

SUM - Istituto Italiano di Scienze Umane

**Dottorato di ricerca**

*Storia e Società dell'Età Moderna e Contemporanea*

*Indirizzo: storia e scienze sociali*

*XX ciclo*

**Saperi Subalterni tra resistenza e resilienza**

*Postcolonialismo e De-Colonial Studies*

**Dottorando:** dott. *Gennaro Ascione*

**Tutor:** prof. *Mauro Di Meglio*

**Coordinatore:** prof. *Paolo Macry*

## SOMMARIO

<i>Pre-messa. Il vecchio Marx e i radicali liberi</i>	p. 4
<b>Parte I. Alle radici degli studi subalterni</b>	
Indian Subaltern Studies. Per una storiografia anti-elitaria	p. 26
La rivolta contadina da oggetto di ricerca a paradigma dell'agire subalterno	p. 39
La strutturazione cognitiva dell'esperienza nassalita	p. 62
L'archivio coloniale in chiaro-scuro	p. 93
<b>Parte II. Saperi subalterni sostenibili</b>	
Al limite degli studi subalterni	p. 116
Le coordinate del dibattito latinoamericano	p. 135
Studi Subalterni e Postcoloniali in America Latina. Transizioni politiche e transiti concettuali	p. 154
Decentrare gli studi postcoloniali. Latinamericanismo <i>requiescat in pace?</i>	p. 171
Dal Postoccidentalismo ai De-Colonial Studies. Appunti per un nuovo paradigma	p. 187
La questione indigena nella prospettiva decoloniale	p. 209
<i>In-conclusione</i>	p. 229

## **Bibliografia**

p. 233

## Pre-messa. Il vecchio Marx e i radicali liberi

Se è stato provato che i primati  
sono dotati di senso dell'umorismo  
non vedo perché non dovrebbero  
esserlo gli intellettuali

- Max Plank -

Il diffondersi degli studi postcoloniali è coinciso storicamente con il relativo declino del marxismo come riferimento teorico esplicito nell'accademia occidentale, e non, negli anni '90 del '900.<sup>1</sup> Ciò ha spinto diversi autori a interrogarsi sulle possibili connessioni esistenti tra questi due fenomeni, polarizzando il dibattito tra coloro i quali vi leggono la naturale fine del marxismo in seguito alla fine della Guerra Fredda e il parallelo sviluppo della critica postcoloniale come nuovo discorso di critica radicale, e coloro i quali, per lo più di formazione marxista, tendono a fornire un quadro più complesso, tentando di mettere in relazione i due fenomeni al di là di una supposta possibile commutatività. Tali dibattiti evidenziano, da un lato un processo di

---

<sup>1</sup> Per una panoramica sul tema del declino del marxismo negli anni immediatamente successive alla fine della Guerra Fredda, Cfr. Pallottini M., 1993; Per un'analisi più specifica e approfondita sull'Unione Sovietica, Evans A. B., 1993. Come afferma Soldani invece, da una prospettiva esplicitamente marxista, il problema è attinente al potenziale politico e critico del marxismo nel mondo attuale. Nella prefazione del suo ultimo lavoro egli scrive: "Qualcuno potrebbe anche pensare che l'attuale natura innocua dei diversi marxismi e dei loro dibattiti discenda dal fatto che oggi non vi è più alcun grande partito comunista [...] A mio avviso tuttavia una funzione importante la svolge anche il fatto che tutti quei marxismi, in prospettiva, non impensieriscono minimamente le classi dominanti nemmeno dal punto di vista per così dire culturale, in ragione delle teorie sociali che sostengono" (Soldani, 2002, p. 10).

forte quanto inevitabile ridefinizione della strategia politica della sinistra radicale di ispirazione marxista, provocato dagli esiti immediati del '89, dall'altro la sentita esigenza di riaprire un confronto fertile sul potere euristico del pensiero di Marx nella comprensione del presente.<sup>2</sup> A nostro avviso, i motivi di tale interesse sono molteplici, ma riconducibili sostanzialmente alla condizione storica nella quale ci troviamo, tra le altre cose, a scrivere e a riflettere, vale a dire quella di un periodo di instabilità politica, economica e intellettuale, che ha assunto, proprio a partire dall'89, i caratteri di una vera e propria crisi complessiva dell'apparato ideologico che aveva fornito le coordinate teoriche entro cui elaborare l'analisi del cambiamento storico.

Virtualmente, oggi, molti degli "analisti" della contemporaneità assumono come punto di partenza obbligato l'insofferenza nei riguardi della miopia con cui Fukujama aveva dichiarato la "fine della storia", sebbene molti dei suoi detrattori di oggi, infoltivano la schiera degli entusiasti di ieri. Tutti, tuttavia, descrivono la condizione attuale per mezzo di metafore negative, in cui l'utilizzo ormai canonico del suffisso 'post' testimonia l'endemica incertezza

---

<sup>2</sup> In Italia questo dibattito è riaffiorato di recente, ma in una versione piuttosto edulcorata, in relazione alla pubblicazione del *Nuovo Compendio del Capitale* (2006, Edizioni dell'Orso) a cura di Domenico Moro. Nei primi anni '90 tale dibattito aveva vissuto nelle pagine della rivista *La contraddizione*. Nel mondo anglosassone, invece, queste questioni hanno animato maggiormente il dibattito accademico. Frederic Jameson, studioso marxista autore del noto *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism* (1991, Duke University Press), sintetizza una valutazione comune a diversi marxisti, esprimendo la posizione secondo la quale "L'incoerenza più divertente consiste nel proclamare il trionfo del capitalismo simultaneamente alla fine del marxismo. Ma il marxismo è innanzitutto lo studio del capitalismo nelle sue specificità e nelle sue contraddizioni: se il capitalismo ora è universale (come Marx pensava sarebbe dovuto essere prima del socialismo) allora il marxismo è più rilevante oggi di quanto non lo sia mai stato". (Jameson, 1992, "Duke Faculty on Marxism", in *The Missing Link* (Marzo 1992, p.5), cit. in Dirlik, 1994, p. 12)

dello sguardo verso il futuro.<sup>3</sup> Come fa notare Minolfi, nel suo avvincente studio sulla “guerra dei paradigmi” nelle teorie delle relazioni internazionali post-Guerra Fredda, l’immagine dell’*interregnum* è largamente accettata, pur nella sua intrinseca instabilità concettuale, poiché adeguata a descrivere una condizione del mondo moderno in cui la fine di un ordinamento relativamente stabile del potere è si manifesta con evidenza senza, però, essere sostituita da un altro ordinamento e senza lasciare intuire indicazioni chiare sulla sua successione (Minolfi, 2006, pp. 1-3).<sup>4</sup> Successione la cui necessità viene comunque postulata come inevitabile dalla semantica stessa utilizzata per concettualizzarla: “tra due regni”. L’idea di vivere un’epoca di trasformazione profonda e perdurante, con il suo rinvio continuo all’immagine dell’instabilità, produce una sorta di ossimoro storiografico, fornendo l’ologramma di un periodo la cui caratteristica stabile sarebbe proprio la sua transitorietà. Questa sensazione è tale da accomunare da oltre quindici anni le riflessioni dei neo-conservatori, ansiosi di ripristinare un ordine che assicuri il primato degli Stati Uniti d’America, alle dichiarazioni degli zapatisti che ne auspicano il prolungarsi in modo tale da creare le condizioni per un declino del neoliberalismo.

Il carattere transizionale della nostra epoca pone le élite dirigenti mondiali di fronte alla questione della nuova morfologia da dare all’organizzazione delle gerarchie di potere, in un mondo in cui la globalizzazione, come processo secolare di integrazione e aumento della

---

<sup>3</sup> Stanley Hoffman, professore di politica internazionale alla università di Harvard e consigliere della prima e seconda amministrazione Clinton, nel 1995, scriveva: “è veramente difficile definire questo mondo. Quando non sai cosa una certa cosa sia, la definisci *post-qualcos’altro*” (citato in Atlas, 1995)

<sup>4</sup> Per una argomentazione critica del concetto di *interregnum*, a cui preferiamo in questa sede un utilizzo maggiormente intuitivo, Cfr. Gill, 2005.

densità degli scambi materiali e simbolici tra le diverse parti del mondo, mette in crisi lo stesso costruito ideologico del progetto globalizzazione, inteso come programma neoliberista di riformulazione delle relazioni politiche, commerciali e di produzione, mondiali, sorto negli anni '90 come risposta dell'amministrazione democratica statunitense alle sfide poste all'egemonia USA dalla scomparsa della controparte ideologica rappresentata dall'Unione Sovietica (McMichael, 2006). Il tentativo, da parte delle amministrazioni Clinton, di cavalcare l'apertura totale dei mercati al libero scambio ha generato, dal punto di vista organizzativo, due processi che non necessariamente hanno condotto alla possibilità per gli USA di appropriarsi dei vantaggi come sperato. Tutt'altro. Da un lato le turbolenze socio-economiche di questi 15 anni hanno prodotto crisi finanziarie succedutesi con una frequenza senza precedenti, distruggendo parte dei profitti mondiali (Arrighi, 2003, pp. 17-23). Dall'altro, nuove potenze emergenti nell'Asia orientale pongono serie sfide all'egemonia economica dell'Occidente. Ciò che accomuna questi due fenomeni dal punto di vista dell'egemonia occidentale è il problema della governabilità dei processi macroeconomici innescati, nonché quello della capacità delle macchine istituzionali, a diversi livelli, di rendere efficaci le scelte adottate su scala mondiale.<sup>5</sup> Ed è in rapporto ai processi di riorganizzazione economica che lo studio del pensiero di Marx ha riacquisito un valore ancora più controverso di quanto il *requiem* pronunciato in suo (s)favore nei primissimi anni '90 non avrebbe mai lasciato supporre.

Jacques Attali, politico e intellettuale non marxista francese, appartenente a quel network di socialisti liberali, che collega l'intelligentsia

---

<sup>5</sup> Joseph E. Stiglitz ha di recente affermato che "le trasformazioni dell'economia mondiale richiedono che si ricostituisca il contratto sociale con le classi medie e che si dia una nuova forma e che si democratizzi la globalizzazione stessa" (Stiglitz, 2006, p. 8).

europea e britannica della cosiddetta *Terza Via*, ha di recente pubblicato una biografia dal titolo "Karl Marx. Lo spirito del capitalismo". In essa, la dichiarata simpatia dell'autore assume i connotati di una vera e propria ammirazione per il Marx appassionato adoratore della forza del sistema capitalistico, che ne contempla le logiche di funzionamento come fosse di fronte a una poderosa macchina dalla tecnologia innovativa e accurata. Il volume si conclude con una esemplare conversazione tra Attali e Eric Hobsbawm sul valore del pensiero di Marx nell'età contemporanea. Nella conversazione con Hobsbawm, Attali enfatizza come Marx sia "sorprendentemente preciso nella descrizione delle fasi successive della globalizzazione", che "si occupa del futuro del capitalismo", che "possiede la convinzione che il capitalismo sia progresso" e che, soprattutto, "[il capitalismo] sarebbe terminato soltanto dopo essere diventato globale, dopo che tutta la classe lavoratrice ne sarebbe diventata parte e quando la tecnologia sarebbe stata in grado di cambiare la vita di un paese" (Attali, 2006, pp. 387, 388, 389). E prosegue nell'interpretazione degli scenari futuribili che egli desume dal pensiero di Marx, sostenendo che il mondo *post-capitalistico* "è il mondo che potrebbe iniziare a emergere grazie alle nuove tecnologie.[...] Il socialismo per Marx si sviluppa solo dopo il capitalismo e non al suo posto. Esso è globale" e dunque è inutile "progettare la cultura, la società o le istituzioni che potremmo avere" ma piuttosto "l'unica soluzione immaginabile è riuscire a organizzare un nuovo tipo di compromesso tra il mercato e la democrazia a livello nazionale o continentale, o riuscire a pensare un compromesso del genere a livello mondiale" (Attali, 2006, p. 393). Tra Attali e Hobsbawm, il quale in più punti della conversazione tenta di moderare le "radicali" interpretazioni del suo interlocutore. E tuttavia, proprio i due intellettuali rappresentano un certo pensiero liberale e una certa tradizione marxista tra cui il dialogo è sempre esistito e ha rappresentato

l'elemento portante dell'ideologia liberale nel XX secolo, vale a dire quella sintesi liberal-marxista di cui Wallerstein ha descritto a più riprese le contraddizioni e le connivenze, e che Chakrabarty ha stigmatizzato come il principale meccanismo di riproduzione del dominio epistemologico dell'Occidente sul resto del mondo (Wallerstein, 1996; Chakrabarty, 1992, 2000; Di Meglio, 2005; Lentini, 2003).<sup>6</sup> E del resto, non a caso, il commento finale all'edizione italiana, affidato a Massimiliano Panarari, recita nel sottotitolo: "*Per una lettura 'liberal-marxiana' e antimarxista di Karl Marx*" (Panarari, in Attali, 2006, pp. 397-409). Ancora una volta dunque, come balza agli occhi dall'inversione concettuale operata per mezzo dei suffissi da affiancare al nome di Marx, riemerge con forza la questione di scoprire il "vero" Marx e di appropriarsene per utilizzarlo.

Tale tentativo di appropriazione non poteva non suscitare la reazione di chi, vantando dal canto suo presunti diritti di successione politica e eredità intellettuale nei confronti del pensatore tedesco, si oppone a quella che vede come una de-politicizzazione strumentale del pensiero di Marx, tra cui Serge Halimi, che nel suo volume *Il grande balzo all'indietro*, sostiene che il neoliberismo non è una evoluzione "naturale" dello sviluppo capitalistico, ma piuttosto una ideologia politica promossa da determinati gruppi di interesse, alla quale bisogna rispondere con una nuova politica e una nuova cultura che

---

<sup>6</sup> Da una collocazione spaziale e accademica ancora differente rispetto a quelle elencate a sostegno della convergenza "liberal-marxista", nel suo intervento sulla rivista *Historical Studies*, la storica cinese Ma Xueping descriva sinteticamente e efficacemente questo dialogo. Il saggio è diviso in due parti, l'una dedicata alla storiografia marxista in oriente, dal titolo "From Closure to Openness", l'altra dedicata al rapporto tra "storiografia borghese" e marxista, dal titolo "From Enmity to Dialogue" (Cfr. Ma Xueping, 2005).

sia in grado di trasformare gli esiti dello sviluppo economico.<sup>7</sup> Si noti il paradosso nella collocazione politica di queste due tesi contrapposte: la posizione di orientamento liberale enfatizza la prospettiva della fine del capitalismo, mentre la posizione di orientamento maggiormente radicale, anzi, presunta tale, accetta implicitamente il perdurare del sistema capitalistico. Cosa sta succedendo?

Complichiamo ulteriormente il quadro. Tale dibattito non avviene in un collettivo universitario, ma al livello dell'élite occidentale. Anzi, potremmo dire ormai che tale dibattito avviene a livello dell'élite mondiale, e non perché con ciò intendiamo introdurre l'altra sponda dell'Atlantico che pure discute di temi analoghi, per quanto si guardi bene dal nominare Marx, ma poiché il dibattito su Marx è chiaramente rilevante per quanto riguarda l'élite della potenza emergente di questi anni: la Cina. In Cina la questione è differente, o quantomeno è tale in termini fenomenologici.<sup>8</sup> Il ruolo svolto dall'ideologia nell'organizzazione dello stato e del partito è un ambito di analisi complesso e affascinante che tuttavia, pur se caratterizzato da zone virtualmente

---

<sup>7</sup> Serge Halimi, intellettuale di punta della *gauche radicale*, allievo di Pierre Bourdieu è uno dei principali artefici di *Le Monde Diplomatique*, aperto oppositore di Blair e dei sociologi della cosiddetta *Terza Via*, il cui pensiero egli ha definito a più riprese come uno dei principali strumenti di cooptazione di parte della sinistra mondiale nel progetto neoliberista.

<sup>8</sup> Il ruolo svolto dal pensiero di Marx nell'apparato ideologico del regime cinese è molto più profondo, strutturato, organico e istituzionalizzato di qualsiasi ambito di discussione storicamente emerso in occidente; eppure David Harvey, nel suo recente lavoro sul neoliberismo, include la Cina post-maoista tra le potenze mondiali che egli individua come i pilastri organizzativi del nascente ordine mondiale. Al pari degli Stati Uniti d'America da Reagan in avanti o dell'Inghilterra da Thatcher in avanti, la Cina da Deng Xiao Ping in avanti, non costituirebbe una forma organizzativa alternativa dal punto di vista socio-economico. Egli pertanto non esita a intitolare il capitolo dedicato alla Cina: "Neoliberalism with Chinese Characteristics". Cfr Harvey, 2005, pp.120-152.

inaccessibili, evidenzia determinati tratti specifici. Il marxismo, come ideologia, fornisce la struttura logico-grammaticale di riferimento nel PCC, oltre a svolgere un ruolo decisivo nella selezione dei quadri, dando luogo a una configurazione in cui il progressivo riorientamento delle politiche macroeconomiche in direzione dell'estensione delle relazioni di mercato, della proletarianizzazione della forza lavoro, dell'introduzione del regime della concorrenza, delle privatizzazioni, dell'ingresso, seppure controllato, del capitale straniero e l'apertura alle relazioni commerciali e con l'estero, sono stati necessariamente *tradotti* in termini marxisti.<sup>9</sup> Inoltre, le riforme avviate nel 1978, hanno indubbiamente generato nuova ricchezza e mutato la composizione dei gruppi sociali in Cina, ridistribuito il potere economico e politico, creato di fatto nuovi attori, avviato al tempo stesso un processo di interazione con attori esterni quali le multinazionali e il WTO. In questa dialettica, sebbene le riforme abbiano senza dubbio reso il quadro delle forze politiche e istituzionali maggiormente complesso, il Partito Comunista Cinese ha preservato un ruolo preponderante di direzione e controllo dello stato e delle sue attività.<sup>10</sup> Dunque è proprio il partito lo spazio di interazione in cui le istanze di diversi gruppi sociali si scontrano e si ricompongono, per esprimersi in forme codificate nel linguaggio del marxismo. Sia che le trasformazioni avvenute in Cina negli ultimi 30 anni siano il segnale di una sua consapevole integrazione politica ed economica nel quadro della globalizzazione neoliberista e una accettazione *tout court* delle sue logiche di funzionamento, sia che esse rappresentino una risposta adattiva ad esigenze contingenti di accumulazione di ricchezza e di potere nel quadro della competizione

---

<sup>9</sup> Sul tema della continuità nelle istituzioni macroeconomiche tra Cina maoista e postmaoista, Cfr. Lance 1997.

<sup>10</sup> Goldstein, 1994, pp. 714-725.

interstatale, il dibattito su Marx è più vivo che mai, come sottolineano sia gli specialisti occidentali che gli intellettuali cinesi che hanno maggiori contatti con l'accademia occidentale. Senza dubbio questo lascia aperto il problema del peso relativo di una molteplicità di riflessioni che restano comunque inaccessibili agli osservatori occidentali, eppure anche alla luce della selettività, tra l'altro inevitabile, con cui l'incontro tra Cina e Occidente avviene su questo terreno testimonia una sorprendente convergenza, data dall'analogia dei temi cui studiosi occidentali e cinesi si dedicano. Un recente studio condotto da Nick Knight evidenzia come, negli ultimi anni, la maggior parte dei teorici di partito cinesi sia impegnata in un lavoro archeologico di rinvenimento, analisi e rielaborazione dei precedenti teorici del discorso sulla globalizzazione nel pensiero di Marx. Scopriamo dunque che l'intelligentsia di regime rispolvera *L'ideologia tedesca* come "primo testo sulla globalizzazione". Alla globalizzazione viene attribuito il potere di "dischiudere le culture nazionali" e di costituire il passaggio decisivo "prima dell'affermazione definitiva del comunismo", in cui "l'educazione e i miglioramenti nelle condizioni di vita renderanno le classi lavoratrici maggiormente consapevoli del proprio ruolo storico che le condurrà inevitabilmente a compiere delle scelte *conformi alle leggi di sviluppo sociale*" (Knight 2003, pp. 6-11; 2006, pp.4-6, e 15-16).

È sorprendente come, una volta liberate vicendevolmente dal guscio retorico che circonda la terminologia di Attali al pari di quella dei teorici del Partito Comunista Cinese studiati da Knight, la sostanza dei loro discorsi sia quasi intercambiabile. Ciò che accomuna i due discorsi è una forte tensione verso l'accettazione delle tendenze alla transnazionalizzazione che la nostra era manifesta in modo maggiormente intelligibile di quanto non avvenisse in precedenza e la volontà politica di assecondarle e di favorirle, fondando tale scelta sulla ipotesi della loro necessità storica, derivata, in ultima istanza, da

Marx in persona. Ambedue condividono una rinnovata fede nel progresso, sebbene con accenti differenti. I "liberal-marxiani" occidentali, per così dire, dilatano il tempo di completa affermazione del progetto globalizzazione posponendo asintoticamente la transizione a un altro tipo di organizzazione sociale che si guardano bene dall'auspicare; i comunisti cinesi, forti degli straordinari successi ottenuti nella competizione internazionale, sembrano avere dalla loro la piena sovrapposibilità dell'orizzonte ideologico del progresso con quello del socialismo da realizzare, sebbene anche loro ne pospongano la venuta in un'età non ben definita, ma che tuttavia la dottrina comunista ha inscritto nel loro protocollo di comunicazione fondamentale del discorso sulla storia. Ambedue, spostando l'enfasi dalla possibilità di intervento sul, alla naturalità del, processo storico di affermazione delle tendenze transnazionali del capitalismo, si disinteressano dei modi di raggiungimento della trasformazione complessiva del sistema, che pur prospettano.

Viceversa, come abbiamo notato in precedenza a proposito della prospettiva di Halimi, coloro i quali sembrano rinunciare a prospettare la fine del capitalismo, pur escludendo coscientemente dai loro discorsi la dimensione escatologica delle proprie tesi politiche, non accettano come inevitabili le tendenze che gli altri due gruppi considerano naturali e propongono un intervento, in senso lato politico, su di essi. La posizione di questi ultimi rispetto al pensiero di Marx sulla storia appare però contraddittoria, dal momento che da un lato essi ne accettano il discorso sul cambiamento sociale e ne condividono l'analisi delle dinamiche organizzative del capitalismo, dall'altro mettono in dubbio tali analisi per quanto riguarda gli esiti a cui i processi descritti conducono e prospettano dunque un'azione collettiva su quei processi alle cui logiche Marx assegnava il valore di leggi. Questa tensione

deriva, in altre parole, non tanto dall'analisi dei processi storici, quanto dalla loro collocazione in una prospettiva tale da lasciarne intravedere gli sviluppi futuri che, se nelle interpretazioni liberali occidentali o comuniste cinesi assumono determinati connotati di prevedibilità presunta, in questa terza lettura sembrano dover essere elaborati teoricamente e costruiti politicamente. In sintesi, però, ciò che differenzia questo terzo gruppo non è tanto, come ci si aspetterebbe, l'assunzione consapevole della fine del mito del progresso come principio organizzatore della storia e dell'azione politica. Piuttosto, si tratta della frustrazione storica verso un programma di trasformazione complessiva della società che resta intrappolato, e quasi esanime, tra un passato "reale" da dimenticare e un futuro che, proprio in virtù di ciò che resta della logica bronzea e necessaria del marxismo europeo, sembra comporsi inevitabilmente nel puzzle dell'egemonia del capitale.

In questo senso, l'interazione tra questi due differenti modi di guardare a Marx va ricondotta a un cambiamento sensibile rispetto all'assetto ideologico scaturito dalla Rivoluzione Francese, poiché per tutto il XIX e per buona parte del XX secolo, sia i liberali che i radicali, che anche i conservatori, erano accomunati dalla fede nell'inevitabilità del progresso, sebbene mostrassero differenti attitudini rispetto a esso e derivassero, da tali attitudini, programmi politici divergenti.<sup>11</sup> Dopo la fine della Guerra Fredda, parte del pensiero

---

<sup>11</sup> La storiografia revisionista, da Cobban a Furet ha aperto la strada a interessanti riflessioni su quali siano gli esiti maggiormente significativi della Rivoluzione Francese. Brevemente, questa linea di interpretazione della Rivoluzione del 1789 sostituisce alla tesi delle rivoluzioni "borghese" quella della rivoluzione "anti-dispotica" e considera, a differenza dell'interpretazione di Soboul, le insurrezioni del 1792 non come una *seconda rivoluzione*, ma come un *derapage* che eliminò le spinte radicali esplose in precedenza per instaurare un dispotismo peggiore di quello precedente. A sostegno di questa tesi viene spesso addotto l'atteggiamento repressivo assunto dai rivoluzionari francesi nei confronti della rivolta di Santo

critico e delle forze politiche che operano a diversi livelli nello scenario della modernità, locale, nazionale, internazionale e transnazionale, hanno tentato di misurarsi con questa decisiva trasformazione di prospettiva, che aveva fornito le coordinate dell'agire e del pensare per quasi due secoli, seguendo spesso percorsi divergenti, talvolta tangenti, spesso conflittuali. Tuttavia, la fine del mito secondo cui il cambiamento sociale è unidirezionale, per cui una società evolve sempre e inevitabilmente verso uno stadio più avanzato, rappresenta un terreno comune per diversi progetti intellettuali che si pongono in modo critico rispetto alle gerarchie di potere consolidate e dunque, in un modo o nell'altro, essi assumono un atteggiamento critico nei confronti degli apologeti del progresso. E, soprattutto, a partire dal 1968, ha avuto luogo una complessa disarticolazione delle forme di organizzazione politica che avevano dato forma alle spinte antisistemiche radicali nei precedenti cento anni. Tali organizzazioni politiche avevano veicolato diverse energie trasformative entro i meccanismi di gestione del potere dello stato-nazione. Rispetto ad esse, dal '68 in avanti, i

---

Domingo. A partire dal ridimensionamento del significato politico complessivo della Rivoluzione Francese intesa in senso complessivo, Wallerstein sostiene che tuttavia tale evento ha avuto degli effetti profondi sull'assetto politico-ideologico del mondo moderno. Innanzitutto, dalla Rivoluzione in avanti e a differenza di quanto avveniva nell'*Ancien Regime*, "il cambiamento politico costante e di breve periodo è inevitabile" [non è il cambiamento in quanto tale; di conseguenza "emersero, come risposta alla 'normalità del cambiamento' tre istituzioni: le ideologie, le scienze sociali, i movimenti" (Wallerstein, 1995, p. 23). Wallerstein si riferisce a queste tre dimensioni come a delle istituzioni, rimandando dunque a un processo di strutturazione interconnesso e reciprocamente generativo, dal momento che le ideologie, che "non sono delle semplici *Weltanschauungen*" ma "strategie coerenti nello spazio sociale formulate con obiettivi politici consapevoli", da un lato hanno ispirato il *modus operandi* dei movimenti sociali, dall'altro influivano su quegli attori collocati all'interno di strutture di potere dediti alla comprensione del cambiamento sociale in funzione di un intervento su di esso (Wallerstein, 1996, p. 26; 2006, p. 97).

radicali, seppur ci appaiano più deboli sotto determinati punti di vista, sembrano essere maggiormente liberi. Liberi dall'esegesi monologica dei vincoli del dogma marxista ortodosso.

Nel corso del processo di decolonizzazione, quella ortodossia, bianca, maschile, eterosessuale, europea, fu sfidata da uomini come Cabral, Fanon, Mao, Mariateguì, nel suo stesso tempo: nello spazio teorico e della prassi del pensiero di Marx. In seno a ciascun partito comunista, dal Sudafrica, alla Francia, al Cile, allo Sri Lanka, la frattura coloniale creò nuove tensioni e liberò nuove forze per lo più centrifughe rispetto all'Europa. In questa relazione controversa tra anti-colonialismo e marxismo europeo, Robert Young ha collocato la genesi delle spinte storiche che sono alla radice di quell'insieme di teorie e di prospettive che definiamo *postcolonialismo* (Young, 2007, p. 36).

Il postcolonialismo viene al mondo brandendo il coltello insanguinato appena estratto dal ventre della storia coloniale, e si solleva sulle sue gambe sospinto dalla pulsione edipea del parricidio di Marx. Lo ferisce a morte. Eppure ne conserva in parte il patrimonio genetico; e a sua volta muta, si trasforma nei vari contesti dello spazio-tempo della modernità in cui transita, vive delle storie aliene che tenta di raccontare, matura la consapevolezza della propria transitorietà, offre il fianco ad altri saperi bastardi, e insieme ad essi, e a un Marx di gran lunga più umano, continua a porsi interrogativi altrimenti impensabili. Le pagine che seguono tentano di raccontare una versione di questa storia.

Gli studi postcoloniali descrivono uno spazio critico piuttosto che una teoria; un insieme di prospettive che condividono una tensione verso quei gruppi sociali, quelle esperienze storiche, quelle forme culturali marginalizzate, aggredite, messe a tacere dal colonialismo e dalla sua palingenesi neocoloniale nel secondo dopoguerra. In questo senso, gli studi postcoloniali si inseriscono

nella scia del pensiero critico, che Max Horkheimer definì come quell'attività di analisi tesa al disvelamento delle logiche di funzionamento che garantiscono il perdurare dello *status quo*, con l'obbiettivo di sostituirle con ordinamenti sociali maggiormente egualitari (Horkheimer, 1972, p. 188). Nel tentativo di attualizzare la definizione fornita da Horkheimer, William Robinson ha definito il pensiero critico come il tentativo di mettere in questione la realtà sociale in cui studiamo ed esistiamo, domandandoci da cosa derivi l'ordine attuale, quali sono gli attori in gioco, quale il potenziale umano coinvolto nel cambiamento sociale e che relazioni può il discorso critico stabilire tra le soggettività che individua e gli ordini preesistenti o futuribili. (Robinson, 2006, p. 13; in Appelbaum e Robinson, 2006)

Come rilevato da Mezzadra, gli studi postcoloniali hanno avuto il merito, insieme ad altre prospettive critiche emerse negli ultimi decenni, di elaborare una critica serrata alle modalità stesse di pensare la storia del colonialismo: quest'ultimo, si sostiene, non può essere inteso esclusivamente come in termini di una matrice omogeneizzante che conterrebbe *ab origine* e in potenza le condizioni stesse della sua evoluzione, in grado quindi di procedere sussumendo completamente ciò che è altro da sé e che incontra lungo il suo espandersi. Sia che ci riferiamo alla modernità in termini di sistema di valori, che di organizzazione socio-economica, l'immagine contro cui la critica postcoloniale si oppone è quella del *diffusionismo*. La critica postcoloniale ha inteso narrare la modernità in termini d'interazione costitutiva tra colonizzatore e colonizzato, in un rapporto asimmetrico, senza dubbio, ma reciproco (Mezzadra, 2005, pp. 145-147). Del resto, alcuni studiosi si erano già avviati lungo questo cammino di "scoperta". Basti pensare al modo in cui Carlo

Ginzburg studiò il sistema di utilizzo delle impronte digitali da parte della polizia coloniale nell'India britannica.<sup>12</sup>

E proprio il Bengala coloniale in cui Ginzburg aveva scoperto il laboratorio clandestino dove gli inglesi sperimentavano una pratica il cui brevetto risulterà indispensabile per i meccanismi di controllo e repressione di tutto il mondo, costituisce l'incipit del nostro discorso. Quest'ultimo, infatti, inizia con lo studio della vicenda dell'Indian Subaltern Studies Group e del suo rapporto morfogenetico con il movimento nassalita, la guerriglia d'ispirazione maoista diffusasi in India negli anni '60 e '70. L'analisi dell'Indian Subaltern Studies Group è circoscritta a un ambito definito di studiosi e di riflessioni, poiché la sua vicenda intellettuale vive, dal punto di vista editoriale, attraverso la collana che essi stessi curavano e di cui erano fondatori ed editori: la Subaltern Studies Series. Questa circostanza ha offerto la possibilità di analizzare la formazione e la rielaborazione di determinati concetti, quello di *subalternità* e di *violenza simbolica* principalmente, a partire da una serie di discorsi e metodologie organizzati in modo relativamente coeso, e strutturati come nucleo centrale, in termini di programma di ricerca.<sup>13</sup> Una volta definite le componenti metodologiche ed euristiche di tale programma di ricerca, e rei di averne storicizzato il contributo, lo abbiamo ancorato a una struttura narrativa di ordine cronologico e causale. Tale coesione, che si approssimi o meno a un grado "accettabile" di plausibilità analitica, resta pur sempre una ricostruzione che, al pari di altre, più o meno accurate, trova sostegno inconscio e infine validazione in una struttura inferenziale piuttosto familiare. Chiamiamola linea narrativa (*Story line*).

---

<sup>12</sup> Ginzburg, 1979.

<sup>13</sup> Adoperiamo il concetto di programma di ricerca come elaborato da Imre Lakatos. Si veda Lakatos e Musgrave, 1976, p. 211.

Essa realizza, di fatto, quella che Hayden Whyte ha definito “addomesticazione politica” dei fatti storici, che pretende di scoprire nella complessità della realtà storica, un ordine ad essa immanente e umanamente intelligibile. Eppure, secondo Whyte

La realtà storica non ha nessun ordine in sé stessa. Fornirle un ordine è una responsabilità umana messa in atto, in questo caso, dallo storico. Quando lo storico scrive come se la realtà ordinata delle narrazioni storiche fosse qualcosa che è esistita ‘naturalmente’ nel mondo—indipendentemente dall’azione dello storico di ordinamento della realtà—questi si sottrae alla responsabilità che l’uomo deve assumere per dare un ‘significato’ là dove prima non ve ne era alcuno. Se [...], come storici, accettassimo questa responsabilità [...] riconosceremmo sia l’innato disordine della realtà sia la visione (politica) che ispira il significato che andiamo a cercare in essa.<sup>14</sup>

Proprio in virtù di tale ordine logico e cronologico, “l’evoluzione” della vicenda degli studi subalterni giunge tuttavia a dischiudere il programma di ricerca originario, per connettersi in modo complesso al pensiero di Edward Said, agli studi postcoloniali, e a una serie di dibattiti che intanto prendevano forma in America Latina nei primi anni ’90. Qui, le condizioni epistemiche e le esigenze organizzative in cui s’inserivano i dibattiti teorici che abbiamo delineato nella prima parte, interagiscono con un quadro diversamente articolato e che si offre a un diverso tipo di narrazione.

