

Eugenio Zito

*Dalla Grande Guerra agli “Indian Subaltern Studies”:
provincializzare l’Europa tra mondi possibili, storie minori e
subalternità di genere*

*Le parole possono essere pietre,
[...], e le pietre ridiventare parole,
suggerendo altri mondi possibili.*

Anna Nadotti

Abstract

A partire dalla Grande Guerra, frattura del corso storico, spartiacque della cultura contemporanea e punto di avvio del processo di spostamento del centro del mondo, l’articolo riflette sull’attualità degli *Indian Subaltern Studies*. Nell’ambito del dibattito culturale postcoloniale, ci si sofferma sul contributo di Dipesh Chakrabarty per provare che lo schema eurocentrico e patriarcale di una storia universale originata in Europa, con il primato della sua modernità, deve dare spazio a voci subalterne emergenti dalle periferie del globo (*Provincializzare l’Europa*), con un’adeguata metodologia che le recuperi sul piano della ricostruzione storica e culturale. Si pone attenzione, poi, al lavoro della studiosa femminista Gayatri Chakravorty Spivak sulla subalternità di genere, questione originariamente trascurata dalla storiografia ufficiale indiana. Spivak individua nella letteratura un’utile fonte attraverso cui rendere la storia più aderente a ciò che è accaduto, al di là del fatto che i subalterni abbiano potuto esprimersi, e mostra, nel contesto indiano postcoloniale, come nella visione della donna, soggetto subalterno per eccellenza, si intreccino ancora diverse forme di minorità, da quelle etniche a quelle di casta, incorporandosi nella condizione di genere femminile. È il caso delle donne delle tribù del

Bengala, alle quali, tuttavia, la scrittrice indiana Mahasweta Devi riesce a dare voce in modo significativo.

FEMMINISMI
POSTCOLONIALI E
TRANSNAZIONALI

Keywords: Prima guerra mondiale, dibattito postcoloniale, *Indian Subaltern Studies*, antropologia culturale, genere

Introduzione

Il centenario della Prima guerra mondiale può essere occasione di ricerche e studi in ambiti disparati e con le più diverse prospettive, così come può indurre a riflessioni storico-culturali su alcuni processi di cambiamento, da essa innescati, relativi alla centralità e modernità della cultura europea, percepita come assoluta, rispetto al resto del mondo. Quasi inevitabilmente tali riflessioni si intrecciano pure con temi riguardanti la condizione femminile letti in un'ottica *gender sensitive*, per esempio a partire da un punto di vista culturalmente decentrato come quello di alcuni studiosi e studiose postcoloniali appartenenti originariamente al gruppo degli *Indian Subaltern Studies*. Questi ultimi, decostruendo i presupposti impliciti, i pregiudizi nascosti, le contraddizioni latenti della cultura e del linguaggio occidentale, tentano di collegare il discorso sulla cultura popolare del subcontinente indiano a una più vasta comprensione storica e socio-politica della condizione dei ceti subalterni, rinsaldando fatti culturali e sociali, con una prospettiva multidisciplinare dove confluiscono storia, antropologia culturale, studi sociali e di genere, fino a inaugurare così un'innovativa metodologia di ricerca culturale (Guha & Spivak, 2002). Peraltro nell'ambito degli *Indian Subaltern Studies* emerge anche la rilevanza teorica, sociale e politica di quella letteratura contemporanea in lingua *bengali* che manifesta – come per esempio quella di Mahasweta Devi – «una particolarissima tessitura narrativa in cui i miti classici e il racconto popolare si fondono con dati documentari e la geografia dello sfruttamento» (Nadotti, 2004, pp. 237-238), o nella quale è narrata l'epopea – come nel racconto *Draupadi* proprio di Mahasweta Devi – «della donna santal che irride

e fronteggia il potere, quello delle istituzioni e quello maschile» (ivi, p. 237), e perciò consapevolmente rivendica il proprio ruolo e si batte per affermarlo.

Un'utile traccia, per operare un collegamento tra il primo conflitto mondiale e i temi affrontati in ambito postcoloniale dagli *Indian Subaltern Studies*, è offerta dalla seguente espressione di Gadamer (1977): «Dal 1914 [...] l'Europa si è provincializzata». Da essa Dipesh Chakrabarty ha mutuato il titolo del suo saggio *Provincializzare l'Europa* (2004), per significare l'inizio di un'era nuova in cui, a partire dallo scoppio della Grande Guerra, il “centro” del mondo e la percezione di ciò che produce civiltà si spostano dall'Europa per investire gradualmente altri continenti della terra. Infatti, la cultura eurocentrica della modernità, con la Prima guerra mondiale, subisce una cesura critica che introduce, accanto al suo innegabile e fondamentale valore, la consapevolezza di essere però incompleta e insufficiente a sostenere l'emergere di nuove identità culturali, sociali e politiche contemporanee. Tale cultura appare inadeguata ad affrontare, in termini di riconoscimento e di parità, le differenze, comprese quelle di genere (Thébaud, 2011) – di cui, tra l'altro, si manifesta una lettura *gender sensitive* almeno in campo economico (Curli, 1998) ed emancipativo-politico (Gualtieri, 2012) –, la multiculturalità e l'interculturalità (Demetrio, 1997; Bosi, 1998), non solo all'interno degli stessi contesti europei, o più in generale occidentali, ma anche nelle “periferie del mondo”, prevalentemente del Sud e dell'Est, diventate oggetto di sfruttamento coloniale dell'imperialismo europeo (Lenin, 1917; Fieldhouse, 1975; Hobsbawm, 1976; Stone, 1986).

La Grande Guerra: provincializzare l'Europa

La Grande Guerra, segnando il tramonto definitivo del mondo ottocentesco e inaugurando “il secolo degli estremi” (Hobsbawm, 2006), costituisce, come mostrato da molti storici, un evento chiave della storia culturale (Fussel, 2005; Leed, 2014), un vero e proprio spartiacque del mondo contemporaneo e della cultura e quindi un momento di evidente frattura del corso storico (Hobsbawm, 2006; Gibelli, 2013; Janz, 2014). La Prima guerra mondiale, che si consumò tra il 1914 e il 1918, fu considerata dai contemporanei il primo vero conflitto moderno della storia, perché combattuto con mezzi e metodi decisamente innovativi. Se il termine “modernità” è usato con il significato di “nuovo”,

tutto nella Grande Guerra fu effettivamente “moderno”, compreso il grande numero di esseri umani uccisi, feriti e impazziti (Gentile, 2008; Gibelli, 2013). La Grande Guerra fu “nuova” perché completamente diversa da tutte quelle combattute fino ad allora, a causa principalmente dell’enormità delle masse mobilitate e della potenza bellica, industriale e tecnologica, impegnata, nonché per l’effettivo e più diretto coinvolgimento della popolazione civile dei paesi interessati. Moderno fu anche il sentimento di attesa di un mondo e di un uomo “nuovi” che si diffuse tra le macerie dell’immediato post-guerra¹. Sul piano geo-politico, con la sua conclusione nel 1918, i secolari imperi asburgico, russo e turco furono spazzati via, diverse monarchie e relative dinastie tramontarono per sempre con una conseguente moltiplicazione di stati e repubbliche. Infine in Europa nuove “deestre” e “sinistre” si infiammarono, scatenando lotte sociali e politiche in nome della rivoluzione della nazione o di quella del proletariato (Gentile, 2008). Quando la Grande Guerra terminò, l’uomo europeo aveva dolorosamente perso l’orgoglio della propria centralità e superiorità, schiacciato dalla visione di un futuro senza più speranza, prodotto dalle terribili esperienze di distruzione e morte appena vissute. Tale guerra era stata essenzialmente europea, ma era diventata “mondiale” nella misura in cui l’Europa stessa era il “centro” del mondo quando il conflitto iniziò, e quando terminò, nel 1918 con il suo penoso cumulo di macerie, il mondo era cambiato profondamente, ma, soprattutto, non aveva più un “centro” unico (Gentile, 2008). Inoltre tale sconvolgimento, nel suo carattere “globale”² (Janz,

¹ A questo proposito, volendo ulteriormente approfondire il tema del rapporto tra guerra e modernità, si veda il saggio di Monica Cioli, intitolato *Tra illusione e astrazione: le avanguardie* (2015), in cui l’autrice analizza il fenomeno delle avanguardie nell’arte a partire dal decennio che precedette lo scoppio della Prima guerra mondiale. La formula della “guerra sola igiene del mondo” lanciata dal futurismo è solo uno degli esempi di quella tensione e quell’entusiasmo tutto modernista per la guerra, come opzione verso il nuovo, verso un mondo futuro e innovativo: il vagheggiamento della guerra come una vera e propria rivoluzione che avrebbe consentito una distruzione del passato con tutte le sue tradizioni (*ivi*). Ovviamente dopo la disillusione provocata dalla guerra con la conseguente distruzione, gli artisti ne condivisero poi la sofferenza e il dramma. A quel punto il conflitto, da possibile strumento di pulizia del mondo, si trasformò in tragedia (*ivi*).

