in particolare attraverso l'espansione coloniale, dalla fine del Quattrocento fino a una buona parte del Novecento. Per tale ragione essa si caratterizza per la sua natura, insieme, *epistemica* e *politica*, politica in quanto epistemica.

Questa potente spinta critica e trasformativa del *canone* culturale europeo, sul quale è stato costruito il sistema coloniale e razziale come forma della pretesa di dominio del mondo, non può essere quindi confinata in un campo di studi, quale esso si è venuto comunque configurando nel corso di mezzo secolo²; e si manifesta invece come una critica globale del concetto di *modernità politica* elaborato in Europa, che unisce, a nostro avviso, tutta la riflessione sviluppata in questi anni a partire da analoghi punti di vista e modalità euristiche e argomentative; compresi, quindi, ambiti di ricerca,

questi termini nella loro formazione e nel loro significato storici, per quanto possibile senza *essenzializzarli*. Si tratta infatti di figure stereotipiche – a partire comunque dalla costruzione nel tempo di una cultura comune e di un comune approccio verso l'alterità (con riferimento prima al solo spazio europeo, successivamente anche a quello nordamericano) - che trovano invece ancora piena accoglienza in una parte degli studiosi delle ex colonie e non solo, come termine di comparazione del confronto tra 'mondi', tra 'civiltà': come fa ad esempio Samuel Huntington, quando ne *Lo scontro di civiltà* afferma che «l'Ovest era l'Ovest prima che esso divenisse moderno» (citato da Lazarus 2002, 48).

² Tra i nomi ispiratori più noti di questo approccio critico vi sono quelli di Homi Bhabha, Gayatri Spivak, Robert Young, Dipesh Chakrabarty, Partha Chatterjee, Ania Loomba, Achille Mbembe e anche Edward Said, seppure non esplicitamente assimilabile all'impostazione complessiva di questi studi.

come per esempio quello della *world history*, che hanno voluto fissare una distanza dai *postcolonial studies*.

Nella definizione di questo spazio d'indagine così ampiamente considerato, tre chiavi di lettura (e tre *caveat*) risultano fondamentali:

- la critica postcoloniale deve essere intesa fondamentalmente come una *postura critica* e un *metodo* (nel senso di un *approccio* e un *punto di osservazione e di analisi*) e non come un campo di studi (anche se ha finito per essere anche questo);
- nel momento in cui si presenta come una critica epistemica – dei fondamenti dei saperi e delle discipline convenzionali, così come delle categorie interpretative – essa, come già accennato, ha un immediato significato politico: come critica dei saperi che hanno dato forma ai dispositivi di dominio esterni e interni³ ai paesi europei, e in quanto in grado di offrire parole e categorie concettuali a movimenti e lotte politiche di opposizione alle diverse forme di dominio, esso si presenta potenzialmente come un pensiero di resistenza e liberazione dall'oppressione, sulla base di una nuova visione del mondo;
- il suo carattere politico chiama in causa e coinvolge direttamente il soggetto della conoscenza, tematizzando e criticando, su base storica, la pretesa neutralità del suo posizionamento.

Partiamo dal primo punto: cosa possiamo intendere con critica postcoloniale? Sul piano epistemico e metodologico, si tratta di uno spazio di critica storica e storiografica in divenire e in trasformazione, che mette in questione prospettive e campi di ricerca tradizionali, il loro stesso statuto costitutivo, dal punto di vista del processo, dei contenuti e degli strumenti utilizzati, in quanto forme di promozione e organizzazione del percorso europeo di espansione coloniale globale. Questo, comunque, nella consapevolezza storica del ruolo centrale che quelle forme (il linguaggio dei diritti soggettivi individuali e collettivi, per esempio) hanno assunto nel tempo nel discorso pubblico del mondo, incluse le loro potenzialità emancipatorie, e dunque della necessità di continuare a confrontarsi con esse nella riflessione politica.

La definizione di critica postcoloniale che proponiamo, ampia e dai confini inevitabilmente sfumati, considera allora il prefisso post- certamente anche in chiave cronologica, ma soprattutto come acquisizione e rappresentazione di un passaggio storico fondamentale sul piano epistemico e politico. Si tratta di uno spazio d'indagine che si definisce muovendo:

- dalla constatazione, da un lato, dell'esaurimento, tra gli anni Trenta e Settanta del Novecento, della fase storica del colonialismo moderno europeo; dall'altro, dalla

³ Dispositivi di sapere/potere analoghi a quelli coloniali sono stati dispiegati dagli Stati europei nel corso della modernità anche all'interno dei loro territori, tanto verso le minoranze etniche, quanto nei confronti di gruppi sociali marginalizzati (poveri, vagabondi, ecc.), attraverso forme e meccanismi di razzializzazione.

considerazione della continuità nel presente, in forme in parte diverse rispetto al passato, delle sue strutture socio-economiche e culturali. Come ha scritto Sandro Mezzadra: «il tempo postcoloniale è quello in cui, *contemporaneamente*, l'esperienza coloniale appare consegnata al passato e, proprio per le modalità con cui il suo 'superamento' si è realizzato, si installa al centro dell'esperienza sociale contemporanea, con il portato di dominazione, ma anche di insubordinazione, che la contraddistingue» (Mezzadra 2008, 25);

- dalla consapevolezza che nel periodo coloniale l'Europa ha costruito e diffuso nel mondo una narrazione storica progressiva universale (e quindi un canone storiografico), che la poneva al vertice della civiltà, e collocava le altre società in uno spazio fisico e temporale caratterizzato da carenze e ritardi, misurate attraverso la definizione di una gerarchia di distanze incolmabili; una narrazione per mezzo della quale il Vecchio mondo ha affermato con la forza il diritto a imporre la propria volontà e i propri interessi ovunque sia riuscito a farlo. Si è trattato di una narrazione teleologicamente orientata, fondata su categorie interpretative costruite nella nostra parte del mondo e sulla convinzione che solo l'Europa fosse in grado di produrre, insieme, storia e sapere storico, anche a riguardo degli altri popoli e delle altre culture (Said 2002);
- dalla consapevolezza che queste categorie politico-culturali sono state costruite e imposte (con rare eccezioni; cfr. ad esempio Todorov 1984) senza un confronto reale con le forme culturali e sociali delle popolazioni delle regioni colonizzate, verso le quali l'atteggiamento europeo è stato sempre, pur con modalità diverse, aggressivo e violento, finalizzato alla loro sottomissione economica e/o materiale, e culturale;
- dalla convinzione, come sopra accennato, che, nell'aspirazione attuale a costruire uno sguardo critico sul mondo, continuare a utilizzare categorie interpretative nate con quelle modalità e in quel contesto, e quindi storicamente determinate, se appare oggi molto problematico, è comunque imprescindibile, come ha evidenziato uno dei protagonisti del gruppo di ricerca dei *Subaltern Studies* indiani, Dipesh Chakrabarty, nel saggio *Provincializzare l'Europa*, uno dei testi cardine della critica postcoloniale⁴;

⁴ Introducendo il volume, Chakrabarty spiega: «*Provincializzare l'Europa* non tratta di quella parte del mondo che chiamiamo "Europa". Quell'Europa, potremmo dire, è già stata provincializzata dalla storia. È senso ormai comune, tra gli storici, riconoscere che la cosiddetta "epoca europea" della storia moderna abbia cominciato a lasciare spazio ad altre configurazioni regionali e globali già a partire dalla metà del XX secolo. La storia europea non viene più considerata la culla di una "storia umana universale" [...]. Tali concetti sovrintendono una inevitabile – e in un certo senso indispensabile – visione universale e secolare di ciò che è umano. È il medesimo umanesimo illuminista che veniva proclamato e al tempo stesso smentito, dal colonizzatore europeo ottocentesco nel suo concreto rapporto con i colonizzati. Nonostante le contraddizioni, tale visione ha prodotto effetti importanti. Da un punto di vista storico, essa ha rappresentato – in Europa e altrove – un solido presupposto per la critica dell'ingiustizia di molte pratiche sociali. Il pensiero marxista e quello liberale sono gli eredi di questa tradizione intellettuale, un'eredità che oggi si è fatta globale. Io stesso scrivo dall'interno di questa eredità. La ricerca postcoloniale è impegnata, quasi per definizione, ad affrontare criticamente quegli universali – come le figure astratte dell'"umano" e della Ragione – che, perfezionatisi nell'Europa del Settecento, costituiscono il fondamento delle scienze