Una comunità accademica diffusa lungo i network che connettono il Sud America con gli Stati Uniti; nessuna rivista che fa da punto di riferimento esplicito per il dibattito (eccetto l’esperienza di *Nepantla*, nata nel 2000 e

---

<sup>14</sup> Whyte, 1997, p. 72.

conclusasi nel 2003); ma soprattutto un insieme di prospettive in fase di elaborazione che definiscono, a tutt'oggi, un campo di possibilità aperto, vivo e in continua trasformazione. Nessuna struttura rigida di ordine causale-cronologico può rendere questa complessa discontinuità, perché siamo nel *medium* di saperi in formazione, che rielaborano continuamente le proprie premesse e i propri spazi di indagine. In relazione a fenomeni ben più "stabili" di quanto non lo siano i processi sociali di produzione della conoscenza storico-sociale, un analogo problema di approssimazione all'oggetto di studio ha costituito la base della geometria dei frattali di Mandelbrot. Nel definire la procedura di definizione degli oggetti frattali, Mandelbrot afferma:

La nozione che fa da filo conduttore sarà designata da uno dei due neologismi sinonimi 'oggetto frattale' e 'frattale', termini da me concepiti [...] e che si richiamano all'aggettivo latino *fractus*, che significa 'interrotto', irregolare'. È il caso di definire una figura frattale in maniera rigorosa, per poter in seguito affermare che un oggetto reale è frattale quando lo è la figura che ne rappresenta il modello? Ritenendo che un formalismo del genere sarebbe prematuro, ho adottato un metodo affatto diverso: esso si basa su di una caratterizzazione aperta, intuitiva, che procede per tocchi successivi.<sup>15</sup>

Nell'impossibilità di adottare una definizione circoscritta a un determinato progetto di ricerca, come è stato possibile per la prospettiva indiana degli studi subalterni, procediamo in un modo che immaginiamo simile a quello delineato da Mandelbrot per definire i frattali. Quanto all'America Latina, dunque, alcuni nuclei tematici emergono come cruciali, ed è attorno ad essi che prende forma man mano un discorso riconoscibile sui

---

<sup>15</sup> Mandelbrot, 1987, p. 7.

movimenti indigeni, e intorno a tali concetti gli intellettuali coinvolti nel dibattito hanno elaborato il proprio pensiero: il postcolonialismo, gli studi subalterni, il latinamericanismo, i De-Colonial Studies, sono piattaforme critiche in relazione l'una all'altra, che definiscono nel complesso, un quadro di notevole effervescenza gnoseologica.<sup>16</sup>

Come hanno affermato Deleuze e Guattari, la contemporaneità ci spinge a elaborare nuove forme di indagine. Il sapere si configura non solo come uno sguardo nella profondità dei processi, ma anche come una prospettiva sull'estensione del mondo e della conoscenza; i concetti, in questo senso, non si reggono sui fondamenti, ma innervano la superficie del campo di indagine e ne connettono gli spazi frammentari e discontinui.<sup>17</sup>

Ponendo due ordini di questioni differenti, i processi di produzione del sapere individuati in ciascuna delle due parti del lavoro costringono al consapevole opportunismo metodologico argomentato da Feyerabend, il quale afferma:

Dobbiamo credere veramente che le regole ingenue e semplicistiche che i metodologi prendono come loro guida, possano rendere ragione di un tale labirinto di interazioni? E non è chiaro che può *partecipare* a un processo di questo genere solo un opportunist senza scrupoli, che non sia legato a nessuna particolare filosofia e che adotti in ogni caso il procedimento che gli sembra il più opportuno nella particolare circostanza? [...] Un mezzo complesso comprende sviluppi sorprendenti e imprevisti, richiede procedimenti complessi e presenta difficoltà insuperabili a un'analisi la quale operi sulla base di

---

<sup>16</sup> Mutuiamo il concetto di effervescenza gnoseologica da Lentini, 2003, p. 394.

<sup>17</sup> Deleuze e Guattari, 2004, pp. 33.

regole che siano state costituite in anticipo e senza tener conto delle condizioni sempre mutevoli della storia.<sup>18</sup>

Lo spazio definito dalle interazioni tra studi subalterni, prospettiva postcoloniale e studi decoloniali, emerge nella sua natura teorica e politica. In esso, la divergenza principale resta quella generata da un'attitudine antifondazionale propria del discorso di matrice anti-essenzialista e l'attrazione naturale esercitata dai movimenti di resistenza sugli intellettuali che si riconoscono nel pensiero critico. In altre parole, la tensione tra la diffidenza verso l'ontologizzazione della agency da un lato e l'esigenza politica di fondarne la possibilità storica dall'altro. Il limite del progetto decostruzionista, che tanta parte ha negli studi postcoloniali, sembra evidenziarsi proprio nel momento in cui se ne riconoscono a pieno i meriti. Il decostruzionismo, concentrandosi sulla ridefinizione continua del concetto di limite, estromette implicitamente dal proprio discorso i limiti intrinseci nel logocentrismo teorico. Esso finisce paradossalmente con l'assumere le sembianze della ragione illuministica di cui è fiero antagonista, pretendendo di sapere leggere ogni forma di vita e di relazione che si estrinsechi per mezzo del linguaggio. In questo senso dunque, da un punto di vista complessivo, il postcolonialismo renderebbe il discorso eurocentrico resiliente rispetto a questi processi e quei saperi che tentano di demolirne le fondamenta. Ma la consapevolezza di questa sottile complicità tra critica postcoloniale ed eurocentrismo sembra insinuarsi anche presso gli alfieri del decostruzionismo. La stessa Spivak, di fronte all'esigenza di pensare modi attraverso cui dotare determinati gruppi subalterni di maggiori risorse politiche, finisce con il sostenere la necessità di

---

<sup>18</sup> Feyerabend, [1975] 2005, p. 16.

“creare quelle infrastrutture che siano in grado di dare voce all’azione collettiva dei subalterni”.<sup>19</sup>

Said, in *Dire la verità*, afferma che “gli intellettuali sono stati padri e madri dei movimenti, ma anche figlie e figli o addirittura nipoti”.<sup>20</sup> Si noti la struttura asimmetrica del chiasmo. Può darsi non sia di enorme importanza ai fini del discorso complessivo di Said sul rapporto tra intellettuali e potere, ma se così non fosse, allora suonerebbe come un monito all’umiltà nei confronti dei movimenti sociali e di chi, con tutti i limiti e le contraddizioni, si fa carico di processi di trasformazione dell’ordine esistente. Del resto, chi fa la storia del proprio tempo, spesso, non fa in tempo a scriverla. E tuttavia, il rapporto tra l’emergere di alcuni saperi e di alcuni movimenti sociali sembra essere ben più complesso che la mera narrazione o descrizione di un fenomeno da parte dello storico. Nikolao Merker, negli anni ’70 del *secolo scorso*, tentò di aprire un varco in questo spazio profondo.<sup>21</sup> Egli rinvenne, nella complicata ed erudita cosmologia di Paracelso, lo *shock* che le rivolte contadine che imperversarono in Europa nei primi decenni del 1500, agli albori dell’età moderna, avevano esercitato sulla sua visione del mondo.<sup>22</sup> Paracelso, considerato oggi il primo medico erborista, nelle sue innumerevoli opere menziona raramente in modo esplicito il radicalismo contadino di cui fu testimone.<sup>23</sup> Così come Guha non nomina mai i nassaliti. Eppure, ambedue i discorsi, i saperi che hanno

---

<sup>19</sup> Spivak, in Adamo, 2005, p. 55.

<sup>20</sup> Said, 1995, p. 25.

<sup>21</sup> Si vedano l’introduzione e il primo capitolo di Merker, 1974.

<sup>22</sup> Ci riferiamo alle rivolte contadine che si diffusero in Europa negli anni ’20 del ’500 e che divamparono dalla Germania meridionale fino alla Svizzera.

<sup>23</sup> Philippus Aureolus Theophrastus Bombastus von Hohenheim fu un grande alchimista, astronomo e medico svizzero. Studiò a Ferrara negli stessi anni di Copernico e fu il primo in Occidente ad estendere l’arte medica agli estratti delle piante officinali.

contribuito a costruire, recano traccia di quei fenomeni. Ma non si tratta di reperti da recuperare attraverso un'archeologia del sapere, poiché la metafora foucaultiana produce l'immagine insoddisfacente di una reliquia da contemplare e porre nella teca delle estinzioni da mostrare a inconsapevoli darwinisti compiaciuti. Le tracce di questi fenomeni sociali formano piuttosto un sostrato storico in cui si conserva intatto il loro patrimonio genetico che, raccontando di ciò che è stato, svela sempre qualcosa su ciò che è, sarebbe stato, potrebbe essere.<sup>24</sup> Fossili di forme di vita umana organizzata, rispetto ai quali il lavoro di ricerca e decodifica è meravigliosamente intricato quanto quello della più appassionata paleontologa.

---

<sup>24</sup> Per una critica al darwinismo e alle sue implicazioni sulla concezione del tempo, si vedano Eldredge, 1999 e 2002.

## Alle radici degli studi subalterni

Mistero non è ciò che può essere deliberatamente nascosto, ma piuttosto, il fatto che il gamut del possibile è sempre in grado di sorprenderci. E ciò difficilmente può essere rappresentato. I contadini non presentano documenti come fanno le personalità urbane. E ciò non perché siano “semplici” o più sinceri o meno astuti; semplicemente, lo spazio che separa ciò che è sconosciuto di una persona da ciò che tutto il mondo sa di lui—e questo è lo spazio di ogni rappresentazione—è estremamente angusto.

- John Berger -

*(corrispondenza con il subcomandante Marcos, 12 Maggio 1995)*

## 1.1 Indian Subaltern Studies. Per una storiografia anti-elitaria

In diversi saggi apparsi negli ultimi venti anni, alcuni degli studiosi più rappresentativi del *Subaltern Studies Group* hanno fornito delle autobiografie collettive, descrivendo il proprio lavoro, il dibattito nel quale essi presero posizione e le innovazioni che ne derivarono (Guha e Spivak, 2002; Chakrabarty, 2000; Chaturvedi, 2000). Alcuni di essi ne hanno successivamente criticato gli approdi (O'Hanlon, 1988; Bahl, 1997; Bahl e Callahan, 1998; Sarkar, 1997). Altri, esterni al gruppo e provenienti da altre aree dell'ex-Terzo Mondo, ne hanno riconosciuto l'efficacia al di là e al di fuori del contesto indiano e, al tempo stesso, ne hanno evidenziato alcuni limiti (Beverley e Oviedo, 1995; Lal, 2001). Tuttavia, alcuni elementi emergono come centrali a proposito del dibattito sul nazionalismo indiano degli anni '70.

Tutte le ricostruzioni di quel periodo descrivono la situazione in cui lo stato-nazione indiano versava come caratterizzata da una forte crisi sia economica che istituzionale. L'accentuazione delle disuguaglianze socio-economiche interne al paese e la delusione nei confronti dell'élite nazionalista che aveva fatto della lotta di liberazione il principale collante nazionale tra gruppi sociali profondamente eterogenei, sembravano minare progressivamente la legittimità del ceto dirigente nei confronti della popolazione. Il governo di Indira Gandhi, nonostante la crisi finanziaria internazionale del 1973, proseguì sulla strada delle politiche di sviluppo intraprese da Nehru, che avevano prodotto, nei decenni immediatamente precedenti, una sensibile industrializzazione del paese. Il consenso della classe politica intorno alla pianificazione macroeconomica, e dell'élite intellettuale intorno al marxismo ortodosso e alle teorie della dipendenza, consentiva al ceto dirigente di attribuire le disfunzioni e le sperequazioni interne allo stato ai

meccanismi perversi del commercio internazionale. Nel 1975, il governo dichiarò lo stato d'emergenza in risposta alla decisione della Corte Suprema di invalidare la rielezione di Indira Gandhi a causa di presunte irregolarità, e avviò contestualmente una dura repressione militare nei confronti dei movimenti di opposizione armati, principalmente contro quelli di ispirazione maoista; allo stesso tempo, attraverso appelli populistici all'unità del paese e strategie di riallocazione delle risorse politiche per mezzo di relazioni clientelari, l'élite tentava di riaffermare la propria legittimità (Chakrabarty, 2000, p. 11; Prakash, 1994, p. 1476). Tra gli intellettuali marxisti aumentavano le tensioni e le perplessità rispetto alla situazione politica. Alcuni ricordavano come già in occasione della guerra indo-cinese (1962-1963), il governo Nehru avesse strumentalizzato la retorica dell'unità per opporsi alla diffusione dei movimenti di opposizione di ispirazione maoista, posponendo le istanze di democratizzazione provenienti dal basso; eppure, nel complesso, la loro complicità nell'elaborazione di un discorso nazionalistico dai toni trionfalistici aveva fatto dubitare fortemente della loro autonomia dall'*Indian National Congress* (Bahl e Callahan, 1998, p. 87). Come afferma lo stesso Chakrabarty:

La persistenza del conflitto religioso e di classe in India dopo l'indipendenza; la guerra indo-cinese nel 1962, che fece sembrare falso il nazionalismo ufficiale, alla fine fece invaghire molti giovani urbani e acculturati per il maoismo; l'esplosione di un movimento politico violento (noto come movimento Nassalita), che portò molti giovani nelle aree rurali durante gli anni '60 e '70. Tutti questi fattori, e molti altri, contribuirono ad alienare i giovani storici dagli slogan della storiografia nazionalista.<sup>25</sup>

---

<sup>25</sup> Chakrabarty, 2002, p. 6-7.

Il dibattito storiografico sul nazionalismo indiano forniva infatti le coordinate entro cui gli studi subalterni presero posizione, ovvero il contesto intellettuale nel quale emersero.<sup>26</sup> Tale dibattito aveva dato luogo a un duro scontro ideologico, ancora in atto negli anni '70, che ruotava sostanzialmente intorno alla relazione tra il dominio inglese e il movimento di liberazione nazionale, e che opponeva la storiografia marxista indiana a quella imperiale britannica. Questo dibattito rifletteva le tensioni generate dalla volontà di una parte della comunità accademica nazionale di procedere a una decolonizzazione della storia dello stato-nazione indiano. In questo dibattito, il marxismo era mobilitato in opposizione alla storiografia di ispirazione imperiale e a sostegno della narrazione della funzione emancipatrice del nazionalismo indiano (Chakrabarty, 2000, p. 11).

Già all'indomani dell'indipendenza, lo storico marxista A. R. Desai, sulla base dello studio delle forme di organizzazione economica del subcontinente nell'epoca pre-coloniale, aveva argomentato che un'India unita, indipendente e

---

<sup>26</sup> Secondo la definizione metodologica fornita da Skinner "La rilevante nozione di contesto è una delle più complesse, ma possiamo mettere facilmente in luce il suo aspetto principale, il fatto cioè che tutti gli enunciati proferiti consapevolmente sono intesi come atti comunicativi. Per cui, come ha sempre sottolineato Austin, essi si manifestano o come atti di carattere convenzionalmente riconoscibile o ancora più diffusamente nella forma di interventi riconoscibili in quella che Austin chiama situazione linguistica totale. [...] I tipi di enunciati in esame non possono essere visti semplicemente come serie di proposizioni; devono essere sempre visti allo stesso tempo come argomentazioni. Argomentare significa sempre argomentare a favore o contro un certo assunto, o punto di vista, o azione. [...] In altri termini, se vogliamo comprendere una proposizione dobbiamo comprendere perché essa è stata avanzata. Non dobbiamo considerarla semplicemente come una proposizione, ma come una mossa in una discussione, riscoprirne i presupposti e i propositi che ne hanno guidato il compimento" (Skinner, 2001, p. 138-139).

con una economia socialista sarebbe stata in grado di superare le crisi e *i problemi* che aveva ereditato dal colonialismo (Desai, 1949). Retrospectivamente appare evidente l'utilità politica immediata di una simile tesi che imputava le difficoltà dei primi anni post-indipendenza alla gestione coloniale, e dunque suggeriva di differire la possibilità di valutare l'operato dell'élite nazionalista indiana alla conclusione di un ciclo di governo significativo quantomeno in termini temporali; ciononostante questo studio aprì la strada a una serie di riflessioni ulteriori che muovevano dalla sua plausibilità come ipotesi da verificare. Alla fine degli anni '60 infatti, il programma di ricerca dell'economista neo-smithiano Morris Davis Morris, avviato oltre un decennio prima, era giunto a sollevare diversi dubbi sugli effettivi benefici socio-economici che il dominio inglese si supposeva avesse prodotto nel subcontinente indiano. Sulla base di una complessa analisi multivariata delle relazioni tra tasso di crescita della produttività marginale dei fattori terra e lavoro, dei livelli di incremento demografico, delle trasformazioni quantitative delle unioni matrimoniali, dell'apporto calorico differenziale per fasce diverse della popolazione di alcune regioni storicamente, etnicamente e geomorfologicamente diverse dell'India, egli sostenne che i sistemi di gestione delle risorse e di organizzazione sociale che il lessico delle teorie della modernizzazione (allora in auge) denominava pre-moderne, garantivano maggiori opportunità di sussistenza e di benessere di quanto non si fossero dimostrate capaci di fare storicamente i sistemi imposti dai colonizzatori (Morris, 1959; 1969).

Da un versante differente del dibattito sugli esiti del colonialismo in India, negli anni '70, l'antropologia storica di Bernard S. Cohn si era interessata ai processi di costruzione identitaria di gruppi musulmani e indù nell'India coloniale, con l'obiettivo di valutare l'impatto della dimensione religiosa e

culturale sulla formazione delle loro identità collettive. Una delle tesi di maggior rilievo cui Cohn giunse a partire dalle analisi di piccolo e medio raggio che egli aveva condotto, fu quella secondo la quale il conflitto tra indù e musulmani che aveva avuto come esito la formazione di due stati-nazione distinti, India e Pakistan, fosse stato determinato in modo profondo dalle politiche di *indirect rule* britanniche, a causa delle quali le differenze etnico-religiose erano state artificiosamente enfatizzate per mezzo del *divide-et-impera* coloniale, piuttosto che derivare da un più generale assetto socio-culturale proprio dell'Asia meridionale.<sup>27</sup>

Nella tradizione storiografica imperiale, viceversa, il dominio britannico veniva dipinto come il principale enzima del processo di unificazione politica del subcontinente, avendo introdotto un insieme di leggi codificate, istituzioni di governo, infrastrutture sanitarie di base, e avendo dato avvio all'industrializzazione. Gli storici della *Cambridge School*, che pure avevano rivoluzionato l'approccio metodologico alla storia delle idee enfatizzando la necessità di *situare* le fonti nello spazio e nel tempo, erano i principali tra i fautori della tesi, seppur declinata con diversi accenti da studiosi di altro orientamento, secondo la quale l'India non sarebbe stata mai capace di incamminarsi autonomamente lungo il tragitto della modernizzazione poiché le strutture politiche ed economiche che caratterizzano tale processo erano totalmente estranee alla cultura e alle forme di organizzazione indigene. Questa posizione si articolava in una specifica argomentazione circa la natura del nazionalismo indiano: l'indipendenza, si sosteneva, andava letta esclusivamente nell'ottica delle lotte interne alle élite indiane, piuttosto che in quella della coscienza popolare del proprio diritto di autodeterminazione. Secondo Anil Seal,

---

<sup>27</sup> Cfr. gli articoli raccolti in Cohn, 1998.

principale esponente di questa prospettiva, il nazionalismo indiano era l'esito retorico dell'elaborazione del discorso politico di una ristretta élite locale, educata nelle istituzioni accademiche fondate dagli inglesi, abile nell'estendere progressivamente il proprio potere su scala nazionale, in virtù di una strategia di collaborazione e di competizione con il colonizzatore. Essi presentavano la loro lettura come anti-idealistica, poiché concentrata sugli "interessi" di singoli attori o ristretti gruppi di attori da ambo le parti, indiana e britannica. Secondo questi storici, l'interesse inglese ad alleggerire gli oneri finanziari per la gestione dell'apparato amministrativo, burocratico e militare della colonia, piuttosto che un'altruistica lungimiranza, aveva imposto la necessità di includere membri dei gruppi sociali indigeni maggiormente influenti all'interno delle istituzioni di governo. O, specularmente, la penetrazione dello stato coloniale all'interno delle strutture di potere indigene era stata agevolata dal mutuo vantaggio che sia il *Raj* che le élite locali potevano trarre da una simile interferenza vicendevole (Seal, 1968).

Questa tesi fu ulteriormente sostenuta, estesa e approfondita successivamente dallo stesso Seal e da John Gallagher, i quali, insieme agli studiosi coinvolti nel loro progetto di ricerca, sottolinearono come, nel processo di decolonizzazione e di formazione del ceto dirigente del nascente stato indiano, l'appello agli ideali di libertà e indipendenza dal dominio britannico fosse strettamente strumentale all'estensione e al radicamento del potere delle nuove élite nazionali nella complessa costellazione socio-culturale del subcontinente. In altre parole, la spinta idealistica del movimento di liberazione non era che un epifenomeno delle lotte interne al ceto dirigente indiano, costretto ad operare in uno spazio residuale, seppur crescente, rispetto al potere britannico. Lo spazio della

politica indiana si estendeva dunque entro un ristretto margine di possibilità e si sviluppava lungo le strutture di casta, in termini orizzontali, da cui derivava un sistema di distribuzione per linee verticali che si affidava alle reti di lignaggio (Gallagher e Seal, 1973).

A questa immagine, che sfidava dal versante conservatore il mito nazionalistico indiano, si opponeva con forza quella elaborata dagli studiosi, per lo più marxisti, che avevano preso parte in prima persona al movimento per l'indipendenza e che leggevano nel nazionalismo la principale forza di liberazione dal giogo coloniale. (Guha, 1997, p. 13 Bipan Chandra, professore alla prestigiosa Jawaharlal Nehru University, applicando le teorie della *dependencia* latinoamericane ai problemi dello sviluppo indiano, sosteneva infatti che il colonialismo era stato la causa dell'arretratezza economica dell'India e che gli insuccessi della pianificazione macro-economica erano dei parziali successi le cui lacune erano esternamente determinate dalle condizioni sfavorevoli assicurate dal funzionamento complessivo dell'economia mondiale. A questa maggiore preoccupazione per le ripercussioni presenti del percorso storico dell'indipendenza indiana dal punto di vista strutturale, in termini marxisti, corrispondeva altresì una spiegazione tendenzialmente sovrastrutturalista del processo di unificazione nazionale e di decolonizzazione. Secondo Chandra, il motore di tale processo andava individuato nella mobilitazione delle forze sociali contro il dominio inglese: sotto la guida di Gandhi e Nehru, il popolo indiano si era riconosciuto per la prima volta come un soggetto collettivo. Pertanto, era sul terreno ideologico che lo scontro per il potere aveva avuto luogo a dispetto delle altre divisioni interne di classe, di casta o di religione; il conflitto centrale della storia contemporanea del subcontinente era quello tra una identità nazionale indiana e l'imperialismo britannico. Può apparire singolare che gli epigoni del

materialismo storico in India avallassero posizioni teoriche maggiormente "sovrastrutturali" di quanto in fin dei conti non facessero i loro avversari intellettuali di ispirazione dichiaratamente liberale. Eppure l'enfasi di Chandra sulla dimensione ideologica, idealistica secondo Seal, del nazionalismo indiano si adattava maggiormente alle condizioni storiche dello stato-nazione indiano e in generale a quelle del Terzo Mondo nel secondo dopoguerra. La limitata e contraddittoria affermazione dei processi di urbanizzazione e industrializzazione veniva interpretata in termini di immaturità dello sviluppo delle forze sociali capitalistiche, secondo le categorie analitiche proprie di una lettura orgogliosamente produttivista del marxismo, e veniva teorizzata come una condizione costantemente riprodotta dallo sviluppo stesso del capitalismo in quanto sistema mondiale. Secondo Chandra, la storia dell'India coloniale era stata il teatro di una battaglia epica tra la modernizzazione incarnata dal nazionalismo contro l'arretratezza imposta dal colonialismo, dal momento che quest'ultimo rappresentava un ostacolo al processo di sviluppo delle forze produttive, il cui dispiegarsi era stato nuovamente garantito dall'intervento dell'élite che aveva portato a termine il processo di decolonizzazione (Chandra, 1979).

È evidente il ruolo giocato dal coinvolgimento in prima persona nelle mobilitazioni per l'indipendenza di studiosi come Chandra, per i quali la tesi della mancanza assoluta di una dimensione ideologico-volontaristica nel discorso sul nazionalismo indiano non era assolutamente plausibile. E viceversa, l'immagine dell'epopea del popolo indiano unito contro l'invasore vacillava in seguito a nuovi contributi storiografici che apparvero proprio alla fine degli anni '70. Nuove ricerche relative alle modalità di coinvolgimento e partecipazione dei contadini e dei lavoratori urbani nel progetto di liberazione nazionale gettavano luce su specifiche zone d'ombra. Alcune indagini sulla

mobilitazione di massa del movimento gandhiano degli anni '20 e '30 del XX secolo suggerivano addirittura l'esistenza di una componente reazionaria nel principale partito nazionalista, l'Indian National Congress. Diversi studi testimoniavano l'uso della "mano pesante" nei confronti di operai e contadini, che, protestando contro l'oppressione ai loro danni perpetrata non solo dai britannici, ma dagli stessi nazionalisti, andavano oltre i limiti auto-imposti dall'agenda politica nazionalista del partito. Alcuni dei giovani ricercatori che firmarono questi studi lavoravano in Inghilterra, Gyanera Pandey a Oxford, David Hardiman e David Arnold nell'università del Sussex, altri in Australia e a Nuova Deli (Arnold, 1977; Pandey, 1978; Hardiman, 1981; cfr. Chakrabarty, 2002, p. 6).

Fu in questo fermento che Ranajit Guha diede vita all'*Indian Subaltern Studies Group*. Il suo pensiero è l'elemento centrale nell'elaborazione della prospettiva degli studi subalterni, dal momento che fornì le linee di indagine prevalenti all'interno dell'*Indian Subaltern Studies Group*.<sup>28</sup> Il suo lavoro più importante, fino ad allora, era stato *A Rule of Property for Bengal. An Essay on the Idea of Permanent Settlement*, uno studio sulle relazioni tra la concezione della proprietà privata propria dell'élite bengalese nel XIX secolo e il sistema di licenze e di gestione delle rimesse agricole nel Bengala coloniale, nel quale egli sottolineava la stretta correlazione tra la storia delle idee e l'economia politica nella

---

<sup>28</sup> A differenza di Skinner e Pocock, Marc Bevir ha sostenuto la rilevanza dei singoli pensatori in relazione all'innovazione concettuale e alle trasformazioni del discorso. Per Skinner invece "non vi è alcun dubbio che in base al [suo] approccio l'attenzione principale è riservata al discorso generale e non ai singoli autori. Il tipo storico che [Skinner cerca] di descrivere studia principalmente ciò che Pocock chiama 'linguaggi' del dibattito, e solo secondariamente la relazione tra contributi individuali a questi linguaggi e l'insieme del discorso nel suo complesso". Skinner, 2001, pp. 142-143. Cfr. Bevir, 1999, in particolare pp. 31-78. Si vedano anche Bevir, 1997 e 2000.

definizione dei sistemi di contrattazione relativi all'utilizzo della terra. Guha, 1963). Guha riunì in un unico gruppo di ricerca alcuni giovani storici, tra cui Partha Chatterjee, Gyanendra Pandey, Shahid Amin, David Arnold, David Hardiman e Dipesh Chakrabarty, il cui lavoro venne pubblicato per la prima volta in due volumi a distanza di pochi mesi l'uno dall'altro.

Secondo Guha, entrambe le tradizioni storiografiche, imperiale e marxista-nazionalista, erano elitarie. Se la *Cambridge School* escludeva dal quadro l'elemento della partecipazione popolare, i marxisti la leggevano soltanto in termini di rapporti di classe e le loro tesi risultavano inefficaci nel considerare rapporti clientelari, di casta o religiosi. Ciò che ambedue le narrazioni colpevolmente escludevano era non solo il ruolo determinante delle masse popolari nel raggiungimento dell'indipendenza, ma la coscienza che esse avevano della propria partecipazione al progetto nazionalista. Guha si proponeva invece di rinvenire e testimoniare le tracce di un agire autonomo, non riducibile completamente alla volontà di un ceto dirigente in formazione, indipendentemente dalla natura del rapporto di quest'ultimo con il dominio coloniale (Guha, 1982, pp. 3 e ss.).

Guha adoperò il concetto di *subalterno* in modo tale da individuare un campo semantico quanto più inclusivo possibile, collocandovi "tutti i gruppi subordinati per ragioni storiche, classe, genere, cultura, lingua e religione", oppure, in maniera ancor più provocatoria, definendolo come "la differenza demografica tra la popolazione indiana totale e l'élite dominante indigena e straniera" (Guha cit. in Chakrabarty, 2000b, p. 15; Guha, 1983b, p. 41). Ma nel cantiere di idee aperto da Gramsci negli anni della sua prigionia, ciò che allo storico indiano apparve particolarmente adatto a interpretare la morfologia del potere post-coloniale nel subcontinente fu la teoria del rapporto tra dominatori

e dominati.<sup>29</sup> Secondo Gramsci, in estrema sintesi, i gruppi subalterni interagiscono con le formazioni politiche dominanti in modo da influenzarne le decisioni e tale processo genera delle trasformazioni in entrambe le soggettività, subalterna e dominante. Ma è proprio nella dialettica con il potere che la stessa identità subalterna, altrimenti “frammentaria per definizione”, si costituisce come soggetto collettivo (Gramsci, 1966, p. 123). Per Guha, nell’India coloniale, non solo i gruppi subalterni intervenivano indirettamente nelle scelte delle élite e sviluppavano le proprie strategie di collaborazione e resistenza, ma operavano simultaneamente in uno spazio politico autonomo rispetto allo spazio politico delle formazioni dominanti, anzi, era proprio nell’atto del sottrarsi all’interazione con il potere che i gruppi subalterni salvaguardavano la propria indipendenza d’azione e di pensiero, la loro *essenziale* alterità. (Mellon, 1994, p. 1495)

Questa alterità si esprimeva in forme che risultavano problematiche dal punto di vista analitico anche per le spiegazioni di tipo marxista, sebbene queste ultime si dichiarassero dalla parte delle classi meno abbienti. Il mito organizzatore della transizione dal feudalesimo al capitalismo ne imprigionava le argomentazioni entro uno schema interpretativo nel quale il sistema delle caste, la religione, i costumi tradizionali, e altri sistemi normativi non trovavano spazio se non in quanto forme arcaiche residuali, testimonianze di un passato destinato ad estinguersi con il graduale ma inesorabile cammino lungo la via della modernizzazione. Secondo Guha, la storiografia dell’India coloniale non era colpevole di aver negletto spazi di indagine storica, ma di averne effettivamente negato l’esistenza per mezzo di una visione complessiva della storia imbevuta del mito del progresso, rispetto al quale le élite

---

<sup>29</sup> Per un’analisi dettagliata e critica del rapporto tra Gramsci e le teorie postcoloniali, si vedano Brennan, 1994 e 2001.

rappresentavano l'avamposto morale, politico e culturale dell'intera società. Questa conformazione caratteristica del rapporto tra l'organizzazione del potere statale e la politica delle classi subalterne in India era stata colpevolmente sottovalutata da ambedue le storiografie verso cui egli rivolgeva la propria critica. Ma proprio a causa del nesso funzionale tra discorso storiografico nazionalista, sebbene anti-imperiale, e la legittimità del ceto dirigente indiano emerso dalla lotta d'indipendenza, la critica di Guha e dei suoi giovani collaboratori si faceva ancor più incisiva allorché sottolineava la faziosità di tale elaborazione, in virtù della quale, escludendo la possibilità di una partecipazione popolare consapevole e relativamente autonoma, la storia del nazionalismo non produceva altro che una sorta di *biografia intellettuale dell'élite indiana* (Guha e Spivak, 2002, p. 33).