² Janz (2014) mostra come la Grande Guerra oltre a essere il primo conflitto “totale” nella storia del mondo, per il fatto di aver coinvolto ogni forza sociale, avendo al contempo mobilitato ingenti risorse economiche, fu anche la prima guerra realmente “globale”. Infatti, poiché prima di allora nessun evento aveva cambiato a tal punto la vita di così tante persone nei vari continenti, la Prima guerra mondiale rappresentò la “catastrofe originaria del XX secolo” per l’Europa ma anche per tanti paesi extraeuropei, dimostrando quanto il mondo e i relativi sistemi di potere internazionali, già nel 1914, fossero in qualche modo globalizzati. In particolare Janz (2014) analizza gli eventi e le conseguenze di lungo periodo di tale conflitto, da un punto di vista “globale”, in base al quale un grosso disastro avvenuto nei Balcani si propagò nel mondo, influenzando in modo diretto non solo i sistemi produttivi e finanziari ma anche l’assetto sociale e politico di vari paesi,

2014), aveva investito ogni aspetto della civiltà europea, dalla politica all'economia, dalla cultura ai costumi, e con essi l'idea di Stato e quindi la vita privata, culturale e sociale. In campo storiografico si determinò anche lo spostamento dell'attenzione di alcuni storici verso il racconto delle vicende dei paesi extraeuropei. Emerse un nuovo orientamento che, sulla base di una riflessione autocritica sul ruolo dell'Occidente nel mondo, esprimeva la necessità di un'analisi dei popoli non europei e della loro storia e, più in generale, di un ampliamento degli orizzonti della storiografia che mirasse a declinarla in una dimensione più propriamente globale. In questa prospettiva, per esempio, il comparativismo di Spengler (1957) e Toynbee (1974) rappresentò, sul piano metodologico, un cambio di direzione perché effettivamente spostò l'attenzione verso la storia dei popoli extraeuropei, segnando l'inizio dell'apertura alle altre storie e quindi del cambio di focus rispetto alla centralità del ruolo storico e politico dell'Occidente. Sotto questo aspetto tale approccio può essere considerato l'antesignano di un altro percorso, contemporaneo, parallelo e distinto rispetto ai *Subaltern Studies* (Guha & Spivak, 2002), teso all'allargamento dell'orizzonte della storiografia ed etichettato come *global* (o *world*) *history* (Di Fiore & Meriggi, 2011).

In termini di genere, poi, le emergenze della Grande Guerra frenarono il movimento femminile, anche se essa aveva suscitato, al suo interno, un vivace dibattito su interventismo e neutralità. Sul piano dell'élite culturale femminile ci fu una battuta di arresto. Nel 1914 il femminismo si presentava come un movimento internazionale, reso compatto da un'unica rivendicazione: il diritto di voto. Quest'ultimo portava con sé il riconoscimento dei diritti politici e la possibilità per le donne di entrare nello spazio pubblico con tutto ciò che ne poteva conseguire. La guerra incrinò l'internazionalismo delle donne così come ruppe l'internazionale operaia. Per ragioni patriottiche e nazionalistiche furono accantonate le alleanze internazionali e fu sospeso ogni tipo di rivendicazione. Tuttavia, per le donne, soprattutto nei paesi del Nord Europa come l'Inghilterra, si presentò la possibilità di dimostrare a tutti il proprio valore. Quando gli uomini partirono per la guerra, le donne, per garantire alla società di non collassare, dovettero far fronte a tutto ciò

dall'Europa con le sue colonie fino a molti altri stati extraeuropei. Nella sua innovativa ricostruzione, attenta in particolare a tutti gli aspetti politici, culturali, economici e umani di quello che possiamo considerare il primo evento autenticamente "globale" dell'umanità, storia politica, economica, militare, sociale e culturale si mescolano offrendo interessanti spunti intorno a un evento tanto importante da trasformare radicalmente la geografia politica e i rapporti di forza mondiali.

di cui prima si occupavano i propri padri, fratelli o mariti. Relegate fino a quel momento prevalentemente entro ruoli domestici o pubblici soltanto di comparsa, le donne si trasformarono in utili ed efficienti autiste di tram, operaie, manovali, braccianti e così via. La guerra aveva apparentemente distrutto la barriera che divideva il lavoro maschile da quello femminile, valorizzando quest'ultimo e aprendo nuove opportunità professionali alle donne stesse, che però, al ritorno a casa degli uomini, ripresero il loro precedente posto nella società. Tuttavia l'esperienza appena vissuta, di uscita dallo spazio domestico con l'impiego in nuove attività professionali fino a poco tempo prima per loro impraticabili, costituì un importante ulteriore stimolo alla lotta per la parità dei generi. In particolare nei paesi più industrializzati, il grande sforzo sostenuto nelle attività produttive, compresa quella bellica, per sostituire gli uomini al fronte, aveva concretamente dimostrato l'innegabile parità dei generi in termini di produttività e nello svolgere funzioni e compiti considerati fino ad allora quasi esclusivo appannaggio degli uomini. Inoltre aveva contribuito a far emergere una maggiore consapevolezza del loro specifico apporto all'economia bellica e il riconoscimento del loro peso sociale e pubblico. Il contatto tra donne all'interno delle fabbriche, poi, aveva contribuito a migliorare la solidarietà di genere inducendole a una maggiore consapevolezza della propria importanza fino a percepire una forma di eguaglianza con gli uomini. Inoltre, la loro presenza al fronte in compiti di assistenza sanitaria, con un fervore più o meno pari a quello dei giovani interventisti maschi, poteva apparire un prosieguo della funzione di cura tradizionalmente a loro attribuita nel contesto familiare o dell'associazionismo filantropico-assistenziale femminile di fine Ottocento (Tarricone, 1996), ma in realtà rappresentava una novità in quanto essa si attuava in un contesto organizzativo maschilista, quale quello militare, e quindi in una forma collettiva rigorosamente organizzata, entro cui poteva poi maturare una presa di coscienza come gruppo socialmente e attivamente rilevante (Duby & Perrot, 2011). Queste appena descritte costituirono, di fatto, tutte preziose occasioni che la guerra portò con sé per la formazione di una cultura di genere meno predicata o rivendicata e tipica dei movimenti pre-bellici delle suffragette, ma più praticata.

Paradossalmente il Novecento si era aperto con l'esaltazione della civiltà moderna europea e le sue lusinghiere promesse di evoluzione e progresso inarrestabili, proprio in occasione della Grande Esposizione Universale inaugurata a Parigi il 14 aprile 1900.

Movimento, mutamento, velocità, riduzione delle distanze e risparmio del tempo i segni più evidenti e più celebrati di questa esplosiva modernità. All'alba del Novecento l'Europa degli Imperi era indubbiamente l'indiscusso "centro" del mondo, anche se rimanevano ancora aperte la questione sociale, la permanenza di un'eteronormatività soffocante (Zito, 2015b), una sostanziale disparità di genere che si traduceva in disuguaglianze sociali e giuridiche, e infine le ingiustizie colonialistiche. Rispetto ai cento anni precedenti, non esistevano quasi più territori e oceani da scoprire; il globo era molto più affollato per la grande crescita demografica della popolazione mondiale e, soprattutto, ogni angolo della terra era stato investito dall'ambizione politica ed economica degli europei e dalla loro instancabile curiosità scientifica. Le potenze coloniali europee, per esempio, si dividevano tra loro circa l'80 per cento dell'intero pianeta. All'inizio del Novecento il termine "civiltà" era dunque sinonimo di "modernità", "modernità" sinonimo di "europeo" ed "europeo" sinonimo di "occidentale" (Gentile, 2008); inoltre "moderni" erano considerati i popoli che avevano cominciato ad assimilare e riprodurre³, con un certo successo, il modello occidentale stesso. Anche la cultura storica europea, sviluppatasi in modo significativo tra la seconda metà del Settecento e soprattutto nel corso dell'Ottocento, rifletteva, nella sua lettura del passato, l'orgogliosa consapevolezza della centralità e superiorità dell'Europa sul resto del mondo. La stessa convenzionale scansione delle grandi epoche storiche in età antica, medievale, moderna e contemporanea rappresentava, in questa prospettiva, lo schema eurocentrico di una storia "universale" che aveva origine dall'Europa e culminava nel primato della civiltà europea stessa. Infine nuove teorie proposte negli ultimi anni dell'Ottocento, basate su di un presunto forte fondamento "scientifico", contribuirono a sostenere la disuguaglianza tra le "razze" e, quindi, il diritto indiscusso delle cosiddette "razze superiori" a dominare su quelle considerate "inferiori". Il convincimento più o meno sottaciuto della superiorità della "razza bianca" era un pilastro della modernità trionfante e l'universalità della civiltà europea presupponeva l'affermazione della sua supremazia, rivendicata e legittimata in nome del progresso e della religione. Peraltro, sul piano del genere, nel contesto di una società dai forti tratti patriarcali e sostanzialmente fondata sull'eteronormatività (Zito, 2015b), operavano, a seconda delle culture locali, forme varie

³ In proposito si considerino il processo di modernizzazione e l'imperialismo del Giappone modellati sull'Europa a partire dal 1870 circa (Reischauer, 1998; Caroli, 2006).

di disuguaglianze che vedevano la condizione femminile più o meno subalterna. La Grande Guerra, dunque, con la sua “apocalisse della modernità” (Gentile, 2008), distrusse definitivamente le certezze sulle quali l’uomo occidentale, identificandosi con l’essenza universale e neutra dell’umanità, aveva fondato la sua visione della vita, del mondo, della storia, e anche, in qualche modo, dell’asimmetria nelle relazioni di genere, innalzandola a superiore forma di civiltà universale.

Al contrario di questa visione essenzialista e neutra dell’umanità, centrata su un’idea universale della storia e della cultura, l’atteggiamento multiculturale e interculturale, che pure è effetto in Occidente del moderno processo di democratizzazione della politica e delle strutture e istituzioni di potere, iniziato gradualmente proprio con l’esplosione della Grande Guerra e che ha successivamente trovato la sua accelerazione nei processi di decolonizzazione seguiti alla Seconda Guerra Mondiale e nel dibattito culturale postcoloniale⁴ (Guha & Spivak, 2002), spinge, secondo Chakrabarty (2004), a dare attenzione proprio alle “storie delle minoranze”. Un contributo notevole è venuto poi dal mondo femminista attraverso le sue molteplici voci che si sono succedute in modo sempre più deciso e incisivo, da quelle delle “nonne del femminismo” al primo dopoguerra fino a quelle dell’attualità incluse anche nel più ampio dibattito postcoloniale (Bertilotti, Galasso, Gissi & Lagorio, 2006; De Petris, 2007), come, per esempio, quella di Gayatri Chakravorty Spivak (1988, 1999, 2005) di cui si parlerà più diffusamente in seguito.