- dalla considerazione che nuove visioni/narrazioni del mondo, inclusive delle stesse esperienze coloniali passate e contemporanee, hanno oggi bisogno di leggere quello che è stato definito dagli storici come un processo di *occidentalizzazione* del mondo (Latouche 1992; Bayly 2007) iniziato alla fine del Settecento, non nei termini dicotomici e unilaterali di una sottomissione violenta, cioè come il prodotto unilaterale di una mera conquista e sottomissione di altre popolazioni, di un'applicazione piana ad esse della nostra conoscenza e del nostro modo di vivere; quanto invece come un più complesso processo globale di costruzione e ramificazione di relazioni, anche se a base coloniale e asimmetriche; e che, quindi, anche la forma di vita europea dovrebbe essere considerata come l'esito storico di un processo di integrazione globale costruito progressivamente, non agito soltanto – e, quindi, narrato unilateralmente – dai paesi coloniali. Così nel saggio *Cultura e imperialismo*, che segue di qualche anno e completa l'impianto teorico e metodologico del suo più celebre *Orientalismo*, Edward Said sottolinea la complessità e l'importanza di un approccio *contrappuntistico* alla conoscenza: «Dovrebbe essere evidente che nessun principio teorico governa l'insieme imperialista e che l'elemento della dominazione e della resistenza – per richiamarsi liberamente al critico africano Chinweizu – basato sulla divisione tra l'Occidente e il resto del mondo, lo attraversa tutto come una crepa. Questa spaccatura ha influenzato tutti gli incontri, le sovrapposizioni e le interdipendenze in Africa, in India e in ogni altra parte delle periferie, ognuna di esse diversa, ciascuna con la sua densità di rapporti e di forme, i suoi temi, lavori e istituzioni e – cosa più importante dal nostro punto di vista di 'revisori critici' – con le sue possibilità e condizioni del sapere. [...] In altri termini abbiamo a che fare con la formazione di identità culturali intese non come essenze date (nonostante parte del loro perdurante fascino è che esse sembrino e siano considerate tali), ma come insiemi *contrappuntistici*, poiché si dà il caso che nessuna identità potrà mai esistere per se stessa e senza una serie di opposti, negazioni e opposizioni; i greci hanno sempre avuto bisogno dei barbari, come gli europei degli africani, degli orientali e così via» (Said 1998, 77)⁵;

umane. [...] La battaglia di Frantz Fanon a sostegno dell'idea di umanità dell'Illuminismo – anche quando sapeva che l'imperialismo europeo l'aveva ristretta alla figura del colono bianco – fa oggi parte dell'eredità intellettuale globale di tutti i pensatori postcoloniali. La tensione nasce dal fatto che in condizioni di modernità politica non è facile fare a meno di tali universali. Senza di essi non esisterebbe alcuna scienza sociale capace di affrontare le questioni della giustizia sociale moderna» (Chakrabarty 2004, 15-18).

⁵ Più avanti, Said spiega come applicare questo strumento di indagine ai testi: In pratica, operare una 'lettura contrappuntistica', come l'ho definita, vuol dire leggere un testo cogliendo quel che è implicito quando l'autore fa riferimento, per esempio, all'importanza di una piantagione di zucchero per il mantenimento di un particolare stile di vita in Inghilterra. Inoltre, come tutti i testi letterari, anche questi non sono chiusi in se stessi nei limiti fissati dal loro inizio e dalla loro fine formale e storica. I riferimenti all'Australia in *David Copperfield* o all'India in *Jean Eyre* sono lì perché *gli è consentito esserci*, perché il potere britannico (e non solo la fantasia dei romanzieri) rendeva possibile l'esistenza di fuggitivi riferimenti a queste massicce appropriazioni; ma la lezione successiva non è meno vera: e cioè che in seguito queste colonie si liberarono da una dominazione diretta o indiretta, e che tale processo si sviluppò

- infine, dall'esigenza politica di sviluppare una critica a tutto tondo del *potere*, del suo esercizio storico nella forma del dominio più brutale, come quello coloniale, ma anche della sua capacità di costruire apparati egemonici⁶, al fine di individuare strade epistemiche e spazi di relazioni umane che conducano verso la *decolonizzazione* dello stesso *potere* e insieme, naturalmente, delle nostre conoscenze e dei criteri con cui guardiamo ancora oggi il mondo, con l'aspirazione a contribuire alla ridefinizione dello spazio globale della politica.

2. Decifrare il nesso sapere/potere nella storiografia europea

A partire da questo quadro interpretativo, un approccio critico postcoloniale si alimenta dell'attraversamento necessario di campi d'indagine definiti convenzionalmente tra Otto e Novecento nel mondo occidentale e di una messa in questione della loro stessa separatezza e della loro presunta neutralità, validità e utilità (e quindi del potere epistemico che essi continuano a condensare e a veicolare), rispettandone le specifiche esigenze metodologiche, ma sfumandone o dissolvendone i confini esterni. La critica postcoloniale ridefinisce così lo spazio della politica utilizzando e riunendo materiali provenienti dalla filosofia politica e dalla storia del pensiero politico, dalla storia moderna e contemporanea, dalla storia del diritto e da quella delle istituzioni, dalla storia delle relazioni internazionali e dal diritto internazionale, dalla geografia, dalla sociologia e, soprattutto, dall'antropologia culturale, quest'ultima sicuramente la più strutturalmente investita negli ultimi decenni da un processo di profonda revisione epistemica. Un'azione di attraversamento e intreccio di conoscenze, che, mentre conserva una prospettiva d'indagine unitaria, si arricchisce progressivamente di nuovi materiali, categorie e indirizzi di ricerca prodotti nel tempo potenzialmente in tutti i campi del sapere umano.

Si tratta di una visione a spettro ampio che accosta e utilizza i risultati di ricerche, di riflessioni e di posizionamenti politici, prodotti negli ultimi decenni, diversi tra loro nella specifica provenienza intellettuale, geografica e politica, nella forma e a volte anche nei risultati e nelle interpretazioni, ma accomunati, a nostro avviso, da una medesima postura critica, e da obiettivi politico-culturali affini. Il primo contributo fondamentale è venuto evidentemente da coloro che per secoli 'non avevano avuto voce', figure colonizzate o comunque razzializzate e oppresse: l'ampia letteratura anticoloniale, cresciuta nel tempo, elaborata nel mondo ancora coloniale, poi ex-coloniale e nella

quando ancora gli inglesi (o i francesi, i portoghesi, i tedeschi, ecc.) erano presenti nelle colonie, anche se, nell'ambito della repressione del nazionalismo indigeno, di esso si parlava raramente. Il fatto è che una lettura contrappuntistica deve prendere in considerazione ambedue i processi, e cioè l'imperialismo e la resistenza ad esso (Said 1998, 91-92).

⁶ Da questa prospettiva ci sembra che la tesi presente nel libro di Ranajit Guha, *Dominance Without Hegemony* (Guha 1997), secondo la quale l'elemento della coercizione nel dominio coloniale britannico in India (ma anche in quello esercitato dalla borghesia indiana dopo l'indipendenza) avrebbe giocato un ruolo ben maggiore rispetto a quello egemonico, vada perlomeno problematizzata.

stessa Europa, e quindi la critica antirazzista *black*, dalla fine dell'Ottocento a tutto il Novecento (tra gli altri, William Du Bois, Aimé Césaire, Frantz Fanon, Amílcar Cabral, Édouard Glissant) protagonista dei processi di decolonizzazione – si pensi alle figure di “re filosofi” (Cannelli 2015) come Léopold Sédar Senghor, Kwame N'krumah e Julius Nyerere, intellettuali militanti e poi primi presidenti del Senegal, del Ghana e della Tanzania); dall'America Latina, con la sua storia coloniale più risalente, nella seconda metà del Novecento sono venuti i contributi della teoria economica della dipendenza sviluppata tra Europa e continente latinoamericano (Theotonio Dos Santos, Andre Gunder Frank, tra i nomi più importanti), la teologia (Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff) e la filosofia della liberazione (Enrique Dussel), fino allo sviluppo verso la fine del secolo del pensiero decoloniale latinoamericano (Anibal Quijano, María Lugones, Catherine Walsh, Walter Mignolo); mentre in Asia il riferimento principale è alla riflessione del collettivo di ricerca indiano dei *Subaltern Studies* (di cui parleremo più avanti), con la rilettura del pensiero marxiano, in particolare attraverso la revisione e l'uso delle categorie e dei temi gramsciani, che hanno contribuito a “denazionalizzare” la storiografia, ricostruendo il ruolo storico politico attivo delle masse dei *subalterni* (Ranjit Guha, Gayatri Spivak, Dipesh Chakrabarty, Partha Chatterjee).