La storiografia sul nazionalismo leggeva il rapporto tra élite indigena e popolo indiano esclusivamente secondo due modalità complementari: in un caso, "l'articolazione di massa del nazionalismo indiano viene presa in considerazione in termini negativi, come un problema di ordine pubblico, nell'altro caso, in termini positivi, come risposta al carisma di determinati leader provenienti dall'élite".<sup>30</sup>

Ciò che è lasciato inevitabilmente fuori da questa storiografia "non-storica", continuava Guha, è la *politica del popolo*. Accanto allo spazio della politica dell'élite era esistito, durante tutto il periodo coloniale, un altro spazio della politica indiana, nel quale gli attori principali non erano i gruppi dominanti della società indigena, ma le classi e i gruppi subalterni che costituivano la grande massa della popolazione lavoratrice e gli strati intermedi nelle città e nelle campagne, ovvero il popolo. Si trattava di uno spazio *autonomo*, la

---

<sup>30</sup> Guha e Spivak, *ibidem*, p. 34.

cui esistenza non era effetto della politica delle élite e che non dipendeva da essa.<sup>31</sup>

Questa negligenza originaria, prosegue Guha, ha avuto come ripercussione un particolare approccio per mezzo del quale la storiografia indiana ha guardato alle mobilitazioni popolari nell'India coloniale. Secondo questo approccio, tali mobilitazioni si organizzavano intorno a due sistemi di relazioni connessi ma distinti, di cui soltanto il primo era stato oggetto, fino a quel momento quantomeno, di analisi storico-sociale. Un primo sistema, *verticale*, metteva le classi subalterne a contatto con la politica delle élite; l'altro, *orizzontale*, ricalcava vincoli di natura tribale, di parentela e culturali secondo schemi tradizionali, nel senso storico specifico di pre-coloniali. Ed è a questo vastissimo quanto inesplorato territorio che il progetto *Subaltern Studies* guardava ed è in direzione di tale obiettivo che l'intero *programma di ricerca* venne articolato.<sup>32</sup>

---

<sup>31</sup> Guha e Spivak, *ibidem*, p. 35

<sup>32</sup> Riprendiamo il concetto di *programma di ricerca* da Imre Lakatos. Secondo Lakatos i "programmi di ricerca" si edificano sulla base di un nocciolo ritenuto infalsificabile (o "euristica negativa") che non va considerato come esterno alle teorie e concettualizzato dunque in termini di riferimento normativo esogeno, ma invece come nucleo centrale interno alla teoria stessa. In polemica con Popper, Lakatos assegna una funzione storica ancorché logica a tale nucleo, vale a dire quella di evitare l'immediata falsificazione che rischierebbe di far morire la prospettiva emergente di una sorta di "malattia infantile" prima ancora di avere potuto esprimere la sua produttività (Lakatos e Musgrave, 1976, p. 211).

## 1.2 La rivolta contadina da oggetto di ricerca a paradigma dell'agire subalterno

Come afferma Partha Chatterjee, il problema preliminare consisteva nell'individuare quei momenti, quegli eventi nel corso dei quali la coscienza dei subalterni assumeva una forma collettiva e diveniva visibile, dunque riconoscibile, documentabile e analizzabile (Chatterjee, 2006). In altre parole quegli eventi in cui, nel lessico gramsciano, la frammentarietà intrinseca della coscienza delle classi subalterne veniva sospesa, seppur transitoriamente, per esprimere la propria opposizione e resistenza al dominio e allo sfruttamento, prima di scomporsi repentinamente e sottrarsi nuovamente alla possibilità stessa di essere registrata e codificata nella forma mediata del documento ufficiale redatto dalle autorità coloniali. Questa strategia investigativa ricalcava di fatto quella che aveva guidato in precedenza gli studi di Eric Hobsbawm sui "ribelli primitivi".<sup>33</sup> Secondo Guha, infatti

L'orientamento della mobilitazione dell'élite tendeva a essere più legalista e costituzionalista, mentre la mobilitazione dei subalterni era relativamente più violenta. La prima era, nell'insieme, più cauta e controllata, la seconda più spontanea. Nel periodo coloniale la forma più generale della mobilitazione popolare era quella delle sollevazioni contadine: e, d'altro canto, anche nelle molte

---

<sup>33</sup> Lo stesso Hobsbawm era giunto a individuare nel fenomeno del banditismo una forma di mobilitazione direttamente collegata ai movimenti sociali in cui si esprimevano le istanze delle classi subalterne, e a considerare siffatti fenomeni come spiragli attraverso i quali indagare le pratiche dei subalterni stessi (Cfr. Hobsbawm, 1972).

occasioni storiche in cui sono state coinvolte grandi masse di lavoratori e di membri della piccola borghesia nelle aree urbane, la forma di mobilitazione derivava direttamente dal paradigma della rivolta contadina.<sup>34</sup>

Posto in questi termini, il problema storiografico dell'articolazione di massa del nazionalismo indiano viene ricondotto all'analisi delle ragioni della sollevazione delle masse rurali, dal punto di vista delle classi subalterne.<sup>35</sup> In questo modo, Guha tenta di sottolineare una specificità *latu sensu* antropologica della mobilitazione contadina rispetto a quella "dell'élite", in virtù della quale poter sganciare la sfera della politica dei subalterni da quella delle élite indigene e ricavarne un ambito di studio distinto, che pertanto necessita dell'elaborazione di strumenti euristici differenti da quelli fino ad allora adoperati.<sup>36</sup> La tesi dell'esistenza di uno *spazio autonomo* dell'agire dei subalterni ha dato origine a varie critiche sia da parte di studiosi indiani che non indiani. Tali critiche, eterogenee e molteplici, tuttavia convergono sulla

---

<sup>34</sup> Guha, *ibidem*, p. 36.

<sup>35</sup> Va notato che questa posizione diverge dalla tesi di James Scott a proposito delle forme di opposizione al potere proprie dei contadini in Malesia e descritte nel famoso saggio intitolato "Weapons of the Weak" nel quale Scott considera tutta una serie di atti, dal furto ai danni dei ricchi, al perdurare di specifici momenti di ritualità collettiva come forme di resistenza. Cfr. Scott, 1985.

<sup>36</sup> Nell'analizzare la storiografia dei *Subaltern Studies* indiani in termini di formazione discorsiva facciamo riferimento alla definizione generale fornita da Pocock, secondo cui per *discorso* s'intende "una struttura complessa che comprende un vocabolario, una grammatica e una retorica, nonché un insieme di assunti e implicazioni che esistono simultaneamente, che può essere adoperato da una comunità semi-specifica di utilizzatori-del-linguaggio (*language-users*) per fini politici, e che si estende talvolta fino ad articolarsi in una visione del mondo o in una ideologia." Pocock, 1996, p. 47. Si veda anche Pocock, 1990.

difficoltà intrinseca di separare in due ambiti distinti le mobilitazioni delle élite da quelle del popolo, e dunque di circoscrivere nettamente due spazi di ricerca autonomi l'uno dall'altro. Difficilmente schematizzabile risulta infatti la natura viscosa delle relazioni sociali e dei vincoli, strumentali o meno, che tessono la rete dei rapporti tra coloro, gruppi o singoli individui, che gestivano a più livelli il potere all'interno degli apparati dello stato o nelle organizzazioni politiche e coloro i quali ne erano esclusi o ne subivano comunque gli effetti. A tal proposito, lo storico indiano Javeed Alam ha rilevato come la supposta esistenza di uno spazio autonomo della politica dei subalterni ponesse immediatamente un problema di ordine empirico, dal momento che nella miriade di documenti sulle numerosissime mobilitazioni contadine succedutesi nell'India coloniale, gli storici del *Subaltern Studies Group* sembravano decidere piuttosto arbitrariamente quali documenti costituissero testimonianze genuine di eventi tali da poter essere ritenuti autentici tentativi di rovesciamento dell'ordine coloniale, e che come tali eccedessero o superassero le forme proprie di quelle mobilitazioni la cui genesi veniva viceversa ricondotta alla coscienza delle élite locali. (Alam, 1983, pp. 45-52) E d'altro canto, come ha sostenuto Das Gupta, proprio in quella dimensione intermedia tra i due estremi concepiti da Guha, espressi lungo l'asse concettuale egemonico/subalterno, si annidano processi di competizione, mediazione e scambio che testimoniano una estrema complessità e variabilità degli assetti organizzativi della gestione territoriale dello stato e dei suoi apparati (Das Gupta, 1986, pp. 387-390). Tanto più se, come Binay Bhushan Chauduri, consideriamo approfonditamente il processo di radicalizzazione delle rivolte contadine nell'India degli anni '20 e '30 del XX secolo, tema che gli stessi storici del *Subaltern Studies Group* affrontano a più riprese. Secondo Chauduri, infatti, il cambiamento nelle modalità espressive delle istanze di rivolta contadine sarebbe direttamente

connesso all'accentuarsi e al diffondersi delle parole d'ordine e della retorica del movimento anti-coloniale a livello nazionale e pertanto la reciproca interazione, senza dubbio asimmetrica in termini di potere relativo e assoluto, tra élite nazionaliste e masse rurali era stata connotata da una profonda integrazione politica a più livelli (Chauduri, 1986, p. 393).

E tuttavia, proprio accogliendo nel merito tali critiche grossomodo coeve all'elaborazione de, e al dibattito su, l'impostazione generale del programma di ricerca dei *Subaltern Studies*, possiamo interrogarci a proposito dell'insieme articolato di nessi che collega l'interesse storiografico per le sollevazioni contadine nel subcontinente indiano con il significato e gli esiti dell'opzione politica praticata negli anni '80 dai ricercatori dell'*Indian Subaltern Studies Group* di proporre una storiografia delle classi cosiddette subalterne.

La definizione dell'oggetto di ricerca in questione (le rivolte contadine), pur seguendo procedure inferenziali capaci di assicurare, sul piano razionale, un grado di plausibilità tale sia da costituire la base per le successive elaborazioni teoriche (lo sviluppo di una metodologia di ricerca adeguata), sia da fornire un apparato logico-grammaticale che consentisse di difendere la propria posizione nel dibattito storiografico indiano e internazionale, si fondava su di una opzione preferenziale a favore di un insieme di gruppi sociali definiti appunto subalterni rispetto a una particolare strutturazione del potere.<sup>37</sup> Tale attribuzione derivava sostanzialmente da un principio (ideologico) in ultima istanza egualitario, nel senso di voler restituire pari dignità a soggetti collettivi cui la storiografia aveva assegnato un ruolo

---

<sup>37</sup> Georg Iggers, riprendendo Peter Novick, ha posto la questione della plausibilità in termini di procedure metodologiche della ricerca: "La plausibilità ovviamente si fonda non sull'invenzione arbitraria di un resoconto storico ma piuttosto implica strategie razionali per determinare ciò che di fatto è plausibile." (Iggers, 1997, p. 145).

marginale. Pertanto tale opzione storiografica nasceva da un insieme articolato di spinte, il cui senso politico va ricercato nelle esigenze organizzative complesse e nelle motivazioni contingenti avvertite dagli studiosi che diedero vita al *Subaltern Studies*.<sup>38</sup>

I saggi di ricerca applicata riguardanti le rivolte contadine, contenuti nei primi cinque dei dodici volumi della *Subaltern Studies Series*, attraversano un arco temporale che va dall'ultima fase di espansione dell'impero Mogol (primo ventennio del XVII secolo) e giunge fino alle soglie degli anni '80 del '900.

---

<sup>38</sup> L'ordine di questioni cui facciamo riferimento è stato oggetto di un ampio dibattito sul senso e sul valore dell'epistemologia cartesiana al di là del suo stretto significato filosofico ed è giunto ad introdurre nuovi elementi nella definizione dei molteplici spazi in cui il discorso interviene e nelle cui tensioni a sua volta è immerso. Sotto il profilo storico, Popkin e Curley sono giunti ad affermare che Cartesio cercava in realtà di rispondere nello specifico alla sfida dello scetticismo pirroniano e suggerivano dunque che la forma, il significato e la retorica del suo discorso andavano letti sullo sfondo di un dibattito differito con il filosofo greco. Sotto il profilo epistemologico, Aldo Gargani ha sostenuto che Cartesio, assumendo il modello grammaticale matematico come metodica di validazione delle asserzioni scientifiche, rimandasse alla volontà divina la possibile revocabilità dello statuto grammaticale dell'intera epistemologia: dal momento che *non è concepibile* qualcosa al di fuori della volontà di Dio—egli ha affermato—allora anche la matematica così come l'ordine della natura derivano e dipendono sempre da un potere supremo, insindacabile e arbitrario. Il punto verso cui queste due prospettive convergono è che la genesi del discorso di Cartesio sulle modalità della conoscenza della realtà, desumibile per lo più da *Le meditazioni*, si colloca all'intersezione tra diversi ambiti: intellettuale, ideologico, religioso, epistemologico. O meglio, il suo lessico, il suo modello grammaticale e la sua retorica non rispondono a esigenze dettate esclusivamente da un ordine di questioni afferente a una sola di queste dimensioni, per quanto possa apparire manifesta e palese la prevalenza di una di esse dal punto di vista performativo, e dunque maggiormente suscettibile di essere analizzata secondo un *modus explanandum* del tipo *causa-effetto*. Cfr. Curley, 1979; Popkin, 1995, in particolare pp. 261-287; Gargani, op. cit., p. 30.

Il lavoro che arriva più indietro nel tempo è quello di Gautam Bhadra. Esso descrive una serie di mobilitazioni contadine che presero corpo all'estremo confine nord-orientale dell'impero Mogol. Le prime di cui si hanno documenti risalgono al 1614 e corrispondono al processo di integrazione delle regioni periferiche del subcontinente all'interno del sistema politico imperiale pre-coloniale. Secondo Bhadra, le rivolte, che si susseguirono con una certa frequenza fino al 1621, erano causate dall'imposizione da parte dei Mogol del proprio sistema di organizzazione della produzione agricola sulle popolazioni rurali di quello che è oggi il distretto di Kamrup-Goalpara. Questo sistema tendeva all'estrazione del massimo valore possibile dall'uso della terra, anche per mezzo di prestazioni di lavoro coatto, laddove i sistemi che lo precedevano puntavano a livelli di sussistenza stabiliti secondo un complesso computo del fabbisogno annuo della popolazione di ciascun villaggio (Bhadra, 1983, p. 57). Bhadra sottolinea come le ribellioni avvenute in quegli anni (per altro tutte represses) assunsero molteplici forme di organizzazione e coinvolsero strati di popolazione differenti per status sociale ed economico, piuttosto che riprodurre ogni volta la medesima dinamica di coinvolgimento e di mobilitazione.<sup>39</sup> Secondo Bhadra, l'esplosione ripetuta di forme dissimili di rivolta contadina testimonierebbe l'incapacità dell'impero Mogol di integrare completamente le popolazioni rurali all'interno delle proprie strutture politiche ed economiche. In questa dialettica di potere asimmetrica, per i contadini e i loro capi, la rivolta sarebbe risultata l'unico mezzo di opposizione all'intrusione dei Mogol nel loro spazio sociale:

Queste rivolte, con tutte le loro variazioni, erano parte della tradizione generale della ribellione contro lo stato Mogol. In

---

<sup>39</sup> Bhadra, op. cit., p. 49-53.

quest'area, le sollevazioni prese in esame segnarono anche l'inizio di una tradizione di resistenza contadina che verrà invocata più volte e sotto varie forme contro Mir Jumla, contro gli Ahomos durante la rivolta di Moamaria e contro il dominio britannico nel tardo XIX secolo.<sup>40</sup>

Il saggio di Bhadra è tuttavia l'unico a occuparsi delle mobilitazioni contadine nell'India pre-coloniale, sebbene, nel discorso complessivo dei Subaltern Studies, esso svolga l'importante funzione di mettere in prospettiva le sollevazioni del periodo coloniale a partire da fenomeni riscontrabili anche nel periodo della dominazione Mogol. L'opposizione al dominio inglese sarebbe stata dunque anticipata da quella offerta alla penetrazione Mogol, e dunque, alla discontinuità rappresentata dalla diversa natura dei due imperi, si opporrebbe la continuità costituita dall'opposizione dei contadini della regione; viceversa, alla continuità rappresentata dal succedersi di due sistemi di dominio maggiormente centralizzati e potenti dediti allo sfruttamento del territorio e delle risorse indigene (Mogol prima e britannico poi), si opporrebbe la discontinuità con cui l'istanza di resistere a tale dominio da parte delle popolazioni rurali si manifesterebbe entro forme divergenti e talvolta contraddittorie per fini, interessi e strategie.<sup>41</sup>

---

<sup>40</sup> Bhadra, *ibidem*, p. 59.

<sup>41</sup> Bhadra sottolinea in più passaggi la circostanza per cui a volte i capi dei villaggi si facevano promotori delle sollevazioni, mentre altre volte queste provenivano dai contadini stessi. La spontaneità di questa seconda modalità di insurrezione divideva spesso i capi-villaggio sulla necessità di assecondare e guidare le sollevazioni oppure di farle rientrare (Bhadra, *ibidem*, pp. 45-48). Inoltre, su questa lettura delle dinamiche interne alle sollevazioni popolari concorda anche Gyan Pandey, nel suo studio sui conflitti tra indù e musulmani nati alla fine del XIX secolo nella regione Bhojipuri, nell'India settentrionale. Le tensioni tra questi due gruppi, che la maggior parte degli storici dell'India avevano concettualizzato per mezzo del termine

Ma come interpretare questa dialettica tra potere e resistenza? Ciò che Bhadra delinea è un attrito tra uno spazio territoriale ed economico interno rurale, e uno spazio esterno imperiale. E la medesima dicotomia fondamentale informa anche lo studio di David Arnold sui movimenti insurrezionali nelle zone collinari di Guden e Rampa in Andhra Pradesh tra il 1839 e il 1924.

Arnold iscrive i processi di cambiamento che attraversano il tessuto sociale delle comunità montane da lui studiate secondo uno schema interpretativo che oppone, in prima istanza, un network di relazioni *interno/collinare/indigeno* a un network esteso *esterno/della pianura/coloniale*; e che, in seconda istanza, oppone invece i contadini alle élite locali. In virtù del primo tipo di dicotomia, le trasformazioni del network interno rispondono in modo attivo agli stimoli provenienti da quello esterno, sia in termini di mobilitazione collettiva che nelle modalità in cui i medesimi processi vengono percepiti e interpretati dai contadini da un lato e dall'élite coloniale dall'altro.

Secondo questo schema duale, le dinamiche di modernizzazione, nel senso più tradizionale, cioè la costruzione di strade, l'aumento degli scambi commerciali, la progressiva burocratizzazione nella gestione del territorio, le politiche sanitarie coloniali, vengono lette dal punto di vista dei contadini (o presunto tale), nella cui prospettiva corrisponderebbero rispettivamente al disboscamento selvaggio e all'approvvigionamento di legname da inserire nelle filiere del commercio di lunga distanza, alla ristrutturazione eterodiretta dei sistemi produttivi locali, all'estensione e approfondimento del controllo delle risorse fondiari da parte dello stato, alla messa al bando delle pratiche mediche autoctone. In virtù del secondo tipo di dicotomia, invece, alla reiterata

---

*"communalism"*, vengono ricondotte da Pandey a dinamiche prettamente politiche, frutto dei conflitti sull'uso delle risorse agricole derivanti dall'atteggiamento ambiguo e strumentale degli inglesi nei confronti delle élite locali. Cfr, Pandey, 1983, pp. 120-125.

necessità, da parte dei contadini, di rispondere in modo collettivo alle diverse fasi di ristrutturazione del potere coloniale, corrisponde un atteggiamento ambivalente da parte delle élite locali nei confronti delle mobilitazioni e dei cambiamenti nell'assetto del dominio britannico. L'articolazione di questi processi viene tratteggiata dunque secondo uno schema evoluzionistico non-deterministico in cui le politiche coloniali e le mobilitazioni che vi si oppongono si influenzano vicendevolmente in termini di risposte adattive reciproche.<sup>42</sup>

Ciò che Arnold intende dimostrare, sulla base della complessità e della eterogeneità delle rivolte contadine, è che la storiografia sulle rivolte

---

<sup>42</sup> Arnold sostiene ad esempio che “gli eventi di Rampa tra il 1840 e il 1848 seguirono l'espulsione degli ultimi eredi della famiglia di *mansabdar* locali [cariche eminenti della burocrazia dell'impero Mogol] nel 1839-40” e vengono descritti come dei tentativi di restaurazione animati dai diretti sottoposti locali dei *mansabdar*, i *Costies*, per ottenere i loro vecchi privilegi. In questo senso la prima fase delle sollevazioni popolari in quella zona sarebbe frutto degli scontri interni alle élite locali (Arnold, 1982, pp. 106 e 140-142). Viceversa, “la costruzione di strade capaci di collegare le colline alla pianura fu una conseguenza immediata della rivolta di Rampa del 1879-80” dal momento che gli interventi infrastrutturali venivano promossi come strumento privilegiato per stimolare il progresso economico e dunque avviare l'opera di civilizzazione e pacificazione dei contadini ribelli (Arnold, op. cit., p. 109). A sua volta, però, tale sollevazione affondava le radici negli effetti collaterali delle subdole strategie di depauperamento subite dai contadini ad opera di usurai e commercianti “esterni”, con la complicità dello stato coloniale e dei suoi apparati. “I commercianti prestavano denaro ai contadini analfabeti in cambio di scritte private che specificavano una quantità di tamarindi da consegnare dopo il successivo raccolto. I contadini venivano indotti quasi sempre a garantire più di quanto avessero mai potuto raccogliere, e al momento della inadempienza i commercianti li minacciavano di citarli in giudizio innanzi alla corte. E siccome era più facile che un contadino entrasse nella tana di una tigre piuttosto che comparire innanzi alla corte di Rajahmundry, il commerciante otteneva facilmente il decreto di confisca dei suoi beni, *ex parte*, spesso anche per un valore superiore a quello stabilito nel contratto” (Arnold, *ibidem*, p. 110).

nell'Andhra Pradesh si era soffermata colpevolmente, fino a quel momento, esclusivamente sugli anni '20 del XX secolo, poiché solo questa fase delle mobilitazioni faceva parte della narrazione del nazionalismo indiano.

Questa negligenza non ci sorprende affatto. Essa indica non che c'era qualcosa di particolarmente oscuro o insignificante in queste fonti, circa la loro storia, ma piuttosto che c'è qualcosa di specificamente oscuro e insignificante nella storiografia sull'India moderna. La conoscenza accademica convenzionale sul subcontinente sottolinea (specialmente in opposizione alle intense rivolte contadine in Cina e alle rivoluzioni del XX secolo) elementi di fatalismo e passività, corruzione ed egoismo, rassegnazione di fronte alle avversità e all'oppressione.<sup>43</sup>

È evidente come il bersaglio critico di Arnold non sia soltanto la storiografia imperiale, sia perché quest'ultima considera le rivolte come epifenomeni della più ampia mobilitazione indotta dalle lotte intestine tra le élite nazionaliste, sia perché l'analisi delle dinamiche insurrezionali condotta dallo storico indiano assegna un ruolo rilevante all'organizzazione dei processi materiali e di gestione delle risorse, così come nella tradizione del materialismo storico. Pertanto è proprio agli epigoni di quest'ultima che Arnold rimprovera un pregiudizio analitico, secondo il quale la mobilitazione dei contadini indiani aveva storicamente valore di una emancipazione solo ed esclusivamente nella misura in cui essa si esprimeva nelle forme delle organizzazioni politiche di massa modellate a immagine e somiglianza di quelle nate in Europa nel corso del XIX secolo e sotto la guida di una leadership nazionalista.

---

<sup>43</sup> Arnold, *ibidem*, p. 88.

Inoltre, la passività imputata alle classi subalterne indiane si offre a una lettura ulteriore. Essa svela infatti i referenti teorici impliciti di tale pregiudizio di cui risulta intrisa la storiografia indiana di ispirazione marxista, vale a dire quegli scritti di Karl Marx sull'India e la Cina che concorrono alla formazione del dibattuto e controverso concetto di *modo asiatico di produzione*. In questi articoli, infatti, Marx stesso sembra delineare i tratti caratteristici del popolo indiano e definirlo, proprio in termini comparativi rispetto al popolo cinese, come "naturalmente" remissivo e succube del potere qualunque siano le sembianze che esso ha assunto nel corso del tempo (Marx, 1966, pp. 107-118).<sup>44</sup> In diversi passaggi dei suoi articoli sull'India (scritti negli anni '50 e '60), Marx, sia nell'intento di accentuare le tinte fosche della brutalità del dominio britannico, che viceversa per avvalorare la tesi del potere emancipatore dello sviluppo capitalistico in India, aveva descritto il popolo indiano come "incapace così di resistenza come di metamorfosi", se non grazie all'intervento inglese in virtù del quale "dagli indigeni istruiti a Calcutta con riluttanza e parsimonia sotto il controllo inglese, sta[va] nascendo una nuova classe dotata dei requisiti essenziali del governo e imbevuta di scienza europea".<sup>45</sup> Ed è interessante notare come il discorso marxista-nazionalista si adattasse perfettamente a questa logica, considerando l'élite locale come avanguardia autoctona della lotta anti-coloniale, istruita e socializzata in quanto gruppo dirigente alla scienza sociale della costruzione di uno stato-nazione moderno, che ricalcava il modello di quello occidentale. Nello spazio della politica indiana come dipinto dalla storiografia nazionalista marxista, "il nazionalismo,

---

<sup>44</sup> Per contro, il popolo cinese riceveva il plauso del pensatore tedesco per la fierezza mostrata contro gli inglesi in occasione delle guerre dell'Oppio e delle rivolte degli anni '50. Marx, 1966, pp. 37-39; pp. 182-183.

<sup>45</sup> Marx, *ibidem*, pp. 112 e 113.

scriveva Bipan Chandra, aveva aiutato il contadino a fare la sua comparsa nella storia e a fargli prendere coscienza dei suoi stessi bisogni e necessità, e soprattutto gli aveva conferito la possibilità di intervenire e agire attivamente nello sviluppo politico e sociale del paese” (Chandra, op. cit., p. 345).

L’Indian National Congress rimaneva infatti il punto di riferimento per la maggior parte degli studi di storia politica, i quali non si spingevano oltre il problema delle differenti caratterizzazioni locali delle attività del Congresso nelle regioni in cui si svilupparono le mobilitazioni tra gli anni ’20 e gli anni ’40 del XX secolo. Nel suo originale saggio sulle sollevazioni degli abitanti delle aree forestali della regione himalayana del Kumaon, RamaChandra Guha critica questa lettura del processo di partecipazione delle popolazioni rurali alla lotta anti-coloniale. Innanzitutto egli introduce un elemento ampiamente escluso dalle narrazioni intorno alle sollevazioni contro i britannici, vale a dire la questione ecologica del rapporto tra le popolazioni indigene contadine e l’ambiente che essi abitavano. La principale dimensione della lotta anticoloniale in quest’area, afferma invece lo storico indiano, consisteva proprio nell’opposizione delle popolazioni rurali alla sottrazione del legname da parte degli inglesi, dal momento che i primi concepivano la foresta come una risorsa nel suo valore complessivo di ecosistema, dal quale traevano tutti i mezzi necessari alla propria sopravvivenza e organizzazione sociale (Guha RamaChandra, 1985, pp. 55-58). Nell’economia complessiva di tale gestione, essi praticavano l’incendio rituale di parte della foresta una volta all’anno, sebbene la variabilità del tasso di precipitazioni annue nella regione si ripercuoteva con effetti molto diversi sulla superficie di foresta che tale pratica di fatto distruggeva di anno in anno.

Questa pratica fu progressivamente osteggiata dall’amministrazione coloniale a partire dal 1893 fino ad essere definitivamente vietata nel 1914,

periodo nel quale si moltiplicarono gli arresti a carico dei contadini con l'accusa di piromania. Ramachandra Guha si sofferma su quello che può apparire come un paradosso, e cioè il fatto che l'amministrazione coloniale si trovasse schierata a difesa del territorio occupato dalla foresta e attaccato dai piromani indigeni. Ma la sua interpretazione evita altresì una spiegazione strettamente legata al concetto di interesse, alla quale soccombevano tutte le letture di ispirazione marxista dello stesso fenomeno: quest'ultima opponeva la volontà dei colonizzatori di preservare i propri interessi commerciali (il legno) al fanatismo mistico degli indigeni capaci di danneggiare anche irreversibilmente il proprio ecosistema pur di non rinunciare alle proprie tradizioni culturali. L'incendio della foresta, che fu l'espressione massima della violenza delle ribellioni delle popolazioni rurali del Kamaun britannico, assumeva, secondo Ramachandra Guha, un valore strettamente politico:

Da un lato [l'incendio] rappresentava la rivendicazione di quei diritti di controllo del territorio esercitati tradizionalmente che erano stati fortemente limitati dallo stato. Dall'altro, dal momento che le aree incendiate risultavano essere quasi esclusivamente ricoperte di *Pino di Chir*, evidenzia la specifica volontà di colpire deliberatamente gli interessi dei colonizzatori e di sfidarne direttamente il potere.<sup>46</sup>

Questa considerazione tenta di scardinare una delle categorie centrali del discorso nazionalista indiano, vale a dire l'adesione delle masse rurali alla dottrina gandhiana della non-violenza. Già nel suo studio sui ribelli delle aree

---

<sup>46</sup> Guha RamaChandra, 1985, op. cit. p. 89. Il *Chir Pin* (*Pinus roxburghii*. In italiano *Pino di chir*) è una varietà di pino dell'Himalaya da cui si ricavano oli essenziali utili come lubrificanti nell'industria meccanica o come base per prodotti cosmetici.

collinari dell'Uttar Pradesh, ripreso da Ramachandra Guha, David Arnold aveva sottolineato che “per molti indiani la non-violenza doveva apparire *non più che una sorta di tattica*, repentinamente abbandonata in favore dell'azione violenta una volta che si fosse dimostrata inefficace”.<sup>47</sup> Così facendo, Arnold aveva aperto la strada all'ipotesi che i subalterni si “agganciassero” (*hook up*) al movimento nazionalista in modo occasionale piuttosto che abbracciarne in pieno le rivendicazioni e dividerne il programma generale. Ma l'intervento di Ramachandra Guha occupa un posto ancora più specifico nell'ecologia complessiva del discorso dei *Subaltern Studies*. In primo luogo, lo spazio della ribellione al potere coloniale viene esteso includendovi codici di azione sociale che si collocano al di là della griglia concettuale della partecipazione politica collettiva, ereditata dalle forme di organizzazione sociale proprie dell'occidente e dello stato-nazione ottocentesco:<sup>48</sup> le pratiche di ribellione delle popolazioni delle aree rurali himalayane non risultavano infatti riconducibili alla linea Gandhiana pur non presentandosi sotto forma di rivolte armate. Inoltre, il movimento di liberazione nazionale è presente nel saggio solo in pochissimi

---

<sup>47</sup> Arnold D., 1980, “Rebellious Hillmen”, cit. in Guha, p.98. Aggiungiamo che questa tesi è analoga alla conclusione cui giunge Michael Adas. Secondo Adas, la progressiva burocratizzazione dell'apparato statale coloniale generò dapprima un aumento di quelle forme di protesta legali da parte degli indigeni come le petizioni o le manifestazioni pubbliche, ma la crescente sfiducia in questi mezzi, a giudicare dai risultati che produsse, condusse sempre di più le popolazioni rurali ad adottare la rivolta come unico mezzo di espressione del proprio malcontento.

<sup>48</sup> Se infatti i contadini erano soliti attribuire alla divinità malevola di Rakshas l'estensione eccessiva o l'incapacità di controllare gli incendi che essi stessi appiccavano, nel periodo considerato, quando cioè la pressione territoriale dell'amministrazione coloniale divenne per loro eccessivamente intrusiva, essi passarono a invocare l'intervento di Rakshas attribuendo a questa divinità la volontà di respingere gli intrusi occidentali fuori dalle foreste ch'essa abitava. Guha Ramachandra, 1985, cit. p. 100.

passaggi e come un'eco lontana, filtrata per giunta dai discorsi di alcuni dei capi-villaggio locali, i quali a loro volta manifestavano una sensibile diffidenza nei confronti della figura di Gandhi stesso.<sup>49</sup>

Secondo l'interpretazione proposta da Ramachandra Guha, le rivolte rispondevano a esigenze strettamente locali e principalmente materiali, che davano luogo a conflitti sull'utilizzo e la gestione delle risorse a disposizione, articolate nell'ambito di un immaginario culturale che attingeva alla religione e al misticismo di cui la vita contadina della regione era senza dubbio intrisa. E non potevano, né tanto meno dovevano, essere tradotte in un capitolo della "saga del gandhismo".<sup>50</sup>

Proprio nel tentativo di mettere in crisi questa saga, gli storici dell'*Indian Subaltern Studies Group* studiarono le mobilitazioni in alcune delle aree rurali maggiormente coinvolte nel movimento di liberazione nazionale, e che proprio per questo erano state fino a quel momento oggetto di numerose ricostruzioni. Ma mentre la storiografia nazionalista aveva consacrato le rivolte nelle aree rurali a episodi esemplari della partecipazione consapevole dei contadini a un progetto politico unico di un popolo indiano, di cui aveva stabilito implicitamente un'ontologia storica in divenire, i *Subaltern Studies* avanzarono l'ipotesi di una relazione complessa e discontinua tra le mobilitazioni e il processo di decolonizzazione che culminò nella formazione di uno stato-nazione indipendente.

Gyan Pandey si è occupato proprio delle modalità di coinvolgimento dell'Indian National Congress nel movimento contadino in Awadh.<sup>51</sup>

---

<sup>49</sup> Guha Ramachandra, 1985, *ibidem*, p. 88.

<sup>50</sup> Guha Ramachandra, 1985, *ibidem*, p. 82 e p. 86.

<sup>51</sup> L'Awadh è uno stato nord-orientale dell'India al confine con il Pakistan, annesso al dominio britannico nel 1856 e tra i cui abitanti gli inglesi reclutarono numerose milizie.

Attraverso una dettagliata descrizione degli eventi che si succedettero negli anni tra il 1919 e il 1922, Pandey giunge a due conclusioni principali: la prima è che le rivolte in questione discendevano direttamente da quelle avute luogo nella medesima regione nel 1857 (Pandey, 1982, p. 144); la seconda è che sia Gandhi che Nehru operarono affinché la componente maggiormente radicale del movimento fosse smobilitata, in modo da ricondurre le sollevazioni contadine al movimento nazionalista, in nome dell'unità contro il colonizzatore britannico.<sup>52</sup> I discorsi di Gandhi sulla non-violenza, pronunciati in occasione delle rivolte in Awadh, vengono interpretati secondo un duplice codice: da un lato quello nazionalista di matrice occidentale-legalista; dall'altro quello dei contadini indigeni. Nel primo, Gandhi è un uomo politico, formatosi come giurista; nel secondo è un *mahatma*, un Pandit, un Brahman.<sup>53</sup> In questo modo Pandey demarca due spazi distinti caratterizzati da due immaginari politici differenti tra i quali l'interazione possibile passa inevitabilmente attraverso una traduzione culturale che si muove a cavallo tra due mondi riconducibili, in ultima istanza, l'uno all'Occidente (nella forma del discorso politico nazionalista e legalista) e l'altro ai subalterni (nella forma delle mobilitazione violenta contro l'oppressione coloniale).