⁴ Tra gli studi che più hanno contribuito alla ricezione italiana dei temi e degli autori postcoloniali, accanto al lavoro pionieristico di Chambers e Curti (1997), spicca l’attualità di Sandro Mezzadra (2008, 2009) che, in *La condizione post-coloniale. Storia e politica nel presente globale* (2008), indaga i caratteri salienti della “condizione postcoloniale”. Questi, in particolare, analizza il ruolo che l’esperienza coloniale ha avuto nella definizione della storia e dei concetti politici fondamentali della modernità, rintracciando l’eredità del colonialismo nelle politiche europee di controllo delle migrazioni e interrogandosi infine sull’apporto che dagli studi postcoloniali può venire per una teoria critica della politica all’altezza delle sfide del mondo globale contemporaneo. Mezzadra (2008), a partire dal peculiare contributo degli studi postcoloniali al rinnovamento del nostro modo di guardare alla modernità nel suo complesso, riesce ad accogliere tale decentramento dello sguardo storico, ma anche a mantenere una distanza critica rispetto ad alcuni dei loro esiti. Sempre nell’ambito della ricezione italiana delle tematiche postcoloniali si veda anche il lavoro di Gennaro Ascione che, in *A Sud di nessun Sud. Postcolonialismo, movimenti antisistemici e studi decoloniali* (2009), illustra lucidamente prospettive ed evoluzione della storiografia degli *Indian Subaltern Studies* verso gli studi subalterni tra America Latina e Africa, nel tentativo di mostrare il superamento della pretesa esaustività della storia come impresa razionale di ricostruzione del passato, per approdare a una configurazione del postcoloniale come possibilità di opzioni multiple, simultaneamente politiche e teoriche.

In che misura e come l'inclusione nella storia delle storie delle classi e dei gruppi che ne erano stati esclusi può essere fatta in modo coerente e corretto? Secondo Hobsbawm (1997) non è importante l'origine di tali storie ma la loro effettiva efficacia per una conoscenza più completa della società e delle classi di una nazione. In merito, come ricorda lo stesso Chakrabarty (2004), l'operazione di incorporare nella storia accademica le storie dei gruppi e delle classi sociali minoritarie è un processo che parte negli anni '60 del secolo scorso con l'attenzione agli ex schiavi, agli operai, ai reclusi e alle donne⁵, per diventare, negli anni '70, "storia dal basso", includendo inoltre, fino agli anni '80, i cosiddetti gruppi etnici, le popolazioni indigene, vecchi e bambini, gay, lesbiche e altre "minoranze", assumendo così l'etichetta di "storia delle minoranze". In particolare il termine "minoranze", come evidenzia sempre Chakrabarty (2004), non deve essere tanto riferito a una quantificazione statistica (anche se in qualche caso poteva essere così), quanto piuttosto a forme di minorità di altra natura e cioè sociale, culturale, politica, di genere e di orientamento sessuale. Si tratta di gruppi ai quali, in definitiva, non veniva riconosciuta una specifica voce e/o espressione, dei quali si disconosceva la valenza culturale, e quindi, implicitamente, anche la capacità di fare storia.

⁵ Tra la fine degli anni '60 e l'inizio degli anni '70, si è sviluppata una storiografia femminile sulle donne che si è interrogata su come esse hanno vissuto, su specifiche occupazioni e relativi ruoli, sul rapporto con le istituzioni e la cultura. Questo tipo di impostazione, premessa indispensabile agli sviluppi successivi, è servita a portare alla luce fenomeni che la storiografia tradizionale aveva ignorato o marginalizzato. Alcune studiose, poi, hanno spinto la critica oltre la questione della scarsa visibilità, rimettendo in discussione la periodizzazione consueta. Per esempio secondo Kelly (1984) per le donne non c'è Rinascimento, mentre Anderson e Zinsler (2000) hanno inteso la prospettiva di genere attraverso una sostituzione del "tempo" (maschile) con lo "spazio" (femminile). Infatti le categorie di "luogo" e di "funzione" renderebbero, in quest'ottica, più comprensibile la lettura delle vicende femminili caratterizzate anche da logiche differenti al loro interno, mostrando inoltre, più chiaramente, i tempi specifici e diversi secondo i gruppi sociali e le culture. Gli "studi di genere" si sono successivamente evoluti verso l'analisi dei rapporti tra donne e uomini, considerando il genere non più come riducibile semplicemente a una "storia delle donne", ma come griglia di lettura con cui accostarsi alla storia comune di entrambi. Altre autrici hanno cercato di individuare nelle vicende storiche, in cui troppo spesso le donne sono costrette alla passività e subalternità, la trama della soggettività femminile e con essa le peculiari strategie di sopravvivenza per dare spazio alle loro esigenze di libertà e partecipazione. Per approfondimenti sull'attuale "storia di genere" si veda il recente, ampio e prezioso lavoro curato da Guidi e Pellizzari (2013).

Porre attenzione alle minoranze e riscrivere la storia dal punto di vista dei subalterni costituiscono aspetti importanti della critica postcoloniale contro l'unilateralità della storiografia moderna nel trattare secoli di storia secondo una concezione tipicamente occidentale (Mezzadra, 2008; Ascione 2009; Zito, 2015a). Al riguardo si era già espresso acutamente il gruppo degli *Indian Subaltern Studies*⁶, producendo una riflessione critica sulla modernità secondo l'idea di Foucault (1978, 1985) che la conoscenza è potere e quindi forma di intervento politico, analizzando la figura cruciale di Mohandas Karamchand Gandhi, detto il "Mahatma", e dibattendo l'uso, nell'India coloniale e postcoloniale, della lingua inglese come strumento insieme di attacco a quella stessa cultura di cui è espressione e imposizione, e di diffusione anche di culture e istanze fino a quel momento senza voce. Il gruppo, inizialmente attraverso Ranajit Guha (1982), si pone esplicitamente il fine di ricostruire la storia del subcontinente indiano, dando ascolto e voce ai subalterni, che la storiografia dominante, quella di stampo eurocentrico dei colonizzatori britannici da un lato, e quella delle élite nazionaliste dall'altro, avevano messo a tacere. Secondo Guha e gli altri membri del collettivo⁷, tutti i resoconti della storia indiana (Torri, 2000) risultano incompleti e parziali, perché non affrontano in modo adeguato il ruolo cruciale e determinante svolto, nella formazione della nazione, dalle masse dei subalterni. Guha, in particolare, illustra chiaramente questo aspetto nel saggio *On Some Aspects of the Historiography of Colonial India* (1982) con cui apre il primo volume della collana *Subaltern Studies. Writings on South Asian History and Society*. Intanto appare interessante ricordare che il termine "subalterno" è preso a prestito da Antonio Gramsci, che lo utilizza nei *Quaderni del carcere*⁸. In particolare nel n. 25 del 1934, *Ai margini della storia dei gruppi sociali subalterni*, l'intellettuale italiano riferisce tale termine ai gruppi socialmente subordinati al dominio delle classi egemoni nelle società industriali occidentali. Si tratta dei

⁶ Tale collettivo è stato fondato negli anni '80 all'Università di Delhi dallo storico ed economista Ranajit Guha la cui formazione politica si rifaceva al radicalismo rurale dell'India degli anni '60 e ai contemporanei sviluppi della rivoluzione cinese.

⁷ Tra i più importanti membri del gruppo si ricordano Partha Chatterjee, Gyanendra Pandey, Shahid Amin, David Arnold, David Hardiman e Dipesh Chakrabarty, a cui si sono aggiunti altri, quali Gayatri Chakravorty Spivak e Bernard Cohn.

⁸ In proposito si ricorda che proprio nel 2015 è ricorso il quarantesimo anno dalla pubblicazione dell'edizione critica dei *Quaderni del carcere* di Antonio Gramsci curata da Valentino Gerratana nel 1975 per Einaudi.

proletari, ricchi per definizione solo di prole, in origine né uniti né organizzati e svantaggiati nella costruzione di una coscienza di classe contrapposibile a quella di chi deteneva il potere, i quali pertanto come tali non avevano la possibilità di far sentire la loro voce e il loro peso decisionale. In verità Gramsci (1975), reinterpretando la teoria marxista, nel termine scelto ricomprende anche soggettività e contesti non propriamente solo urbani e/o industrializzati, per la sua sensibilità antropologica più attenta alla specificità culturale italiana di carattere spesso rurale e per la sua tendenza intellettuale a generalizzare concetti e processi. Ciò forse è anche il motivo dell'adozione del termine gramsciano per il contesto indiano coloniale e postcoloniale, dove l'intreccio di dominio e resistenza, violenza e insubordinazione appare assai complesso nel tentativo di ricostruzione storica dell'indipendenza nazionale. Tale termine viene così riformulato, semanticamente adeguato ai vari livelli strutturali della società indiana, esteso a tutte le masse dei propri connazionali che, maggioritari numericamente e spesso ribelli, erano stati oppressi, e dunque la loro storia era stata soppressa dai gruppi dominanti, in virtù delle differenze di etnia, casta, classe e genere. Per Guha, e più in generale negli *Indian Subaltern Studies*, sono proprio i contadini l'espressione della subalternità, che, nella società semif feudale delle campagne indiane durante il periodo coloniale, si manifestava in un sistema di segni che riguardavano ogni aspetto della vita quotidiana, dal linguaggio all'abbigliamento. Come Guha spiega in *The Prose of Counter-Insurgency* (1983), articolo che apre il secondo volume della collana *Subaltern Studies*, ribellarsi a tale sistema significava sovvertire l'universo simbolico nel quale il contadino stesso aveva imparato a operare, codificandone e decodificandone i segni ed entro cui trovava la propria collocazione. Differentemente da ciò che racconta la storiografia ufficiale, ribellarsi a tale mondo non era una reazione inconsapevole a misere condizioni di vita, ma un'operazione motivata e, a qualche livello, politicamente consapevole, sia pure discontinua, da parte delle popolazioni rurali. In questo modo, nell'atto stesso della rivolta, il contadino di fatto si iscriveva come soggetto all'interno del discorso storico nazionale. Sul piano critico e metodologico ciò pone un doppio problema. Bisogna rinvenire fonti alternative (anche se frammentarie) e tradizionalmente trascurate, come i racconti orali, la memoria popolare e documenti in archivi mai consultati, e poi trovare gli strumenti atti a interpretarle nonostante si possa spesso trattare di fonti discontinue e non lineari. Bisogna infine rileggere il discorso storico dominante (quello