Le lotte anti-decoloniali, il processo storico di decolonizzazione, le idee e i principi diffusi in questo contesto hanno permesso di disegnare lo spazio globale entro il quale inscrivere una nuova visione della storia. Contributi rilevanti sono venuti, quindi, anche da una nuova stagione storiografica, europea e non solo, che si è mossa almeno lungo tre prospettive d'indagine: negli anni Ottanta-Novanta del secolo scorso la revisione critica, cioè la *denaturalizzazione* del concetto di nazione (Benedict Anderson, Eric Hobsbawm, Ernest Gellner, ma il lavoro era già stato avviato da tempo), che ha messo in discussione uno dei pilastri della modernità politica occidentale, e i fondamenti stessi dello stato-nazione; lo sviluppo, dagli anni Sessanta, della *world history* (William McNeill, Immanuel Wallerstein, Sanjay Subrahmanyam, Sebastian Conrad, Christopher Bayly), che ha proposto e ricostruito prospettive di analisi storiche *globali*, non più meramente stato-nazionali, fondate sulla problematizzazione dinamica di categorie spaziali dicotomiche lineari come centro-periferia, alto-basso, dentro-fuori, vicino/lontano, vuoto/pieno; i nuovi studi storici che hanno riletto nella chiave coloniale le storie stato-nazionali, costruite tradizionalmente sulla misurazione della potenza della nazione, evidenziando la necessità di studiare la storia lungo linee di continuità tra passato coloniale e postcoloniale, sotto il profilo economico, militare e razziale: per esempio tra colonialismo, organizzazione economica mondiale e forme di cooperazione internazionali, tra il governo coloniale delle popolazioni e la gestione attuale dei fenomeni migratori e tra l'affermazione della nozione di *progresso*, tra Sette e Ottocento, e quella di *sviluppo* nel secondo dopoguerra; e promuovendo anche ricerche e un'ampia e feconda riflessione sul patrimonio coloniale, la sua eredità e la sua gestione presente,

che chiama in causa il lavoro di antropologi, etnologi, artisti, storici dell'arte, archeologi, organizzatori di spazi museali. Su tutti questi profili di rilettura dei passati coloniali nazionali un ruolo protagonista lo hanno avuto le storiografie inglese e francese; molto più timide, tardive e 'oscurate' altre storiografie come, per esempio, quella italiana (con alcune recenti e importanti eccezioni, soprattutto tra gli studiosi giovani, a partire dalle ricerche pionieristiche di Angelo del Boca).

Infine, la formazione degli stati-nazione e la costruzione di un ordine globale sono stati anch'essi oggetto di un forte approccio critico della storia politica (Wolfgang Reinhard) e di quella del diritto internazionale (Martti Koskenniemi), prospettive che hanno posto in questione la forma internazionale stessa costruita intorno ai temi moderni della guerra giusta e della colonizzazione del mondo fino a tutto l'Ottocento e al Novecento, e lo stesso ordine mondiale edificato dopo la Seconda guerra mondiale.

All'approccio critico postcoloniale, che ha mosso dalla critica della radice assimilazionista e non inclusiva dell'universalismo europeo, un contributo decisivo è venuto poi da alcune forme di riflessione 'autocritica' come l'approccio post-strutturalista (Gilles Deleuze, Jacques Derrida, e, soprattutto, Michel Foucault), sviluppato a partire dalla riflessione sul *postmoderno* (Jean-François Lyotard), fondamentale per svelare il carattere non neutro ed *essenzialista* delle categorie prodotte da questo pensiero. Nella direzione decostruzionista possiamo leggere, da un lato, gli studi critici sulle *razze* e sulle diverse forme di *razzismo*, dagli anni Trenta del Novecento in poi (incluso il lavoro degli scienziati della natura), che, nel dimostrarne l'infondatezza biologica, hanno insegnato a considerare le razze come una *costruzione sociale*, e dunque – come ha scritto lucidamente Colette Guillaumin in un testo fondamentale, e più di recente Aurélia Michel – come un prodotto del razzismo, non viceversa (Guillaumin 2023 [ed. or. 1972]; Michel 2021); un'attenzione a ogni forma di razzializzazione di gruppi umani, originata per lo più nel contesto coloniale e proseguita nel nostro tempo, attraverso la conservazione e il rinnovamento di quell'immaginario. Qui, la visione più ampia e matura fa riferimento oggi all'ampia sfera della riflessione sviluppata sotto il nome di *critical race theory* e all'analisi della costruzione storica e della riproduzione sociale della *whiteness* (Kendall, Zanetti, 2005) (si pensi alla nuova fortuna delle teorie del *suprematismo bianco*). Dall'altro, lo sviluppo differenziato del pensiero femminista, che, 'costretto', a partire dalle sue origini occidentali, a un processo di ripensamento critico, e a uno spostamento sensibile a causa delle spinte della riflessione del mondo ex-coloniale e *black* (Audre Lord, Angela Davis, bell hooks, Chandra Talpade Mohanty), ha posto in discussione la categoria "naturale" di *donna*, sviluppando e sottoponendo a revisione la nozione sociale di *genere*.

Nello sviluppo di una critica decostruzionista, che mette in discussione la validità delle definizioni dei gruppi umani attraverso i quali continuiamo a nominare la realtà

essenzializzandoli (*razza, etnia, identità*), un enorme, radicale lavoro è venuto dagli studi antropologici (Clifford Geertz, James Clifford, Jean-Loup Amselle; in Italia Francesco Remotti, Ugo Fabietti, Marco Aime). Nella stessa prospettiva decostruzionista va presa in esame anche l'ampia galassia dei *borders studies* che, negli ultimi anni, hanno rimesso completamente in discussione il concetto territoriale e il valore del confine (tra gli altri, in Italia, Sandro Mezzadra), evidenziandone, al di là del portato storico di inclusione/esclusione, la capacità, invece, di produzione di significati politici di resistenza e opposizione all'oppressione, e di soggettivazione.

Tutto questo lavoro, infine, ha goduto dell'apporto fondamentale dei *cultural studies*, soprattutto per la ricerca elaborata dal "Centre for Contemporary Cultural Studies" costituito nel 1964 presso l'Università di Birmingham da Stuart Hall e Richard Hoggart, che ha rappresentato un esempio importante di analisi su base marxista della cultura di massa e delle forme di oppressione delle società contemporanee; in questo contesto si è formato il lavoro di una delle figure più rilevanti e decisive della critica postcoloniale, quella appunto di Stuart Hall, a lungo direttore del centro, che ha applicato in particolare questo lavoro critico all'analisi dei concetti di *razza* e di *genere*.

Questa ampia esplorazione di studi sviluppati, in particolare, nell'ultimo mezzo secolo, pur nella sua estrema sinteticità, ci consente di individuare uno spazio di indagine e di azione sufficientemente coerente e molto ampio, proprio a partire dall'incontro necessario tra critica epistemica, e critica e pratica politica. Non si tratta quindi, tanto o soltanto, di demistificare concetti (come *razza, genere o nazione*) istituiti per rappresentare le differenze sussistenti in una universalità umana resa omogenea dal linguaggio giusnaturalista, e quindi potenzialmente inclusiva di tutti/e; quanto di mostrare la violenza e le forme di dominio e di esclusione sociale che quelle parole hanno veicolato nel mondo, costruendolo, cioè *mettendolo in forma*, nel momento in cui esprimevano la pretesa di *descriverlo oggettivamente*⁷. La critica epistemica è una critica politica perché denuncia il potere *essenzializzante* di quei concetti, emendabili quindi non solo perché approssimativi e fuorvianti, ma in quanto capaci di imporre una presa 'fisica' sui corpi di chi è stato storicamente oggetto di oppressione.