All'intersezione di questi due spazi si collocano dunque i leader dell'élite nazionalista indiana, la cui posizione tuttavia risulta tutt'altro che neutra: la loro opera di traduzione finisce infatti col canalizzare le istanze di ribellione popolari nel quadro dello stato-nazione e delle sue organizzazioni (quadro condiviso dall'élite nazionalista e dai colonizzatori britannici), in modo che i contadini abbandonino la fase di mobilitazione, dopo che essa aveva scosso il potere dei colonizzatori, per affidare la *mediazione* ai "politici di

---

<sup>52</sup> Pandey, op. cit., pp. 152-155.

<sup>53</sup> Pandey, *ibidem*, p. 166.

professione".<sup>54</sup> Pandey enfatizza un elemento cruciale del rapporto tra leader nazionalisti e mobilitazioni in Awadh che è stato successivamente "dimenticato" dalla storiografia indiana del secondo dopoguerra:

sia Gandhi che Nehru riconobbero e in verità sottolinearono il fatto che il movimento contadino di Awadh fosse anteriore e indipendente dal Movimento di Non-Collaborazione, sebbene fosse evidente che i due mostrassero un certo grado di interazione reciproca e che ciascuno avesse tratto forza dall'altro. Con esitazione, e tuttavia senza alcun dubbio, i leader dell'Indian National Congress furono coinvolti nel conflitto tra i contadini e i loro oppositori.<sup>55</sup>

A una conclusione analoga giunge anche Tanika Sarkar, dopo aver analizzato le cause e la morfologia delle proteste tribali nella regione di Malda, tra il 1924 e il 1932. Sarkar muove dalla constatazione della disomogeneità delle rivolte in esame, dovuta sia alle precondizioni socio-economiche, sia alle tradizioni culturali e religiose dei gruppi analizzati, sia ai tempi e ai modi dell'esplosione delle contestazioni verso il regime coloniale. Ma mentre Pandey aveva seguito lo sviluppo diacronico dello stesso movimento di ribellione in Awadh lungo un periodo abbastanza lungo, Sarkar narra le vicende di diversi gruppi tribali nel contesto spazio-temporale da lui individuato come unità d'analisi, adottando come filo conduttore il ruolo attivo svolto dai gandhisti nel riarticolare le istanze dei contadini in termini di adesione al movimento di liberazione nazionale. Secondo Sarkar

---

<sup>54</sup> Pandey, *ibidem*, p. 188.

<sup>55</sup> Pandey, *ibidem*, p. 186, (corsivo aggiunto).

La forza del movimento Gandhiano [egli afferma] consisteva esattamente in questo: per molti gruppi subalterni i suoi fini e i suoi metodi erano abbastanza vasti e accomodanti da adattarsi con le loro particolari forme di lotta [...] Dunque, il più ampio movimento nazionalista fornì uno spazio appropriato e un contesto *conveniente* nel quale molti gruppi differenti poterono continuare a perseguire i propri obiettivi specifici nell'idioma della propria cultura.<sup>56</sup>

È chiaro come questa tesi possa essere letta in termini di capacità del discorso gandhiano di parlare a una molteplicità di gruppi sociali profondamente diversi e di veicolarne le aspirazioni entro uno spazio e una simbologia comuni. Eppure Sarkar tenta di spingersi al di là della tesi di Pandey dell'interazione reciproca tra agire subalterno e movimento nazionalista. Pandey fondava l'autonomia dell'agire subalterno sull'esistenza di un percorso di mobilitazione di lungo periodo che si intersecava con il movimento di liberazione nazionale e ne veniva parzialmente cooptato, per mezzo di un atteggiamento ambiguo e strumentalizzante da parte dei leader nazionalisti nei confronti dei contadini. Sarkar argomenta invece una sorta di *irrilevanza* di questa ambiguità dal punto di vista delle popolazioni rurali. Secondo Sarkar, infatti, la strategia adottata da differenti gruppi subalterni sarebbe stata quella di utilizzare il linguaggio e la simbologia del discorso nazionalista in modo da dare forza e legittimità alle proprie istanze, le quali restavano tuttavia indipendenti dall'aspirazione di costruire uno stato-nazione moderno e peraltro strettamente connesse a problemi locali, come la tassazione

---

<sup>56</sup> Sarkar T., op. cit., p. 164.

eccessiva, sia monetaria che in natura, il lavoro coatto e la redistribuzione delle terre coltivabili.<sup>57</sup>

E tuttavia, il tentativo maggiormente esplicito e radicale di dimostrare l'ipotesi dell'autonomia dell'agire subalterno all'interno delle rivolte è quello di Stephen Henningham. Egli si occupa della rivolta contadina del Bihar nel 1942, nel corso della quale, in seguito all'intensificarsi delle mobilitazioni del movimento *Quit India*, i britannici diedero vita a una severa repressione nei confronti del Congresso sia a livello nazionale che locale. Per la storiografia nazionalista indiana, la rivolta in questione andava paragonata per importanza e significatività a quella dei Sepoys del 1857, al punto da creare quello che Henningham chiama "il mito della rivolta del 1942". Secondo questo *mito*, all'arresto dei capi locali del congresso da parte delle autorità britanniche sarebbe succeduto un'inasprirsi delle ribellioni, dei saccheggi e degli attacchi alle caserme di polizia da parte dei contadini, la cui violenza andrebbe considerata come un eccesso, come una momentanea distorsione della lealtà al culto gandhiano della non-violenza. Secondo Henningham invece, proprio l'assenza dei capi locali del Congresso, imprigionati dalle autorità coloniali, diede spazio all'esplosione di una rivolta che era espressione esclusiva del movimento di resistenza dei subalterni e che, in quanto tale, assunse l'uso della violenza fisica e simbolica come elemento caratteristico del proprio sviluppo. I saccheggi dei raccolti, la presa in ostaggio e l'uccisione di numerosi funzionari di polizia locali, gli attacchi ai palazzi dell'amministrazione coloniale, svolsero, continua Henningham, addirittura la funzione di aggregare e di coinvolgere strati della popolazione povera che fino a quel momento esclusi non avevano preso parte alle mobilitazioni del movimento *Quit India*. Ciò che doveva essere preso in considerazione era, dunque,

---

<sup>57</sup> Sarkar T., *ibidem*, pp. 148, 156-158, 160.

Il carattere duplice della rivolta, in virtù del quale essa rappresentava non una sola, ma due insurrezioni interagenti. Una insurrezione consisteva in una sommossa dell'élite nazionalista promossa da contadini di casta molto elevata e dai piccoli proprietari terrieri che costituivano la stragrande maggioranza del Congresso. L'altra insurrezione consisteva invece in una ribellione dei gruppi subalterni in cui l'iniziativa apparteneva ai poveri, appartenenti alle caste più basse della regione.<sup>58</sup>

Henningam motiva questa lettura sulla base di un'analisi della composizione sociale della rivolta a partire dalle fonti archivistiche che registrano gli arresti degli insorti, e dai documenti processuali che vennero prodotti nel periodo immediatamente successivo alla repressione della rivolta, avvenuta nello stesso 1942. E giunge a sostenere che quelli che erano stati raccontati come eccessi dell'insurrezione, erano in realtà le forme specifiche della mobilitazione dei subalterni; quella che veniva narrata come la *deriva* violenta di un movimento di massa privato della propria leadership politica, non era altro che l'espressione della *natura* violenta dell'esplosione delle forze sociali che erano state represses dal colonialismo e che i nazionalisti avevano tentato di ricondurre nel quadro della lotta per la liberazione nazionale. Più in particolare, Henningam aggiunge al discorso dei Subaltern Studies la critica al ruolo di direzione politica delle insurrezioni del Bihar accordato dalla storiografia marxista all'ala sinistra del Congresso. Secondo Henningam, infatti, la propaganda alimentata dai socialisti, inneggiante al sabotaggio delle proprietà dell'amministrazione coloniale, sarebbe comparsa in un momento di

---

<sup>58</sup> Henningam, 1983, p. 136.

gran lunga successivo allo scoppio della violenza insurrezionale dei contadini poveri.<sup>59</sup> In questo senso dunque, la ribellione “subalterna” non sarebbe riconducibile neppure alle tendenze maggiormente rivoluzionarie della componente marxista del movimento nazionalista.

Come emerge dai saggi presi in considerazione, l’approccio degli studi subalterni tenta in diversi modi di sottrarre l’esperienza delle rivolte contadine al discorso nazionalistico. Gli elementi su cui tale critica si fonda sono principalmente tre. Essa propone una diversa periodizzazione delle rivolte contadine in virtù della quale le insurrezioni sarebbero una caratteristica costante delle forme di resistenza delle classi subalterne alle diverse morfologie del potere succedutesi nel subcontinente e rispetto alle quali tali gruppi avrebbero comunque occupato una posizione succube. In secondo luogo, in quanto processo storico di lungo periodo, tali mobilitazioni sarebbero in larga parte dotate di una propria autonomia rispetto alle sollevazioni che attraversarono il dominio coloniale e che coinvolsero gli strati più elevati della gerarchia sociale indigena; questa autonomia è molteplice, poiché caratterizza l’agire dei subalterni sia nell’era pre-coloniale, sia in relazione alle sollevazioni che videro protagoniste le élite locali nel corso del XIX secolo, sia nei confronti del movimento di liberazione nazionale sviluppatosi in particolare tra gli anni ’20 e ’40 del XX secolo, sia infine rispetto a quelle fazioni di quest’ultimo che pure manifestavano un atteggiamento maggiormente radicale sia nelle rivendicazioni e negli obiettivi perseguiti, che nelle pratiche di ribellione. In terzo luogo, di conseguenza, il rapporto tra agire subalterno e nazionalismo indiano non poteva essere letto in termini di adesione ad un programma politico condiviso: il discorso nazionalista prodotto dai leader del movimento di liberazione era stato di fatto ricodificato dai contadini secondo un

---

<sup>59</sup> Henningam, op. cit., pp. 150-151.

immaginario diverso da quello delle istituzioni politiche statali e pertanto il loro appoggio era stato ampiamente strumentalizzato dall'*Indian National Congress*, nonché *falsificato*, dal punto di vista storiografico, dagli studiosi di ispirazione marxista.

Ma se il discorso nazionalista rappresentava una distorsione più o meno consapevole dei processi storici di resistenza al dominio coloniale e delle forme di partecipazione di amplissimi strati sociali, quale era il suo significato in relazione al presente? Quali erano le ragioni storiche, o in ogni caso gli effetti politici di questa falsificazione storiografica? E in che modo l'interesse scientifico per l'articolazione di massa del nazionalismo rifletteva le trasformazioni della distribuzione delle risorse politiche all'interno del neonato stato-nazione indiano? O ancora, quali erano le condizioni storiche contingenti tali da rendere le mobilitazioni dei contadini una questione rilevante nella storiografia del secondo dopoguerra? Secondo Gautam Bhadra

Il ruolo politico giocato dai contadini nei movimenti nazionalisti e comunisti nel Terzo Mondo durante questo secolo, così come i programmi di rivoluzione agraria avviati dai loro leader più radicali hanno costretto gli storici di tutti gli orientamenti politici a rivalutare una tradizione fin qui negletta. E tuttavia alcuni storici [stanno] tentando di appropriarsi della tradizione della resistenza contadina in modo che siano le élite al potere nel Terzo Mondo ad avvantaggiarsene.<sup>60</sup>

La questione è naturalmente complessa. Tuttavia il modo in cui Bhadra la inquadra coglie senza dubbio degli elementi che da un lato accomunano i paesi attraversati dal processo di decolonizzazione, e dall'altro definiscono in

---

<sup>60</sup> Bhadra, op. cit., p. 41.

modo critico il rapporto tra storiografia sui movimenti sociali e trasformazioni nell'assetto socio-politico della direzione dello stato. Ma soprattutto essa è significativa del modo in cui l'*Indian Subaltern Studies Group*, come soggetto collettivo, percepisse tale rapporto in relazione all'India. Dunque la volontà di elaborare una storiografia anti-elitaria non si limitava semplicemente a riportare nella narrazione della lotta anti-coloniale il ruolo dei subalterni, ma si traduceva piuttosto nell'opporsi dal punto di vista intellettuale all'appropriazione della storia della resistenza dei gruppi collocati nelle posizioni più basse della gerarchia sociale da parte del discorso storiografico liberal-marxista. Questo tentativo di appropriazione passava per una omogeneizzazione delle pratiche dei subalterni, dei loro rituali e obbiettivi, a quelli del movimento nazionalista dal quale era emersa l'élite che ora gestiva il potere nello stato indiano. Per questo motivo, l'attacco a questa narrazione omogeneizzante fu realizzato attraverso una puntuale complessificazione analitica del fenomeno della rivolta contadina, che ebbe come effetto quello di fornirne una rappresentazione frammentaria e discontinua. In una determinata prospettiva, almeno.

### 1.3 La strutturazione cognitiva dell'esperienza nassalita

L'eterogeneità di tali sollevazioni costituisce il risultato storiografico maggiormente rilevante delle ricerche contenute nei primi cinque volumi della *Subaltern Studies Series*. Ciononostante, proprio tale eterogeneità fu riarticolata dagli stessi storici del *Subaltern Studies Group* in funzione di una lettura che, in virtù del senso generale dato loro dai saggi introduttivi e di metodologia, tende a fornire una immagine anch'essa unitaria, sebbene alternativa, di queste stesse insurrezioni.

Ciò che rende il discorso dei *Subaltern Studies* un insieme di argomentazioni coeso e leggibile nel suo complesso è uno schema interpretativo nel quale ciascun atto di ribellione all'autorità, sia essa pre-coloniale o coloniale, rappresentata direttamente dai britannici o dalle élite locali espressione dell'*indirect rule*, assume il valore di un tassello nel mosaico della mobilitazione collettiva da parte dei subalterni, opposta al potere nelle sue diverse forme. Ranajit Guha, nel suo fondamentale saggio metodologico che chiude il secondo volume di *Subaltern Studies Series*, esordisce in questo modo:

Tutte le volte che un contadino si è ribellato al dominio esercitato dal *Raj*, lo ha fatto violando esplicitamente e necessariamente una serie di codici che definivano la sua condizione reale in quanto membro della società coloniale [...] che stabiliva, tramite la struttura della proprietà e tramite il diritto, la subalternità stessa dei contadini.<sup>61</sup>

---

<sup>61</sup> Guha Ranajit, 2002. p. 43.

Guha colloca di fatto il succedersi delle rivolte contadine avvenute in spazi, in tempi e in circostanze differenti, in un unico percorso storico che sembrerebbe testimoniare una dinamica coerente di ribellione dei subalterni. Se in effetti la lotta anti-coloniale non era servita neppure transitoriamente a fornire quella coesione tra élite e subalterni che era alla base della retorica dell'esistenza di un'unica nazione indiana, allora il movimento nazionalista non aveva rappresentato dal punto di vista dei subalterni, un momento di resistenza al potere dello stato qualitativamente differente da quelli vissuti nei secoli precedenti. L'ipotesi interpretativa che la storiografia dell'*Indian Subaltern Studies Group* adombrava era infatti che la condizione di subalternità delle classi contadine e, per analogia, dei lavoratori urbani, fosse costantemente riprodotta anche all'interno dell'India guidata dall'élite indigena.

Guha rielaborò lo strumento euristico gramsciano dell'egemonia, privato della componente del consenso, per sostenere che come era avvenuto per l'élite nazionalista italiana nella seconda metà dell'800, così l'élite nazionalista indiana del XX secolo godeva sì del dominio sui gruppi subalterni, ma non era egemone rispetto ad essi e tale differenza era intrinseca; o meglio, così come il processo di formazione dello stato-nazione italiano era differente da quello della Francia per non essere stato caratterizzato dalla presenza di un partito giacobino, così la stratificazione sociale esperita dall'India differiva da quella inglese, per non aver prodotto un analogo proletariato industriale e, di conseguenza, le organizzazioni politiche tese a canalizzarne le attività nella vita istituzionale della macchina statale. Pertanto, la configurazione assunta dal potere nel subcontinente non tendeva necessariamente verso il consolidamento

di una egemonia, ma poteva funzionare, e di fatto aveva funzionato, indipendentemente da essa. Un *dominio senza egemonia*.<sup>62</sup>

In altre parole, l'approdo storico del 1947 non aveva costituito la sponda sulla quale i flutti delle rivolte contadine, accresciutisi in portata e volume lungo decenni di oppressione e di sfruttamento coloniali, si erano infranti dopo aver contribuito in modo determinante a sospingere via il colonizzatore. Tutt'altro. I marosi della rivolta erano in realtà defluiti solo transitoriamente nella risacca dei primissimi anni della costituzione dello stato-nazione indiano indipendente, per agitare nuovamente, sotto le spoglie dei movimenti contadini di estrema sinistra, anche l'India degli anni '60 e '70 del XX secolo guidata dall'élite che aveva formato la leadership del movimento di liberazione nazionale. La storia dell'opposizione al potere statale da parte delle classi subalterne indiane poneva due questioni relative al periodo post-indipendenza:<sup>63</sup> le due questioni consistevano da un lato nella individuazione di quei processi che avevano generato tale risacca, vale a dire la quiescenza temporanea delle mobilitazioni contadine, e dall'altro nell'identificazione delle forze sociali in grado di far incresparsi nuovamente e con veemenza i flutti della ribellione, vale a dire quei movimenti in cui si rendevano nuovamente visibili le istanze contingenti dei subalterni.

In questo senso, un ruolo rilevante nell'interpretazione complessiva della funzione politica del discorso dei *Subaltern Studies* è svolto dal lavoro di Arvin N. Das. Questa ricerca analizza le trasformazioni del tessuto sociale rurale della regione del Bihar dall'indipendenza alla fine degli anni '70 e si occupa precisamente delle riforme agrarie e delle insurrezioni che ebbero luogo

---

<sup>62</sup> La versione più estesa e approfondita di questa tesi è esposta dallo stesso autore in Guha, 1997.

<sup>63</sup> Riprendiamo il concetto di cronosofia da Pomian. Cfr. Pomian, 1992.

in quella stessa regione.<sup>64</sup> Das ripropone lo schema d'interpretazione duale sostenendo che le trasformazioni nella gestione delle risorse agricole e produttive del Bihar fossero il frutto delle tensioni tra gli interventi dall'alto, realizzati dall'élite a diversi livelli e in diversi settori, e le spinte all'autorganizzazione sperimentate dai contadini poveri, ai margini delle disposizioni governative e spesso in opposizione a esse. (Das, 1983) La rilevanza del lavoro di Das risiede tuttavia in una ulteriore complessificazione del tema del dualismo nella società indiana: la sua analisi non ruota esclusivamente intorno alla riforma dell'apparato burocratico dello stato-nazione, delle sue istituzioni politiche e della sua base fiscale.<sup>65</sup> Egli vi collega le politiche macroeconomiche statali nel settore agricolo e reputa l'impatto congiunto di queste riforme e di quelle amministrative come il principale strumento di intervento nelle aree rurali, nonché il segno tangibile dell'indipendenza dal punto di vista delle trasformazioni nelle condizioni di vita dei gruppi subalterni.<sup>66</sup>

Tali politiche sono riconducibili alla cosiddetta *Rivoluzione Verde* e alle diverse fasi della sua attuazione da parte dei governi Nehru prima e Indira

---

<sup>64</sup> Le tesi espone in questo saggio da Das trovano una forma maggiormente estesa e approfondita in Das, 1983. A sua volta questo stesso volume raccoglie gli articoli apparsi in precedenza sul numero monografico di *Journal of Peasant Studies*, Vol. 9 No. 3, del 1981, intitolato "Agrarian Movements in India: Studies in XX Century Bihar".

<sup>65</sup> Dal punto di vista amministrativo, le riforme governative consistettero nell'abolizione del ceto sociale degli *zamindar* per mezzo di un atto legislativo datato 6 Giugno 1949. Tuttavia, sebbene privati del loro ruolo istituzionale di collettori delle tasse, essi ottennero dal governo degli indennizzi in denaro, con i quali gran parte di essi acquistarono terre coltivabili, diventando essi stessi proprietari terrieri. Cfr. Das, op. cit. pp. 182-194.

<sup>66</sup> Das, *ibidem*, pp. 198-202.

Gandhi poi;<sup>67</sup> con l'avvio della Rivoluzione Verde, nel 1947, l'India si allineava ad un più ampio progetto mondiale di riassetto del settore agro-alimentare che avrebbe dovuto svolgere una duplice funzione:<sup>68</sup> per un verso esso doveva fornire una risposta all'esigenza di soddisfare il fabbisogno alimentare delle popolazioni indigene e incrementare la quota nazionale aggregata di partecipazione al commercio estero;<sup>69</sup> per un altro verso, i benefici immediati

---

<sup>67</sup> L'insieme di misure tecniche, economiche e commerciali che vanno sotto il nome di Rivoluzione Verde, furono fortemente sponsorizzate dal governo americano, dalla Rockefeller Foundation e dalla Ford Foundation già a partire dagli anni '40. Tale programma consisteva in un pacchetto integrato di tecnologie offerte ai governi del Terzo Mondo, che si articolava principalmente in tre tipi di interventi: l'estensione delle aree coltivabili, la realizzazione di due raccolti all'anno invece che uno, l'utilizzo di sementi geneticamente modificate (cosiddette HYV, acronimo di High Yielding Varieties). L'impatto di queste politiche fu profondo, sia dal punto di vista economico che ecologico, dal momento che vincolò i contadini all'utilizzo di pesticidi chimici e sostituì colture e sistemi agricoli tradizionali, con procedure standardizzate e parzialmente meccanizzate. Cfr. McMichael, 2006, in particolare pp. 73-77 e 98-101.

<sup>68</sup> Le prime politiche agricole riferibili al programma della Rivoluzione Verde in India furono avviate nel 1947 e furono presentate come la necessaria contromisura al riproporsi di carestie catastrofiche come quella del Bengala del 1943. La seconda fase del programma fu iniziata nel 1967, sulla base della constatazione del sensibile fallimento degli interventi precedenti in molte delle aree coinvolte, proclamando l'obiettivo dell'autosufficienza alimentare per le zone rurali del subcontinente. (Per una elaborazione sofisticata e successiva delle linee argomentative utilizzate all'indomani della fine della II Guerra Mondiale, cfr. Sin, 1999, in particolare il capitolo intitolato "Carestie e altre crisi", pp. 163-192. La questione del ruolo delle carestie nella coscienza dei contadini in rivolta costituisce l'oggetto di un interessante saggio contenuto in un volume di *Subaltern Studies Series*. Cfr. Arnold D., 1984.

<sup>69</sup> La questione della soddisfazione del fabbisogno alimentare per una popolazione in continua crescita fu affrontata dal governo Nehru accettando il cosiddetto PL-480. Questo programma alimentare, che porta il nome della risoluzione del senato americano con cui vennero stanziati i fondi per la *Public Law 480* appunto, prevedeva 1) la commercializzazione a prezzi molto agevolati, in valuta locale delle eccedenze agricole, soprattutto cereali, ai paesi del terzo

dovevano servire a smobilitare la militanza contadina che la guerra e i movimenti di liberazione nazionale avevano in parte armato e alimentato.<sup>70</sup> Come lo stesso Das ammette, nel corso dei primi venti anni dal suo avvio, la Rivoluzione Verde in India ebbe l'effetto di estendere la superficie delle terre coltivabili, di aumentare la redditività della terra e di incrementare i raccolti.

Questi risultati furono ottenuti attraverso una serie di programmi specifici che prevedevano una profonda riorganizzazione dell'assetto socio-territoriale dei villaggi tesa, secondo le direttive del governo nazionale che facevano eco ai documenti programmatici della Banca Mondiale, ad armonizzare la vita rurale nel senso di contenerne la conflittualità interna e nei confronti dell'autorità.<sup>71</sup> Eppure, continua Das, verso la metà degli anni '60 la

---

mondo; 2) l'assistenza in caso di carestie; 3) lo scambio di alimenti in cambio di materie prime strategiche, inaugurando quella che diverrà la nota formula del *food-for-oil*. Questo programma è strettamente connesso alle politiche agricole dei paesi del Terzo Mondo: esso risponde all'esigenze di smaltimento delle riserve alimentari statunitensi generate dalle stesse innovazioni tecnologiche e organizzative che costituiranno il pacchetto di soluzioni note come Rivoluzione Verde; inoltre, l'effetto combinato della trasformazione radicale dell'organizzazione (in senso lato) della produzione agricola, da un lato, e la sostituzione costante e progressiva del riso con il granturco nella dieta delle popolazioni dell'Asia meridionale, che consentiva agli Stati Uniti d'America di tenere alti i prezzi dei propri prodotti agricoli nei mercati concorrenziali, sconvolse nel corso di venti anni il tessuto sociale delle aree rurali (Cfr. Friedman, 1982).

<sup>70</sup> Secondo McMichael "la crescente povertà rurale, l'insoddisfazione rurale per la *urban bias* e il persistente attivismo contadino sulla questione della terra, inserirono la riforma fondiaria nell'agenda politica in Asia e in America Latina". McMichael, op. cit. p. 75.

<sup>71</sup> La disposizione legislativa nazionale era intitolata "*Extension and Community Development Scheme*". Le principali agenzie che vi facevano capo erano la "*Intensive Area Development Programme*" (IADP), la "*Small Farmers Development Agency*" (SFDA), il "*Marginal Farmers and Agricultural Labourers Programme*" (MFAL), il "*Rural Works Programme*" (RWP), il "*Pilot Intensive*

palese sperequazione di reddito tra i proprietari terrieri e i contadini poveri assunse dimensioni critiche e fu percepita come un processo irreversibile, tale da minare le speranze di riscatto sociale nutrite dalla popolazione povera, fino a esplodere in scioperi, saccheggi e rivolte che si diffusero nella regione del Bihar così come in altre zone rurali dell'India. (Cfr. Das., *ibidem*, pp. 202-204. Franke, 1974; Gough, 1978; Weiskopf, 1977; Bhagwan M. R., Haraksingh K., Payne R. e Smith D., 1973, in particolare pp. 3-19; Scarlett, 1978, pp. 47-58)

Parte dei contadini delle regioni più povere, il Bihar, l'Andhra Pradesh, il Bengala nord-orientale, il distretto del Punjab e altri territori in cui le politiche di sviluppo nazionale si erano materializzate nell'applicazione del modello dell'impresa agricola ad alto rendimento, caldeggiato dalle istituzioni internazionali e fortemente voluto dal governo nazionale, si opponevano dunque all'implementazione della seconda fase della Rivoluzione Verde. (Ommen, 1971; Ommen T. K., 1975; Muthiah, 1977; Billings e Singh, 1969, Bardhan, 1970). Il governo Gandhi la inaugurò nel 1967, anno in cui i contadini di Naxalbari assassinarono un ufficiale di polizia, dando il via alla ribellione che fornì "la scintilla per lo scoppio dell'incendio", vale a dire l'inizio del movimento nassalita. (Guha, 2007, p. 3)

Nel complesso, le misure tecniche e organizzative previste implicavano di fatto la distruzione dei sistemi tradizionali di coltivazione, già ampiamente compromessi, e generava nuove povertà a fronte della concentrazione del potere economico e politico negli stessi gruppi cui, era stato sottratto

---

*Rural Employment Project*" (PIREP), i "*Tribal Development Plans*" (TDP). Bihar, 1976, Bihar State Planning Board, *Agricultural Plan*, pp. 126. Cit. in Das, op. cit., p. 199.

legalmente lo statuto giuridico che fino all'indipendenza ne aveva garantito la supremazia sociale a livello locale.<sup>72</sup>

Al riemergere delle rivolte contadine nella seconda metà degli anni '60, i ricercatori dell'*Indian Subaltern Studies Group* attribuivano un valore storico preciso.<sup>73</sup> Come ha di recente affermato Guha, esse segnarono, per la generazione che aveva lottato per l'indipendenza, la fine di un ciclo politico apertosi nel 1947 durante il quale la legittimità del ceto dirigente si era nutrita delle vaste aspettative di benessere create nella mobilitazione anti-coloniale; per la generazione cresciuta dopo il 1947, esse rispecchiavano la sfiducia generalizzata nelle istituzioni e nelle forze politiche cui veniva imputata l'incapacità di assicurare loro un futuro migliore di quello nel quale erano cresciuti.<sup>74</sup> Dipesh Chakrabarty, dal canto suo, ha ricordato enfaticamente il fermento degli ultimi anni '60 in occasione del quarantesimo anniversario della

---

<sup>72</sup> La seconda fase, in particolare, prevedeva l'utilizzo di fertilizzanti chimici e l'estensione capillare di sistemi di irrigazioni necessari al raggiungimento dell'obiettivo prefissato del doppio raccolto. E tuttavia tali opere di ingegneria idraulica avevano come effetto collaterale la moltiplicazione di piante parassitarie la cui eliminazione richiedeva l'impiego massiccio di diserbanti. Cfr. McMichael, op. cit., p. 74.

<sup>73</sup> La ricostruzione del rapporto complesso tra l'elaborazione del programma di ricerca dei *Subaltern Studies* e le istanze intellettuali avvertite dagli studiosi in esso coinvolti risulta chiarita dagli interventi "biografici" di alcuni degli stessi membri del collettivo, compresi coloro che ne fuoriuscirono polemicamente a metà degli anni '80 come Sumit Sarkar. (Cfr. nota no. 2) Se infatti, come afferma Ankersmith a proposito della questione storiografica e metodologica dell'interpretazione del *Leviatano* di Hobbes, la ricerca storica risulta agevolata dalla disponibilità di *postscript* in cui l'autore afferma esattamente le proprie intenzioni in relazione al testo da esaminare, allora il fermento politico nei centri culturali dell'India degli anni '60 e '70 appare leggibile, in modo plausibile, sulla base delle differenti tipologie di testi in esame (Ankersmith, 2000, p. 325).

<sup>74</sup> Guha R., op. cit, p. 3.

rivolta di Naxalbari, sottolineando che l'esplosione delle rivolte contadine visse nel mito della Rivoluzione Culturale cinese e coincise con le contestazioni di piazza ai partiti della sinistra comunista e socialista da parte degli studenti dell'élite indiana nelle università di Calcutta e Nuova Deli, divenute intanto i focolai urbani della rivolta nassalita.<sup>75</sup> In sintesi, ciò che accomunava i membri di queste due generazioni era la frustrazione dovuta al manifestarsi dei primi chiari sintomi del fallimento del "progetto sviluppo", declinato nella sua versione indiana e che si esprimeva nella critica ai partiti della sinistra istituzionale.<sup>76</sup>

Il progetto storiografico degli studi subalterni, afferma Guha, "era parte integrante dei suoi tempi, un progetto che intendeva partecipare al mondo al quale apparteneva e non essere semplicemente una osservazione accademica *ex post*. Un figlio dell'esperienza istruito nella teoria". Questa esperienza, continua

---

<sup>75</sup> Chakrabarty D., 2007, "The Shining Path", *Naxal Revolution*, Venerdì 25 Maggio 2007. Il titolo stesso del commento di Chakrabarty è significativo, da momento che mette in collegamento simbolicamente il movimento nassalita con i ribelli di Sendero Luminoso. (Il testo del commento di Chakrabarty è disponibile all'URL <http://naxalrevolution.blogspot.com/2007/05/shining-path.html>) Sendero Luminoso è il nome abbreviato del movimento insurrezionale peruviano (Partito Comunista del Perù - Sentiero Luminoso) fondato nel 1969, e accomunato ai ribelli indiani sia dal suo radicamento nelle aree rurali povere del paese che dall'ispirazione dichiaratamente maoista.

<sup>76</sup> Come afferma Lentini, riprendendo McMichael, "il 'progetto sviluppo [è da intendersi come] una proiezione organizzativa virtuale incentivata dall'impetuoso processo di indipendenza politica del mondo coloniale, la cui economia politica aveva come perno l'idea di mercati regolati per via statale e di una spesa pubblica Keneynsiana. Gli scopi sociali dichiarati erano diritti sociali garantiti, welfare e cittadinanza, mentre lo sviluppo consisteva nell'applicazione del modello dell'industrializzazione e nella gestione economica diretta dallo stato." Lentini, 2003, p. 381.

Guha, fu condizionata in modo decisivo dagli esiti ad ampio raggio del movimento nassalita.<sup>77</sup>

[come ricercatori del *Subaltern Studies Group*] iniziammo a lavorare a metà anni '70, quando la rivolta nassalita era stata chiaramente repressa, sebbene le questioni che aveva sollevato rimanevano ancora senza risposta. Noi cercammo di situare queste questioni nel contesto del passato coloniale. [...] I problemi del presente facevano riferimento direttamente al passato immediato.<sup>78</sup>

Il movimento nassalita rappresenta dunque il varco temporale in grado di connettere l'orizzonte coevo all'emergere del progetto *Subaltern Studies* con le lotte anti-coloniali.<sup>79</sup> Esso costituisce un momento di rottura nell'immaginario

---

<sup>77</sup> Il termine nassalita è un aggettivo con il quale, in modo informale, si individuano i gruppi comunisti rivoluzionari indiani nati sulla scia dello scontro sino-sovietico (1960-1964). La parola deriva da Naxalbari, nome del villaggio del Bengala Occidentale nel quale avvenne la prima rivolta contadina guidata da una fazione di estrema sinistra nel 1967. All'inizio degli anni '70, il movimento si frazionò notevolmente fino a essere virtualmente represso nel 1971. Per una ricostruzione dettagliata della ribellione contadina di Naxalbari, di Debra-Gopiballavpur e Birbhum cfr. Samanta, 1984 e Banerjee, 1984. Per un resoconto complessivo della diffusione del movimento nassalita nei primi anni '70 si veda Mohanty, 1977. Per uno studio specifico sul movimento nassalita nel Bihar (regione studiata anche da Das) si veda Mukherjee e Yadav, 1980.