della maggioranza, ovvero l'emergenza identitaria che si traduce in egemonia culturale) e riesaminarne le fonti ufficiali, per svelarne sottostanti condizionamenti coloniali, nazionalisti e neocoloniali, essendo state prodotte da chi aveva contribuito a rendere i subalterni tali (minoranza come gruppo che non ha voce). Ciò comporta la necessità che anche queste ultime siano sottoposte a una critica testuale precisa e rigorosa. Perciò Guha, attraverso lo strutturalismo linguistico, riesce a individuare gli indizi della narrazione subalterna, indispensabili termini di correlazione tra le funzioni che formano il discorso dominante. Si pone poi la questione se una storia con tali difficoltà di reperimento e interpretazione delle fonti possa costituire una registrazione autorevole del passato, e se le classi dominanti non abbiano di fatto cancellato le tracce del passaggio dei subalterni, impedendone la scrittura nella storia. In altre parole, ci si chiede se il subalterno possa effettivamente parlare, raccontare la propria storia e costituirsi quindi come soggetto. Per tali questioni ancora aperte e discusse, Chakrabarty (2004), pur nell'ambito del collettivo, sviluppa una sua prospettiva collegando gli aspetti di questo dibattito alla necessità di spostare il focus epistemologico e metodologico. Occorre uscire da una forma di storicismo fondato sulla centralità culturale e politica dell'Europa e nel contempo dirigersi verso un concetto di "politico" che, riconoscendo la parità delle differenze, rivaluti modalità ed esperienze di popolazioni e classi dei paesi ex-colonie.

La via di Dipesh Chakrabarty negli Indian Subaltern Studies: Storia 1 e Storia 2

Chakrabarty (2004), considerando il carattere pervasivo del pensiero europeo originato dall'Illuminismo negli studi sociali e storici sulla modernità nelle società occidentali e non, e nella costruzione di tutte le istituzioni moderne (stato, burocrazia, cittadinanza), riconosce che questa eredità europea, culturale e politica, non può essere ignorata, ma va "provincializzata", cioè confrontata con storie e tradizioni provenienti da altre parti del mondo. Per questo motivo il bersaglio principale della sua critica è rappresentato dallo storicismo, inteso come espressione dell'ideologia del progresso e dello sviluppo, che considera la modernità e il capitalismo fenomeni iniziati in Europa e diffusi nel resto del mondo, rafforzando l'immagine dell'Occidente come avamposto della storia in opposizione a un Oriente arretrato e confinato in ciò che egli descrive come un'immaginaria sala

d'aspetto in una dinamica di maggioranza-minoranza e di conseguenti storia maggiore e minore. Inoltre buona parte degli studiosi descrive le storie del cosiddetto "terzo mondo" come problematica narrazione della transizione i cui temi principali, a volte impliciti, sono sviluppo, modernizzazione e capitalismo (Mezzadra, 2008; Ascione, 2009; Zito, 2010). Per Chakrabarty (2004) ciò, in qualche modo, persiste anche negli *Indian Subaltern Studies* quando tendono a leggere la storia indiana in termini di mancanza e inadeguatezza⁹. Pertanto questi propone una riscrittura della riscrittura (storicista) della storia dal punto di vista delle classi subalterne. Non potendo liquidare lo storicismo, suggerisce, utilizzando per esempio l'ermeneutica heideggeriana, di accogliere altri tipi di racconto della storia stessa, nella convinzione che la tradizionale narrazione storiografica non sia l'unica via per ricordare il passato. In tal modo la categoria del "pre-politico", ovvero il politico non compiutamente maturato secondo lo storico marxista Hobsbawm (1997), non sarebbe altro che un modo culturale differente di manifestarsi del politico compiuto. Accettare la possibilità di una pluralità di modi di essere nel mondo, secondo la prospettiva teorica suggerita da Heidegger, consente di accogliere le diverse vie e i diversi tipi di modernità. Tale ottica comporta un modo altro di guardare ai soggetti subalterni (i dominati dei periodi coloniale e postcoloniale), senza tuttavia rinunciare alle categorie che la filosofia europea stessa fornisce per interpretare il mondo, e, in particolare, al pensiero di Marx, malgrado il suo eurocentrismo. Così *Provincializzare l'Europa* significa far dialogare la tradizione analitica ma astratta di Marx, tesa alla creazione di un mondo più giusto, con quella ermeneutica di Heidegger, concentrata sull'attenta comprensione dei differenti mondi della vita. Il dialogo tra Marx e Heidegger è, nelle intenzioni di Chakrabarty (2004), lo strumento teorico che serve a operare il disvelamento dell'etnocentrismo tipico della storiografia moderna e contemporanea. Se Marx lavora su una storia, la storia universale e necessaria posta dalla logica del capitale, la storia che contiene gli universali dell'Illuminismo e che Chakrabarty chiama "Storia 1", occorre confrontare con questa la "Storia 2", ovvero le storie fatte non dagli individui astratti, ma dall'immaginazione, dal sentimento, dalle credenze, dalle tradizioni degli individui concreti (e spesso subalterni), una storia che

⁹ In Guha, per esempio, secondo Chakrabarty (2004), appare una forma di storicismo di sapore occidentale quando l'autore individua la problematica centrale della storiografia dell'India coloniale nel fallimento della nazione nel creare se stessa, dovuto all'inadeguatezza della borghesia e della classe operaia nel determinare la sconfitta del colonialismo e una rivoluzione democratico-borghese.

diventa culturale o, meglio ancora, cultura della subalternità. Su questo preciso terreno storia e antropologia convergono in un'area comune intrecciandosi. La "Storia 2", che è a questo punto una storia culturale, spezza e interrompe continuamente la "Storia 1", impedisce il dispiegarsi dello storicismo inteso come particolare che tenta di proporsi come universale ed è profondamente attenta, sul piano antropologico, al punto di vista dell'altro. Dunque per Chakrabarty (2004) il subalterno è paradossalmente titolare di un'identità duale, allo stesso tempo moderno, europeo e razionale, ma anche "superstizioso", legato a mondi popolati da dèi e spiriti. Tale identità duale richiede allo storico due modi diversi e inseparabili di rivolgersi alla subalternità postcoloniale: lo sguardo secolarizzante del teorico marxista leggerà alcuni fenomeni alla luce delle categorie astratte, ma sarà necessario ascoltare la voce dei subalterni, i racconti "superstiziosi", senza interpretarne i discorsi come mancanti di qualcosa, quanto piuttosto come espressione di una cultura peculiare e irriducibile a presunti canoni universali. L'intreccio tra sguardo analitico secolarizzante e ascolto ermeneutico che relativizza è l'unico modo di "provincializzare" l'Europa, di utilizzare il pensiero europeo ai fini della giustizia sociale, senza però lasciare mai che questo pensiero copra la voce dei subalterni stessi, anche se ciò pone complessi problemi metodologici di assimilazione e di resistenza. L'apertura a una maggiore creatività dello storico, purché in relazione ad una sua posizione razionalmente difendibile, è sicuramente fondata sugli orientamenti del postmodernismo che riconosce la possibilità di narrazioni molteplici e di registri narrativi diversificati. Tale possibilità risponde essenzialmente alle esigenze di allargare la base dei fatti, le classi o i gruppi di cui mettere in evidenza le vicende e le narrazioni, conservando tuttavia il suggerimento di Appleby, Hunt e Jacob che, in *Telling the truth about History* (1994), parlano di "verità fattibile", ovvero fondata su nozioni condivise e razionali del fatto e della prova, che, pur non raggiungendo un'oggettività astratta, giunge a una plausibilità come scelta di accoglienza e confronto di voci diverse. Così gruppi e identità sino ad allora ignorati hanno la possibilità di raccontare le proprie storie, e le diverse storie convergono nell'accettazione di regole condivise di razionalità e produzione della prova. In questo modo la storia si allarga, si arricchisce, incorpora, e le "storie delle minoranze", sorte politicamente come forma di opposizione, sono riassorbite in essa. D'altra parte Chakrabarty (2004) ci ricorda che "minoranza" e "maggioranza" sono costruzioni sociali e non condizioni naturali,

riconducibili all'idea che un gruppo, in un dato contesto, è "maggiore" o "minore": ovvero sono categorie relative a processi ed emergenze di tipo identitario traducibili in egemonia culturale da un punto di vista antropologico, in dominio politico dal punto di vista sociale e in potere dal punto di vista economico. In tale prospettiva il "minore" perde quella connotazione di inferiorità che, secondo una tradizione illuministica, deriva dall'essere imperfetto, incompiuto o immaturo, e si afferma piuttosto come ciò che, ponendosi in una condizione di opposizione e di critica, solleva dubbi sul "maggiore", manifestandosi, come possibilità di una pluralità di modi di essere al mondo. Per Chakrabarty (2004) i passati subalterni non sono tanto le storie delle minoranze come tali, ma i passati che, in qualche modo, oppongono difficoltà a essere storicizzati rispetto ai criteri stabiliti per le narrazioni maggiori delle istituzioni dominanti. Anche un'élite o un gruppo dominante può avere un passato subalterno se ha partecipato a mondi della vita in posizione subordinata rispetto alle istituzioni dominanti, si vedano per esempio i passati della condizione di donne appartenenti a ceti elevati. È anche vero che, spesso, per i passati subalterni si presenta un'effettiva intrattabilità, perché gli archivi che lo storico esplora non contengono sufficienti elementi per la loro storicizzazione¹⁰. In quest'attenzione ai passati subalterni occorre una particolare cautela nell'individuare i contenuti antropologici e distinguerli nettamente dal significato storico dei fatti in esame. Nella prospettiva democratica attuale, considerando il peso politico che i passati subalterni possono dare alla causa delle minoranze, la loro importanza è tale che possono essere oggetto di numerose pratiche di