Il lavoro politico dello studioso non può quindi sfuggire oggi alla necessità di decifrarli, criticarli e decostruirli, e di criticare e decostruire i campi del sapere costruiti in tal modo, attraverso l'analisi dei contesti storici che essi hanno contribuito a formare e a sostenere (si pensi soltanto all'*orientalismo*, messo in questione da Said). Pensiamo non sia più possibile, come nel passato, considerare quei concetti come un prodotto genuino e autentico di un alto livello di razionalità e astrazione raggiunto autonomamente dal pensiero europeo, e di lì seguirli nella loro estensione potenziale

⁷ D'altra parte, come ricorda Frantz Fanon in *Pelle nera, maschere bianche*, «per il colonizzato, l'obiettività è sempre diretta contro di lui» (Fanon 2015, 38).

a un'umanità astrattamente unificata; è invece necessario leggerli nello specifico contesto storico in cui essi sono stati prodotti, per svelare la funzione di legittimazione del dominio che hanno assolto, come è apparso subito evidente, per esempio, nelle prime reazioni all'annuncio di liberazione affermato dalla Rivoluzione francese, da parte di alcune donne (Olympe de Gouges, Mary Wollstonecraft), da un lato, e della popolazione nera delle colonie francesi (Toussaint Louverture), dall'altro.

Si tratta di una ridefinizione critica dello spazio stesso della riflessione politica moderna, costretta com'è stata nello sforzo di costruzione di un circolo virtuoso tra tre astrazioni, l'*individuo* (pensato come indipendente dalla relazione sociale necessaria con i suoi simili, plasmato sull'immagine della razionalità economica europea, ma concretamente corrispondente al maschio, bianco, europeo, eterosessuale, proprietario e ricco), la *sovranità popolare* (immaginata come volontà unica di una collettività pensata come omogenea al suo interno, e definita e chiusa verso l'esterno) e lo *stato-nazione* (come entità unitaria incorporea e artificiale, dotata di un potere enormemente superiore a quello reale di ogni essere umano, concretamente edificato sulla produzione all'esterno di uno spazio coloniale *altro*, privo di regole; basti pensare alla descrizione hobbesiana e lockiana dello stato di natura, spesso immaginato guardando alla realtà americana, contrapposto radicalmente allo stato artificiale, fondato razionalmente); al centro, il cardine fondamentale di questa costruzione, l'unico diritto dotato davvero di *concretezza*, e cioè la *proprietà privata* (centrata sul lavoro, sulla capacità d'impresa e sullo sfruttamento intensivo delle risorse naturali e umane) (Mezzadra 2008, 39-55).

Risulta quindi necessario uno sforzo complessivo di attraversamento e revisione dei concetti prodotti nella modernità, un'elaborazione di nuovi strumenti interpretativi, a partire da una critica attenta e puntuale della funzione politica egemonica esercitata dal linguaggio. In questa ottica appare decisivo anche il recupero e il confronto con forme culturali e politiche prodotte fuori dell'Europa e rimosse nello sviluppo coloniale: si pensi, come esempio, alle cosmovisioni indigene, che hanno consentito in questi anni di far evolvere la riflessione sulla *sostenibilità* prodotta dal pensiero ecologista verso il superamento della separazione tradizionale tra *umano e naturale*, contro il paradigma fortemente estrattivista sviluppato dalla modernità capitalistica.

Il concetto di *colonialidad*⁸, creato nei primi anni '90 del secolo scorso da Anibal Quijano (Quijano 1992; Lander 1993) ci invita a leggere il nostro tempo in continuità

⁸ «Coloniality is different from colonialism. Colonialism denotes a political and economic relation in which the sovereignty of a nation or a people rests on the power of another nation, which makes such nation an empire. Coloniality, instead, refers to long-standing patterns of power that emerged as a result of colonialism, but that define culture, labor, intersubjective relations, and knowledge production well beyond the strict limits of colonial administrations. Thus, coloniality survives colonialism. It is maintained alive in books, in the criteria for academic performance, in cultural patterns, in common sense, in the self-

con il passato coloniale moderno, come una forma analoga e nuova di organizzazione articolata dello sfruttamento mondiale delle risorse materiali e umane, secondo direttrici non necessariamente coincidenti con quelle geografiche del passato, ma lungo linee (Boaventura de Sousa Santos le ha definite *abissali*) che continuano a separare un nord neo-coloniale da un sud globale, cioè le *élites* del mondo, unite dal possesso e dalla gestione del capitale, dalla grande massa degli sfruttati, isolati tra loro e per lo più razzializzati nelle diverse parti del pianeta: una sperequazione globale e radicale, che continua a essere perpetrata all'ombra del linguaggio egualitario dei diritti umani universali. Per tali ragioni, sempre secondo Quijano, pensare il potere da una prospettiva decoloniale significa ripensare la modernità come «a horizon of liberation for people of every relation, structure, or institution linked to domination and exploitation, but also the social conditions in order to advance toward the direction of that horizon» (Quijano 2000, 548). Analogamente, il filosofo argentino Enrique Dussel, considerato il padre della filosofia della liberazione, ha utilizzato il concetto di “transmodernità” per evidenziare il processo teorico-pratico «that would emerge by real subsumption of the rational emancipatory character of modernity and its denied alterity (the other of modernity)» (Dussel 2000, 474).

Nonostante le loro differenze, crediamo che non abbia molto senso giocare il postcoloniale o il decoloniale⁹ assolutamente *contro la modernità europea* (o, se vogliamo, eurocentrica), come sembrano fare alcuni autori, primo tra tutti Walter Mignolo, il quale afferma che «To de-colonize means at the same time to de-modernize. And demodernizing means de-linking from modern, Western epistemology» (Tlostanova, Mignolo 2009, 143¹⁰); piuttosto si tratta di riflettere sui possibili incroci, o se vogliamo su un *possibile dialogo* (che non implica affatto la neutralizzazione del disaccordo), tra l'articolazione storico-concettuale del pensiero politico moderno e le novità introdotte dal lavoro di ricostruzione delle relazioni di potere sviluppatesi ai margini (non al di fuori) del contesto europeo, ovvero nell'ambito della storia coloniale e dei processi di revisione storiografica prodottisi negli ultimi decenni.

Così, per citare Partha Chatterjee, tra i fondatori del gruppo dei *Subaltern Studies*: «if there is any universally acceptable definition of modernity, it is this: that by teaching us to employ the methods of reason, universal modernity enables us to identify the forms of our own particular modernity» (Chatterjee 1997, 9); pertanto può trovare

image of peoples, in aspirations of self, and so many other aspects of our modern experience. In a way, as modern subjects we breath coloniality all the time and everyday» (Maldonado-Torres 2007, 243).

⁹ Le differenze tra i due approcci sono significative, ma non abbiamo qui lo spazio per affrontare la questione.

¹⁰ A tale proposito, Silvia Rivera Cusicanqui ha giustamente notato che «that anti-modern theories of decoloniality are complicit today with the liberal multicultural relegation of Indigenous peoples, as 'original people', to a static past that 'excludes them from the struggles of modernity'» (cit. in Colpani 2022, 64).

risposta l'esigenza presente nel *popolo* indiano (più avanti chiariremo meglio il riferimento semantico di questo concetto), e più in generale nei popoli decolonizzati, di essere non solo fruitori della modernità coloniale, ma anche creatori di una propria modernità (cfr. Chatterjee 1997, 14). Di conseguenza, conclude Chatterjee, può capitare a questi popoli di rivolgere l'attenzione a un passato inventato proprio perché non è possibile per loro crearsi il presente, che è dunque vissuto come un regime imposto da altri, un regime eteronomo¹¹.

Tutti gli approcci e i materiali critici elencati in precedenza, prodotti secondo attitudini comunque diverse e specifiche, si prestano alla costruzione di una visione globale che mette in critica il presente del mondo, alimentando al tempo stesso l'immaginario delle lotte di tanti movimenti politici, cresciuti in questi anni, di opposizione anti-capitalista, anti-sessista, anti-razzista, anti-coloniale, anti-militarista, contro la catastrofe climatica, per la salvaguardia di forme di vita e la protezione di beni e risorse. Su questa linea, la prospettiva *dell'intersezionalità* ha indicato negli ultimi anni una direzione d'indagine e soprattutto di lotta politica importanti, attenta com'è all'intreccio reale e puntuale tra le differenti forme di oppressione che coinvolgono soggetti e gruppi umani (riferimenti fondamentali restano il lavoro intellettuale militante di Angela Davis e quello di bell hooks). Si tratta allora di dar vita a una nuova visione del mondo e della sua storicità, non più concepita nella forma lineare, omogenea e compatta del passato, ma in una dimensione concreta densa e articolata, ricca di fessure e di fratture, da costruire e ricostruire continuamente attraverso il movimento del presente, prodotta nel concreto dei contesti e dei conflitti storici, non più pensabile, quindi, come formulazione di una teoria che governa la prassi.