<sup>78</sup> Guha, 2007, p. 7.

<sup>79</sup> Nel 1973, il numero di attivisti detenuti, legati al movimento nassalita (o presunti tali) superò i 32000. Tant'è che il 15 Agosto 1974, nel giorno del ventisettesimo anniversario dell'indipendenza indiana, più di trecento accademici, tra cui Chomsky, inviarono una nota di protesta al governo di Indira Gandhi contro il trattamento subito dai prigionieri politici. Vi fece seguito una denuncia di Amnesty International per lo stesso motivo che si infranse di lì a poco contro lo stato d'emergenza dichiarato dal governo il 26 Giugno 1975. Lo storico Gyan Prakash,

politico indiano che fa da humus originario all'elaborazione del successivo discorso storiografico.<sup>80</sup> Se infatti dal punto di vista storico il movimento nassalita sembrava raccogliere parte dell'eredità delle rivolte anti-coloniali a causa della medesima base sociale (i contadini poveri), dal punto di vista gnoseologico, esso, viceversa, ha operato di fatto come referente implicito della rivolta contadina intesa come oggetto di ricerca degli studi subalterni. Il movimento nassalita forma la materia da cui fu dedotto, sebbene indirettamente, il modello concettuale da proiettare nel passato per mezzo della trasposizione in forma di modulo grammaticale di un insieme di suoi tratti rilevanti, o presunti tali. Indirettamente, giacché la rilevanza di alcune di queste caratteristiche a scapito di altre deriva dal modo in cui tale fenomeno sociale venne rappresentato attraverso diversi canali, che variano da quello informale, a quello propagandistico, a quello mediatico, a quello politico, a quello scientifico. Tuttavia, dal momento che i *Subaltern Studies* rappresentano un intervento nello spazio del dibattito sulla storia dei movimenti sociali in India, è in quest'arena che tale discorso trasse i propri riferimenti concettuali, e dunque è entro la struttura del discorso e delle procedure di legittimazione delle asserzioni scientifiche proprie di tale arena che esso fondava le proprie

---

che aderì al gruppo solo alla fine degli anni '80, descrivendo il contesto nel quale gli studi subalterni intervennero afferma: "La legittimità dello stato-nazione uscito dall'indipendenza divenne precaria allorché il suo programma di modernizzazione capitalista accentuò le disuguaglianze e i conflitti politici e sociali. Di fronte all'esplosione di forti movimenti sociali di differente ispirazione ideologica che sfidavano la sua pretesa di rappresentare il popolo, lo stato ricorse alla repressione." Prakash, 1994, op. cit., p. 1476.

<sup>80</sup> Pocock ha più volte sostenuto che il contesto intellettuale a cui un'opera fa riferimento non sempre è esclusivamente quello contemporaneo alla comparsa dell'opera stessa, ma spesso va individuato in dibattiti ed eventi precedenti o non strettamente corrispondenti a quelli esplicitati dall'autore (Pocock, 1973, 1980).

pretese gnoseologiche. Più specificamente, il discorso dei *Subaltern Studies* trasse alcuni dei moduli oggettuali dedicati alla descrizione/acquisizione del fenomeno nassalita dal dibattito sociologico e politologico.<sup>81</sup>

La vicenda dei ribelli nassaliti ha suscitato vivo interesse a causa del complesso rapporto di competizione e di conflitto che i ribelli assunsero nei confronti delle principali organizzazioni comuniste del paese e per le relazioni che essi avevano con la Cina maoista. Indipendentemente dalle interpretazioni, molteplici, differenti e talvolta contraddittorie che ciascun autore interessato al movimento nassalita ha poi fornito sulle cause, la natura, la specificità del movimento nassalita, essi sembrano convergere intorno a un nucleo di condizioni che contribuiscono sicuramente a collocare storicamente queste rivolte e a gettar luce sulle principali dinamiche che le caratterizzarono, sottolineando il valore di determinati eventi che ne scandirono l'evoluzione. Sebbene con accenti differenti, sembra piuttosto plausibile situare la storia del movimento nassalita nel contesto delle trasformazioni del movimento comunista nell'Asia meridionale e, quantomeno, nel complesso rapporto tra i partiti comunisti russo, cinese e indiano all'indomani della morte di Stalin nel 1956. Fu allora infatti che la denuncia dello stalinismo da parte di Kruscev fu tacciata di revisionismo dall'élite dirigente cinese e fu allora che si manifestarono aperte divergenze strategiche, politiche, militari ed economiche, che non possono e non sono oggetto di questo studio, il cui effetto complessivo fu però senza dubbio un allontanamento e una crescente competizione tra

---

<sup>81</sup> Analogamente, nella sua critica ai fondamenti epistemologici della conoscenza scientifica, Aldo Gargani ha individuato nelle teorie di Boyle e Newton "un nuovo modello decisionale nel quale interviene una esperienza storico-culturale integrale. Si tratta di un modulo di legittimazione e di decisione delineato innanzitutto nel corso dei dibattiti teologici sulla 'regola della fede' (*rule of faith*) che hanno luogo lungo il XVI secolo in Inghilterra. [Corsivo dell'autore]" (Gargani, 1975, p. 58).

Mosca e Pechino, che si ripercuoterà sia sulle organizzazioni comuniste e socialiste del Terzo Mondo che su quelle occidentali, giungendo a creare due poli di attrazione all'interno della stessa zona di influenza sovietica. In seguito alla Guerra Indo-Cinese (1960-1964), infatti, lo scontro politico e ideologico all'interno del Partito Comunista Indiano si acuì notevolmente, alimentato dalle pressioni esterne da parte dei comunisti russi e dei comunisti cinesi; i primi affinché il Partito Comunista Indiano continuasse a garantire la propria lealtà alla linea di politica internazionale di Mosca, i secondi nel tentativo di accelerare quel processo di avvicinamento alle posizioni di Pechino che già a partire dalle tensioni sino-sovietiche della seconda metà degli anni '50 aveva spaccato il movimento comunista indiano sul piano sia politico che ideologico. Nel corso del settimo Congresso del Partito Comunista dell'India (CPI) a Calcutta, svoltosi tra il 31 ottobre e il 7 novembre del 1964, un numero minoritario ma piuttosto significativo di militanti e di quadri del CPI che si erano progressivamente attestati su posizioni che possiamo definire grossomodo filo-cinesi e certamente più radicali nel contesto della politica interna diede vita a una scissione per formare il Partito Comunista Marxista dell'India (CPI-M). Il CPI-M, nato dunque dal dissenso nei confronti delle linee guida della politica del CPI e della sua lealtà a Mosca, raccoglieva diverse componenti, tra le quali un gruppo di quadri che si ispiravano al pensiero di Mao, che aveva attraversato il Tibet nel corso della Guerra appena conclusa, i quali vedevano in tale scisma la possibilità di una radicalizzazione della strategia politica e un avvicinamento al Partito Comunista Cinese. Le elezioni del Febbraio 1967 videro, nel complesso, la vittoria dei comunisti indiani che ottennero il potere in diversi stati e formarono coalizioni di governo che includevano il CPI al fianco del CPI-M. A molti quadri del CPI-M furono assegnati incarichi di governo, nel tentativo di contenerne le spinte

maggiormente eversive. I governi del cosiddetto Fronte Unito durarono fino al 1969 in Kerala e, con una interruzione, fino al 1970 nel Bengala Occidentale. Ma il successo elettorale acuì i contrasti interni al neonato CPI-M sull'interpretazione di quel dato e sulle conseguenze strategiche che ne dovevano conseguire. Proprio il consenso degli strati più poveri della popolazione, testimoniato dalla distribuzione geografica e demografica del voto si offrì a due letture divergenti:<sup>82</sup> alcuni sostenevano che la configurazione del sistema partitico raggiunto costituisse l'approdo a partire dal quale rafforzare la posizione del partito, altri vi vedevano solo un punto da cui iniziare una ulteriore svolta a sinistra.

Nel villaggio di Naxalbari, nel distretto di Darjeeling dello stato del Bengala Occidentale, il governo appena eletto, formato dal Fronte Unito, si vide costretto ad affrontare una rivolta contadina capeggiata da alcuni quadri locali del CPI-M. Dopo gli immediati tentativi di giungere a una mediazione, lo stesso CPI-M optò per la repressione della rivolta, generando molti malumori tra i propri militanti e quadri in tutto il paese, che formarono gruppi maoisti in Andra Pradesh, in Kerala e altrove, i quali avevano come riferimento esplicito i ribelli di Naxalbari, da cui l'aggettivo informale *nassalita* appunto. Intanto, il Partito Comunista Cinese, almeno ufficialmente, plaudeva allo scoppio delle

---

<sup>82</sup> I dati sinteticamente utilizzati per fornire un quadro generale delle trasformazioni dell'assetto politico dell'India nella seconda metà degli anni '60 provengono dal volume di [M Pattabhiram](#), 1967 *General election in India 1967; an exhaustive study of main political trends*, Bombay, New York, Allied Publishers, su gentile concessione della biblioteca di Asian Studies dell'Università di Oxford.

rivolte più o meno dichiaratamente filo-cinesi e auspicava il profilarsi di un'ondata di insurrezioni maoiste nel subcontinente.<sup>83</sup>

Incoraggiati anche dall'appoggio cinese, i dissidenti del CPI-M formarono, nel Novembre l'AICCCR (Comitato di Coordinamento dei Rivoluzionari di Tutta l'India), al fine di coordinare le attività dei diversi gruppi maoisti del paese.<sup>84</sup> Nel 1969 l'AICCCR, estesa quanto fluida in termini di struttura organizzativa, venne formalizzata nel Partito Comunista Indiano Marxista-Leninista (CPI-ML), a costo di provocare ulteriori malcontenti tra quelle frange maoiste che intendevano prolungare la fase di mobilitazione prima di dare corpo a un vero e proprio partito, poiché ciò avrebbe significato un necessario riorientamento della strategia politica e alimentato le tendenze all'istituzionalizzazione.<sup>85</sup>

Tuttavia, le organizzazioni nassalite erano accomunate da alcune divergenze cruciali rispetto ai due principali partiti comunisti: la prima, e più ovvia, consisteva nell'appoggiare la linea di politica estera della Cina piuttosto che dell'Unione Sovietica, la seconda consisteva nella differente analisi della struttura di classe dell'India e dunque la strategia rivoluzionaria che da tale analisi sarebbe dovuta scaturire. Infatti, l'adozione del maoismo come strategia

---

<sup>83</sup> Durante tutto il mese di giugno del 1967, la radio di regime cinese annunciava: "il tuono di primavera fa temere l'India", cui fecero eco diversi editoriali sul *Quotidiano del Popolo* in cui si condannava la repressione operata dal CPI-M nel Bengala Occidentale.

<sup>84</sup> Il ruolo della Cina in questa vicenda è senza dubbio rilevante, sebbene l'entità del sostegno materiale fornito da Pechino ai ribelli resta a tutt'oggi un punto oscuro. Tuttavia, dopo l'iniziale appoggio agli insorti, Pechino, intorno al 1970 mutò atteggiamento. Fino a quel momento infatti, dopo una visita segreta di una delegazione del CPI-ML a Pechino, nel 1968, la politica dei comunisti cinesi era stata quella di individuare una leadership del movimento che fosse riconoscibile e di far emergere quelle figure che manifestavano una maggiore lealtà nei propri confronti (Cfr Chakrabarty S., 1992, pp. 43-59).

<sup>85</sup> Dasgupta, 1974, p. 232.

rivoluzionaria, come retorica del discorso politico e come riferimento ideologico, ebbe l'effetto di focalizzare un'enorme attenzione sui contadini, in termini di classe e di soggetto rivoluzionario. Ma ciò che costituisce un elemento distintivo del movimento nassalita rispetto alle altre organizzazioni comuniste della scena politica indiana degli anni '60, era la prassi rivoluzionaria attuata sistematicamente nelle aree rurali. Questa pratica ispirò la formazione di molti gruppi di ribelli autonomi che si rifacevano al maoismo.

Nei primi due anni di ribellioni i contadini crearono delle amministrazioni parallele nei villaggi rurali, bruciarono i contratti agricoli e dichiararono estinti i debiti con i proprietari terrieri. Le tensioni con i notabili locali crebbero nel giro di pochissime settimane, giungendo all'insurrezione violenta da parte dei contadini. Finché nel Luglio 1967, il Fronte Unito, che amministrava i governi locali, autorizzò una massiccia operazione di repressione che portò all'arresto di molti leader del movimento entro la fine di quello stesso anno.

Ciononostante, nel 1968 il CPI-ML lanciò un'offensiva paramilitare contro i proprietari terrieri in Andhra Pradesh e nel distretto di Srikakulam. I gruppi di insorti si impossessarono dei raccolti non consegnandoli ai latifondisti, cancellarono i debiti dei contadini e uccisero diversi notabili e usurai, terrorizzando la borghesia contadina di quelle zone. Quando Mazumdar visitò l'Andhra Pradesh nel 1969, fu accolto come il leader del movimento, che nel frattempo aveva dato vita a un governo provvisorio dichiaratamente maoista e alle comuni agricole sul modello cinese, tant'è che egli dichiarò quella regione lo "Hunan indiano".<sup>86</sup> Nella seconda metà del 1969

---

<sup>86</sup> Testo originale in Bengalese, tradotto in inglese con il titolo "*Will it become the Indian Yunan?*" e pubblicato su l'indiana *Liberation* (Vol. II, No. 5, Marzo 1969) e disponibile in inglese in

e nel corso del 1970, il CPI-ML diede vita a numerose rivolte che culminarono nella istituzione dei “tribunali del popolo” e in diverse esecuzioni, nel Bengala Occidentale, nel Bihar, nel Punjab e l’Uttar Pradesh. Mentre la repressione militare iniziava a produrre i primi effetti al volgere del 1970, i partiti comunisti prendevano le distanze dagli “eccessi” raggiunti dai naxaliti e anche molti di coloro, studenti delle università di Calcutta e Dehli per lo più, che simpatizzavano per, o appoggiavano apertamente, i ribelli perché ne condividevano le ragioni di insoddisfazione politica furono scossi dai risvolti maggiormente violenti delle insurrezioni.<sup>87</sup>

Nel corso della seconda metà degli anni ’60, lungo tutti gli anni ’70 e fino ai primi anni ’80, il dibattito scientifico sulla ribellione naxalita fu animato quasi esclusivamente da studiosi marxisti, alle prese con il diffondersi di una insurrezione di estrema sinistra, radicata nelle aree rurali più povere dell’India, i cui leader si dichiaravano leali al marxismo-leninismo e accusavano, da una posizione extra-parlamentare, i partiti comunisti indiani di aver abbandonato l’obiettivo del socialismo e di non rappresentare più la parte più numerosa e più povera del paese. Sotto questo punto di vista, affermava perentorio Biblap Das Gupta:<sup>88</sup>

---

versione

integrale

all’URL

<http://www.marxists.org/reference/archive/mazumdar/1969/03/x01.html>

<sup>87</sup> Nel 1973 i detenuti collegati alla repressione del movimento naxalita erano circa 32.000. Gosch, 1992, p. 40

<sup>88</sup> Biblap Das Gupta fu il primo storico a recarsi nelle zone dove era iniziata la rivolta, non appena essa fu violentemente repressa. (la violenza della repressione fu tale che dopo la morte di Mazumdar le Nazioni Unite intervennero Trascorse circa sette mesi nell’area di Naxalbari nel 1973 per poi dare alle stampe la prima monografia sull’argomento (Das Gupta, 1974).

Indipendentemente dall'essere d'accordo o meno con i nassaliti, i marxisti indiani non possono eludere l'impegno di studiare lo sviluppo di questo fenomeno, il suo passato, il suo presente e le sue possibili prospettive future, e trarre da tale studio le proprie conclusioni.<sup>89</sup>

Il dibattito si concentrò sull'elemento che caratterizzava con maggiore evidenza empirica questo movimento sociale come qualcosa di parzialmente estraneo all'esperienza storica e all'immaginario politico della sinistra indiana, e allo stesso tempo come una caratteristica ingombrante e da cui prendere le distanze: i cosiddetti "eccessi rivoluzionari". Fu lo stesso Das Gupta a definire i risvolti più cruenti delle insurrezioni naxalite come "eccessi". Oltre all'efferatezza di determinate esecuzioni in cui persero la vita alcuni membri dell'élite terriera locale o funzionari di polizia, gli "eccessi" erano tali poiché andavano al di là delle esigenze della rivolta, nel senso che spesso non erano necessari, dal momento che avvenivano quando il controllo della situazione nei villaggi era già finito nelle mani dei ribelli. (Das Gupta B., 1974, p. 142) Eppure essi non furono né episodici, né improvvisi, bensì rispondevano spesso alla cosiddetta "linea dell'annichilimento" (*kathama*) di Mazumdar.<sup>90</sup> A partire dai

---

<sup>89</sup> Das Gupta B., 1978, p. 4.

<sup>90</sup> I leader del movimento nassalita nella seconda metà degli anni '60 erano Kanu Sanyal, un politico di origini piccolo-borghesi che aveva vissuto e lavorato nelle zone contadine del Bengala per diversi anni, Jangal Santhal, un contadino e soprattutto Charu Mazumdar, che aveva scritto sino a quel momento una serie di articoli nei quali tentava di adattare la teoria rivoluzionaria elaborata da Mao durante il periodo di Yen-an al contesto indiano, accentuando la caratterizzazione delle ribellioni in termini di rivolta anti-feudale. Charu Mazumdar era stato l'ispiratore di diverse rivolte contadine precedenti a quella di Naxalbari. Intorno al 1969 egli divenne il leader del movimento. Appoggiato dalla Cina a partire dal 1967, il suo prestigio internazionale fu accresciuto per mezzo della pubblicazione di due suoi articoli sulla 'Rivista di

documenti del 1966, Mazumdar aveva preso posizione a favore delle forme più violente di rivolta che si erano manifestate nel corso delle rivolte nelle campagne indiane nella prima metà degli anni '60 in seguito agli effetti della guerra con la Cina. Egli aveva progressivamente elaborato, diffuso e giustificato l'idea che nell'atto rivoluzionario la spoliazione del potere operata ai danni dei proprietari terrieri, o dei commercianti, o la neutralizzazione degli agenti di polizia e dell'esercito, non fossero sufficienti alla "liberazione" dei contadini dai vincoli feudali dai quali intendevano sottrarsi. Quelli che erano individuati come "nemici di classe" andavano eliminati fisicamente con la giustificazione, ad esempio, che "la repressione non veniva realizzata dalla stazione di polizia ma dall'ispettore in persona". Inoltre, le esecuzioni

---

Pechino', che ne diffuse i discorsi attraverso il network diplomatico e politico della ambasciate cinesi nel mondo, e all'intero del movimento comunista internazionale, consacrandolo come "il grande leader del movimento rivoluzionario indiano" per il suo riferimento continuo a Mao (Das Gupta B., 1978, p. 6). Quando i nassaliti adottarono la linea politica dell'annichilimento, ebbe inizio il progressivo allontanamento di Pechino e in generale l'isolamento di Mazumdar, anche in virtù dell'abbandono della *linea di massa* maoista che aveva caratterizzato i primi anni di insurrezioni. Piuttosto che cercare il coinvolgimento attivo dell'intera popolazione nella lotta insurrezionale, Mazumdar optò per azioni di guerriglia isolate e spesso in opposizione alle organizzazioni sindacali delle aree in cui avevano luogo le ribellioni. Chakrabarty (che risponde al nome di Srremati, da non confondere con Dipesh membro dell' *Indian Subaltern Studies Group*) imputa questo mutamento di atteggiamento alla conclusione della Rivoluzione Culturale in Cina e alla volontà di Zhou en'lai di prendere le distanze dalle violenze perpetrati dai nassaliti nelle campagne indiane. Chakrabarty riporta infatti il testo del dialogo dell'ottobre 1970 tra il leader cinese e quello indiano Souren Bose (membro della delegazione che nel 1968 aveva fatto segretamente visita ai vertici del Partito Comunista Cinese a Pechino), nel quale il primo criticava lo slogan nassalita "il presidente cinese è il nostro presidente". Seguì una lettera aperta di Bose e di altri leader (in carcere) che attribuivano tutte le responsabilità a Mazumdar (Cfr. Chakrabarti, 1990, appendice I, p. 135 e ss.). Questi morì in carcere il 28 luglio 1972, non superando il dodicesimo giorno di detenzione.

dovevano avvenire con modalità precise che comprendevano l'utilizzo di pugnali e bastoni invece che di armi da fuoco, e non a causa dell'eventuale indisponibilità di tali strumenti: i contadini dovevano essere incoraggiati a pensare che la loro ribellione non avrebbe dovuto attendere di avere a disposizione un numero sufficiente di armi da fuoco. Ma soprattutto, "uccidere con armi che sono estensioni delle mani comporta una maggiore fisicità che non impugnare una pistola; in questo modo si incoraggia il contadino ad agire di sua iniziativa e a osare, laddove le armi da fuoco tendono a soffocarlo".<sup>91</sup>

Secondo Mazumdar, "il rancore e la rabbia della gente trovava espressione quando dipingevano i propri slogan con il sangue del nemico e appendevano la sua testa al tetto della sua casa".<sup>92</sup> La violenza perpetrata dai contadini era dunque diversa da quella dello stato, e implicava un maggior coinvolgimento corporeo, dunque diretto, materiale ed emotivo dei ribelli, per mezzo del quale "capovolgere il sistema di potere che li opprimeva".<sup>93</sup>

Questa pratica cruenta, reiterata e deliberata fu severamente condannata nel dibattito pubblico. Tuttavia, come teoria della prassi rivoluzionaria, essa fu anche vivamente dibattuta su piani analitici molteplici da diversi marxisti indiani. A un estremo dello spettro della discussione si collocava la posizione riconducibile alla linea argomentativa di Anit Sen. Secondo Sen, "la corretta interpretazione del conflitto di classe prevede che una persona appartiene a una classe in virtù della sua posizione nel sistema produttivo. E dunque un

---

<sup>91</sup> Mazumdar, 1970, cit. in Das Gupta B., 1974, *The Naxalite Movement*, Bombay Allied. Cit. p. 46

<sup>92</sup> Mazumdar, 1970, cit. in Duyker E., 1987, *Tribal Guerrillas: The Santals of West Bengal and the Naxalite Movement*, Delhi: Oxford University Press. P. 152.

<sup>93</sup> Mazamdar, 1969. Cfr. "Eight historic documents on the uncompromising struggle against revisionism by our respected leader Charu Mazumdar. Pubblicato in Bengalese dalla commissione del Bengala settentrionale del CPI-ML, citato in Das Gupta, 1974, p. 6 e riportato in nota 19 di Das Gupta, 1978, p. 23.

proprietario terriero cessa di essere tale nel momento in cui viene privato della sua posizione garantita dal potere dello stato”, mentre la concezione di Mazumdar, continua Sen, “risponde a una visione idealistica del concetto di classe secondo la quale il proprietario terriero deriva il suo potere da un ordine soprannaturale e dunque l’oppressione può essere rimossa soltanto se si rimuove dalla faccia della terra colui che la incarna”.<sup>94</sup>

All’estremo opposto, marxisti più radicali come Sankar Ghosh erano dell’avviso che gli eccessi rivoluzionari derivassero da una lettura forzatamente limitata e selettiva degli scritti di Mao. Più che aspirare a una corretta interpretazione del marxismo come metodologia d’analisi dei rapporti sociali, secondo Ghosh, i leader del movimento nassalita tendevano a trarre il “loro” maoismo dalla lettura esclusiva del *Libro Rosso* e del *Rapporto d’inchiesta sul movimento contadino nello Hunan*. Per questo motivo Mazumdar e gli altri rimanevano vincolati, da un lato a un testo in larga parte propagandistico e in ogni caso superficialmente analitico e, dall’altro, a un testo profondamente analitico della realtà delle campagne, ma in cui la strategia rivoluzionaria va definendosi dinamicamente in parallelo al farsi storia dell’esperienza del movimento contadino cinese, piuttosto che offrirsi come un modello compiuto.<sup>95</sup>

---

<sup>94</sup> Sen, 1980, p. 132.

<sup>95</sup> Cfr. Ghosh, 1974, e il recente lavoro di Mukherjee (2007), in cui l’autore problematizza il rapporto dei leader nassaliti con i maoisti cinesi in termini di confronto ideologico e sulla prassi di mobilitazione delle masse rurali. Il leader nassalita Sanyal elaborò un resoconto delle ribellioni e delle loro cause immediate seguendo i lavori di Mao sulla lotta contadina nello Yunan. Cfr. Sanyal K., “Report on the Peasant Movement in the Terai Region (ottobre 1968)”, ampiamente citato in Ghosh, 1992, pp. 345-363. Mao Tse-Tung, tra il 1926 e il 1927, pubblicò una serie di articoli sul periodico *Contadini Cinesi* che analizzavano sia la condizione socio-economica della regione dello Yunan, che le strategie paramilitari e di comunicazione da

E tuttavia, anche la posizione di Ghosh, che intendeva in parte affrontare il problema analitico di confrontarsi con il maoismo sul piano teorico, si limitava a imputare gli “eccessi” a una parziale ignoranza del pensiero di Mao;<sup>96</sup> proiettando questa considerazione sulla storia del movimento di liberazione indiano, Ghosh finiva con l’avallare la tesi secondo la quale la violenza come prassi deliberata non costituiva una caratteristica propria delle rivolte dei contadini nel subcontinente, se non limitatamente al perseguimento degli obiettivi immediati della rivolta oppure in condizioni in cui l’assenza dei leader dava via libera alle derive proprie dello spontaneismo incontrollato.<sup>97</sup> In fin dei conti, dunque, questa lettura salvaguardava la propria compatibilità storiografica con il versante marxista del mito nazionalistico della non-violenza, inscrivendo la violenza di diverse rivolte della lotta anti-coloniale entro la dialettica interna al movimento nazionalista tra moderati, socialisti e comunisti. In questo senso dunque, gli eccessi venivano stigmatizzati come patologici.

È chiaro come sul piano logico sia possibile argomentare che il concetto stesso di “eccesso” si fondi in ultima istanza su di una valutazione implicita di quale sia il grado *socialmente* accettabile di violenza. Ma è altrettanto evidente, nonché

---

seguire nella mobilitazione. Questo è uno dei motivi di maggior interesse degli scritti del cosiddetto periodo di Yunan, poiché diversi rivoluzionari, in India, Vietnam e Cambogia, vi videro una sorta di prontuario della mobilitazione contadina e un modello analitico per le condizioni delle aree rurali.

<sup>96</sup> Secondo Ghosh, non si teneva conto, ad esempio, della dimensione volontaristica della partecipazione alla lotta di classe teorizzata da Mao, secondo cui anche il proprietario terriero, attraverso la procedura dell’autocritica e dopo essere stato privato della proprietà, poteva divenire “un uomo nuovo” e schierarsi dalla parte della rivoluzione.

<sup>97</sup> Su questo punto Ghosh riprende quasi per intero l’argomentazione di Lenin contro l’estremismo. Cfr. Lenin, 1955.

maggiormente rilevante, che l'analisi politica di suddetti "eccessi" poggiasse sull'assunto che il movimento nassalita, come fenomeno storico specifico, non si sottraesse in alcun modo significativo alla possibilità di essere interpretato entro la struttura del linguaggio marxista, per collocarne le azioni e il loro senso nella griglia concettuale della *militanza*. In quest'ottica, le due letture, sia quella di Sen che quella di Ghosh, tendevano a convergere lungo gli assi del giudizio morale, della ortodossia teorica e dell'opportunità strategica, per intercettarsi vicendevolmente in prossimità della categoria sociologica di *devianza*.<sup>98</sup>

Ciò non toglie che la concettualizzazione della violenza dei nassaliti, delle modalità con cui veniva praticata e le motivazioni che venivano addotte per giustificarla e istigarla, ponevano l'apparato logico-grammaticale del marxismo di fronte a un limite di ordine categoriale, lo conducevano sulla soglia di un territorio non tracciato. Tale limite può essere pensato come l'impossibilità di dare un nome a una forma non-strumentale di pratica deliberata della violenza che si traduce in una modalità di soggettivazione collettiva del ribelle, non direttamente inscrivibile entro il linguaggio della militanza, né della tattica, né dell'interesse, se non in termini di superamento di un limite, se non *negativamente*. Le modalità di siffatta forma di soggettivazione delineano dunque uno iato tra limite ed eccesso, tra una interpretazione *latu sensu* finalistica dell'agire sociale e l'impasse di derivazione nominalista di fronte all'attribuzione di senso a una pratica sociale che appare *inutile*, persino nei modi, rispetto ai fini della rivolta stessa. Ciò produce una deformazione di quella rete neurale del concetto occidentale di militanza politica che ci è più

---

<sup>98</sup> Su questa linea del resto si muove l'opinione di Samanta secondo la quale tali efferatezze possono essere lette in termini di fanatico "zelo rivoluzionario" dal momento che gli stessi nassaliti le giustificavano nel linguaggio marxista. Cfr. Samanta, 1984.

familiare e che in alcune delle sue regioni più recondite appare liminare all'immaginario nichilista, e dunque ancor più fuorviante, dato il suo individualismo esasperato, opposto alla natura organicamente collettiva delle ribellioni contadine.<sup>99</sup>

Entro le maglie in tensione di questo tessuto concettuale, la mossa linguistica e storiografica di Guha fu quella di dotare il modulo grammaticale elaborato per designare la specificità del movimento nassalita di una profondità temporale propria e tutt'altro che neutra dal punto di vista delle sue implicazioni politiche e teoriche. Egli tradusse gli *eccessi rivoluzionari* dei ribelli nassaliti nella *violenza simbolica* dei contadini dell'India coloniale.

Ribellarsi significava distruggere gran parte di quell'universo simbolico che al contadino era familiare, di cui aveva imparato a leggere e manipolare i segni al fine di estrapolare, dal complicato mondo che lo circondava, un

---

<sup>99</sup> Il nichilismo, in termini fenomenologici, si identifica con il movimento anti-monarchico diffusosi nella Russia zarista intorno al 1860 e noto appunto come *nichilismo russo* (*nigilismo*). Ispirati dal razionalismo occidentale, dalle tendenze scientiste e positiviste del pensiero europeo del XIX secolo, i nichilisti russi, in aperto contrasto con il contemporaneo sviluppo del pensiero populista (*narodnicestvo*) tra l'élite democratica anti-zarista, intendevano capovolgere l'assetto organizzativo della società russa, considerata una gabbia opprimente e semi-feudale. Furono tra i primi a scegliere il terrorismo come pratica di lotta e ad attentare ai simboli religiosi e del potere zarista, così come furono il primo gruppo a vedere un'attiva e fondamentale partecipazione femminile alle proprie attività. Tra le nichiliste russe (*nigilistka*) va sottolineata la presenza di Vera Zasulich, che sarà poi una esponente di spicco dell'intelligenzia russa negli anni '70 e '80 del XIX secolo e al cui nome è legata una famosa lettera scritta da Marx a proposito delle prospettive della rivoluzione proletaria in Russia. (Corrispondenza dell'8 Marzo 1881). Sul nichilismo russo Cfr. Stites, 1978. Sul populismo russo e sul suo rapporto col marxismo e con le altre correnti radicali europee dell'800, cfr. Venturi, 1952; Walichi, 1972.

significato complessivo che gli permettesse di trovarvi una collocazione. Il rischio connaturato al tentativo di “capovolgere le cose” in tali condizioni era, quindi, così grande che difficilmente il contadino si sarebbe impegnato a cuor leggero in un simile progetto.<sup>100</sup>

Se nella società indiana esisteva una elaborata semiotica del potere per cui il dominio si esercitava anche entro ambiti e livelli non-materiali, la ribellione non poteva essere semplicemente una questione di proprietà. Questa lettura sembrerebbe essere avallata dalle ricerche di Seth secondo il quale, in sintesi, nel corso delle rivolte coloniali l’atto di impossessarsi della terra o di distruggere i libri contabili su cui i proprietari terrieri registravano i debiti dei lavoratori agricoli non era disgiunto dall’attacco deliberato alle icone e ai simboli del potere e ai codici gerarchici del suo linguaggio. (Seth, 1995, 1997, 2002) L’idea di “capovolgere le cose” che nei discorsi di Mazumdar giustificava la pratica della linea dell’annichilimento, in Guha produceva un effetto storiografico e uno politico.

Dal punto di visto storiografico, le tesi di Guha contestavano esplicitamente la convinzione radicata nel dibattito accademico indiano che le rivolte contadine dovessero rientrare necessariamente in forme spontaneistiche di ribellione.<sup>101</sup> L’obbiettivo polemico diretto ed esplicito di Guha era la storiografia marxista britannica, e in particolare le tesi di Eric Hobsbawm riguardo ai “ribelli primitivi”. Secondo lo storico inglese infatti, le forme di opposizione e resistenza che si organizzavano ricalcando strutture di tipo parentale o religioso non potevano essere considerate prettamente *politiche*. I

---

<sup>100</sup> Guha R., 2002, p. 43.