¹⁰ In merito Chakrabarty (2004), richiamandosi al lavoro di Guha (1983), illustra un esempio. Guha, infatti, utilizza la ribellione del gruppo tribale indiano *santal* del 1855 (Torri, 2000), per dimostrare uno dei presupposti degli *Indian Subaltern Studies*, quello cioè di individuare nella coscienza degli insorti uno dei principali elementi della narrazione dell'insurrezione. Qui si crea una frattura. Dalla narrazione dell'insurrezione fatta dagli stessi contadini ribelli si individua la causa della rivolta in un intervento divino e il subalterno medesimo come colui che rifiuta l'attribuzione a se stesso, come individuo e come membro di un gruppo, dell'iniziativa all'azione e della coscienza dei propri atti sovversivi. Quindi l'insurrezione appare come esterna alla coscienza della classe contadina *santal*. Tuttavia lo storico, in questo caso Guha (1983), non può considerare storicamente ammissibile l'intervento divino, ma deve comunque, in qualche modo, riconoscere la storicità del fatto che sta analizzando. La soluzione sembra consistere nel distinguere la coscienza del singolo subalterno percepita come tale nel contesto di quell'evento, dalla ricostruzione del fatto all'interno degli *Indian Subaltern Studies*, nella storicizzazione del processo attraverso cui le classi subalterne hanno contribuito a costruire la storia della nazione. Perciò il tema della coscienza del subalterno e del legame di tale coscienza con una religiosità più o meno incidente sulla scelta dei soggetti, al di là del suo carattere alienante secondo la concezione marxista, si sposta in quello che è un ambito più specificamente antropologico. Così per lo storico l'insurrezione resta un evento che si può inscrivere nella grande storia della nazione, senza far ricorso al soprannaturale per descrivere o spiegare l'evento stesso.

rappresentazione che, da molti, potrebbero essere valutate come di pari valore. In realtà, per evitare confusioni e discredito di questi stessi passati, laddove non siano trattati in modo rigoroso, occorre fare delle distinzioni. Se i passati subalterni sono oggetto di intreccio tra narrazioni, cinema e ricostruzione storica essi, nell'ambito della disciplina dei *Cultural Studies*¹¹, possono effettivamente essere considerati alla pari e come tali possono offrire elementi di sussidio alla storia stessa, senza però confondersi con essa e senza determinare necessariamente una forma di anarchia metodologica. Così le "storie delle minoranze" che hanno portato alla scoperta dei passati subalterni, uniformandosi alle procedure della buona storia, da un lato possono allargare il campo della giustizia sociale, dall'altro possono concorrere a estendere i confini stessi della storia. A questo punto si pone anche quel problema che l'autore individua come "eterogeneità" (Chakrabarty, 2004), ovvero come una frattura tra eventi e persone del passato rispetto a eventi e persone dell'attualità, insolubile se non si ammettesse la cosiddetta pluralità del proprio essere che rimane il fondamento di ogni ermeneutica della comprensione di ciò che appare differente cronologicamente e spazialmente. Intanto si può cogliere la differenza perché in ognuno c'è qualche cosa di quella differenza; si può cogliere il passato perché in ognuno c'è qualche cosa di quel passato. Quindi bisogna ammettere, nella scrittura della storia, l'esistenza contemporanea e paradossale di una pluralità di tempi e una disgiunzione del passato con se stesso. I passati subalterni rendono visibile tale disgiunzione. Sono sicuramente diversi dal presente subalterno, ma sono comunque operanti nell'attualità. Si può concludere che essi sembrano non offrire allo storico alcun principio narrativo razionalmente difendibile, ma, d'altra parte, è evidente che i legami tra le costruzioni della vita pubblica attuali e i progetti di giustizia sociale necessitano di un principio razionale che non può che essere agganciato a ciò che è avvenuto. Pertanto occorre storicizzare sempre, malgrado il "sempre" sia messo in discussione dai passati subalterni. Questi ultimi sono come degli snodi che creano discontinuità nel processo di storicizzazione, ma che, nel contempo, richiamano l'attenzione sulla possibilità di ampliare la storia stessa. Essi possono essere oggetto dell'analisi e della spiegazione storica e, quindi, come tali chiusi ed esauriti, ma sono anche

¹¹ Relativamente al tema dei *Cultural Studies* e all'intreccio tra storia e letteratura in una prospettiva di critica culturale, si vedano anche, come esempio, ma con riferimento, secondo un'ottica di genere, al tema dell'eteronormatività, le storie relative ad altri passati subalterni, come quelli di "uranisti" e "amazzone" sull'isola di Capri tra Ottocento e Novecento raccontate in Zito (2015b).

utili per illuminare le possibilità inerenti al nostro mondo della vita. E proprio partendo da questa seconda idea che diviene possibile la prima.

L'attualità del pensiero di Chakrabarty e del suo lavoro consiste nel fatto che il processo di "provincializzazione" della modernità iniziato con la Prima guerra mondiale, attraverso l'articolazione tra "Storia 1" e "Storia 2" – e quindi con il convergere di "Storia 2" e antropologia nella preziosa prospettiva del relativismo culturale –, risulta ancora oggi necessario. Consente, infatti, di leggere e interpretare fenomeni culturali, storici, sociali e politici che altrimenti non potrebbero essere compresi alla luce di categorie occidentali presunte "universali" (Mezzadra, 2008; Ascione, 2009). Quindi, pure nella globalizzazione e iperconnessione capillare che a un certo livello sembrano aver annullato, con l'ausilio della tecnologia, le distanze e ridotto le differenze nel mondo, appare ancora molto utile una continua "provincializzazione" della cultura occidentale stessa. D'altro canto già l'ampia e talvolta tragica diffusione dei fenomeni migratori contemporanei, portando continuamente nelle società occidentali e non più solo in forma episodica o limitata alle cosiddette zone di "contatto" dell'epoca coloniale (Edwards, Gosden & Phillips, 2006), corpi, storie, culture, religioni e lingue altre, impone, trasformando il tempo stesso della modernità (Chambers, 2003), un continuo ripensamento dei propri punti di riferimento culturali e una maggiore auto-riflessività per aprirsi realmente a prospettive differenti nell'ottica di un'autentica multiculturalità (Favole, 2015).

Le storie subalterne, in definitiva, non possono prescindere dalla narrazione globale del capitale, ma esigono di essere raccontate anche mediante altri tipi di storie, che non abbiano come cornice necessaria il tempo continuo e omogeneo della tradizione storiografica. Solo affiancando queste due modalità del racconto sarà possibile, secondo Chakrabarty (2004), dare veramente voce alle storie dei subalterni. Di fatto alcuni studiosi contemporanei agiscono sui confini della storia "romanzando" il passato, sperimentando gli intrecci tra storia, letteratura e cinema nell'ambito dei già citati *Cultural Studies*, considerando così paritarie le storie degli storici e le altre ricostruzioni del passato.

Subalternità di genere, tra Gayatri Chakravorty Spivak e Mahasweta Devi

FEMMINISMI
POSTCOLONIALI E
TRANSNAZIONALI

Sempre nell'ambito degli *Indian Subaltern Studies*, e con un'inclinazione connotata più culturalmente, anche Spivak (1988, 1999, 2005), in una prospettiva di critica postcoloniale (Loomba, 2000; Guha, Spivak, 2002; Mbembe, 2005; Mezzadra, 2008; Ascione, 2009; Zito, 2010, 2014, 2015a), concorre efficacemente a quel processo di spostamento del centro del mondo, di cui si è parlato in apertura del contributo, iniziato con la fine della Prima guerra mondiale e portato avanti dai movimenti di liberazione e di decolonizzazione (Ngũgĩ wa Thiong'o, 2000). Viene provato così, ancora una volta, che lo schema eurocentrico di una storia universale originata in Europa e culminato nel primato della sua modernità, ha dovuto necessariamente fare largo alle voci ed emergenze provenienti dalle "periferie" del globo (Chambers & Curti, 1997; Chambers, 2003; Young, 2005). Ponendo rilevante attenzione al tema del genere in un'ottica di femminismo postcoloniale¹² (Shohat, 1992; Lewis & Mills, 2003; Curti, 2006), Spivak (1999) sottolinea l'importante legame tra storia e letteratura, riconoscendo, addirittura, quest'ultima come fonte documentale alternativa ove manchi un archivio di tipo più tradizionale. La letteratura può surrogare e sopperire le abituali fonti storiche se si vuole rendere la storia più aderente a ciò che è accaduto e quindi più "democratica", indipendentemente dalla possibilità che soggetti sociali e politici abbiano potuto esprimere, attraverso canali ufficiali e "canonicamente" riconosciuti, la loro voce e le loro istanze. Tutto ciò appare ancora più vero se le voci e le istanze in questione sono, per esempio, quelle delle donne *bengali*, per Spivak (1988) soggetti subalterni per eccellenza, perché nel contesto indiano decolonizzato e postcoloniale, e particolarmente nel Bengala occidentale, nella figura sociale della donna stessa si incrociano e si intrecciano diverse forme di minorità, da quelle etniche a quelle di casta, che vanno a incorporarsi nella condizione di genere femminile. Ciò induce l'autrice a postulare una forma di

¹² È un filone di studi, sviluppatosi a partire dagli anni '80 del Novecento, caratterizzato da una grande varietà di apporti teorici, di sollecitazioni sociali e politiche, anche geograficamente variegati, ma il cui comune denominatore per le autrici che si muovono in quest'ambito, è un «posizionamento ai margini del centro nel quale pure si trovano; o, che è lo stesso, al centro dei margini dei e dai quali parlano» (De Petris, 2007). Le femministe postcoloniali sono «soggetti "diasporici" del "terzo mondo"» (*ivi*) che elaborano le loro riflessioni e ricerche all'interno di istituzioni accademiche per lo più anglosassoni, per le quali ormai le distinzioni tra Occidente e resto del mondo, tra primo, secondo e terzo mondo, tra paesi sviluppati ed emergenti, risultano inadeguate a cogliere la complessità della globalizzazione, dei flussi migratori e delle rivendicazioni di varia natura portate avanti nelle diverse zone della terra.