3. Contaminare i concetti storico-politici: popolo e subalterni nei *Subaltern Studies*

Decostruire l'omogeneità e la compattezza di una storiografia che guarda ai fenomeni storici da un punto di vista autoproclamatosi universale, mascherando la propria particolarità e la propria pretesa di uniformare ogni elemento di differenza presente al proprio interno, non può significare, come abbiamo già evidenziato, riprodurre una pluralità di storie giustapposte e reciprocamente estranee l'una all'altra, seguendo un percorso analogo a quello delle politiche multiculturali e/o identitarie, il cui fallimento è sotto gli occhi di tutti; e, questo, tuttavia, nella consapevolezza che l'attenzione sicuramente ossessiva alle differenze sviluppata negli ultimi decenni (con la sua produzione e moltiplicazione infinita di identità) ha fatto emergere le criticità del

¹¹ «At the opposite end from 'these days' marked by incompleteness and lack of fulfillment, we construct a picture of 'those days' when there was beauty, prosperity and a healthy sociability, and which was, above all, our own creation. 'Those days' for us is not a historical past; we construct it only to mark the difference posed by the present. All that needs to be noticed is that whereas Kant, speaking at the founding moment of Western modernity, looks at the present as the site of one's escape from the past, for us it is precisely the present from which we feel we must escape» (Chatterjee 1997, 20).

concetto storico di uguaglianza, prodotto dalla semantica giusnaturalista e dalle rivoluzioni, cioè la sua tendenza all'omogenizzazione e i suoi limiti di inclusione.

Si tratta allora di tentare un approccio diverso, analogo a quello che è stato oggetto della produzione teorica del gruppo di ricerca dei *Subaltern Studies* indiani, uno dei contributi più interessanti e maturi dell'ampio orizzonte degli studi postcoloniali. Nati in India agli inizi degli anni '80, per oltre un ventennio¹² essi hanno cercato di rileggere la storia otto-novecentesca di quel paese dal punto di vista dei suoi attori subalterni, ovvero di quei gruppi che non hanno mai avuto la possibilità di far sentire la propria voce, se non filtrata dall'interpretazione della storiografia egemonica. Proprio attraverso il lavoro dei membri di questo gruppo abbiamo la possibilità di riconsiderare alcuni concetti portanti del pensiero politico moderno da una prospettiva spazio-temporale che ne mostra la parzialità, e quindi anche le ambiguità contenute: pensiamo, ad esempio, ai lavori di Partha Chatterjee sulla nazione e sul nazionalismo (Chatterjee 1986 e 1993), oppure al testo già citato di Chakrabarty *Provincializzare l'Europa* (Chakrabarty 2004), soprattutto alla sua critica allo storicismo ottocentesco.

Lo stesso Chakrabarty è autore nel 2004 di un saggio che merita di essere preso in considerazione per compiere un primo affondo nella direzione sopra indicata. In *La storia subalterna come pensiero politico* (Chakrabarty 2004a) lo studioso indiano affronta il tema della specifica soggettività (*agency*) della partecipazione popolare nella lotta per l'indipendenza dell'India, confrontandosi con la *history from below* di matrice britannica, sviluppatasi a partire dai primi anni '60 del '900 (Edward Thompson, Eric Hobsbawm, Christopher Hill); una proposta storiografica che ha molto in comune con quella dei *Subaltern Studies*, ma con una distinzione importante, riscontrabile nell'uso da parte di Hobsbawm della categoria di "pre-political", ancora troppo legata a una visione progressiva della storia¹³. Di contro, nella prospettiva dei *Subaltern Studies* emerge una netta opposizione all'idea di un tempo storico progressivo, all'interno del quale il subalterno si sarebbe politicizzato, poiché il contadino ribelle è già un soggetto politico, non è in attesa di diventarlo¹⁴.

¹² Il lavoro del collettivo si sviluppa tra il 1982 e il 2000, con la pubblicazione di undici volumi (più un dodicesimo uscito nel 2005) a opera di studiosi provenienti da diverse aree disciplinari (il fondatore del gruppo, Ranajit Guha, è di formazione uno storico e un economista), che si misurano con i problemi teorici sorti nel passaggio dalla generazione che aveva guidato la lotta contro il colonialismo a quella dell'India postcoloniale. In particolare, in questi lavori la critica al dominio coloniale passa dal confronto-scontro tra madrepatria e colonia a quello tra le *élites* nazionalistiche e le classi popolari, che attraversa l'intera storia dell'India indipendente.

¹³ «They are pre-political people who have not yet found, or only begun to find, specific language in which to express their aspirations about the world» (Hobsbawm 1959, 2).

¹⁴ Questa fede nella politicità immediata delle masse subalterne è, secondo Chakrabarty, affine a quella che il populismo russo nutriva nei confronti dei contadini: «Come il populismo russo di fine Ottocento, questa tradizione di pensiero non soltanto cercava la "bontà" politica nel contadino indiano, ma anche, da

Per comprendere il fondamento di questa convinzione, torna utile prendere in considerazione il lavoro seminale del fondatore di questo gruppo, lo storico bengalese Ranjit Guha, intitolato *Elementary Aspects of Peasant Insurgencies* (Guha 1983), il cui compito è, con le parole dello stesso autore, quello di «favorire il superamento dell'approccio elitario che contraddistingue molte attività di ricerca» nel settore degli studi storici coloniali (Guha 2002, 29). Il recupero della categoria gramsciana di *subalterno* (quindi di un concetto coniato all'interno delle vicende novecentesche del marxismo) evidenzia la peculiarità di un approccio storiografico che, da un lato, recupera in maniera originale la concettualità del filosofo italiano, ma, dall'altro, se ne allontana nettamente: se infatti Gramsci pensa la ricerca di una soggettività subalterna come passo necessario, ancorché non sufficiente, per l'elaborazione successiva di un progetto egemonico opposto a quello delle classi dominanti, riconoscendo sì l'importanza della spontaneità nell'agire subalterno, ma insistendo anche sul carattere progressivo e unificatore delle lotte di questi gruppi, di contro Guha e i suoi epigoni rifiutano qualsiasi visione progressiva della soggettività subalterna: come ha osservato Edward Said nell'introduzione del volume *Selected Subaltern Studies*, «il termine "subalterno" ha una connotazione sia politica sia intellettuale», poiché intende mostrare che «dove c'è storia c'è la classe» (Said 2002, 20). In ogni caso, emerge una profonda insoddisfazione nei confronti di qualsiasi determinismo storico, al punto che la stessa definizione di subalterno rimane per molti versi indeterminata: «I gruppi e gli elementi sociali a cui questa categoria fa riferimento rappresentano la differenza demografica tra la totalità della popolazione indiana e tutti quelli che sono stati descritti come "élite"» (Guha 2002, 41-42)¹⁵.

Il recupero della categoria di subalterno evidenzia la peculiarità di una soggettività che si rapporta all'agire delle *élites* secondo una *relazione binaria incomponibile*, poiché nessuna purezza dell'azione subalterna può essere ricostruita integralmente, ma sempre e soltanto se ne può rinvenire una traccia, un segno da decifrare attraverso la lettura in controluce dei documenti e delle testimonianze dei vincitori (Guha parla di "lettura sintomale", citando Althusser e la linguistica saussurriana): «counter-insurgency, which derives directly from insurgency and is determined by the latter in

questa posizione, lavorava per convertire questa cosiddetta arretratezza in un vantaggio storico» (Chakrabarty 2004a, 240).

¹⁵ Si tratta di una definizione per negazione, benché sul piano dell'azione la ribellione dei subalterni, come osserva David Arnold, «was not, therefore, merely some automatic reflex action to external or political stimulus: it was "peasant praxis", the expression through peasant action of the collective consciousness of the peasantry» (Arnold 2000, 40).

all that is essential to its form and articulation, can hardly afford a discourse that is not fully and compulsively involved with the rebel and his activities» (Guha 1983, 16)¹⁶.