<sup>101</sup> Guha, *ibidem*, pp. 44-45.

gruppi sociali che esprimono in questo modo la propria soggettività non avrebbero ancora introiettato, secondo Eric Hobsbawm, i codici delle istituzioni capitalistiche e il loro agire sarebbe, in questo senso, *pre-politico*. Per i “ribelli primitivi” dunque, l’acquisizione della coscienza politica si collocherebbe in un certo senso “all’esterno della logica del capitalismo: essa giunge loro dal di fuori, in modo insidioso, per mezzo dell’operare di forze economiche che non capiscono e sulle quali non possono disporre di alcuna capacità di controllo”.<sup>102</sup> Secondo Guha invece, l’insurrezione dei contadini nell’India coloniale era affatto *politica*, ma il suo valore non poteva essere riconosciuto come tale se per comprenderlo si adoperavano le categorie interpretative che assumevano la società occidentale come modello di riferimento.<sup>103</sup>

Il fatto che queste rivolte miravano principalmente a distruggere l’autorità dell’élite senza disporre di alcun piano ben elaborato per sostituirla, non le pone al di fuori del regno della politica. Al contrario, l’insurrezione affermava il suo carattere politico proprio attraverso le sue procedure *negative* e d’inversione [corsivo aggiunto].<sup>104</sup>

Dal punto di vista politico, le tesi storiografiche di Guha ponevano le pratiche dei nassaliti in una prospettiva diversa da quella degli “eccessi

---

<sup>102</sup> Hobsbawm, *ibidem*, p. 3.

<sup>103</sup> Scrive Guha: “il materiale adoperato da Hobsbawm è derivato quasi interamente dall’esperienza europea e le sue generalizzazioni rispondono a questa circostanza. Sebbene la nozione di prepolitico risulti valida per altri paesi essa è di poco aiuto per la storia dell’India”. Guha R, 1983, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Dehli, Oxford University Press. P. 6.

<sup>104</sup> Guha, *ibidem*, p. 9

rivoluzionari” e giungevano a fondarne teoricamente e storicamente il valore di spazio proprio dell’agire subalterno. Tali “procedure negative” sarebbero infatti le forme specifiche della coscienza contadina e delle sue modalità di soggettivazione, dal momento che

L’identità del contadino era data dalla complessità della sua subalternità. In altre parole, egli imparava a riconoscere sé stesso non attraverso le proprietà e gli attributi della propria condizione sociale ma per mezzo di una diminuzione, se non di una negazione, di quella dei suoi superiori.<sup>105</sup>

In un gioco a somma zero in cui l’autorità e il prestigio del proprietario terriero era tale grazie alla distanza materiale e simbolica tra questi e il contadino, la rivolta doveva passare per l’annullamento di tale distanza, proprio attraverso pratiche relativamente in-comprensibili.

Ma se la violenza serviva ad annullare la distanza in termini di potere, il concetto di *violenza simbolica* annullava di fatto la distanza temporale tra le rivolte anti-coloniali e quelle nassaliti, realizzando quella che Gumbrecht ha definito una *presentificazione del passato* attraverso il linguaggio.<sup>106</sup> (Gumbrecht,

---

<sup>105</sup> Guha, *ibidem*, p. 18

<sup>106</sup> Per una trattazione estesa si veda Gumbrecht H. U., 2004. Sul rapporto tra esperienza e narrazione del passato, cfr. Whyte H., 1987, in particolare il capitolo intitolato “The Politics of Historical Interpretation, Discipline and De-sublimation”, pp. 58-83; Ankersmit F. R., 2005, pp. 252-260 e 308-310. Sul concetto di *presentificazione* nel pensiero di Giovanni Gentile si veda Peters, 2006; Cfr. Fogu, 2003. Nel delineare simili eventi linguistici, sia Skinner che Gumbrecht adoperano la metafora dell’ *epifania*, al fine di includere nell’analisi l’elemento dell’emotività correlato alla trasposizione narrativa nel presente di eventi passati (Gumbrecht, op. cit., p. 318; Skinner Q., op. cit., p. 191). Il concetto di *epifania* viene qui inteso nel senso etimologico di

2006, p. 324) Come ha fatto notare Stuurmann, il *medium* esperienziale in azione è rappresentato da quella che Williams chiamò *struttura dei sentimenti* (*structure of feelings*). (Stuurmann, 2000, p. 135; Williams, 1977, pp. 192-198) In questo senso, David Harvey, nel suo fondamentale lavoro sull'accumulazione flessibile e le configurazioni culturali che vi corrispondono, ha definito la transizione dal modernismo al postmodernismo come uno spostamento dell'esperienza dello spazio-tempo in termini di struttura dei sentimenti.<sup>107</sup> (Harvey, 1989, pp. 9, 38-42) E, entro un quadro analitico non olistico, Robert Young, pur avallando la tesi di Eagleton della "rigida tradizione reazionaria" da cui Williams avrebbe derivato i propri valori, ha tuttavia proposto la stessa chiave di lettura per spiegare in che modo alcune esperienze soggettive dei movimenti di liberazione nazionale si siano riverberate sensibilmente sugli studi subalterni e sulle successive elaborazioni della teoria postcoloniale. (Eagleton cit. in Young, 2007, p. 30)

La prima pagina del suo dibattito *White Mithologies* è dedicata a un passo in cui Hélène Cixous descrive la propria percezione emotiva (e allo stesso tempo razionale) dell'esperienza della guerra franco-algerina.<sup>108</sup> Young individua in questo "ricordo" l'embrione della riflessione post-strutturalista, per sostenere infine la natura intimamente meticcia di tale teoria, e proporre di reconsiderarla alla stregua di un ibrido *franco-maghrebino*.<sup>109</sup>

---

"manifestazione" così come utilizzato da James Joyce, in *Gente di Dublino*, in particolare nel racconto conclusivo intitolato *I morti*

<sup>107</sup> Cfr. Grossberg e Nelson, 1988.

<sup>108</sup> "Appresi tutto da questo primo spettacolo: vidi che il potere bianco (francese), superiore, plutocratico, civile era fondato sulla repressione di popolazioni improvvisamente divenute 'invisibili' al modo di tutti i proletari, gli immigrati, le minoranze che non sono del giusto 'colore'" (Cixous cit. in Young, 2007, p. 61).

<sup>109</sup> Young, *ibidem*, p. 38.

Così [spiega Young nell'ultima introduzione a quella stessa opera] all'origine della formazione ideologica del gruppo dei Subaltern Studies, come è noto, ci sono le rivolte maoiste nassaliti scoppiate nel 1967 nel Bengala occidentale [...] Dato che gli storici dei Subaltern Studies erano stati ispirati dai nassaliti, niente di strano che dagli anni Ottanta in poi si sarebbero orientati con sempre maggiore convinzione verso le posizioni politico-teoriche identificate in seguito con il "postcolonialismo": in tal modo due forme di maoismo, entrambe rielaborate da una cultura diversa da quella di origine, finivano per sovrapporsi. La teoria parigina incontrava l'insurrezione contadina indiana creando un intenso cocktail di politica subalterna.<sup>110</sup>

E tuttavia il modo laconico con cui Young dà il senso della relazione generale tra movimenti sociali e saperi liquefa la potenza della sua intuizione in una constatazione apodittica, disperdendone l'efficacia in uno spazio-tempo rapsodico ed enunciativo. Egli sovrappone il movimento nassalita, il maoismo dei suoi leader, quella che Mezzadra sintetizza come "l'influenza del radicalismo contadino di fine anni '60" su Guha e il debito teorico di Althusser verso il marxismo di Mao.<sup>111</sup> Il suo obiettivo è individuare un linguaggio comune che sia simultaneamente condizione di possibilità e spinta ideologica per l'interazione reciproca tra le differenti attitudini politiche e teoriche che egli ritiene confluite nel *punch* del postcolonialismo.<sup>112</sup>

---

<sup>110</sup> Young, *ibidem*, p. 43.

<sup>111</sup> Mezzadra, "Presentazione" a Guha e Spivak, 2002, p. 12.

<sup>112</sup> Secondo Young, "dopo il 1968 l'ampia massa di opere intellettuali prodotte nel corso delle lotte anti-coloniali fu a poco a poco raccolta per armonizzarla ai discorsi occidentali di critica e

Young si incammina risoluto lungo il sentiero della critica di Spivak a Foucault e Deleuze, rei di aver ridotto il maoismo a “l’eccentrico fenomeno del Maoismo intellettuale Francese”. (Spivak, 2004, p. 272) Ma imbecca una scorciatoia d’impronta platonica, spinto dalla fretta di giungere a depositare il brevetto della mappatura del genoma della teoria postcoloniale.

Paradossalmente, egli finisce con l’intendere il maoismo come il discorso egemonico all’interno di un campo di forze critiche e antagoniste. Young descrive l’insurrezione nassalita essenzialmente come una guerriglia maoista, poi attribuisce ai Subaltern Studies la medesima matrice ideologica, per avvalorare reciprocamente ambedue queste caratterizzazioni storiche e produrre infine l’effetto di rinsaldare retrospettivamente il nesso interpretativo che egli stesso ha stabilito. Nel far ciò, Young soprassiede alla contraddittorietà tra la sua lettura dei Subaltern Studies e la storiografia dei Subaltern Studies. L’intero programma di ricerca, infatti, ruotava intorno alla presunta esistenza di uno spazio autonomo dei subalterni che interagiva con i codici esterni ad esso in modo opportunistico e in ogni caso senza che fosse mai realizzata una perfetta corrispondenza tra i due immaginari politici. Va detto altresì che alcune caratteristiche del pensiero di Mao lo rendevano maggiormente duttile, adattabile e aperto a includere le istanze e le strategie politiche proprie dei contadini, di quanto le forme ad esso contemporanee di marxismo, teorico e organizzativo, non si erano e non si sarebbero mai dimostrate. Ma tali “pregi” non possono essere consacrati a presunte proprietà intrinseche al maoismo come struttura logica, tali da renderlo immune dalla critica

---

dissidenza, usandola poi per combattere il sapere e il potere egemonici e eurocentrici. La forma d’ intervento teorico prodotta da questa congiunzione politica, ricca di spunti e nuove energie, sarebbe stata chiamata “postcolonialismo” (Young, 2007, p. 36).

all'omogeneizzazione delle pratiche di lotta dei contadini, fulcro della riflessione dei Subaltern Studies. Supporre il contrario equivale a sostenere che il maoismo avrebbe avuto successo laddove il nazionalismo aveva fallito, e cioè nel tradurre completamente le istanze dei subalterni in forme pienamente intelligibili nei codici di un'immaginario altro.

## 1.4 L'archivio coloniale in chiaro-scuro

Il progetto di recuperare le tracce dell'agire autonomo dei subalterni aveva posto fin da subito una serie di problemi di ordine metodologico relativo al tipo di fonti da utilizzare, ma soprattutto al modo in cui concettualizzarne il contenuto. L'intervento di Guha nella storiografia sui movimenti sociali e sulle mobilitazioni dei contadini si collegava, sotto questo profilo, a dibattiti e a studiosi che si erano posti problemi analoghi. Eugen Weber, a metà anni '70, nel suo studio sui contadini nella Francia del XIX secolo, aveva sottolineato che "gli analfabeti non sono di fatto incomprensibili; essi in realtà si esprimono in diversi modi. Sociologi, etnografi, geografi e demografi storici stanno fornendo nuovi modi di affrontare questo problema" (Weber, 1977, p. XVI). E. P. Thompson e Keith Thomas, dal canto loro, avevano, in precedenza, mutuato diversi strumenti d'analisi dall'antropologia, nel tentativo di colmare quel vuoto di conoscenza che la storiografia inglese continuava a riprodurre per quanto riguardava l'indagine sul passato degli strati sociali più bassi.<sup>113</sup> Sebbene la voce dei contadini non apparisse direttamente nei documenti d'archivio, Guha si concentrò sulle fonti scritte e in misura di gran lunga minore sul contributo che poteva provenire dalle fonti orali.<sup>114</sup> Ma se Guha e Thompson condividevano l'idea secondo la quale nelle rispettive storiografie

---

<sup>113</sup> Thompson E. P., 2001, *The Essential Thompson*, New York, The New Press. P. 481

<sup>114</sup> Come ha affermato recentemente lo stesso Chatterjee, gli storici subalterni "scoprirono nuove fonti in cui era possibile ritrovare la voce dei subalterni, ma queste fonti sono davvero scarse". (Chatterjee, 2006, p. 2) L'utilizzo delle fonti orali è maggiormente rilevante nel capitolo intitolato "Transmission" in *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India* (pp. 220-278), in cui Guha descrive le dinamiche informali di comunicazione tra i contadini nel processo di mobilitazione che precedeva le rivolte.

nazionali esisteva un vuoto di conoscenza relativo a quelli che lo storico inglese identificava come “common people” e Chatterjee, in modo polemico, come “the people of no importance”, il modo in cui essi praticarono una opzione di ricerca simile li condusse lungo percorsi divergenti, poiché le fonti a disposizione di Thompson consistevano in parte in documenti prodotti da membri dei gruppi che egli voleva studiare, mentre Guha non poteva disporre di materiali analoghi, dato l’analfabetismo delle popolazioni rurali dell’India coloniale.<sup>115</sup>

Le tesi metodologiche dei Subaltern Studies sono esposte da Guha ne *La prosa della contro-insurrezione* e nella breve precisazione terminologica dal titolo *Una nota sul senso dei termini “élite”, “popolo” e “subalterni” ecc. utilizzati in questo saggio* che conclude il già citato *A proposito di alcuni aspetti della storiografia dell’India coloniale*. Inoltre, sono estese e approfondite in alcuni saggi di Chakrabarty e Chatterjee. Nel secondo dei due saggi di Guha menzionati, troviamo una specificazione di ordine lessicale e pertanto afferente all’ambito grammaticale, mentre nel primo abbiamo un tentativo di formalizzazione del modo in cui egli proponeva di leggere l’archivio; quest’ultima consiste nella traduzione in metodo d’indagine delle istanze storico-sociali di rappresentazione che abbiamo identificato attraverso il prisma del rapporto tra movimenti sociali e produzione di sapere.

Le fonti vennero classificate da Guha in “discorso primario, secondario e terziario, in base all’ordine della loro apparizione nel tempo e ai rapporti di filiazione che esistono tra essi. Ognuno [precisa Guha] si differenzia dagli altri due per il grado di identificazione formale e/o consapevole (intesa come

---

<sup>115</sup> Nei volumi della Subaltern Studies Series, l’unica ricerca che utilizza come documento storico una sorta di diario, redatto da un membro di un gruppo subalterno, è opera di Gyan Pandey (Pandey, 1984).

opposta all'identificazione reale e/o tacita) con il punto di vista ufficiale, per la sua distanza dagli eventi a cui si riferisce e per la proporzione in cui le componenti distributive e integrative si fondono nel testo" (Guha, 2002, p. 46). Servendosi dell'analisi sequenziale propria della teoria linguistica di Bally, Barthes e Benveniste, egli distingueva, all'interno dei resoconti narrativi e dei rapporti delle autorità coloniali sulle rivolte, quegli elementi che "indicano—ossia raccontano—le azioni dei ribelli [da] quelli *interpretativi*, che le commentano, al fine di comprendere—ossia spiegare—il loro significato".<sup>116</sup> Guha mostrò brillantemente come l'intrusione degli elementi interpretativi nella narrazione degli eventi fosse presente anche in quei documenti il cui linguaggio avrebbe dovuto rispondere strettamente alla mera funzione di informare le autorità centrali su ciò che stava avvenendo nei distretti rurali e dunque, *a fortiori*, egli negò la presunta oggettività storiografica delle ricostruzioni storiche che si fondavano su tali materiali, per denunciare infine la complice circolarità tra le pratiche di repressione e le informazioni veicolate in simili ricostruzioni.<sup>117</sup>

Ciò che egli rinvenne dietro le note allarmate dei funzionari coloniali locali in ansia di fronte all'approssimarsi delle ribellioni, dietro la riprovazione morale per i saccheggi, dietro l'insofferenza militarista per i successi di alcune insurrezioni contadine, così come dietro alla paternalistico preoccupazione liberale per "l'incivilimento" dei "miti e benevoli" contadini indiani, era il bisbiglio del potere bianco, la "voce del colonialismo vigente".<sup>118</sup> E Guha fece

---

<sup>116</sup> Guha, *ibidem*, pp. 54-55. In nota Guha dichiara in particolare il debito contratto con Barthes. Guha, *Ibidem*, p. 100, nota No. 9.

<sup>117</sup> "[...] gli indizi rendono il dispaccio qualcosa di più che un semplice resoconto degli avvenimenti, e aiutano a inserire in esso un significato, un'interpretazione. Guha, *ibidem.*, p. 59.

<sup>118</sup> Guha, *ibidem*, p. 60.

in modo da campionarlo e amplificarlo, per rendere udibili le dissonanze di cui le fonti archivistiche recavano ineluttabilmente traccia.

Il discorso storiografico, strettamente intrecciato con la politica, finisce così per fare propri gli interessi e gli obbiettivi del regime coloniale stesso. In questa affinità con la politica, la storiografia svela la propria natura di *conoscenza colonialista*. Essa deriva cioè direttamente da quella conoscenza che la borghesia aveva utilizzato nel periodo della sua ascesa per interpretare il mondo al fine di dominarlo e di stabilire la propria egemonia all'interno delle società occidentali, ma che si era poi trasformato in uno strumento di oppressione nazionale non appena la borghesia stessa avviò la lotta per conquistare "un posto al sole". Fu così che quella medesima scienza politica che aveva forgiato l'ideale della cittadinanza per gli stati-nazione europei fu utilizzata, nell'India coloniale, per fondare istituzioni e per redigere leggi che si proponevano l'obbiettivo specifico di generare una cittadinanza mitigata e di seconda classe. Quella stessa economia politica che si sviluppò in Europa in contrapposizione al feudalesimo in India finì per contribuire alla nascita di un latifondo neofeudale. Anche la storiografia si adattò alle relazioni di potere vigenti sotto il *Raj* e fu posta sempre più al servizio dello stato.<sup>119</sup>

Anticipando in parte alcuni dei temi di riflessione di Paolo Rossi e Aleida Assmann sull'importanza dell'archivio come luogo dell'oblio, oltre che della memoria, Guha affermò che l'ideologia colonialista interveniva a monte della produzione storiografica, sottraendosi *a priori* alla possibilità di essere

---

<sup>119</sup> Guha, *ibidem* p. 78.

rintracciata esclusivamente sul piano razionale, dal momento che agiva sul modo attraverso cui coloro che producevano i documenti, sia nel momento stesso degli eventi, che in momenti successivi in cui gli stessi eventi venivano rielaborati, percepivano emotivamente e raccontavano i fenomeni a cui assistevano o avevano assistito, e di cui erano o erano stati parte.<sup>120</sup> Nell'evento dell'insurrezione dunque, la storiografia colonialista non poteva che collocarsi su uno dei due versanti dello scontro tra detentori del potere e ribelli, dal momento che "l'antagonismo tra i due è irriducibile e non vi è spazio per la neutralità".<sup>121</sup> Per Guha la rivolta contadina rendeva manifesta una opposizione latente nella dialettica sociale dell'India coloniale, restituendo una dicotomia chiaramente intelligibile.

Gli indizi all'interno di questo discorso [la storiografia coloniale] ci introducono a un particolare codice, costituito in modo tale che per ognuno dei suoi segni noi abbiamo un opposto, un contro-messaggio, espresso in un altro codice. Prendendo a prestito una rappresentazione binaria resa famosa da Mao Tse-Tung, l'espressione "*va veramente male!*" deve avere, per ciascun elemento all'interno di uno dei due codici, una corrispondenza in un elemento nell'altro codice a cui possa essere applicata l'espressione "*va veramente bene!*", e viceversa. In un grafico che esprime lo scontro tra questi codici si possono collocare gl'indizi in corsivo

---

<sup>120</sup> "Cancellare ha anche a che fare con nascondere, occultare, depistare, confondere le tracce, allontanare dalla verità, distruggere la verità. Si è voluto spesso impedire che le idee circolino e si affermino, si è voluto (e si vuole) limitare, far tacere, consegnare al silenzio e all'oblio. Qui l'invito o la costrizione alla dimenticanza hanno a che fare con le ortodossie, con il tentativo di costringere ogni possibile pensiero entro un'immagine irrigidita e paranoicale del mondo" (Rossi, 1991, p. 25; Cfr. Assman, 2002).

<sup>121</sup> Guha, *ibidem*, p. 62.

all'interno dei testi[...] in modo tale da individuare la loro collocazione rispetto ai termini (citati in maniera simmetrica) *che alludono, per quanto impliciti*, alla corrispondente matrice "VERAMENTE BENE". [ultimo corsivo aggiunto]

MALE

BENE

*Insorti*.....contadini  
*Fanatici*.....puritanesimo  
islamico  
*Audaci e sfrenate atrocità*  
*Contro gli abitanti*.....resistenza  
all'oppressione  
*Sfidare l'autorità*  
*dello Stato*.....rivolta contro  
gli zamindar  
*Disturbare la quiete pubblica*.....lotta per un ordine migliore  
*Intenzione di attaccare*.....intenzione di punire gli  
oppressori  
*Uno dei loro Dei deve*  
*governare come un re*.....autogoverno dei *Santa*<sup>122</sup>

Guha, dunque, intendeva sopperire ai silenzi delle fonti d'archivio per mezzo di una strategia deduttiva in cui uno dei due opposti di ciascuna coppia dicotomica considerata veniva concettualizzata in termini di allusione, e rinviava a una dimensione implicita. La sua proposta metodologica consisteva pertanto nel fare emergere la matrice discorsiva delle rivolte contadine e renderla leggibile grazie a un intervento di natura ideologica. La scelta di

---

<sup>122</sup> Guha, *ibidem*, p. 61-62.

sottoporre a scrutinio storiografico i documenti coloniali, si traduceva nella volontà di opporvi una interpretazione derivativa dei medesimi eventi, prodotta dall'incontro tra l'enfasi anti-nazionalista di Guha, il concetto gramsciano di *subalternità*, le tracce delle pratiche dei ribelli presenti nei documenti d'archivio, il pensiero di Mao. Ma non solo.

Guha, nella costruzione del contadino come soggetto storico, fu influenzato dagli scritti di Mao (Young, 2007, pp. 40-44; Mezzadra, 2002, p. 12; Chakrabarty, 2004, p. 241; Hutnyk, 2003, p. 482; Bahl, 2000, p. 90; Ascione, 2006, p. 68). Tuttavia, come ha rilevato Skinner, *l'influenza* è uno strumento euristico molto difficile da utilizzare nella storia delle idee (Skinner, 1966, p. 201).<sup>123</sup> Nel tentativo di qualificare questa, e altre influenze, è importante rilevare come essa si evidenzi in modo tutt'altro che lineare nell'apparato logico-grammaticale della storiografia dei Subaltern Studies.

Il *contadino* di Guha non è semplicemente sovrapponibile con i contadini di Mao. Se quest'ultimo, infatti, proprio nel *Rapporto d'inchiesta sul movimento contadino nello Yunan*, procedeva a una minuziosa analisi della stratificazione sociale nelle campagne cinesi, Guha accomunava diversi gruppi della popolazione rurale esclusivamente sulla base del loro rapporto con le mobilitazioni, allorché precisava ad esempio che "i contadini ricchi e quelli benestanti che sono 'naturalmente' collocati fra il 'popolo' e i 'subalterni', in certe circostanze hanno potuto agire negli interessi dell'élite" (Cfr. Chakarabarty, 2004, p. 244).<sup>124</sup> Mao, dal canto suo, adoperava l'analisi del

---

<sup>123</sup> In alcuni passaggi Guha riecheggia la teoria delle contraddizioni di Mao. "L'ideologia che operava nello spazio della mobilitazione subalterna, rifletteva l'eterogeneità della composizione sociale di quello spazio, con un rilievo particolare assunto dalla prospettiva delle componenti della mobilitazione che risultavano, *di volta in volta e situazione per situazione, prevalenti sulle altre*" [corsivo aggiunto] (Guha e Spivak, 2002, p. 36).

<sup>124</sup> Guha, *Ibidem*, p. 42.

processo di accumulazione primitiva per delineare l'articolazione delle differenze sociali nelle aree rurali e avanzare ipotesi sulle attitudini di gruppi specifici verso la mobilitazione.<sup>125</sup> È evidente come il rapporto di determinazione tra rivolta e stratificazione sociale sia rovesciato sotto il profilo euristico, così come è evidente che l'asse di rotazione attorno al quale tale rovesciamento ha luogo è di natura temporale: Mao aveva di fronte la prospettiva di una rivoluzione da compiere, Guha quella delle rivolte

---

<sup>125</sup> Il già citato Rapporto d'inchiesta sul movimento contadino nello Yunan del marzo 1927 rappresentò una sensibile reinterpretazione dello strumento metodologico dell'inchiesta agraria così come intesa ed elaborata da Lenin al volgere del XIX secolo. Lenin infatti, con l'opera dal titolo *Nuovi spostamenti economici nella vita contadina* del 1893 (pubblicato solo nel 1923) aveva inaugurato una prospettiva di ricerca sulla stratificazione sociale che si fondava sull'analisi dettagliata di dati statistici, laddove Weber, pur condividendo l'obbiettivo di comprendere in che misura il tessuto sociale delle campagne (nelle province orientali dell'Elba nel suo caso) stava subendo una trasformazione in senso capitalistico, aveva costruito e studiato oltre tremila questionari inviati ai proprietari terrieri (Cfr. Weber M, [1892] *Le relazioni dei lavoratori della terra nella Germania orientale*, cit. in Lentini, 2003, pp. 266). Le metodologie utilizzate nell'opera del 1893 da Lenin trovarono poi una forma più matura ne *Lo sviluppo del Capitalismo in Russia* (1898), (Per un'interessante ricostruzione del dibattito interno all'intelligentsia russa sul tema della transizione al capitalismo e sulla strategia di modernizzazione, cfr. Walichi, 1972) Mao riprese sia la logica fondativa del discorso analitico di Lenin, cioè appurare la presenza di relazioni di tipo capitalistico, che l'attenzione di Lenin per i processi di stratificazione sociale. E tuttavia Mao basò gran parte della propria analisi sull'esperienza diretta e partecipante della situazione socio-economica dello Yunan, sua regione d'origine e spazio in cui nacquero le prime cellule rivoluzionarie contadine. Questo il passo introduttivo a uno dei fondamentali articoli che formerà successivamente *Il rapporto d'inchiesta*. "In qualsiasi villaggio rurale si vada, basta essere attenti osservatori per rendersi conto dell'esistenza delle seguenti otto differenti categorie di persone: grandi proprietari terrieri, piccoli proprietari terrieri, contadini possidenti, contadini semipossidenti, mezzadri, contadini poveri, braccianti agricoli e artigiani rurali, elementi declassati".

contadine da analizzare. Ciò che è maggiormente rilevante, tuttavia, è che la differenza tra i due pensatori trova conferma nel modo in cui i saggi sulle rivolte prodotte dallo stesso Guha e dagli altri membri del collettivo indiano adoperano il concetto di “contadino”, declinandolo cioè in modo tale da rendere trasparente la molteplicità di determinazioni particolari che Mao aveva individuato al di sotto dei *possidenti* e *semipossidenti* (rispettivamente *ricchi* e *benestanti* nel lessico di Guha) (Brass, 2004 e 2006; Singh, 2002; Vinay, 2001; Chibber, 2006). Superficialità terminologica da parte dello storico indiano?

In *A Rule of Property for Bengal*, Guha aveva affrontato il tema della relazione tra lo scontro ideologico all'interno dell'élite coloniale circa la forma da dare alla proprietà fondiaria in India alla fine del '700 e il processo di monetarizzazione delle rimesse agricole nel Bengala, che a partire dalla fine del XVIII secolo la Compagnia delle Indie si trovò a gestire. (Langfold, 1991; Travers, 2005) Anche in quel caso, la definizione degli strati contadini si attestava sulla linea di demarcazione che separava gli *zamindar* dalle diverse categorie di contadini che abitavano i distretti rurali. L'analisi dell'economia politica del colonialismo inglese nel Bengala Occidentale, esposta da Guha, poggiava, dunque, anch'essa sulle fonti di archivio coloniale, le quali registravano, più di ogni altra cosa, l'incapacità dei colonizzatori di tradurre i complessi sistemi di gestione delle risorse agricole e delle proprietà terriere indigene entro forme assimilabili al diritto occidentale (Bayly, 1996; Wilson, 2007). L'inconsistenza delle disposizioni legislative, unita alla rozzezza delle pretese etnografiche dei britannici, costituiva proprio una delle tesi centrali del primo significativo lavoro di Guha. (Guha, 1963, pp. 5, 95-96)

Ciò non toglie che, in assenza di fonti archivistiche tali da garantire una caratterizzazione maggiormente adeguata della complessità della stratificazione sociale nelle aree rurali, Guha derivasse proprio da quella

etnografia e da quel diritto coloniali la caratterizzazione dei contadini, nell'impossibilità, forse, ancorché nella volontà, di servirsi a pieno degli scritti di Mao come strumento metodologico. Dall'analisi sia lessicale che sostantiva della Subaltern Studies Series, infatti, emerge in modo piuttosto evidente che la sola specificazione ulteriore concessa ai contadini è quella di "contadini tribali" o *adivasi*.<sup>126</sup> Definizione ereditata degli Aarii e istituzionalizzata da Nehru sulla base delle indicazioni dell'antropologo inglese Verrier Elwin.<sup>127</sup>

La questione metodologica della stratificazione sociale nelle aree rurali venne sviluppata fin dai primi due volumi della serie da Partha Chatterjee, mentre Dipesh Chakrabarty si dedicò allo studio degli operai in alcune industrie di Calcutta. Chatterjee prese spunto da alcuni studi condotti negli anni '70 del '900 sui conflitti tra indù e musulmani nel Bengala Orientale negli anni '30 del '900, per avanzare l'ipotesi che, nel corso delle mobilitazioni, le forme di autorità politica, ideologica e culturale avessero maggior peso di quanto non ne avessero le determinazioni socio-economiche della struttura di produzione agraria. (Chatterjee, 1981, p. 11) Egli classificava la struttura politica delle aree rurali secondo tre tipologie:

---

<sup>126</sup> L'unico lavoro che individua ulteriori livelli di differenziazione sociale nella struttura di produzione agraria è un saggio del 1975, scritto dall'economista indiano N. K. Chandra, ospitato nel secondo volume della Subaltern Studies Series e unico contributo dello studioso alla serie (Cfr. Chandra N. K., 1982. Si veda la nota No. 1, p. 228).

<sup>127</sup> Il termine *adivasi* deriva dal sanscrito *atavika* ("abitanti delle colline"), con cui gli Aarii identificarono, al loro arrivo nel subcontinente (XVI secolo AC), gli aborigeni. Questa classificazione era stata istituzionalizzata nel 1947 con l'avvio del programma di "sviluppo dei popoli tribali" voluto da Nehru, la cui elaborazione era stata affidata dal primo ministro indiano all'antropologo inglese e missionario anglicano Verrier Elwin. Proprio uno degli storici subalterni, Ramachandra Guha, ha pubblicato una biografia di Elwin (Guha Ramachandra, 1999).

Questi modi si differenziano in base a particolari relazioni di potere che si manifestano in forme ordinate e ripetute delle attività sociali, come la particolare struttura di allocazione dei diritti su oggetti materiali [...] in un sistema di produzione sociale definito. Chiameremo questi tre modi, *comunitario, feudale e borghese*.<sup>128</sup>

La formulazione di Chatterjee, sulla scorta della lettura della transizione dal feudalesimo al capitalismo proposta dai cosiddetti marxisti istituzionalisti, assumeva come unità d'analisi uno spazio di relazioni sociali considerato piuttosto coeso al suo interno e dotato di una specifica capacità di resistere all'impatto delle forze economiche considerate esterne a tale insieme.<sup>129</sup> (North e Thomas, 1976; Brenner, 1977; Aston e Philpin, 1989) Secondo Brenner, la transizione al capitalismo aveva avuto origine in *società* distinte, la cui struttura di classe interna, in particolare le relazioni di proprietà, costituiva la variabile indipendente rispetto alla forma e alle direzioni di evoluzione delle forze economiche esterne, che ne risulterebbero, dunque, condizionate. (Brenner, 1976, p. 31-32) Chatterjee, dal canto suo, collocava la genesi delle ribellioni nella tensione tra l'estensione delle pratiche amministrative dello stato coloniale e le resistenze opposte dai contadini in quanto entità collettiva, la cui coesione interna era garantita, invece che dalla struttura di classe, da legami di natura religiosa, linguistica, parentale, culturale.<sup>130</sup> (Chatterjee, 1982, p. 317) Lo storico indiano riproponeva sostanzialmente, seppur nell'ottica delle strutture

---

<sup>128</sup> Chatterjee, *ibidem*, p. 12.

<sup>129</sup> Cfr. Dobb M., Hilton R., Hobsbawm E., Mczak A., Mazzei F., Merrington J., Soboul A. e Wallerstein I., 1986.

<sup>130</sup> Si noti la coerenza di tale impostazione con i già citati saggi di Arnold, Pandey, Hardiman, Das e Henningam.

politiche, la dialettica tra *Gemeinschaft* e *Gesellschaft*.<sup>131</sup> Il villaggio era descritto come “la più piccola comunità collettiva della vita politica dell’India rurale”. (Chatterjee, 1982, p. 16) Nel definire il modo comunitario di strutturazione del potere, e il villaggio rurale come forma pre-capitalistica, egli riprese direttamente i *Grundrisse* di Marx.<sup>132</sup> (Chatterjee, 1981, p. 12) Marx, ispirato dalla lettura dei resoconti di viaggio scritti a metà del XVII secolo da Françoise Bernier, aveva identificato quattro forme sociali pre-capitalistiche, sulla base dell’assenza della proprietà privata della terra: asiatico/orientale, slava, classica o germanica.<sup>133</sup> Analogamente, per Chatterjee, l’autorità politica nei villaggi rurali dell’India coloniale risiedeva nella comunità in quanto ente collettivo.<sup>134</sup>

Nel già maturo dibattito sull’eurocentrismo in Marx, Chatterjee si collocava, adottandone dichiaratamente i punti di vista, dalla parte di coloro che intendevano salvaguardare il valore squisitamente euristico, e l’utilizzo circostanziato delle tipologie sociali pre-capitalistiche del ‘giovane’ Marx,

---

<sup>131</sup> Sulla storia del concetto relazionale comunità/società, si veda Strath 2001.