“essenzialismo strategico” (Spivak, 1999). Si tratta di un essenzialismo non teorico, non tendente a strutturare concetti definiti di natura identitaria, quanto piuttosto pragmatico, giustificato dalla necessità di semplificazione per conseguire concreti scopi sociali a favore di soggetti che sono categorizzabili, strategicamente, come un gruppo definibile e compatto solo esteriormente: una soluzione temporanea e mirata, non una risposta finale al problema dell’identità. Da ciò deriva la scelta di Spivak di integrare la voce delle donne per una rielaborazione semanticamente più ampia del concetto di subalternità, cui è anche indotta dalla lettura del carteggio fra Gramsci e la moglie e la cognata. Anche per Mohanty (2003) l’essenzialismo va inteso come accentuazione strategica di un’identità di per sé irriducibile, finalizzata a una solidarietà tra donne dove locale e globale possano trovare un loro punto di equilibrio, per una pratica femminista militante. Nell’analizzare la condizione della donna indiana, Spivak evidenzia così che essere subalterna non è esito *tout court* di una semplice posizione di casta, di classe o di genere, ma è effetto piuttosto di un rapporto di egemonia che fa emergere nuovi soggetti in diverse dimensioni di stratificazione sociale e che si traduce in un sentire “egemonico” che regola anche la possibilità di produrre discorsi. Nel saggio *Can the subaltern speak?* Spivak (1988, p. 308), infatti, in modo provocatorio, afferma: «The subaltern as female cannot be heard or read»¹³. Sulla scia di Gramsci quella di Spivak (Apitzsch, 2009) appare una visione della subalternità più dinamica, nel senso che i gruppi e i soggetti subalterni, tra cui le donne, lo sono nella misura in cui l’istituzione statale moderna li pone in una condizione di subordinazione all’egemonia attiva dei gruppi dominanti. Inoltre la difficoltà della donna subalterna a parlare dipende anche dallo sguardo che l’intellettuale “impegnato” le rivolge. Infatti quest’ultimo, disponibile in teoria, è, nella pratica, comunque strutturato con categorie pre-modellate ed esterne al mondo che si osserva e perciò inadeguate a cogliere il senso dei discorsi. Tuttavia il soggetto subalterno, in qualche modo, può esprimersi entro discorsività egemoni se diventa oggetto di ascolto attraverso chi può parlare al suo posto rappresentandone la realtà, la cultura e le storie personali. Minh-Ha (1987, 1989), altra intensa voce del femminismo postcoloniale, considera la “testualità” come prassi e occasione di sovversione dell’ordine di genere esistente, nonché strumento di riappropriazione di ruoli e funzioni paritarie. Questo fluire della condizione subalterna nella

¹³ «Il subalterno donna non può essere ascoltato o letto». La traduzione è mia.

letteratura può diventare un atto politico, come politica può essere ogni forma di vita privata nel momento in cui viene enunciato. Di qui l'attenzione di Spivak, per esempio, alla produzione della scrittrice di lingua *bengali* e attivista indiana Mahasweta Devi¹⁴, della quale traduce diversi lavori in inglese con la preoccupazione di conservarne quanto più possibile l'originaria espressività rappresentativa della lingua *bengali* usata, per non tradirne anche le intenzioni che si sono trasferite nel racconto di quella specifica storia, in quella particolare articolazione linguistica e in quel singolare intreccio tra elementi sociali e antropologici. D'altra parte, come riporta Bardhan (1990, pp. 24-25), la stessa Devi in merito alle sue motivazioni così si esprime:

Ho sempre creduto che la storia reale sia fatta da gente comune. Mi sono sempre imbattuta in varie forme di folklore, ballate, miti e leggende, tramandati da persone comuni attraverso le generazioni [...]. Ragione ed ispirazione per la mia scrittura sono quelle persone che vengono usate e sfruttate, e tuttavia non accettano la sconfitta. Trovo in questi esseri umani sofferenti, incredibilmente nobili, la fonte inesauribile dei materiali per la mia scrittura. Perché dovrei cercare la mia materia prima altrove una volta che ho iniziato a conoscerli? A volte mi sembra che la mia scrittura sia davvero il loro fare.

In tal senso le storie postcoloniali di Devi effettivamente raccontano la miseria e lo sfruttamento subiti da milioni di indiani per effetto prima del colonialismo e poi della globalizzazione, insieme con l'ingiustizia, l'emarginazione e la violenza, causate dall'antico sistema di stratificazione gerarchica della società in caste, tuttora operante, soprattutto in specifici territori del subcontinente indiano attraverso una vera e propria incorporazione della storia (Zito, 2015a). Devi scrive sicuramente per documentare, ma anche perché i suoi lettori ascoltino le storie dei suoi soggetti subalterni e ne operino una vera e propria assimilazione. L'autrice manifesta il profondo convincimento che la sua scrittura si identifichi con la vita dei suoi soggetti, perciò viene riconosciuta come voce fortemente rappresentativa, sul piano letterario, degli *Indian Subaltern Studies*, e il suo contributo è ritenuto rilevante per la conoscenza della storia delle classi subalterne

¹⁴ Mahasweta Devi (Dacca, 1926) è considerata la più grande scrittrice in lingua *bengali* che ci sia oggi in India, oltre a essere un'attivista. Il suo impegno politico e civile in difesa dei gruppi tribali inizia negli anni '40 del Novecento e come scrittrice ha al suo attivo più di quaranta opere.

dell'India postcoloniale. In particolare molto significative sono le vicende¹⁵ delle sue donne subalterne, soprattutto quelle tribali. La violenza, lo stupro e la prostituzione femminile, per esempio, sono temi ricorrenti nei racconti di Devi, che tuttavia sostiene che la stessa violenza sulle donne è considerata dalle popolazioni tribali indiane un crimine a tutti gli effetti e che da parte degli *adivasi*¹⁶ c'è un forte rispetto verso di loro. L'autrice è tuttavia consapevole del fatto che questo atteggiamento non appartiene a tutta l'India e che fuori da queste tribù le donne sono considerate e trattate alla stregua di oggetti, nonostante l'esistenza di una legislazione che sulla carta dovrebbe proteggerle, riconducibile agli ideali dell'indipendenza indiana confluiti nell'avanzata Costituzione¹⁷ approvata nel 1950 e che pure garantiva uguaglianza, parità e giustizia sociale (Torri, 2000). L'assoggettamento delle donne indiane è connesso all'oppressione subita dalle classi sociali più povere. In questa violenza giocano, dunque, un ruolo essenziale il sistema delle caste, la discriminazione delle popolazioni tribali e delle classi disagiate. Perciò la violenza è spesso istituzionalizzata e perpetrata persino dalle forze di polizia. L'unica resistenza possibile, secondo Devi, è la solidarietà. L'unica via per far fronte alla globalizzazione e alla violenza che pervade la società indiana è la riappropriazione del proprio passato storico e delle proprie tradizioni. L'elemento femminile nella liberazione dell'India ha un ruolo fondamentale per lei, poiché anche le donne sono state combattenti, affiancando con coraggio e determinazione i loro uomini e spesso anche in maniera individuale, nelle varie rivolte e ribellioni per il conseguimento dell'indipendenza o per le rivendicazioni contadine. Devi presenta nei suoi racconti anche figure femminili che lottano per la propria sopravvivenza contro le imposizioni maschiliste della società in cui vivono. Un esempio di

¹⁵ Interessante, a proposito della capacità che l'intreccio tra cinema, letteratura e storia ha di far emergere la soggettività subalterna della donna tribale indiana, appare il film *Gangor* (2011) del regista italiano Italo Spinelli ispirato al racconto di Mahasweta Devi intitolato *Choli Ke Pichne* (*Dietro il corsetto*) (2005).

¹⁶ Con tale termine comune vengono indicati gli appartenenti ai popoli tribali indigeni dell'India, ufficialmente denominati nella Costituzione indiana come *scheduled tribes* (tribù inventariate), detti anche *outcastes* (fuori casta).

¹⁷ La nuova Costituzione, approvata nel 1950 sotto il duumvirato Nehru-Patel, con i suoi 395 articoli divenne la più lunga del mondo, facendo dell'India una repubblica e un'unione di stati di tipo democratico e laico, basata inoltre sul suffragio universale (maschile e femminile) per tutti i cittadini dai 21 anni in poi (Torri, 2000). I suoi principi fondamentali garantivano libertà religiosa, di espressione, riunione, associazione, spostamento e soprattutto l'uguaglianza dei singoli cittadini di fronte alla legge (articolo 14). L'articolo 15 poi, in particolare, proibiva ogni discriminazione in base a religione, razza, casta, sesso e luogo di nascita, mentre l'articolo 17 aboliva l'intoccabilità e ogni discriminazione a essa connessa. Infine venivano stabilite specifiche protezioni per i gruppi fuori casta come quelli tribali (Torri, 2000).

soggetto femminile che rivendica la propria libertà di scelta è Mary, descritta nel racconto *La preda* (Devi, 2004). Mary incarna una subalternità molteplice, perché è una donna, una meticcina illegittima anglo-indiana, perché è cristiana come indica il nome, perché è figlia di una donna tribale e fa la serva. È considerata socialmente appartenente a un gruppo tribale inferiore ed è vista culturalmente ai margini dei gruppi indiani egemoni. È una fuori casta e di classe inferiore, perciò può essere insidiata come “preda” sessuale dai maschi delle caste e classi superiori e come meticcina dai maschi del suo stesso gruppo, quindi è anche doppiamente discriminata. Tuttavia, nonostante i pesanti condizionamenti, Mary, a differenza di altre donne indiane, è una persona molto intraprendente e determinata, in grado di invertire i ruoli e perciò dotata di una significativa capacità di *agency*. Vuole scegliere liberamente il proprio marito, per questo ucciderà l'uomo incapace di accettare il suo rifiuto. La violenza, in questo racconto, ha come matrice e genere quelli maschili. Infatti solo quando Mary si trasforma allegoricamente in un “uomo”, durante un rituale di caccia nella foresta, diviene capace di uccidere. Così da preda assume le sembianze di cacciatore, conquistando lei quella più grossa: il suo stesso insidiatore! Ritorna dalla caccia apparentemente senza preda, tuttavia «beve più di tutte, canta, balla, mangia con gusto carne e riso. La prendono in giro perché non ha preso niente» (*ivi*, p. 42). Mary ha però la consapevolezza di aver preso una preda diversa, simbolo del suo riscatto sociale ed economico, perché dopo averlo ucciso si è anche appropriata del gonfio portafoglio del suo oppressore: «Soldi. Molti soldi. Slega il lembo del sari e li aggiunge ai suoi risparmi» (*ibidem*).