A partire da questo posizionamento metodologico Guha rilegge la storia coloniale indiana non più dalla prospettiva del potere britannico – cioè con lo sguardo del soggetto dominante che si autodefinisce come neutrale e oggettivo – bensì dall'*agency* del popolo come soggetto collettivo non assorbibile pienamente neppure nell'agire delle élite anticoloniali: il riferimento al popolo va quindi inteso, come spiega Guha in una nota del saggio *A proposito di alcuni aspetti della storiografia dell'India coloniale*, come sinonimo di "classi subalterne" (Guha 2002a, 41): il popolo è una parte, la parte esclusa dalla storia (potremmo dire: il suo resto), e non l'espressione della totalità unificata della nazione. La storiografia subalterna, quindi, smaschera il carattere "*idealista*" (il termine è di Guha) tanto dell'indagine storica britannica, quanto di quella successiva proveniente dalla scuola indiana nazionalista che, assumendo la prospettiva ideologica del discorso coloniale¹⁷, attribuisce a un soggetto determinato, ovvero all'*élite* politica e intellettuale, il compito di rappresentante dell'unità nazionale, attribuendogli la funzione autoriale di parlare e agire in nome della pluralità delle componenti sociali indiane. L'azione di queste è retrocessa al ruolo di una forza inerziale, legata a tradizioni ancestrali e quindi frenanti rispetto al processo di modernizzazione del paese, nei confronti del quale la classe egemonica dell'India indipendente si pone in implicita continuità con quella colonialista. Per certi versi la storiografia nazionalista riversa sui subalterni quella stessa definizione naturalistica e astorica che lo sguardo colonialista attribuiva all'intera popolazione, dalla quale le classi dominanti ora si separano, per assurgere alla dimensione superiore della storicità progressiva: «La storiografia [delle *élites*; nota nostra] si è accontentata di considerare il contadino ribelle semplicemente come una persona empirica, o come il membro di una classe, ma non come un essere la cui volontà e la cui ragione giocavano un ruolo essenziale nel costituire quella prassi chiamata ribellione. Questa omissione, in gran parte della letteratura, si traduce nell'uso di metafore che assimilano le rivolte contadine a fenomeni naturali: esse scoppiano come temporali, si sollevano come la terra squassata dal terremoto, si propagano come incendi, si diffondono come epidemie» (Guha 2002b, 44-45).

Liberandole tanto da uno sguardo naturalistico, quanto da un giudizio che le declina come un retaggio del passato, Guha mostra invece, attraverso una sequenza di "aspetti

¹⁶ Ancora: «the pressures exercised by insurgency on elite discourse force it to reduce the semantic range of many words and expressions, and assign to them specialized meanings in order to identify peasants as rebels and their attempt to turn the world upside down as crime» (Guha 1983, 20).

¹⁷ Intendiamo questo riferimento al "discorso" nei termini utilizzati da Said (che a sua volta si rifà a Foucault) in *Orientalismo*, ovvero come l'indicatore di una tradizione interpretativa costruita gradualmente e capace di modificare la realtà che intende descrivere.

elementari” – negazione, ambiguità, modalità, solidarietà, trasmissione, territorialità – come le insorgenze dei subalterni fossero pienamente politiche, in quanto dettate dalla consapevolezza della posta in gioco¹⁸: citando Gramsci, Guha parla di «multiple elements of “conscious leadership” but no one of them [...] predominant», e di insorgenze che «represented a somewhat inchoate and naive state of consciousness» (Guha 1983, 11-12). Guha insiste sul fatto che le conseguenze della trasformazione proto-capitalistica dell’India sotto il dominio britannico fossero ben presenti ai contadini, i quali avevano visto aumentare cospicuamente il loro indebitamento; e, anticipando la critica di Chakrabarty alla categoria di pre-politico, egli osserva che «Whatever its validity for other countries the notion of pre-political peasant insurgency helps little in understanding the experience of colonial India. For there was nothing in the militant movements of its rural masses that was not political» (Guha 1983, 7)¹⁹.

È importante infine sottolineare come l’indagine condotta da Guha sulle insorgenze subalterne e sul carattere specifico della loro soggettivazione sia stata ripresa e applicata all’India contemporanea da Partha Chatterjee. Nel suo *Oltre la cittadinanza*, infatti, l’autore indiano introduce un ulteriore concetto di origine gramsciana, ovvero quello di “società politica”, stravolgendo però il significato che esso aveva nel lessico del pensatore sardo: la società politica viene intesa infatti in contrapposizione alla società civile borghese-capitalista, ovvero come quella parte della popolazione indiana che, pur possedendo lo statuto formale del cittadino, rimane in una posizione di marginalità o di estraneità rispetto alle dinamiche proprie della democrazia rappresentativa, rapportandosi alle istituzioni statali e locali attraverso una *agency* specifica, dal momento che «I membri della società politica rivolgono le loro richieste (*claims*) al governo, e di contro sono oggetto di politiche di *governance*, ma non all'interno di una cornice di diritti e di leggi definite costituzionalmente in maniera stabile, bensì piuttosto attraverso risoluzioni contestuali e instabili raggiunte per mezzo di negoziazioni politiche dirette» (Chatterjee 2004, 80)²⁰. Si tratta di uno sviluppo di grande interesse, perché dalla critica storiografica permette di passare all’analisi della

¹⁸ Sul significato di questa consapevolezza si aprirà poi un dibattito all’interno dei *Subaltern Studies*, che vedrà nel famoso saggio di Gayatri Spivak *Can the Subaltern Speak?* uno dei momenti più interessanti – ancorché problematici.

¹⁹ Vale la pena segnalare come guardando a uno spazio e a un tempo assai diversi, ovvero l’America latina del XVIII secolo, anche la sociologa femminista boliviana Silva Rivera Cusicanqui insista sulla modernità delle lotte indigene, ovvero sulla capacità di queste insorgenze di ripensare l’immaginario religioso tradizionale, traducendolo in un discorso all’altezza delle sfide della violenza predatoria coloniale (Rivera Cusicanqui 2012, 95-97).

²⁰ Così, continua Chatterjee, «quando una mobilitazione della società politica [...] ha successo si può affermare che l’ampliamento della libertà del popolo [inteso ancora una volta come sinonimo di classe subalterna] è passato attraverso modalità tipiche della società politica del tutto indisponibili nell’ambito della società civile» (Chatterjee 2004, 82); «questa è la politica democratica che avviene in India a livello del territorio – essa comporta un compromesso continuamente oscillante tra i valori normativi della modernità e l’affermazione morale delle richieste popolari» (Chatterjee 2004, 57).

politica postcoloniale contemporanea, guardando da una prospettiva originale i contraddittori processi di democratizzazione delle ex-colonie, ma anche le trasformazioni della democrazia in atto nei paesi del cosiddetto Primo mondo.

Se riprendiamo la definizione del concetto di popolo come soggetto subalterno, è possibile avanzare alcune ipotesi sulle potenzialità di un incrocio/dialogo tra la ricerca di Guha e dei suoi epigoni e la riflessione maturata in Europa attorno a tale concetto fondamentale per la costruzione della teoria politica moderna. Procedendo in maniera necessariamente schematica, possiamo infatti affermare che la categoria di popolo ha conosciuto fin dai primi momenti genetici della modernità una duplice articolazione: quella del popolo come parte o parzialità (l'umore popolare di Machiavelli), e quella del popolo come totalità di Hobbes (nella sua identificazione con il sovrano); o, se vogliamo, di un popolo che opera come principio di legittimazione del potere sovrano, e di un popolo su cui tale potere si esercita, e che in alcune specifiche congiunture cerca di sottrarsi a esso²¹. Nel corso degli ultimi due secoli – durante i quali le masse popolari sono entrate prepotentemente nella vita politica e istituzionale degli Stati euro-americani – l'emergenza di un popolo "resistente" si manifesta ripetutamente, assumendo nomi e significati diversi tra loro: il proletariato come un Quarto Stato in seno al Terzo, divenuto ormai detentore del potere sovrano; la persistente tensione tra il popolo sociologico e quello politico nella Germania di metà '800; la crisi del corpo sociale francese, culminata nella vicenda della Comune parigina; l'ambivalenza del riferimento al *plain people* nel populismo statunitense; l'insorgenza dei popoli colonizzati nei confronti del dominio coloniale²².

Da un lato, quindi, il popolo delle rivoluzioni moderne e delle costituzioni che ne seguono, dall'altro, la massa, la plebe o la *populace*, che alla fine dell'800 diventa un oggetto di indagine all'interno degli studi sulla psicologia delle folle²³. Se allora proviamo a mettere a confronto il lavoro del più famoso tra gli studiosi ottocenteschi della psicologia collettiva, ovvero Gustave Le Bon, con l'analisi delle insorgenze subalterne-popolari di Guha, troviamo certamente alcune analogie (ad esempio tra suggestione e trasmissione, oppure tra inconscio e ambiguità, o ancora tra anima collettiva e solidarietà), e nondimeno i subalterni studiati dallo storico indiano mantengono una certa capacità di azione consapevole che invece manca alla folla leboniana, le cui azioni vengono spesso comparate a quelle dei fenomeni atmosferici²⁴.