<sup>132</sup> Già nel 1970, Emilio Sereni aveva aperto il dibattito sulla distinzione tra ‘forma’ e ‘formazione’ nel pensiero di Marx. Dall’analisi filologica dei *Grundrisse*, Sereni rilevò un salto terminologico da una concettualizzazione teorica e statica (forma) a una dinamica storica (formazione). Per Sereni tuttavia era la dimensione statica a fornire una categoria fondamentale del materialismo storico, piuttosto che la definizione dinamica di un percorso caratterizzato da una continuità storica supposta necessaria (Cfr. Sofri, 1966, *appendice*, pp. 196-207).

<sup>133</sup> In una lettera di Marx a Engles, del 2 giugno 1853, si legge: “Sulla formazione delle città orientali non c’è nulla di più brillante, di più chiaro e di più indovinato che il vecchio Françoise Bernier [...] Bernier trova a ragione la forma fondamentale di tutti i fenomeni dell’Oriente – lui parla della Turchia, della Persia e dell’Indostan – nel fatto che non vi esisteva nessuna proprietà privata del suolo. Questa è la vera *clef* del cielo orientale” (Marx, 1972, carteggio, p. 267-279).

<sup>134</sup> Chatterjee, *ibidem*, p. 13.

dall'onta dello storicismo.<sup>135</sup> (Krader, 1975; Rolsdosky, 1980; Zeleny, 1980) Egli esplicitò, infatti, che nel "campo della teoria, la comunità rappresenta una concettualizzazione della *prima* forma di autorità sociale collettiva. Pertanto essa è *precedente*, dal punto di vista logico, a una concettualizzazione dello stato come apparato repressivo, come la forma istituzionalizzata di relazioni di potere basato sullo sfruttamento nella società. [...] Questa successione teorica non richiede il supporto di alcuna concezione storicista secondo la quale tutti i gruppi sociali umani debbano passare attraverso gli stadi successivi dell'anarchia, dell'organizzazione sociale comunitaria, e infine dello stato". Il problema era piuttosto individuare il tipo di conoscenza grazie alla quale la caratterizzazione della struttura sociale e politica delle aree rurali, composte da una molteplicità di comunità, poteva contribuire a una rappresentazione adeguata al progetto di descrivere le dinamiche interne ai gruppi protagonisti della storia delle rivolte contadine, al di fuori della meta-narrazione marxista, da cui gli storici subalterni intendevano prendere le distanze. Ebbene, la risposta di Chatterjee fu: "la comunità può essere identificata, nella sua forma *più concretamente espressa*, nell'antropologia sui gruppi tribali. Molti di questi studi, per lo più riguardanti l'Africa Sub-Sahariana, hanno rivelato l'esistenza di comunità tribali che apparentemente non posseggono un apparato statale o strutture politiche chiaramente identificabili, differenziate dal gruppo sociale in generale". (Chatterjee, 1982, p. 319) Ma di quale antropologia si tratta?

Chatterjee mutuò la *teoria dei sistemi di lignaggio segmentario* dall'antropologia sociale di matrice weberiana, divenuta il *mainstream* negli

---

<sup>135</sup> In Italia il dibattito su questo tema fu piuttosto precoce (Cfr. Sofri, 1966; Melotti, 1973). Per una efficace collocazione di tale dibattito nel contesto storico internazionale, si veda Wallerstein, 2006, pp. 34 e ss. Si vedano anche Anderson, 1983, 2002; Benner, 1995. Per quanto riguarda la critica all'eurocentrismo di Marx, il riferimento è a Said, 1999; Tucker, 1978; Turner, 1978; Lyotard, 1998; Eagleton, 1976.

studi africanistici britannici a partire dal lavoro seminale di Fortes e Evans-Pritchard del 1940, attraverso le successive rielaborazioni di Smith, e soprattutto nella formalizzazione di Middleton e Tait.<sup>136</sup> Lo storico indiano attinse al noto volume collettaneo del 1958 edito da questi ultimi, la cui premessa, che conclude il primo capoverso dell'introduzione, era che i gruppi umani che essi avevano studiato "non erano mai entrati in contatto con gli europei".<sup>137</sup> (Middleton e Tait, 1958, p. 1) Già negli anni '60 del '900, questo presupposto aveva dato adito a critiche di diversa intensità tra gli antropologi. Secondo alcuni essa finiva col negare i processi storici che avevano attraversato gli spazi in questione (Ghana, Nigeria settentrionale, Sudan orientale, Uganda e Togo) e che avevano indotto, seppur indirettamente, delle trasformazioni sensibili nel tessuto organizzativo di tali gruppi. (Carrasco, 1960; Beattie, 1964; Sahlins, 1961 e 1965) Secondo altri, invece, l'enfasi sulla dimensione politica dei lignaggi sottovalutava quelle dinamiche economiche che mettevano in discussione la presunta stabilità interna dei gruppi in questione. (Rey, Terray, Godelier, Meillassoux, 1973) Ma soprattutto, negli anni '70 del '900, un allievo di Evans-Pritchard, Talal Azad, tentò di storicizzare il pensiero antropologico britannico, portando alla luce il nesso costitutivo tra la propria disciplina accademica e l'espansione del dominio europeo sul continente africano. Azad affermò che l'antropologia struttural-funzionalista negava la storia dell'incontro coloniale in modo duplice: da un lato, essa occultava i contesti imperiali e coloniali all'interno dei quali era nata e fioriva; Azad parlò apertamente della complicità tra la necessità di dominare i popoli non-

---

<sup>136</sup> La teoria dei lignaggi segmentari descriveva la struttura politica dei gruppi tribali in termini di relativa mancanza di specializzazione nelle funzioni di gestione del potere e di trasmissione unilineare dell'autorità attraverso vincoli parentali (Peters, 1960; Middleton e Tait, 1958; Smith, 1956; Fortes e Evans-Pritchard, 1940).

<sup>137</sup> Cfr. Chatterjee, 1983, note 13-18, pp. 318 e ss.

occidentali e l'istituzionalizzazione accademica di quelle forme di costruzione dell'alterità, che giustificavano teoricamente l'imposizione violenta del dominio bianco. Dall'altro, in estrema sintesi, essa contribuiva a scolpire l'immagine dell'immobilismo dei sistemi politici non-europei, in una storia già simulacro del mito della superiorità europea (Azad, 1975). Nel 1978, Edward Said, in *Orientalismo*, rese noto il contributo di Azad al di fuori della comunità degli antropologi, riferendosi ad esso come seminale proposta anti-eurocentrica nel dibattito sulle forme di potere non-europee. (Said, 1999, p. 365; Said, 1994, p. 41)

Chatterjee, pertanto, intendeva addentrarsi nelle zone d'ombra dell'archivio coloniale ricorrendo a strumenti euristici che erano stati 1) concepiti a partire dalla negazione dell'incontro coloniale; 2) già ampiamente criticati nel ventennio che aveva preceduto l'elaborazione del progetto dei *Subaltern Studies*; 3) prodotti da quella stessa antropologia che era il cuore della critica di Said all'orientalismo, nelle forme specifiche che esso aveva assunto nel '900. Con ciò non si vuole condannare una sorta di vizio *ab origine*. Tali prestiti concettuali e teorici, come insegna Feyerabend, sono da ritenere assolutamente imprescindibili al procedere della conoscenza. (Feyerabend, 2005, p. 24) Né tanto meno s'intende che gli esiti di qualsiasi riflessione sono interamente deducibili dalle sue premesse. Ma la forma contraddittoria con cui le tesi metodologiche di Chatterjee sono state esposte, così come quelle di Guha, pone in modo problematico la questione del rapporto tra ricerca storica e conoscenza antropologica nel discorso dei *Subaltern Studies*. Il problema non è tanto capire in che misura gli storici subalterni fossero a conoscenza del coevo dibattito sui rapporti tra *indirect rule* e sistemi politici comunitari (Pathy 1976). Piuttosto si tratta di evidenziare il modo in cui quelle particolari conoscenze antropologiche contribuirono a plasmare una rappresentazione appropriata

dei processi che si intendeva analizzare (le rivolte anti-coloniali), rispetto alle domande poste dai fenomeni contemporanei (le ribellioni contadine in India negli anni '60 e '70 del '900).<sup>138</sup>

Le indicazioni che Dipesh Chakrabarty trasse dallo studio dei lavoratori dell'industria della juta a Calcutta sono molto significative a tal proposito. Egli tentò di rendere conto della natura dei rapporti di potere politico nei quali gli operai erano inseriti, servendosi degli studi di Marx sull'organizzazione del lavoro di fabbrica e delle riflessioni di Foucault sulle pratiche di disciplinamento. Per Marx la disciplina aveva due componenti: una subordinazione tecnica del lavoratore alla macchina, e il suo ulteriore assoggettamento alla "autocrazia del capitale" nel luogo di lavoro, attuata per mezzo dei *supervisori* (funzione assegnata ai *sardar* nell'India coloniale studiata da Chakrabarty). L'autorità dei supervisori sul luogo di lavoro si materializzava attraverso strumenti quali registri, libri contabili e cartellini, dunque, per mezzo della produzione di documenti relativi alla gestione e alla condizione delle classi lavoratrici (Marx, cit. in Chakrabarty, 1982, p. 261; Harvey, 1989, p. 127). In ciò, la disciplina di fabbrica nell'Inghilterra del XIX secolo differiva dalle forme di organizzazione di lavoro pre-capitalistiche, che funzionavano, secondo Foucault, per mezzo "dell'ostentazione dei simboli della sovranità, e potevano operare anche senza una conoscenza dei dominati". (Foucault, cit. in Chakrabarty, 1982, p. 262) Chakrabarty, nel sottrarsi al determinismo economicista, inscriveva la distinzione qualitativa tra tipologie storiche di organizzazione del lavoro in una interpretazione produttivista de *Il Capitale*, che gli consentiva però di articolare la specificità delle forme di

---

<sup>138</sup> Si noti che parte delle già citate ricerche antropologiche di Cohn, condotte negli anni '70, comparvero nel fondamentale volume di Hobsbawm e Ranger del 1983, *The Invention of Tradition* (Cfr. Hobsbawm e Ranger, 1992).

sfruttamento degli operai indiani in termini di forme specifiche di disciplinamento. Tali forme di disciplinamento si esprimevano, continua Chakrabarty, nella produzione di una particolare modalità di conoscenza delle condizioni di lavoro, la cui distanza dalla realtà osservata da Engels a Manchester nel 1844 forniva “la misura di quanto il capitalismo nel Bengala coloniale fosse differente da quello descritto da Marx” (Chakrabarty, 1982, p. 264). La specificità di tale conoscenza si caratterizzava per l’incompletezza, l’incongruenza, la frammentarietà e la mancanza di sistematicità nella produzione dei documenti riguardanti la condizione dei lavoratori nelle fabbriche di juta di Calcutta; compito degli ispettori, i *sardar*. E ciò, secondo Chakrabarty, perché tali documenti erano “irrilevanti per l’esercizio del potere dei *sardar*, la cui autorità emanava da un dominio di tipo pre-capitalistico, che assicurava loro obbedienza”, fondandosi su di un sistema di valori condiviso dai lavoratori. Ciò che “rendeva effettiva l’autorità dei *sardar* era la *cultura* cui lavoratori e supervisor appartenevano entrambi. Una cultura essenzialmente pre-capitalistica, con una forte enfasi sulla religione, la parentela, la lingua e altri legami primordiali. [...] Gran parte del controllo sociale della forza-lavoro derivava, pertanto, dalla comunità”.<sup>139</sup>

Per questo motivo, dunque, a una cospicua partecipazione degli operai indiani alle mobilitazioni di inizio ‘900, così come quelle del dopoguerra, corrispondeva un bassissimo livello di sindacalizzazione. Sindacati e partiti operai rappresentavano forme di associazione inadeguate a strutturare la domanda di partecipazione politica in una società pervasa da una cultura profondamente gerarchica, scevra dalla sedimentazione del principio dell’uguaglianza formale, che per Marx era pre-condizione della coscienza di

---

<sup>139</sup> Chakrabarty, *Ibidem*, pp. 308-309.

classe, e fondata invece sull'accettazione dell'intrinseca disuguaglianza tra gli esseri umani (Chakrabarty, 1983, p. 263; 1989, p. 226).

La questione della coscienza, della solidarietà, dell'organizzazione e della protesta, possono essere poste nei termini di una tensione tra i codici culturali anti-democratici della società indiana e la nozione di 'uguaglianza' che la politica socialista assume, e allo stesso tempo cerca di trascendere.<sup>140</sup>

I Subaltern Studies, con la loro storiografia sulle rivolte, erano essi stessi una espressione storica di questa tensione. Essi si muovevano, nei primi anni '80 del '900, nello spazio descritto dall'attrito tra due principali spinte intellettuali (che il post-strutturalismo andava destabilizzando), contribuendo allo stesso tempo a metterne in discussione i confini interni ed esterni: da una parte, una sofferta eredità marxista, dall'altra, l'enigma del sistema delle caste.

Le coordinate del dibattito sul sistema delle caste erano fornite dalla sociologia della religione di Weber e dagli studi antropologici sulle comunità di villaggio (Bahl, 2004; Srinivas, 1984; Habib, 1984; Mukherjee, 1991).<sup>141</sup> La

---

<sup>140</sup> Chakrabarty, 1989, p. 229.

<sup>141</sup> Nel concepire il suo programma di ricerca sullo sviluppo del capitalismo in Germania, Weber aveva supposto che le ragioni del ritardo tedesco rispetto all'Inghilterra, potevano essere anche di natura culturale oltre che economiche. E per spiegare il 'trionfo dell'Occidente', Weber intraprese la sua amplissima e ambiziosa ricerca sul rapporto tra l'etica economica delle grandi religioni mondiali e gli sviluppi organizzativi nelle grandi entità geo-storiche extra-europee. Egli descrisse l'induismo come la cosmologia propria di un ristretto gruppo di eruditi, dalla quale discendeva un ordinamento rigorosamente gerarchico della società indiana, che impediva qualsiasi mobilità interna (Lentini, 2003, pp. 269-270). Diversi studiosi inglesi, contemporanei a Weber, consideravano il sistema delle caste come una forma specifica di stratificazione (Cfr. Mukherjee, 1999). Sotto questo punto di vista, dunque, la possibilità di

dicotomia weberiana classe/status, veniva specificata nella versione classe/casta, dove la casta era considerata l'istituzione che bloccava la mobilità sociale. Del resto, l'impulso delle teorie della modernizzazione a inventare ricette di ingegneria sociale da inscrivere nell'agenda politica nazionale, sotto la voce "sviluppo", imponeva di scovare le cause prime dell'arretratezza di ciascuna ex-colonia, che andava a comporre il planisfero sclerotizzato degli stati-nazione, e i cui confini politici, si stabiliva, definivano lo spazio di una singola *società* (Wallerstein, 1976; Di Meglio, 1997; Lentini, 2003; Arrighi, 1991; Latham, 2000; Escobar, 1994).

Fu in questo quadro che il dibattito sul sistema delle caste andò definendosi e disegnare una opposizione tra un approccio tendenzialmente materialista e uno tendenzialmente culturalista. Tuttavia, sia i lavori di Sinrivas sul processo di "sanscritizzazione", che l'etnografia weberiana di Beteille, che l'antropologia materialistica di Meillassoux, ritenevano che il sistema delle caste rappresentasse un caso limite di istituzione conosciuta, assimilabile analiticamente a un gruppo di status e dunque comparabile ad altre forme organizzative esistite in Occidente, o altrove.<sup>142</sup> Lo stesso Barrington Moore,

---

ricondurre il sistema delle caste al modello istituzionale dell'Occidente metteva d'accordo la sociologia della religione di Weber con l'orientalismo dei pensatori inglesi. Erano infatti le istituzioni occidentali, cui le forme organizzative indigene venivano di volta in volta ricondotte, ad essere i referenti storici dei dibattiti tra i colonizzatori, impegnati a censire la popolazione indiana, e soprattutto a individuare e sostenere quei gruppi di potere locali da utilizzare come cinghia di trasmissione di dominio indiretto (Cfr. Bayly, 2004).

<sup>142</sup> Secondo Sinrivas, in India il cambiamento sociale poteva avere luogo soltanto attraverso due processi simultanei e sperati: l'occidentalizzazione e la sanscritizzazione (Barnabas, 1961, p. 613. Sul concetto di occidentalizzazione, si veda Latouche, 1992). Per sanscritizzazione Sinrivas intendeva la tendenza dei membri delle caste inferiori a imitare gli stili di vita, le pratiche e i rituali di quelle superiori (come il vegetarianesimo o l'adozione di mantra sanscriti), per migliorare la propria condizione sociale all'interno della comunità locale (Sinrivas, 1952, p. 30).

proprio sulla base di un'analisi comparativa, sebbene in una prospettiva storica di più ampio respiro, affermò che l'assenza della rivoluzione in India andava imputata alla casta come entità culturale, la cui secolarizzazione rendeva frammentaria la base sociale e mortificava qualsiasi anelito di mobilitazione di classe (Moore, 1998).<sup>143</sup>

Fu Dumont a sostenere l'irriducibilità della casta a qualsiasi altra forma organizzativa. Per Dumont, il sistema delle caste si materializzava in una moltitudine di sistemi locali gerarchizzati, in cui lo *status* sociale di una casta variava da una regione all'altra. "Ogni casta è inferiore a quelle che la precedono e superiore a quelle che la seguono, e tutte sono comprese tra due punti estremi", vale a dire la casta pura dei Brahmani e gli intoccabili (Dumont 1991, p. 125). Dumont affermava che la gerarchia che governava il sistema delle caste non era analoga ai meccanismi con cui in Occidente il nesso tra autorità e

---

Sinrivas sosteneva che la "casta dominante" derivasse la propria autorità dalla prossimità allo stile di vita brahmanico, indipendentemente dalle relazioni di potere che definivano lo spazio sociale. (Marriot, 1955; Marriot e Cohn, 1958). André Beteille tentò di applicare il modello weberiano della stratificazione sociale, combinandolo con un approccio etnografico di piccolo raggio. Egli indagò la differenziazione sociale nelle comunità che studiava, in termini di status e di classe, mettendo in discussione la coesione tra casta, classe e potere implicita nel concetto di *casta dominante*. Beteille mise in relazione la posizione dei bramini con i diritti di proprietà della terra e il potere politico all'interno del villaggio, per sottolineare che, nella storia dell'India, i meccanismi attraverso cui il sistema gerarchico si era riprodotto avevano lasciata sostanzialmente invariata la posizione delle caste più potenti (Beteille, 1963; Thorner, 1962). Meillassoux, infine, analizzò la casta nell'ottica dello sfruttamento della forza lavoro per sostenere l'analogia tra sistema indiano e sistemi tribali dell'Africa sub-sahariana. (Meillassoux, 1973)

<sup>143</sup> Per una illuminante critica metodologica a Moore, si veda McMichael, 1990, p. 392. Si veda anche l'interessante introduzione all'edizione italiana citata, curata da Gallino. Per una analisi specifica della lettura dialettica adottata da Moore, si vedano Curie, 1976 e Rothman, 1970.

potere definisce, secondo Weber, i rapporti sociali.<sup>144</sup> Il potere non risiedeva necessariamente nel livello più alto della gerarchia sociale ma era subordinato alla ritualità che contrapponeva il puro all'impuro. La purezza sarebbe dunque il fondamento ultimo della *gerarchia*.<sup>145</sup> E la gerarchia costituirebbe l'essenza della organizzazione sociale indiana. Pertanto, il concetto di *uguaglianza*, alla luce del quale confrontare istituzioni differenti, sarebbe sia estraneo alla mentalità indiana, che un limite alla comprensione della specificità di tale mentalità da parte degli osservatori occidentali.<sup>146</sup>

Partha Chatterjee vide nel lavoro di Dumont "la più efficace teoria sintetica delle caste" (Chatterjee, 1989, p. 180). Come per Dumont, anche per Chatterjee è la forza ideologica del *dharma* (religione) che tiene insieme le *jati* (ciascuna casta) e assegna a ciascuna casta un posto all'interno del sistema complessivo (*varna*), ed è in grado di unire e allo stesso tempo dividere la società indiana.<sup>147</sup> E tuttavia Chatterjee, pur nel quadro del cosiddetto "eccezionalismo orientale", rifiuta il carattere totalizzante che Dumont attribuiva alle caste, per fare spazio alla *agency* dei gruppi subalterni, che sarebbero dotati di "una ideologia propria, seppur nel quadro dell'ideologia universalizzante delle caste superiori".<sup>148</sup>

Potere e religione erano entrambi inseparabilmente collasati  
[...] nel linguaggio di quella violenza di massa. [...] Non è  
possibile parlare dell'insurrezione se non nei termini di una

---

<sup>144</sup> Dumont, *ibidem*, p. 162.

<sup>145</sup> Dumont, *ibidem*, p. 130.

<sup>146</sup> Dumont, *ibidem*, p. 2-3.

<sup>147</sup> Per una sintetica precisazione terminologica sul sistema delle caste si veda Bahl, 2004, pp. 274-277.

<sup>148</sup> Chatterjee, *ibidem*, p. 184.

coscienza religiosa, ovvero come dimostrazione di massa di un'auto-alienazione – per riprendere l'espressione di Marx per definire l'essenza della religione – che spinge i ribelli a considerare il proprio progetto come basato su una volontà diversa dalla loro.<sup>149</sup>

Per Chatterjee, come per Guha e gli altri storici subalterni, dunque, le *fonti d'archivio* conservavano le tracce della storia politica di *comunità* all'interno delle quali la *religione* e la ritualità erano una dimensione essenziale sia dell'ordine che della possibilità del suo capovolgimento.

---

<sup>149</sup> Guha, 2002, p. 89-90.

## Saperi Subalterni Sostenibili

Si racconta che i popoli di pelle chiara che abitano la fascia settentrionale dell'Atlantico praticano una forma particolare di culto delle divinità. Essi vanno in spedizione presso gli altri popoli, s'impossessano delle statue dei loro dei e le distruggono su immensi roghi.

- Dèobalè -

*(Emissario del Regno di Corea presso l'Impero Celeste nel XVIII secolo)*

## 2.1 Al limite degli Studi Subalterni

Per quanto non sia possibile stabilire delle soglie temporali nette nel percorso intellettuale del gruppo di studiosi indiani, è pur vero che esso è stato segnato da successivi ri-orientamenti negli obiettivi di ricerca e negli approcci metodologici. Quanto agli obiettivi, ciò che appare con evidenza dallo studio della Subaltern Studies Series è un progressivo spostamento dalla storia economica e sociale verso il tema del rapporto tra cultura e potere nella formazione del discorso nazionalistico. L'utilizzo di fonti dell'archivio coloniale, infatti, condusse in modo quasi naturale gli studiosi indiani a concentrarsi sull'analisi testuale, e ad avvicinarsi dunque alle tematiche e alle metodologie proprie del cosiddetto *linguistic turn*. Ma, soprattutto, la radicalizzazione delle istanze di critica all'eurocentrismo, che la parte della comunità accademica occidentale maggiormente influenzata dal postmodernismo come corrente filosofica ha accolte come originali non soltanto nel merito, ma anche in virtù della collocazione dalla quale venivano mosse, ne ha favorito la circolazione in ambiti accademici internazionali e non strettamente specialistici, dall'antropologia, alla critica letteraria alla sociologia dei movimenti sociali.

Quanto alla dimensione della pratica storiografica, invece, possiamo individuare tre fasi che caratterizzano il programma di ricerca inaugurato da Guha nel 1980: il momento della costituzione del collettivo e dei primi lavori di ricerca applicata, durante il quale tale progetto si è ricavato una certa riconoscibilità, nel contesto accademico indiano, come espressione di un gruppo di storici radicali che intendevano negare, come sostiene Ludden, la

validità delle precedenti “storie dal basso” prodotte in India sulle rivolte contadine.<sup>150</sup>

La subalternità dunque divenne una novità, inventata de novo dai Subaltern Studies, che attribuirono nuovi significati a vecchie parole e segnarono un nuovo inizio per gli studi storici. Dominazione, subordinazione, egemonia, resistenza rivolta e altri concetti già in uso, ora potevano essere subalternizzati. Per definizione, la subalternità era stata ignorata da tutti gli studiosi del passato: dunque, tutta la ricerca fino ad allora compiuta divenne elitaria.<sup>151</sup>

Questa fase si caratterizza, come abbiamo visto, per il riferimento problematico quanto esplicito alla metodologia propria della storiografia marxista britannica ispirata alle opere di Edward Palmer Thompson e Eric Hobsbawm. Chakrabarty in una intervista del 1998, infatti, affermava:

Ricordo il giorno in cui Barun De mi diede il volume di Thompson, *The Making of the English Working Class* e disse “noi non abbiamo niente del genere, prova a fare un lavoro simile”. Io non avevo mai scritto di storia fino ad allora. Non avevo idea di cosa significasse e pensai di scrivere una storia dei lavoratori che vedevo intorno a me.<sup>152</sup>

Un secondo momento, quello dell'internazionalizzazione del collettivo e della contemporanea ascesa di diversi suoi membri all'interno delle principali

---

<sup>150</sup> Ludden, 2002, p. 16.

<sup>151</sup> Ludden, 2002, p. 34.

<sup>152</sup> Questo documento è disponibile all'URL [www.indialabourarchives.org/publications/Dipesh% 20Chakrabarty.htm](http://www.indialabourarchives.org/publications/Dipesh%20Chakrabarty.htm).

strutture di produzione del sapere anglo-americane a metà degli anni '80, in cui assume un valore decisivo la svolta decostruzionista e l'abbandono esplicito della prospettiva storiografica della History from below inglese. La terza fase, quella della piena riconoscibilità accademica internazionale dell'Indian Subaltern Studies Group come versante storiografico del più ampio progetto Postcolonial Studies, che corrisponde alla rivendicazione, per il termine 'subalternità' come costruzione concettuale, della capacità di includere tutte le soggettività che hanno subito il colonialismo come processo storico.

L'internazionalizzazione degli studi subalterni è legata in modo complesso alla figura di Edward Said e all'interesse di quest'ultimo per la storiografia inaugurata da Guha. Questioni di ordine intellettuale si legano infatti indissolubilmente alle sorti editoriali del progetto e al modo in cui questa stessa vicenda si inserisce nel quadro più ampio del rapporto di filiazione/affiliazione tra alcune delle opere più importanti di Said, e la prospettiva degli studi postcoloniali. Spesso, tali relazioni vengono descritte quasi in termini di inferenze logiche, disegnando un percorso omogeneo che va da Orientalismo, ai Subaltern Studies, infine agli studi postcoloniali. E tuttavia, una simile sequenza risulta accettabile solo a patto di una discreta dose di superficialità.

Il progetto di scrivere la storia delle classi subalterne dell'India coloniale ha suscitato un notevole interesse accademico e politico negli ultimi venticinque anni, in particolare dopo che Edward Said introdusse il lavoro degli storici indiani del Subaltern Studies Group al pubblico occidentale, curando una breve quanto incisiva prefazione a un volume di saggi scelti, pubblicato per la prima volta nel 1988 e destinato a diverse ristampe.<sup>153</sup> Questa antologia, nella forma e nei contenuti in cui è stata offerta al pubblico, delinea

---

<sup>153</sup> Guha R. e Spivak G. C., (a cura di), 1988, *Selected Subaltern Studies*, Oxford University Press.

in modo piuttosto chiaro in che rapporto essa, e dunque gli studiosi che l'hanno curata, si ponevano nei confronti di quella che, rei di semplificazione, abbiamo individuato come la prima fase degli studi subalterni indiani. Va detto, prima di inoltrarci nell'analisi del rapporto tra Said e Subaltern Studies, che i primi cinque volumi della serie, da cui i saggi che costituiscono l'antologia furono tratti, raccoglievano anche diversi articoli che non si occupavano strettamente né di rivolte né di metodologia della ricerca storica sulle rivolte. Tuttavia, questi contributi sono facilmente identificabili come relativamente "esterni" al nucleo centrale dei Subaltern Studies, dal momento che spesso costituivano ripubblicazioni parzialmente rivedute di articoli apparsi altrove, oppure interventi di critica complessiva al lavoro degli storici subalterni indiani da parte di autori non impegnati direttamente nel progetto. Ciononostante, proprio da alcuni di questi contributi, come l'introduzione delle tematiche di genere operata dalla studiosa bengalese Spivak, è scaturito un radicale ripensamento dell'intero progetto dei Subaltern Studies. Tratteremo nello specifico questo argomento. Per ora basti notare che, nell'antologia del 1988, il tema delle rivolte, cui sono dedicati i due capitoli centrali del volume, viene riproposto per mezzo dei saggi che trattano del rapporto delle classi subalterne con il movimento nazionalista da un punto di vista che potremmo definire discorsivo, nella misura in cui si assume come centrale il ruolo giocato dalla funzione performativa del discorso nazionalistico nel dare forma alle istanze di opposizione politica espresse dal movimento anti-coloniale nel subcontinente. Nessuno dei saggi sulle rivolte analizzati nel I capitolo del presente lavoro trovò spazio nell'antologia del 1988.

L'interesse per l'ambito delle pratiche discorsive, che costituisce il campo di tensioni individuato e mirabilmente esplorato a più riprese da Partha Chatterjee, corroborò le forze centrifughe che andavano manifestandosi

all'interno del gruppo originario, proprio in quegli anni. Già nel 1986, infatti, sulla scia dei primi contributi alla serie dati da Spivak, il tema del rapporto tra cultura e potere guadagnò maggiore spazio, tant'è che nello stesso anno, a Calcutta, durante il secondo congresso del Subaltern Studies Group, emerse una divergenza interna fondamentale. Alcuni studiosi si indirizzavano esplicitamente in direzione dell'analisi testuale, adottando la prassi della decostruzione come principio guida nell'analisi delle fonti; altri continuavano a prediligere lo studio dell'autorganizzazione dei gruppi subalterni in termini di classe, parentela, religione e cultura. Sumit Sarkar, uno dei fondatori del gruppo, individuò in quella che egli vide come la "svolta culturalista" del gruppo, un tradimento degli obiettivi di ricerca attorno ai quali gli studiosi indiani si erano raccolti. In quello stesso anno, Rosalin O'Hanlon presentava a Cambridge, nel corso di un seminario sulla cultura popolare, il lavoro degli studiosi indiani, definendolo come il contributo più originale offerto da studiosi provenienti dal terzo Mondo al dibattito sul colonialismo (Cfr. Aschcroft, Griffiths e Tiffin, 2002).

Ma fu l'intervento di Said a consacrare il lavoro dell'Indian Subaltern Studies Group sul piano internazionale.<sup>154</sup> Said realizzò di fatto una ricollocazione del discorso prodotto dagli storici indiani, in virtù della quale i Subaltern Studies sono venuti a costituire una componente fondamentale del versante storiografico della critica all'eurocentrismo: essi occupano un posto cruciale in quella geografia in continuo mutamento, che Giorgio Baratta ha definito come l'articolazione territoriale della critica allo storicismo europeo a

---

<sup>154</sup> Il legame tra studi postcoloniali e subalterni è stato poi chiarito ulteriormente e sancito da diversi saggi degli stessi studiosi indiani; Prakash G., 1994, "Subaltern Studies as Postcolonial Criticism", in *The American Historical Review*, Vol.99, No.5, pp. 1475-1490; Chakrabarty D., *Habitations of Modernity. Essays in the Wake of Subaltern Studies*. Chicago University Press, 2002.

cavallo tra il XX e XXI secolo.<sup>155</sup> Secondo Said, Guha e gli storici che egli aveva riunito intorno alla sua storiografia esplicitamente schierata politicamente, centravano in pieno il problema del nesso tra storia e potere costituito e costituente, muovendosi entro una nozione di storiografia condivisa e sostenuta dallo stesso Said, secondo il quale

Per quanto nella storiografia non possa verificarsi una vera e propria presa del potere, si può almeno tentare di mostrare, in una prospettiva di demistificazione, quali interessi sono in gioco nella pratica storiografica, quale ideologia e quale metodo vengono adottati, quali gruppi avanzano, quali retrocedono, quali sono spiazzati e quali infine sconfitti.<sup>156</sup>

Secondo Said, infatti, gli studi subalterni indiani parlavano simultaneamente a due comunità senza dubbio eterogenee al loro interno quanto connesse tra di loro, ma che tuttavia raccolgono studiosi definibili (pur nella consapevolezza della generalità inerente a siffatte denominazioni) come storici dell'India e "lettori occidentali". Per i primi, i saggi raccolti sotto il nome di Subaltern Studies Series rappresentano un tentativo di riscrivere la storia del nazionalismo indiano includendovi il ruolo giocato a più livelli dalle masse contadine che popolavano le amplissime aree rurali, dagli operai nei nascenti conglomerati urbani dell'India coloniale e da tutti quei gruppi sociali sottoposti alle varie forme del dominio coloniale britannico sul subcontinente. Per i secondi invece, i Subaltern Studies "rivestono [...] un'importanza meno

---

<sup>155</sup> Discorso introduttivo tenuto in occasione del Convegno su Gramsci in occasione del settantesimo anniversario della morte del segretario del PCI. "Gramsci. Le culture e il mondo". Convegno internazionale di studi, promosso e organizzato dall'International Gramsci Society e dalla Fondazione Istituto Gramsci. Roma 27-28 Aprile 2007.