Se Mary è una persona sfruttata che si libera dal suo destino di sottomissione con una personale lotta di liberazione, altre protagoniste delle storie raccontate da Devi sono donne oppresse ma che combattono per la loro sopravvivenza e spesso in modo attivo e determinante anche per la liberazione del proprio gruppo tribale, mostrando così, nonostante tutto, ancora una volta, una sorprendente *agency* e una forza politica e morale notevoli. Sono evidenti, in ogni caso, le intenzioni rivendicative e politiche della scrittrice, perciò il taglio delle sue storie unisce alla sua vitale fantasia l'impronta realistica del racconto, una valenza documentaria e un accattivante stile giornalistico. Il valore simbolico del corpo femminile costituisce, poi, un elemento fondamentale della sua cifra espressiva. Il corpo, anche se torturato e violentato, è comunque, per i suoi personaggi femminili,

un'arma. Nel racconto *Draupadi* (ivi), si intrecciano efficacemente tutti questi elementi. Lo sfondo è quello dei movimenti e ribellioni dei contadini del Bengala Nord-occidentale a cavallo degli anni '60 e '70 del secolo scorso. Essi «si battevano contro la lunga storia di oppressione [...], sostenuta dalle collusioni con un governo non ufficiale di proprietari terrieri, che eludeva le leggi con grandissima disinvoltura» (Spivak 2005, p. 24), mentre si operava una divergenza tra il mondo rurale e quello intellettuale che, pur essendo di “sinistra”, rimaneva inchiodato alle sue origini di classe e/o di casta. «La storia descrive un momento racchiuso tra due formule decostruttive: da una parte, una legge che viene ideata in vista della sua stessa trasgressione e dall'altra, lo scioglimento dell'opposizione binaria tra le lotte intellettuali e quelle rurali» (ivi, p. 26). Il corpo della protagonista Draupadi viene abusato e martoriato in seguito a numerosi stupri subiti mentre è agli arresti come ribelle dopo l'assassinio del marito anch'egli ribelle. Alla fine della storia, per mostrare i segni indelebili della violenza sulla sua pelle e denunciare la crudeltà dell'istituzione, incarnata dai poliziotti che l'hanno stuprata con il beneplacito del proprio capo, Draupadi si spoglia rifiutando l'abito che le viene offerto con l'invito a coprirsi e usa il proprio corpo, così brutalmente ferito, come arma morale contro i suoi aguzzini, espressione della violenza istituzionale e maschile. Nel racconto, avanzando coraggiosamente verso Senanayak, responsabile della repressione dei ribelli, Draupadi,

con una spaventosa voce di sfida [...] dice: –A cosa servono i vestiti... vestiti? Tu puoi spogliarmi. [...] Sei forse un uomo, tu? [...] Non ci sono uomini, qui, di cui io debba vergognarmi, [...] –. Draupadi dà uno spintone a Senanayak, e per la prima volta in vita sua Senanayak ha paura di stare davanti ad un obiettivo disarmato, una paura terribile [Devi 2004, p. 20].

Nella prefazione a questo racconto Spivak (2005), mostrando sullo sfondo la storia dell'India, dalla colonizzazione inglese fino al neo-colonialismo delle élite egemoniche che mascherano i rapporti di forza sbilanciati a favore degli occidentali, mentre si profila la lenta scomparsa del sostrato culturale tribale, individua, attraverso un'analisi decostruzionista, nella figura di Senanayak quella dell'intellettuale occidentale. Questi, pure essendo in teoria pluralista e aperto, nella pratica si lascia colonizzare dall'ideologia dominante, contribuendo alla repressione ed essendo incapace di cogliere la specificità della classe, della persona o dell'etnia differente. Quindi «è in grado di identificarsi con il

nemico. Ma gli esteti pluralisti del primo mondo, volenti o nolenti, sono compartecipi nella produzione di una società sfruttatrice» (*ivi*, p. 17). La studiosa usa l'espressione "esteta pluralista" nell'accezione di chi ha una formazione occidentale e che va in cerca del "terzo mondo". Perciò, in quest'ottica, può essere considerato "esteta pluralista" anche Senanayak: il «maturo specialista bengalese della lotta all'estrema sinistra» (*ivi*, p. 5), che è stato il figlio della lotta anti-coloniale, ma che diventa paradossalmente strumento di repressione della lotta postcoloniale dei gruppi tribali indiani, spesso connotata come espressione dell'estrema sinistra. In pratica nel soggetto elitario bengalese, e quindi anche in Senanayak, i pregiudizi culturalmente e socialmente tipici della realtà indiana, quali quelli di casta e genere, sono stati ripresi e rielaborati con gli occhi di un'altra cultura esterna e giustificati in relazione alle necessità e contingenze che il momento storico presenta. Senanayak vive una contraddizione: utilizza le categorie occidentali per leggere una specificità indiana o meglio tribale. Infatti per cercare «di decifrare la canzone di Draupadi [...] trova analogie nella letteratura occidentale: *The Deputy* di Hochhut, *First Blood* di David Morel» (*ivi*, p. 18). Di contro Draupadi, la protagonista, accentua la sua specificità tribale, irriducibile e indecifrabile per chi la voglia cogliere con occhi occidentali, persino per gli altri indiani, manifestando la sua difficoltà a chiamarsi così "Draupadi", o meglio la sua volontà a non farlo, preferendo piuttosto usare la forma linguistica "Dopdi" della propria lingua tribale, per denunciare implicitamente la subalternità dei tribali agli indù e per rivendicarne l'identità, sottolineandone, anche linguisticamente, la distinzione. Tutto ciò nasce dal fatto che il nome Draupadi, appartenendo alla tradizione culturale indù, è quello di una mitica eroina del poema epico *Mahabharata*. In tal modo la storia di Dopdi prova che le donne e le minoranze etniche diventano l'"altro" in una nazione postcoloniale. Perciò Dopdi stessa, donna di tribù *santal*¹⁸, a differenza dell'eroina omonima Draupadi dell'appena citata tradizione culturale indù, non può contare sull'istituzione per essere salvaguardata perché nello stato postcoloniale le nuove élite indiane di fatto privano le persone dei benefici dell'indipendenza. Nel prosieguo della vicenda Dopdi mostra, e attraverso lei Devi, come un'emarginata donna tribale, nonostante tutto, intenzionalmente tragga forza dal suo corpo e dalla sua interiorità femminile per combattere contro la sua marginalità, nonostante il

¹⁸ Gruppo tribale tra i più popolosi del Nord-Est dell'India.

dolore, facendo così eco, seppure su di un versante più battagliero, a certe storie di sofferenza umana, malattia e violenza strutturale¹⁹ (che ha proprio nel genere uno dei suoi principali assi di perpetuazione) raccontate per esempio da Farmer (2003).

Infine su questa singolare etica del personaggio Spivak (2005) fonda il valore della “micrologia”, ovvero di quelle storie “minori”, individuali e non generalizzabili che, interrompendo il corso della storia ufficiale e tradizionale, ne evidenziano i limiti e le impongono di confrontarsi con tutte le altre storie possibili prima che, come tracce di vissuti, scompaiano. Spivak mette con ciò in evidenza, ancora, l’ansia comunicativa e l’incessante necessità di testimonianza che è presente nella produzione letteraria di Devi. In tal modo riconosce ai suoi lavori la validità del documento sociale, la testimonianza della realtà e quindi una valenza di storia culturale dalla quale la storia *tout court* non può prescindere. Le donne e le minoranze etniche diventano così l’“altro”, il differente in un contesto di molteplicità politica e culturale, che, comunque, più che essere in posizione marginale e subalterna, va considerato in posizione critica (Minh-Ha, 1987, 1989; Hooks, 1998; Mohanty, 2003; Curti, 2006). Per concludere, come ci ricorda Nadotti (2004) nella postfazione a una delle poche traduzioni italiane delle opere di Mahasweta Devi, citata in epigrafe, a proposito delle storie e delle loro coraggiose “eroine” raccontate dalla scrittrice indiana, le parole possono essere pietre, ma queste ultime possono pure ridiventare parole, suggerendo, in questo modo, altri possibili mondi come quelli di Mary e di Draupadi/Dopdi.

¹⁹ Con tale termine Farmer (2003) intende quel particolare tipo di violenza esercitata in modo indiretto attraverso forze e processi storicamente dati, spesso economicamente pilotati, che di fatto riducono le capacità di azione degli individui. Tale violenza produce sofferenza umana nella forma di patologie, miseria, mortalità infantile, abusi sessuali e altro e non ha bisogno di un attore per essere eseguita, essendo piuttosto prodotta dall’organizzazione sociale stessa con le sue profonde disuguaglianze (Quaranta, 2006).