²¹ Per un'indagine approfondita delle diverse concettualizzazioni del popolo durante l'età moderna si vedano i 4 volumi di Ruocco, Scuccimarra 2011, 2012 e di Bonaiuti, Ruocco, Scuccimarra, 2014, 2024.

²² Per un approfondimento di questi aspetti rimandiamo a Visentin 2020.

²³ Si vedano, in proposito, i numerosi lavori di Damiano Palano, in particolare Palano 2020.

²⁴ «Le loro violenze sono comparabili alle nuvole tumultuose che la tempesta solleva sull'oceano, ma senza turbare la serenità delle acque profonde. Le agitazioni della folla riposano anche loro sul loro fondo immutabile che i movimenti della superficie non agitano» (Le Bon 1946, 87). Si veda in proposito Palano 2020, 91 ss.

Ancorché indefinita (né individuale, né organizzata collettivamente, bensì presa in un costante movimento di espansione e compressione), evanescente (perché il suo agire non dura nel tempo, ma opera carsicamente, emergendo e scomparendo all'improvviso), policentrica (in quanto non si istituisce gerarchicamente, bensì si compone e scompone in gruppi generati da *rumors*, voci e dicerie), l'*agency* subalterna appare sulla scena politica con un grado parziale di autonomia rispetto al dominio coloniale che si esercita sui colonizzati, sebbene essa sia costantemente intrecciata con quest'ultimo, e non possa venire colta se non attraverso un approccio mediato dalle parole dei gruppi dominanti.

Da questa cursoria ricostruzione del metodo storiografico di Guha emergono quindi alcune questioni che meritano una riflessione ulteriore. La prima è se l'agire del popolo subalterno (che come abbiamo visto Guha indaga attraverso strumenti euristici provenienti da una specifica tradizione critica del pensiero occidentale – Gramsci, Althusser, De Saussure) sia in grado di dirci qualcosa anche della “nostra” storia, e in particolare della storia moderna delle insorgenze “popolari” sul territorio europeo e nordamericano. In tal senso, questa storiografia subalterna permetterebbe di cogliere alcuni aspetti delle lotte di “popolo” che altrimenti faticheremmo a riconoscere (sebbene non siano mancati tentativi in questa direzione, dalla storiografia marxista inglese degli anni '60 e '70 alla storia alternativa del movimento operaio).

La seconda questione riguarda invece la natura dei concetti politici moderni (individuo, libertà, uguaglianza, proprietà, ma anche nazione, cittadinanza, democrazia...), di cui abbiamo già riconosciuto la parzialità non dichiarata, e anzi mascherata dietro una pretesa universalità; e tuttavia, proprio dal confronto con il lavoro decostruttivo della storiografia subalterna emerge come tale universalismo si definisca (meglio: definisca il proprio campo di azione) attraverso l'esclusione di soggetti che non rispondono – che sono considerati non rispondenti – ai caratteri costitutivi di questi concetti. Crediamo perciò che si possa senz'altro dire che la storiografia subalterna indiana permette di pluralizzare la tradizione di pensiero europea attraverso la sua contaminazione con quello che questa stessa tradizione ha prodotto ai suoi “margini”, e che questo sia il primo passo necessario – ancorché forse non sufficiente – per la ricerca di un universalismo metodologico concreto che non assorba e neutralizzi le differenze, bensì le faccia dialogare tra loro.

Non si tratterebbe di giocare lo sguardo o la critica postcoloniale/subalterna contro la tradizione (meglio: le tradizioni) del pensiero politico europeo – con il rischio di dar vita a un dualismo manicheo che riproduce l'orientalismo occidentale più indisponibile al dialogo – e neppure di pensare questi percorsi come l'esito di un'ideologia postmoderna delle identità e delle tradizioni distinte e tutte ugualmente legittime – il che di fatto imporrebbe l'abbandono di qualsiasi ricerca che abbia la pretesa di trovare

un'unità teorica comune; piuttosto, si tratta di riconoscere che il recupero di una riflessione storiografica proveniente dal di fuori dell'Europa (ancorché fortemente intrecciata con alcuni specifici esiti del pensiero critico occidentale) gioca un ruolo fondamentale per problematizzare quelle tradizioni, mostrandone al tempo stesso le potenzialità per una comprensione davvero universale (che a nostro avviso significa non pacificata e non ripiegata su se stessa) della concettualità politica moderna²⁵.

4. A mo' di conclusione: ricerca storica e posizionamento dello studioso

Questa complessa prospettiva d'indagine comune, fatta di punti di osservazione comunque diversi, interroga anche il luogo dal quale osserviamo il mondo; qui arriviamo al terzo punto sottolineato all'inizio, quello relativo al *posizionamento* (fisico, sociale e intellettuale) *del soggetto*, nel caso specifico, dello studioso. Se la messa in discussione della presunta neutralità della ricerca, delle categorie utilizzate e dello stesso soggetto osservante individua e caratterizza un approccio critico postcoloniale, solo a partire da misure di spiazzamento ad ampio spettro, o meglio dall'assunzione della circolarità del processo della conoscenza, è possibile immaginare un lavoro di comprensione e ridefinizione critica di questa e dei rapporti sociali di dominio in cui siamo costantemente coinvolti.

Se il soggetto che osserva e che giudica non può essere più pensato come *neutro*, perché sempre implicato in una relazione storica di potere e di dominio, appare allora impossibile immaginare anche la pretesa di costruire una 'giusta distanza' dagli oggetti osservati; così come risulta necessario mettere attenzione alle forme di estrazione di valore che ogni posizione di privilegio può garantire. Ciascuno di noi è sempre coinvolto, con il suo corpo, con la sua storia personale e con il suo ruolo sociale, nell'oggetto che osserva e che studia (noi stessi, autori di questo saggio, parliamo a partire dalla condizione di studiosi parte di un mondo sociale e intellettuale privilegiato, riconoscibili in un genere e in una 'razza' anch'essi privilegiati); e le categorie interpretative che utilizziamo derivano da questo coinvolgimento: la conoscenza è sempre un corpo a corpo in cui l'oggetto di indagine agisce costantemente sul nostro sguardo, a partire dal modo in cui ciascuno di noi è costituito in un certo momento storico, sotto il profilo intellettuale, affettivo, emotivo e politico-sociale. La messa a tema del proprio posizionamento equivale in fondo all'analisi del contesto storico che consideriamo sempre necessaria per comprendere gli studiosi e le idee del passato.

²⁵ Per usare le parole del filosofo senegalese Souleymane Bachir Diagne: «il mondo postcoloniale nel quale viviamo è *ipso facto* una critica della concezione particolaristica di universale in nome di un'altra idea di universale» (Diagne 2013, 8).

Si stabilisce così un circuito necessario e potenzialmente virtuoso tra l'uso critico di categorie interpretative oggetto a loro volta di costante revisione, la definizione di oggetti di studio e di verità acquisiti di volta in volta in modo soltanto provvisorio e la presa dello stesso osservatore, in quanto soggetto attivo della storia, nella definizione del processo della conoscenza e dell'esercizio della critica.

Bibliografia

- Appadurai, Arjun. 2001. *Modernità in polvere: dimensioni culturali della globalizzazione*, Milano, Raffaello Cortina (ed. or. 1996).
- Arnold, David. 2000. *Gramsci and Peasant Subalternity in India*, in Vinayak Chaturvedi (ed.), *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*, London: Verso, 24-49.
- Bayly Cristopher A. 2007. *La nascita del mondo moderno 1780-1914*, Torino: Einaudi (ed. or. 2004).
- bell hooks. 2015. *Sguardi neri/Black Looks. Nerezza e rappresentazione*, Milano: Meltemi.
- Bhabha, Homi K. 2001. *I luoghi della cultura*, Roma: Meltemi (ed. or. 1994).
- Bhabha, Homi K. 1997. *Nazione e narrazioni*, Roma: Meltemi (ed. orig. 1990).
- Cannelli, Barbara. 2015. *I re filosofi. Filosofia e poesia dell'indipendenza dell'Africa*, Mantova: Universitas Studiorum.
- Chakrabarty, Dipesh. 2004. *Provincializzare l'Europa*, Milano: Meltemi (ed. or. 2001).
- Chakrabarty, Dipesh. 2004a. "La storia subalterna come pensiero politico", *Studi culturali*, 1-2 (dicembre): 233-51.
- Chatterjee, Partha. 1986. *Nationalist Thought and the Colonial World. A Derivative Discourse?*, London: Zed Books.
- Chatterjee, Partha. 1993. *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Chatterjee, Partha. 1997. *Our Modernity*, Rotterdam/Dakar: SEPHIS/CODESRIA.
- Chatterjee, Partha. 2006. *Oltre la cittadinanza. La politica dei governati*, Roma: Meltemi (ed. or. 2004).
- Colpani, Gianmaria. 2022. "Crossfire: postcolonial theory between Marxist and decolonial critiques", *Postcolonial Studies*, 25-1: 54-72.

- Davis, Angela. 2018. *Donne, razza, classe*, Roma: Alegre.
- Diagne, Souleymane Bachir. 2013. "On the Postcolonial and the Universal?", *Rue Descartes*, 2-78, 7-18.
- Dussel, Enrique. 2000. "Europe, Modernity, and Eurocentrism", *Nepantla*, 1(3): 469-70.
- Fanon, Frantz. 1962. *I dannati della terra*, Torino: Einaudi (ed. or. 1961).
- Fanon, Frantz. 2015. *Pelle nera maschere bianche*, Pisa: Ets (ed. or. 1952).
- Fornari, Emanuela. 2011. *Linee di confine. Filosofia e postcolonialismo*, Torino: Boringhieri.
- Gillroy, Paul, 2003. *The Black Atlantic. L'identità nera tra modernità e doppia coscienza*, Roma: Meltemi (ed. or. 1993).
- Guha, Ranajit. 1983. *Elementary Aspects of Peasant Insurgencies in Colonial India*, Oxford: Oxford University Press.
- Guha, Ranajit. 1997. *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Guha, Ranajit. 2002. *Prefazione al primo volume dei Subaltern Studies*, in *Subaltern Studies. Modernità e (post)colonialismo*, Verona: ombre corte, 15-30 (ed. or. 1982).
- Guha, Ranajit. 2002a. *A proposito di alcuni aspetti della storiografia dell'India coloniale*, in *Subaltern Studies. Modernità e (post)colonialismo*, cit., 31-42.
- Guha, Ranajit. 2002b. *La prosa della contro-insurrezione*, in *Subaltern Studies. Modernità e (post)colonialismo*, cit., 43-102 (ed. or. 1983).
- Guillaumin, Colette. 2023. *L'ideologia razzista: genesi e linguaggio attuale*, Genova: Il Melangolo (ed. or. 1972).
- Hall, Stuart. 2006. *Il soggetto e la differenza. Per un'archeologia degli studi culturali e postcoloniali*, a cura di Miguel Mellino, Roma: Meltemi.
- Hall, Stuart. 2015. *Cultura, razza, potere*, a cura di Miguel Mellino, Verona: ombre corte.
- Hobsbawm, Eric J. 1959. *Primitive Rebels*, Manchester: Manchester University Press.
- Kendall Thomas, Zanetti Gianfrancesco (a cura di). 2005. *Legge, razza e diritti. La Critical Race Theory negli Stati Uniti*, Reggio Emilia: Diabasis.
- Lander Edgardo (a cura di). 2000. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires: Clacso.
- Latouche, Serge. 1992. *L'occidentalizzazione del mondo*, Torino: Bollati Boringhieri (ed. or. 1989).

- Lazarus, Neil. 2002. *The Fetish of the 'West' in Postcolonial Theory*, in C. Bartolovich, N. Lazarus (eds.), *Marxism, Modernity and Postcolonial Studies*, Cambridge MA: Cambridge University Press, 43-64.
- Le Bon, Gustave. 1946. *Psicologia delle folle*, Milano: Antonioli (ed. or. 1895).
- Loomba, Ania. 2000. *Colonialismo/postcolonialismo*, Roma: Meltemi (ed. or. 1998).
- Maldonado-Torres, Nelson. 2007. "On the Coloniality of being. Contributions to the development of a concept", *Cultural Studies*, 21 (2-3), 240-70.
- Mbembe, Achille. 2005. *Postcolonialismo*. Roma: Meltemi (ed. or. 2000).
- Mellino, Miguel. 2021. *La critica postcoloniale: decolonizzazione, capitalismo e cosmopolitismo nei postcolonial studies*, Milano: Meltemi (1ª ed. 2005)
- Mellino, Miguel, 2012. *Cittadinanze postcoloniali. Appartenenze, razza e razzismo in Europa e in Italia*, Roma: Carocci.
- Mezzadra, Sandro. 2008. *La condizione postcoloniale. Storia e politica nel presente globale*, Verona: ombre corte.
- Michel, Aurélia. 2021. *Il bianco e il negro. Indagine storica sull'ordine razzista*, Torino: Einaudi (ed. or. 2020).
- Mohanty, Chandra Talpade. 2012. *Femminismo senza frontiere: teoria, differenze, conflitti*, Verona: ombre corte (ed. or. 2003).
- Palano, Damiano. 2020. "'Sotto la vernice lucente delle civiltà moderne'. 'Razza', 'popolo' e 'folla' nella psicologia collettiva di Gustave Le Bon: appunti di rilettura", *Consecutio Rerum*, 5-8 (1): 73-110.
- Quijano, Aníbal, 1992. "Colonialidad y modernidad/razionalidad", *Perú Indígena*, 13 (29): 11-20.
- Quijano, Aníbal. 2000. "Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America", *Nepantla*, 1(3): 533-80.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 2012. "Ch'ixinakax utxiwa: A Reflection on the Practices and Discourses of Decolonization", *The South Atlantic Quarterly*, 111-1 (Winter): 95-109.
- Ruocco, Giovanni, Luca Scuccimarra. 2011, 2012, con Gianluca Bonaiuti 2014, 2024. *Il governo del popolo*, voll. 1-4, Roma: Viella.
- Said, Edward W. 1991. *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, trad. it. di S. Galli, Milano: Feltrinelli (ed. or. 1978).
- Said, Edward W. 1998. *Cultura e imperialismo. Letteratura e consenso nel progetto coloniale dell'Occidente*, Roma: Gamberetti (ed. or. 1993).

- Said, Edward W. 2002. *Introduzione* a R. Guha, G.C Spivak (eds.), *Selected Subaltern Studies*, in *Subaltern Studies. Modernità e (post)colonialismo*, cit., 19-28 (ed. or. 1988).
- Sousa Santos, Boaventura. 2021. *La fine dell'impero cognitivo. L'avvento delle epistemologie del sud*, Roma: Castelvecchi (ed. or. 2018).
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 2004. *Critica della ragione postcoloniale*, Roma: Meltemi (ed. or. 1999).
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1988. *Can the Subaltern Speak?*, in L. Grossberg, C. Nelson (a cura di), *Marx and the Interpretation of Culture*, Urbana: University of Illinois Press.
- Tlostanova Madina V., Mignolo Walter D. 2009. "Global Coloniality and the Decolonial Option", *Kult*, 6 (Fall): 130-47.
- Todorov, Tzvetan. 1984. *La conquista dell'America. Il problema dell'«altro»*, Torino: Einaudi (ed. or. 1982).
- Visentin, Stefano. 2020. Editoriale di "‘People have the power’. Potenza, limiti e contraddizioni di un concetto moderno", *Consecutio Rerum*, 5-8 (1): 7-13.
- Young, Robert J.C. 2005, *Introduzione al postcolonialismo*, Roma: Meltemi (ed. or. 2003).
- Young, Robert J.C. 2007. *Mitologie bianche. La scrittura della storia e l'Occidente*, Roma: Meltemi (ed. or. 2004).

Giovanni RUOCCO is associate professor in History of political thought at Sapienza University of Rome. He published essays on authors of modern and contemporary political thought, such as Montaigne, Rousseau, Sieyès, Mosca, Gramsci, Todorov and on concepts such as Totalitarianism, Modern State, Baroque, Preventive War, Race and Racialisation, Boundaries, Common Goods, Urban Informality, Democracy. He currently studies mainly issues of race, the question of identity construction and the problem of the relationship with the 'other'.

Email: giovanni.ruocco@uniroma1.it

Stefano VISENTIN is associate professor in History of political thought at the University of Urbino Carlo Bo, Italy. His main research interests include early modern political thought, in particular Machiavelli and Spinoza; the 16th-17th century debate on religious tolerance; Marx's political thought; post-democratic thought between neo-Marxism and populism; the anthropological and political thought of Frantz Fanon; postcolonial studies and subaltern studies.

Email: stefano.visentin@uniurb.it