Riferimenti bibliografici

FEMMINISMI
POSTCOLONIALI E
TRANSNAZIONALI

- Anderson, Bonnie S., & Zinsser, Judith P. (2000). *A History of Their Own. Women in Europe From Prehistory to the Present*, rev. ed. New York: Oxford University Press, voll. I-II.
- Apitzsch, Ursula (2009). Antonio Gramsci e i problemi del multiculturalismo. In Giancarlo Schirru (a cura di), *Gramsci, le culture e il mondo*. Roma: Viella, pp. 89-97.
- Appleby, Joyce, Hunt, Lynn, & Jacob, Margaret (1994). *Telling the truth about History*. New York: W.W. Norton.
- Ascione, Gennaro (2009). *A sud di nessun Sud. Postcolonialismo, movimenti antisistemici e studi decoloniali*. Bologna: I libri di Emil/Odoya.
- Bardhan, Kalpana (1990). *Of Women, Outcastes, Peasants, and Rebels: A Selection of Bengali Short Stories*. Berkeley: University of California Press.
- Bertilotti, Teresa, Galasso, Cristina, Gissi, Alessandra, & Lagorio, Francesca (a cura di) (2006). *Altri femminismi: corpi culture lavoro*, Roma: Manifestolibri.
- Bosi, Alessandro (1998). *La corte dei miracoli. Quattro passi per le strade di Parma*. Parma: Battei.
- Caroli, Rosa, & Gatti, Francesco (2004). *Storia del Giappone*. Roma-Bari: Laterza.
- Chakrabarty, Dipesh (2004). *Provincializzare l'Europa*. Roma: Meltemi.
- Chambers, Iain, & Curti, Lidia (a cura di) (1997). *La questione postcoloniale. Cieli comuni, orizzonti divisi*. Napoli: Liguori.
- Chambers, Iain (2003). *Paesaggi migratori, cultura e identità nell'epoca postcoloniale*. Roma: Meltemi.
- Cioli, Monica (2015). Tra illusione e astrazione: le avanguardie. In Fernando Mazzocca e Francesco Leone (a cura di), *La Grande Guerra. Arte ed artisti al fronte* (pp. 281-289). Milano: Silvana Editoriale.
- Curli, Barbara (1998). *Italiane al lavoro, 1914-1920*. Venezia: Marsilio.
- Curti, Lidia (2006). *La voce dell'altra. Scritture ibride tra femminismo e postcoloniale*. Roma: Meltemi.
- Demetrio, Duccio (1997). Pedagogia interculturale e lavoro sul campo. In Duccio Demetrio e Graziella Favaro, *Bambini stranieri a scuola. Accoglienza e didattica interculturale*

- nella scuola dell'infanzia e nella scuola elementare (pp. 25-30). Firenze: La Nuova Italia.
- De Petris, Stefania (2007). Il femminismo postcoloniale. Una Bibliografia. *Storicamente*, 3 (7), <http://storicamente.org/03depetris>.
- Devi, Mahasweta (2004). *La preda e altri racconti*. Torino: Einaudi.
- Devi, Mahasweta (2005). *La trilogia del seno*. Napoli: Filema.
- Di Fiore, Laura, & Meriggi, Marco (2011). *World history. Le nuove rotte della storia*. Roma-Bari: Laterza.
- Duby, Georges, & Perrot, Michelle (a cura di) (2001). *Storia delle donne. Vol 5. Il Novecento*. Roma-Bari: Laterza.
- Edwards, Elizabeth, Gosden, Chris, & Phillips, Ruth B. (eds.) (2006). *Sensible Objects. Colonialism, Museums and Material Culture*. Oxford, New York: Berg.
- Farmer, Paul (2003). *Pathologies of power. Health, human rights, and the new war on the poor*. Berkeley: University of California Press.
- Favole, Adriano (2015). *La bussola dell'antropologo. Orientarsi in un mare di culture*. Roma-Bari: Laterza.
- Fieldhouse, David K. (1975). *L'età dell'imperialismo, 1830-1914*. Roma-Bari: Laterza.
- Foucault, Michel (1978). *La volontà di sapere. Storia della sessualità vol.1*. Milano: Feltrinelli.
- Foucault, Michel (1985). Perché studiare il potere: la questione del soggetto. *AUT AUT*, 205, pp. 2-10.
- Fussel, Paul (2005). *La Grande Guerra e la memoria moderna*. Bologna: Il Mulino.
- Gadamer, Hans G. (1977). *Philosophical Hermeneutics*. Berkeley: University of California Press.
- Gentile, Emilio (2008). *L'Apocalisse della modernità. La Grande Guerra per l'uomo nuovo*. Milano: Mondadori.
- Gibelli, Antonio (2013). *L'officina della guerra. La Grande Guerra e le trasformazioni del mondo mentale*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Gramsci, Antonio (1975). *Quaderni del carcere*, edizione a cura di Valentino Gerratana. Torino: Einaudi.

- Gualtieri, Alessandro (1885). *La Grande Guerra delle donne. Rose nella terra di nessuno*. Fidenza: Mattioli, 2012.
- Guha, Ranajit (1982). On Some Aspects of the Historiography of Colonial India. In *Subaltern Studies I*. Delhi: Oxford University Press.
- Guha, Ranajit (1983). The Prose of Counter-Insurgency. In *Subaltern Studies II*. Delhi: Oxford University Press.
- Guha, Ranajit, & Spivak, Gayatri C. (2002). *Subaltern Studies. Modernità e (post)colonialismo*. Verona: Ombre Corte.
- Guidi, Laura & Pelizzari, Maria R. (a cura di) (2013). *Nuove frontiere per la storia di genere*. Padova: Edizioni Webster, voll. 1-3.
- Hobsbawm, Eric J. E. (1987). *L'Età degli imperi, 1875-1914*. Roma-Bari: Laterza.
- Hobsbawm, Eric J. E. (1997). *De Historia*. Milano: Rizzoli.
- Hobsbawm, Eric J. E. (2006). *Il Secolo breve*. Milano: Rizzoli.
- Hooks, Bell (1998). *Elogio del margine. Razza, sesso e mercato culturale*. Milano: Feltrinelli.
- Janz, Oliver (2014). *1914-1918. La Grande Guerra*. Torino: Einaudi.
- Kelly, Joan (1984). *Women, History & Theory. The Essays of Joan Kelly*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Leed, Eric J. (2014). *Terra di nessuno*. Bologna: Il Mulino.
- Lenin, Vladimir (1917). *L'imperialismo fase suprema del capitalismo*. Zurigo: Parus.
- Lewis, Reina, & Mills, Sara (eds.) (2003). *Feminist Postcolonial Theory: a Reader*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Loomba, Ania (2000). *Colonialismo/Postcolonialismo*. Roma: Meltemi.
- Mbembe, Achille (2005). *Postcolonialismo*. Roma: Meltemi.
- Mezzadra, Sandro (2008). *La condizione post-coloniale. Storia e politica nel presente globale*. Verona: Ombre corte.
- Mezzadra, Sandro (2009). Prefazione. In Gennaro Ascione, *A sud di nessun Sud. Postcolonialismo, movimenti antisistemici e studi decoloniali* (pp. 9-10). Bologna: I libri di Emil/Odoya.
- Minh-Ha, Trinh T. (1987). Difference: A special Third World Women issue. *Feminist Review*, 25, March, pp. 5-22.

- Minh-Ha, Trinh T. (1989). *Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Mohanty, Chandra Talpade (2003). *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham and London: Duke University Press.
- Nadotti, Anna (2004). Postfazione. In Mahasweta Devi, 2004, pp. 235-243.
- Ngũgĩ wa Thiong'o (2000). *Spostare il centro del mondo. La lotta per le libertà culturali*. Roma: Meltemi.
- Quaranta, Ivo (a cura di) (2006). *Antropologia medica. I testi fondamentali*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Reischauer, Edwin O. (1998). *Storia del Giappone: dalle origini ai giorni nostri*. Milano: Bompiani.
- Shohat, Ella (1992). Notes on the "Post-Colonial". *Social Text*, 31/32, pp. 99-113.
- Spengler, Oswald (1918, 1922). *Il tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una morfologia della storia mondiale*. Milano: Longanesi, 1957.
- Spivak, Gayatri C. (1988). Can the Subaltern speak? In Cary Nelson and Lawrence Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of the Culture* (pp. 271-313). Urbana: University of Illinois Press.
- Spivak, Gayatri C. (1999). *A Critique of Postcolonial Reason*. Cambridge: Harvard University Press.
- Spivak, Gayatri C. (2005). Prefazione a Draupadi. In Mahasweta Devi, 2005, pp. 17-34.
- Stone, Norman (1986). *La grande Europa (1878-1919)*. Roma-Bari: Laterza.
- Taricone, Fiorenza (1996). *L'associazionismo femminile italiano dall'Unità al Fascismo*. Milano: Unicopli.
- Thébaud, Françoise (2011). La Grande Guerra: età della donna o trionfo della differenza sessuale? In Georges Duby e Michelle Perrot (a cura di), 2011, pp. 25-90.
- Torri, Michelguglielmo (2000). *Storia dell'India*. Roma-Bari: Laterza.
- Toynbee, Arnold (1934-1954). *Storia comparata delle civiltà*. Roma: Newton Compton, 1974.
- Young, Robert (2005). *Introduzione al postcolonialismo*. Roma: Meltemi.

Zito, Eugenio (2010). Differenze al lavoro in contesti transnazionali: dalla critica postcoloniale alla pratica in comunità di sviluppo ed autopromozione. *La camera blu. Rivista di Studi di Genere*, 6, pp. 8-24.

Zito, Eugenio (2014). Studi postcoloniali, subalternità ed aiuti umanitari in Africa. Riflessioni antropologiche in un'ottica di genere. *Studi etno-antropologici e sociologici*, 42, pp. 29-38.

Zito, Eugenio (2015a). Storia delle minoranze nella cultura dell'India postcoloniale. Note antropologiche. *Studi etno-antropologici e sociologici*, 43, pp. 7-18.

Zito, Eugenio (2015b). Capri Hermafrodita, un esperimento culturale oltre l'eteronormatività. *AG About Gender. Rivista internazionale di studi di genere*, 4 (7), pp. 100-121.

Eugenio Zito (e.zito@unina.it) è dottore di ricerca in Studi di Genere, antropologo culturale, psicologo e psicoterapeuta, è professore a contratto in Discipline demo-etno-antropologiche presso la Scuola di Medicina e Chirurgia dell'Università degli Studi di Napoli Federico II e *visiting researcher* presso l'Escuela Nacional de Antropología e Historia (E.N.A.H.) dell'Instituto Nacional de Antropología e Historia (I.N.A.H.) a Città del Messico. Autore di saggi e articoli sul tema del genere, sui versanti antropologico e psicologico in contesti socioculturali e della malattia cronica in età evolutiva all'interno di contesti clinici.