<sup>156</sup> Said E., 2002, p. 28

specialistica e più generale. Il termine 'subalterno' ha una connotazione sia politica sia intellettuale: il suo opposto concettuale implicito è naturalmente 'dominante' o 'élite', ossia i gruppi al potere e, nel caso indiano, le classi alleate o con gli inglesi, o con una ristretta cerchia di discepoli, studiosi o epigoni che in qualche senso collaborarono con gli inglesi".<sup>157</sup> Implicitamente, dunque, l'India delle lotte di liberazione e i processi storici che condussero all'indipendenza dalla Gran Bretagna viene rielaborata in termini globali da Said il quale, quasi in sordina, trasfigura (in senso letterale) il contesto di produzione del discorso in questione ne "il caso indiano", fornendo dunque al rapporto tra classi subalterne e dominanti della storia indiana i connotati metaforici del più ampio problema della relazione costitutiva tra colonizzatori e colonizzati.

Per Said, gli studi subalterni indiani erano parte di quella ampia galassia di riflessioni e contributi politici nati in seno alle lotte di liberazione nazionale, ma che, a partire proprio dai fallimenti, dai limiti, dall'incapacità di questi ultimi di trascendere l'immaginario storico della modernità occidentale, andavano a rimetterne in discussione le premesse stesse, senza alcun timore reverenziale nei confronti dei padri delle lotte anti-coloniali.

È in questo spirito che, in *Cultura e Imperialismo*, Said rilegge *A Rule of Property for Bengal* di Guha, in cui rinviene in nuce l'embrione dei *Subaltern Studies*. Said colloca il libro di Guha nel quadro di una conversazione a quattro con *The Black Jacobins* di C. L. R. James, *The Arab Awakening* di Gorge Antonius e *The Myth of Lazy Native* di S. H. Atalas. Le prime due opere, sottolinea Said, si pongono dall'interno dei rispettivi movimenti di liberazione nazionale negli anni '30 dl '900 e si propongono di parlare a un ampio pubblico, laddove il testo di Guha e quello di Atalas hanno origine nel contesto

---

<sup>157</sup> Said E., 2002, *Subaltern Studies, Modernità e Postcolonialismo*, Ombre Corte. p. 20

post-coloniale e si occupano di questioni più specifiche, rivolgendosi principalmente a un'audience di specialisti. Questo cambiamento d'orizzonte si ripercuote sensibilmente sulla natura stessa degli argomenti trattati in questi lavori. "Per James e Antonius, infatti, il mondo discorsivo abitato dai nativi nei Caraibi e nell'Oriente arabo durante gli anni '30 era onorevolmente dipendente dall'Occidente. [corsivo aggiunto] Sia James che Antonius incarnavano l'aspirazione di una élite indigena a partecipare di un potere e di una cultura europei di cui sentivano di essere parte, sebbene temporaneamente esclusi dai suoi vantaggi [...] Tale armoniosa coincidenza tra l'Occidente e le sue colonie non è riscontrabile invece nei lavori di Atalas e Guha" (Said, 1998, p. 248-249). Per essi, infatti, la cultura della metropoli e le sue pratiche istituzionali erano colpevoli di aver soppresso, sebbene senza riuscirvi mai a pieno, quelle indigene. In questo senso, la cultura diviene un campo di conflitto tra colonizzatori e colonizzati e l'obiettivo di ambedue gli autori si concretizza nel rendere consapevoli i lettori occidentali di questa dimensione conflittuale nell'incontro coloniale (Said, 1998, p. 250).

Said pone sostanzialmente due questioni, quella della "partigianeria" del linguaggio e quella della ricezione di queste opere presso l'accademia occidentale, mostrandone limpidamente il rapporto simbiotico. Quanto alla prima, già Fanon aveva sottratto inequivocabilmente la neutralità, come pretesa, al dominio della storia del colonialismo, come discorso, affermando provocatoriamente che "per il nativo, l'oggettività è sempre diretta conto di lui". Ma Said complica il quadro, ritagliando uno spazio enunciativo e critico per l'intellettuale del Terzo Mondo, allorché puntualizza che nel testo di Guha, come in quello degli altri tre autori considerati, "saperi e politica sono più apertamente connessi perché questi autori si considerano alla stregua di emissari presso la cultura Occidentale a rappresentare una libertà e una

realizzazione politica ancora incompleta, bloccata, posposta.” (Said, 1998, p. 258)

Per quanto riguarda la seconda questione, relativa all’audience del lavoro di Guha e degli storici subalterni, Said svincola la sua riflessione, e con essa i testi su cui si basa, dall’essentialismo militante proprio del pensiero di Fanon, proiettando al negativo l’immagine della natura posizionale della condizione di subalternità da cui gli intellettuali del Terzo Mondo sono costretti a pensare (Fanon), per mostrare in chiaro come sia la relazione asimmetrica di potere nel campo della cultura a produrre le strutture per mezzo delle quali la subalternità intellettuale viene perpetuata e immortalata, come nei dipinti di Picasso degli stessi anni ‘30, con le tinte dell’esotico:

La tentazione per l’audience metropolitana di solito è stata quella di dominare questi e altri libri come semplici esempi di letteratura nativa, prodotta da “informati nativi”, piuttosto che contributi coevi alla conoscenza. In Occidente, anche l’autorevolezza di lavori come quelli di Antonius o James è stata marginalizzata perché, agli occhi degli accademici professionisti occidentali, queste opere sembravano scritte osservando l’Occidente dall’esterno. Forse questa è una delle ragioni del perché Guha e Atalas, una generazione dopo, abbiano scelto di concentrarsi sulla retorica, le idee e i linguaggi piuttosto che sulla storia tout court, preferendo analizzare i sintomi verbali del potere ancorché il brutale esercizio di esso; i suoi processi, le sue tattiche, ancorché le sue fonti; i suoi metodi intellettuali e le sue tecniche enunciative piuttosto che la sua moralità—decostruire piuttosto che distruggere.<sup>158</sup>

---

<sup>158</sup> Said, 1998, p. 258.

Quello di Said è dunque un invito a considerare la storiografia dei Subaltern Studies indiani come una prospettiva sulla modernità e sulla sua storia in un quadro complessivo, piuttosto che relegarne la capacità interpretativa a un campo di conoscenza specialistico, quello degli studi sull'Asia Meridionale, rispetto al quale gli storici indiani vanterebbero un tipo di conoscenza maggiormente adeguato in quanto "appartenenti" alla cultura indiana e provenienti dal subcontinente. Per Said, la storia della classe operaia narrata da Chatterjee, le rivolte studiate da Guha, il processo di creazione della statualità indiana, gettano luce sulle relazioni costitutive e sui processi di retroazione che condussero alla "formazione" della classe lavoratrice britannica descritta da Thompson, sulle rivolte contadine nelle campagne russe e tedesche del XIX secolo. Ciò che i Subaltern Studies contribuiscono a definire è uno spazio critico che nega la possibilità di una storia unilaterale occidentale e eurocentrica, non solo sul mondo coloniale, ma sulla stessa Europa, sulla stessa metropoli.

E tuttavia, Said sembra non individuare alcuna discontinuità tra *A Rule of Property for Bengal* e la storiografia subalterna sulle rivolte e sul nazionalismo. La questione generazionale sembra non inficiare la coesione tra il modo di sentire dei giovani ricercatori indiani negli anni '80 e il loro riferimento intellettuale, Guha. A dire il vero però, la questione generazionale costituiva una delle principali tensioni interne al collettivo indiano e fu proprio uno dei motivi di maggiore fertilità dell'intero progetto. Se, come lo stesso Said ha sottolineato, il lavoro di Guha del 1963 era un tentativo sofisticato e minuziosamente documentato di demistificare il rapporto di complicità tra potere del Raj, conoscenza coloniale e codifica unilaterale e strumentale delle forme di controllo territoriale assimilabili in una certa misura agli istituti

giurisdizionali occidentali, i Subaltern Studies rappresentano un ulteriore decentramento dell'angolo visuale da cui analizzare la storia del colonialismo. Il tentativo, controverso senza dubbio, di scrivere una storia dei subalterni, da una posizione di subalternità si fa carico della consapevolezza dell'insufficienza del disvelamento delle logiche di potere e si avventura nel territorio accidentato di un sapere schierato, mobilitato nel campo della critica e della competizione politica. E tale consapevolezza è un prodotto della storia dei fallimenti dei movimenti di liberazione nazionale, delle cui vicende i giovani ricercatori indiani riuniti da Guha non condividevano la dimensione escatologica all'ombra della quale la riflessione storiografica elaborata dallo stesso Guha e dagli storici della sua generazione, aveva potuto germogliare.

L'opera di Guha degli anni '60 mirava a mettere a nudo la natura coloniale della conoscenza e gli strumenti di dominio che essa serviva ad ammantare con la parvenza di oggettività, utilità e buon senso. Gli studi subalterni partivano dalla consapevolezza del nesso strumentale tra Raj e conoscenza coloniale e osservavano le configurazioni assunte dal potere coloniale nel subcontinente dalla prospettiva subalterna. Sbirciavano in modo insolente sotto le vesti del re, senza imporsi di dovere prima slacciarle per denudarlo.

Per Said, così come per Jameson, o per lo stesso Ahmad, l'orizzonte resta pur sempre quello dello stato-nazione ed è all'interno di esso che Said pensa il fallimento o il successo dei movimenti anti-coloniali. Nella misura in cui lo stato post-coloniale riesce a emanciparsi dalle istituzioni e dalle configurazioni culturali proprie dell'Occidente, esso può dirsi "indipendente", sganciato dalla madrepatria. I Subaltern Studies, invece, individuano il fallimento dei movimenti di liberazione nazionale nello stato-nazione stesso e nei vincoli intrinseci che esso impone alla capacità delle forze sociali indigene di

esprimersi in forme proprie, altre ma allo stesso tempo moderne, di organizzazione politica.

L'intervento di Said ha comunque aperto la strada alla proposta degli stessi storici indiani appartenenti all'Indian Subaltern Studies Group di adoperare il concetto di subalterno come metafora complessiva sia della condizione coloniale che post-coloniale. Questa proposta ha dato vita a un intenso dibattito, a metà anni '90, che ha coinvolto numerosi studiosi provenienti dall'ex Terzo Mondo e che ha trovato spazio su diverse e influenti riviste storiche internazionali.

Proprio a partire dagli anni '80 infatti, il campo della teoria postcoloniale è andato definendosi nel mondo accademico anglo-americano come un nuovo filone di studi critici sulla modernità. Nel suo intervento introduttivo sulla critica postcoloniale, Mezzadra definisce il nostro tempo, in accordo con una immagine piuttosto condivisa, come caratterizzato da una tensione fondamentale tra il globale, inteso come omogeneità dello spazio del tempo e del valore, e il locale inteso come caratterizzato da crepe, turbolenze e irregolarità. Nello spazio teorico aperto da questo apparente paradosso egli colloca gli ambiti di indagine in cui gli studi postcoloniali pongono questioni rilevanti in chiave storiografica, vale a dire, le caratteristiche dello spazio e del tempo in cui si articola la narrazione storica, e la dimensione soggettiva dell'esperienza storica. Il primo ambito consisterebbe dunque nelle modalità di produzione dello spazio e del tempo in termini di unità d'analisi entro cui inscrivere il discorso sul passato; il secondo può essere inteso come la modalità entro cui la soggettività interviene nei processi oggetto del discorso sul passato, e pertanto indaga le possibilità di azione sul presente e in direzione del futuro. In questi due ambiti, la critica postcoloniale si introduce esercitando una opzione preferenziale a favore dell'eterogeneità, intesa in modo oppositivo nei

confronti di quelle narrazioni che pur assumendo lo spazio del globale come luogo di articolazione della semantica storica, vi inscrivono l'espansione di una matrice omogeneizzante che conterrebbe ab origine e in potenza le condizioni stesse della sua evoluzione, in grado altresì di procedere sussumendo progressivamente ciò che è Altro da sé e che incontra lungo il suo espandersi. Sia che ci riferiamo all'espansione della modernità occidentale in termini di sistema di valori che di organizzazione socio-economica, l'immagine contro cui la critica postcoloniale si oppone è quella del cosiddetto diffusionismo tipico di gran parte della tradizione di pensiero dell'Occidente. Ancora Mezzadra sottolinea che questa critica si rivolge sia a quelle narrazioni diffusioniste apologetiche delle conquiste dell'Occidente sia a quelle che ne stigmatizzano le logiche di sopraffazione. Questa seconda attitudine alla storia globale descrive tale espansione come un moto che va da un centro egemonico verso una periferia, dove la seconda viene incorporata e sottomessa alle logiche di funzionamento del primo. Essa descrive una fondamentale asimmetria di potere tra centro e periferia, che sebbene costitutivamente relazionale, assegna in ultima istanza al centro una assoluta capacità di trasformazione nei confronti della periferia, laddove gli studi postcoloniali, pur assumendo l'asimmetria di potere insita nei rapporti spaziali del mondo moderno, spostano l'enfasi sul processo di retroazione delle colonie, o ex-colonie, sulle metropoli.<sup>159</sup>

Le affinità con le questioni sollevate da Guha, hanno fatto in modo che diversi intellettuali coinvolti nel progetto Postcolonial Studies, con diversi background disciplinari, mostrassero un vivo interesse per i Subaltern Studies. Molti di essi, proprio sulla scia di Said, si interrogarono sul contributo che i Subaltern Studies indiani avevano dato al dibattito sulla storia del

---

<sup>159</sup> Mezzadra, 2004, 34.

nazionalismo nel Terzo Mondo, e sul ruolo dell'eurocentrismo nella legittimazione dello statuto epistemologico delle scienze sociali.<sup>160</sup>

L'*American Historical Review*, da canto suo aprì nel 1994 un forum di discussione su questo tema proponendo un confronto tra la prospettiva latinoamericana, quella indiana e la storiografia africana, sulle questioni sollevate dagli studi subalterni e dalla critica postcoloniale.<sup>161</sup> Questo dibattito, pur muovendo dalla constatazione della rilevanza del contributo della storiografia subalterna al tentativo di emancipazione intellettuale dell'ex-Terzo Mondo dalla supremazia intellettuale dell'Occidente e dei saperi che esso ha prodotto, ha avuto come esito una serie di *caveat* alla possibilità di omologare la molteplicità delle risposte storico-sociali al colonialismo a partire da un nucleo condiviso di comuni esperienze di dominio. Secondo Florencia Mellon, ad esempio, poiché l'America Latina aveva raggiunto l'indipendenza politica molto tempo addietro, le questioni economiche e di indipendenza sostanziale dall'egemonia statunitense sul continente, più che di indipendenza formale dal regime coloniale, erano più rilevanti nel dibattito scientifico latinoamericano di quanto fossero nel dibattito indiano. Se, infatti, alcune suggestioni apparivano piuttosto stimolanti, la consapevolezza più matura degli approdi teorici del dibattito sul postmodernismo doveva tradursi –secondo Mellon–, in un modo diverso di affrontare la questione delle soggettività subalterne: piuttosto che parlare per i subalterni, o dar loro voce, si trattava di includerli nella produzione di sapere accademico affinché fossero essi stessi a mettere in discussione concetti come liberazione nazionale, stato-nazione, sviluppo e democrazia, dal punto di vista di identità multiple: genere, etnia e classe (Latin

---

<sup>160</sup> Diverse antologie di studi subalterni furono tradotte in bengalese, in indi e in Giapponese. (Cfr. Cusicanqui e Barragán, 1998)

<sup>161</sup> Cfr *The American Historical Review*, Vol.99 No.5, Forum.

American Subaltern Studies Group, 1993).<sup>162</sup> In qualità di storico africano, Frederic Cooper invece non esitava a sottolineare che quella oggetto del forum ospitato dalla prestigiosa rivista statunitense, non costituiva la prima forma di interazione e di scambio epistemico Sud-Sud, eppure era un primo tentativo articolato di decolonizzare il sapere da parte di soggetti collocati in posizioni strutturalmente subalterne, piuttosto che l'ennesimo sforzo di importare versioni eterodosse di prospettive autocritiche interne alle strutture di produzione del sapere occidentali. Cooper sottolineava infatti come la definizione stessa di subalternità nell'Africa post-coloniale risultasse molto più fluida di quanto non lo fosse in America Latina, o in India, poiché all'interno degli stati africani post-coloniali, il continuo susseguirsi di mutamenti nelle relazioni di potere tra gruppi sociali in competizione o in aperto conflitto, in intervalli temporali notevolmente ristretti, indeboliva la solidità di quei dispositivi concettuali fondati su rappresentazioni della distribuzione di potere che riproducono assetti sociali piuttosto sedimentati all'interno dello spazio dello stato-nazione.<sup>163</sup>

Ma l'internazionalizzazione del progetto degli studi subalterni avveniva indipendentemente dagli sviluppi che la riflessione avviata in seno al collettivo indiano aveva raggiunto. Proprio nel momento in cui attraeva l'interesse della comunità accademica internazionale, l'intero progetto veniva messo in discussione dalle fondamenta, e la decostruzione del concetto cardine su cui si basava, quello della relazione egemonico-subalterno, aveva trovato spazio proprio nelle pagine della Subaltern Studies Series. Quest'opera era stata

---

<sup>162</sup> Mellon F. E., 1994, "The Promise and Dilemma of Subaltern Studies: Perspectives from Latin American History" in *The American Historical Review*, Vol.99 No.5, pp. 1491-1515.

<sup>163</sup> Cooper F., 1994, "Conflict and Connection: Rethinking Colonial African History" in *The American Historical Review* vol.99, no.5, pp. 1516-1545.

avviata, a partire già dal 1986, dalla studiosa femminista bengalese Spivak. Ella, in modo magistrale, scardinava la solidità del costruito che aveva costituito il postulato dell'analisi delle rivolte contadine nella lettura di Guha. Vale a dire, il soggetto subalterno definito storicamente come i "contadini politicizzati". Secondo Guha, se il discorso nazionalistico evidenziava una coscienza elitaria tesa alla costruzione dello stato-nazione, il pragmatismo delle classi subalterne, pur nella sua frammentarietà, corrispondeva a uno spazio di coscienza collettivo ed esistente al di là della possibilità stessa della sua comprensione. L'unità ontologica di questa frammentarietà risultava, sostiene Spivak a proposito della storiografia subalterna, nella narrazione del fallimento di strutturare in modo stabile la coscienza subalterna entro forme di rappresentanza. La soggettività subalterna era leggibile, dunque, in quanto fallimento. E infatti Chakrabarty, Das e Chandra avevano individuato il fallimento nell'incapacità del sindacalismo socialista di rappresentare le istanze dei lavoratori indiani in fabbrica e Chatterjee aveva mostrato i limiti di traducibilità tra il ghandismo e l'agire subalterno (Spivak, 2000, p .107).

Eppure, Spivak radicalizza e porta alle estreme conseguenze le tesi di Guha affermando che ammettere il concetto stesso di fallimento presuppone la possibilità del pieno dispiegarsi del progetto politico nazionalistico, ovvero quello della piena coincidenza tra interessi dell'élite e dei subalterni. Ma ciò significherebbe ritenere reale la possibilità di tale perfetta coincidenza all'interno della struttura dello stato-nazione, finendo dunque col fondare teoricamente lo stato-nazione come entità storico-sociale. Infatti, conclude Spivak, "la possibilità di fallimento non può derivare da un qualsiasi criterio di successo, fintanto che il secondo è una finzione teorica" (Spivak, 2000, p .107).

Ma dunque, se la subalternità non può costituire il vero oggetto della ricerca, cosa si intende con tale nozione e, soprattutto, quale è l'oggetto di

studio della storiografia coloniale rispetto al quale il concetto di subalternità è un viatico contorto e oscuro? Per Spivak, l'esperienza dell'impossibilità di ricostituire l'agire subalterno conduce alla consapevolezza di un rapporto umile ma sostenibile dello storico rispetto alla storia dei subalterni.

L'arena in cui si determina il continuo tentativo dei subalterni di assumere una posizione egemonica deve sempre, per definizione, rimanere eterogenea rispetto agli sforzi dello storico. Lo storico deve insistere nei propri sforzi per raggiungere la consapevolezza che il subalterno è necessariamente il limite assoluto dello spazio in cui la storia è narrativamente narrata in logica.. E' una lezione difficile da imparare, ma non impararla significa semplicemente spacciare soluzioni eleganti per una corretta pratica teorica. [...] Questa è la relazione sempre asimmetrica interpretazione del mondo e trasformazione del mondo che Marx sottolinea nella undicesima tesi su Feuerbach: "i filosofi hanno solo interpretato il mondo in modi diversi; si tratta però di mutarlo".<sup>164</sup>

Ma il discorso sulla trasformazione del mondo, presuppone uno storicismo in virtù del quale esiste una coscienza unificata del subalterno che informa la pratica dello storico, nel momento in cui esso si avvicina al materiale d'archivio, ed è in quest'ottica che Guha sosteneva che "l'obbiettivo centrale della ricerca è proprio tale coscienza, poiché non è possibile interpretare l'esperienza della rivolta soltanto come una storia di eventi senza soggetto. Ciò è impossibile" (Guha, 1984, p. 11). Pertanto, secondo Guha, una continuità di fondo che assicuri una consequenzialità logico-storica tra eventi distinti deve pur esistere. E infatti, fa notare acutamente Spivak lo stesso Marx aveva

---

<sup>164</sup> Spivak, 2000, p .120.

insistito, in tutto *Il Capitale*, sulla rilevanza della categoria di processo, o meglio di processo senza soggetto. Siamo dunque di fronte a un paradosso. Secondo Spivak, tentiamo di leggere la possibilità dell'azione del soggetto rispetto al processo, utilizzando una nozione di processo che nega la presenza stessa di un soggetto.

Ciò che Spivak intende evidenziare, non è tanto il paradosso in sé, quanto il valore epistemologico della consapevolezza di tale paradosso. Ciò che stiamo conoscendo, in questo modo ha valore negativo. Non è un ente (il subalterno) ma il suo dissolversi asintoticamente in prossimità della sua concettualizzazione. Ciò che stiamo conoscendo, di fatto, è un limite. Il limite è quello della conoscenza storica, della narrazione razionale del passato. E tale consapevolezza, con tutte le sue implicazioni, deriva dalla non-storia del colonialismo, piuttosto che dalla contro-storia del liberalismo.

## 2.2 Le coordinate del dibattito latinoamericano

Sul finire degli anni '80, in America Latina, il dibattito sul postmodernismo generò una vasta gamma di reazioni, sia in ambito accademico che nel più ampio panorama culturale del continente.<sup>165</sup> Quasi tutti gli studiosi coinvolti, dai più appassionati difensori dell'ideologia neoliberista, suffragati dalla retorica tracotante della fine delle utopie e nella prospettiva della *fine della storia*, fino agli oppositori del progetto globalizzazione si trovarono a fare i conti con questa nuova prospettiva (McMichael, 2000; Smith e Johnston, 2002, Smith J., Chattfield C. e Pagnucco R., 1997). Essi si divisero, in prima istanza, tra coloro i quali colsero in questo nuovo dibattito la possibilità di trascendere i confini geostorici della mappa della modernità, che relegava l'America Latina a una posizione marginale anche nella produzione di sapere, e coloro i quali, invece, videro nel concetto stesso di *postmodernismo* l'ennesimo cavallo di Troia del pensiero occidentale, all'interno di un panorama accademico "regionale" costretto ad accettare sempre temi e prospettive importati dall'Occidente.<sup>166</sup> Come sostenne uno dei protagonisti di questa vicenda, il filosofo di origini messicane Edoardo Mendieta,

Ambedue i principali dibattiti teorici degli anni '90, vale a dire quello sulla postmodernità e sulla globalizzazione, investivano gli studiosi latinoamericani in modo duplice: in primo luogo, questi studiosi affrontavano nel merito le questioni relative alla possibilità di elaborare una storia mondiale della modernità a partire da una riflessione complessiva

---

<sup>165</sup> Per una panoramica "esterna" di questo dibattito si veda il volume dello studioso spagnolo Subirats, 1994, pp. 44 e ss.

<sup>166</sup> Il dibattito sul postmodernismo in America Latina fu aperto da un numero speciale della rivista *Boundary 2*, Vol. 20, No.3, 1993.

sulla transitorietà stessa di tale costruzione concettuale; in secondo luogo, essi si trovavano a mettere in discussione il quadro di riferimento geografico dal quale essi stessi traevano la propria identità teorica e culturale, vale a dire lo spazio-tempo chiamato "America Latina".<sup>167</sup>

Sia dell'affermarsi del postmodernismo, che della retorica della globalizzazione, tendevano ad evidenziare il fenomeno della erosione dei confini, materiali e non, dello stato-nazione, sia in termini di autonomia politica di ciascuna macchina statale rispetto ai poteri transnazionali, che in termini concettuali come unità d'analisi;<sup>168</sup> e sebbene già a partire da alcune tesi dei teorici della dipendenza tale presunta autonomia apparisse compromessa, fu solo negli anni '90 che tale crisi investì, in America Latina, le procedure di elaborazione del discorso sul passato (Appelbaum, N. P., Macpherson, A. S., e Roseblatt, K. A., 2003, pp. XI-XVII). Il dibattito sulla storia nazionale sembrava incamminarsi verso nuove prospettive che negavano apertamente il valore euristico sia degli strumenti concettuali propri della grande narrazione della transizione dalle società tradizionali a quelle moderne che la retorica propria del discorso nazionalistico. Eppure alcuni dei temi che irruperono nel dibattito accademico con la fine della Guerra Fredda erano stati anticipati, in modi differenti, da alcuni dei più acuti pensatori latinoamericani del '900. Inoltre, il processo di decolonizzazione di gran parte delle forme di statualità dell'America Latina si era articolato inevitabilmente in funzione del rapporto conflittuale non solo con le ex-madripatrie europee, ma anche, e in modo determinante con gli Stati Uniti d'America, sostituitisi nei processi di sfruttamento delle risorse locali alle potenze europee.

---

<sup>167</sup> Mendieta, 1997, p. 254.

<sup>168</sup> Si vedano i capitoli 1 e 2 di Harvey, 1995.

L'intelligentsia dei paesi latinoamericani si era confrontata a più riprese, e già nella prima metà dell'800, con il tema dell'indipendenza politica dalla sfera di influenza statunitense, giungendo, sebbene in modo molto differenziato dal punto di vista delle soluzioni proposte, alla necessità di avviare un processo identitario che assicurasse, pur sempre nel quadro dello stato-nazione, la capacità di elaborare risposte autonome alle esigenze organizzative specifiche delle rispettive comunità nazionali. (Grosfoguel, 2000a)

Nell'anno 1900, il pensatore uruguayano José Enrique Rodò, scrisse un breve quanto incisivo opuscolo destinato ad influenzare in modo rilevante la percezione del rapporto tra America Latina e Stati Uniti d'America. Egli distinse tra due identità rispettivamente omogenee ma incommensurabili: quella *sassone* e quella *latina*. Anticipando alcuni dei temi sviluppati da Heidegger, Rodò parlò di due spazi culturali separati, due mondi di vita distinti, desumibili da forme di organizzazione umana non assimilabili l'una all'altra (Miller, 1999, pp. 174-210).<sup>169</sup> La storia della civiltà latinoamericana elaborata da Rodò non si discosta sostanzialmente dalla matrice dell'idealismo hegeliano, né dalla sociologia della religione weberiana. Infatti, secondo il pensatore uruguayano, sia la civiltà latinoamericana che quella nordamericana deriverebbero a loro volta dalla civiltà greco-romana. Ma mentre gli Stati Uniti avrebbero ricevuto l'eredità de "l'umanesimo nordico-protestante", l'America Latina avrebbe ricevuto l'eredità dell'umanesimo latino-cattolico (Miller, 1999, pp. 174-210). Nella narrazione di Rodò, la principale differenza tra le due identità è di carattere culturale. Mentre i valori supremi dell'identità sassone sono il guadagno, il lavoro e il potere di redenzione insiti nella auto-

---

<sup>169</sup> Tra le note biografiche di Rodò, spicca il suo prolungato soggiorno in Italia, dove visse gli ultimi anni della sua vita, conclusasi a Palermo nel 1917.

realizzazione attraverso di esso, i valori distintivi della cultura latina sono la solidarietà, la generosità e la contemplazione estetica (Rodò cit. in Mendieta, 1997, p. 45). In termini durkheimiani, Rodò individuava nella identità latina, una maggiore propensione verso la solidarietà organica, mentre in quella sassone una maggiore enfasi per quella meccanica.

Secondo Aguilar,

[Rodò] Sembrava negare implicitamente che il passaggio dalla solidarietà organica a quella meccanica fosse un processo inevitabile, storicamente determinato, e finiva dunque col delineare un orizzonte antropologico della modernità in cui era possibile la coesistenza di due mondi di vita distinti, capaci entrambi di esprimere sistemi di valori specifici e, soprattutto, che non rappresentavano l'uno lo stadio evolutivo superiore dell'altro.<sup>170</sup>

Mendieta, invece, notò che il valore del pensiero di Rodò veniva recuperato strumentalmente dagli stessi autori latinoamericani il cui pensiero era affine ai teorici della *modernità riflessiva*.<sup>171</sup> E non in modo da opporlo a questi ultimi, ma proprio in virtù di alcune fondamentali analogie. La riflessione di Mendieta muove dalla constatazione che, nel corso della seconda metà dell'800, il pivot della produzione di ricchezza risiedeva nello sviluppo industriale organizzata in modo intorno al concetto di mercato nazionale e in relazione al ruolo che ciascuno stato occupava nella gerarchia del sistema interstatale e della divisione del lavoro, e alla posizione, egemonica o subalterna, in cui esso si collocava rispetto a ciascuno di questi due assi (Wallerstein cit. Mendieta 1995, p. 18). Questo assetto, negli anni '90 del '900,

---

<sup>170</sup> Mazzotti J. A. e Aguilar J. Z., 1996, p. 12.

<sup>171</sup> Si veda Lash S., 1996.

continuava Mendieta, sembra attraversare una trasformazione profonda e irreversibile. Il modo capitalistico di produzione manifesta a pieno la sua propensione globale che Marx aveva posto alla base della necessità dell'internazionalismo proletario de *Il Manifesto*, e le dinamiche transnazionali svelano l'insufficienza dello stato-nazione come unità d'analisi del mondo (post)moderno. In termini culturali, questa dinamica si traduce nel passaggio alle società post-tradizionali ipotizzate da Giddens (Giddens, 1990).<sup>172</sup> Pur manifestando una certa insofferenza per quest'ultimo concetto, Mendieta lo assume come punto di partenza per rileggere la storia delle idee nel continente, collocando l'inizio di questa tradizione in quella prima distinzione derivata dalle pagine dell'*Ariel* di Rodò. Ebbene, Mendieta sottolinea che il concetto di società post-tradizionale, nel caso latinoamericano, si alimentava della retorica di Rodò sull'autenticità dell'identità: se, come sostiene Giddens, le tradizioni non scompaiono, ma forniscono il materiale per la rielaborazione individuale della propria identità, allora l'identità latinoamericana si ritrova intatta anche nell'età contemporanea, come forza culturale. E viceversa, il concetto di società post-tradizionale, ammettendo la persistenza di forme culturali "tradizionali", legittimava retrospettivamente l'idea di Rodò e assegnava un posto nella modernità anche all'America Latina, per mezzo dell'essenzializzazione di una cultura definita, seguendo la logica di Giddens, come *tradizionale*. Paradossalmente dunque, l'America Latina partecipava alla modernità, in quanto tradizione (Mendieta, 1995, p. 21).<sup>173</sup> Ma soprattutto, va detto, Rodò, attribuendo una superiorità etica e morale allo "spirito" latino, assumeva una posizione speculare al discorso egemonico contro il quale si scagliava, senza

---

<sup>172</sup> In sintesi, Giddens definisce

<sup>173</sup> Su questo punto si veda anche Martín-Barbero, 1993.

metterne in discussione le premesse, e riproducendo una logica culturale binaria e reciprocamente esclusiva.<sup>174</sup>

La crisi dell'egemonia americana negli anni '90 del '900, ha posto gli intellettuali latinoamericani di fronte alla medesima domanda sull'identità del continente, e dei popoli che lo abitano, che la generazione di Rodò si era trovata ad affrontare. La differenza sostanziale, però, è che a partire dal secondo dopoguerra, il rapporto tra identità latinoamericana e nordamericana si articola nello spazio transnazionale descritto da fenomeni migratori senza precedenti nella storia della modernità (Cordero-Guzmán H., Smith R. C. e Grosfoguel R., 2001, pp. 10-35). Ed è in questo scenario che gli studi postcoloniali in America Latina si inseriscono e alimentano di nuove prospettive una serie di dibattiti centrali nelle scienze storico-sociali del continente, presso una comunità accademica che, così come quella del Commonwealth britannico e dell'accademia statunitense, risultava distribuita nello spazio transnazionale delineato dalle reti di relazioni che connettono l'accademia sudamericana a quella nordamericana.<sup>175</sup>

Senza prendere mai in considerazione direttamente gli studiosi subalterni, in quanto comunità di storici indiani accomunati da una esperienza di ricerca ben precisa, Santiago Castro-Gomez sottolineava che, il fatto che molti studiosi latinoamericani erano emigrati e lavorassero in pianta stabile presso i dipartimenti di molte università americane, costituiva la cifra di una condizione comune con gli intellettuali della prospettiva postcoloniale, o

---

<sup>174</sup> Ciò che è interessante notare è che, mentre l'intera letteratura occidentale ha adoperato *La Tempesta* di Shakespeare come metafora dell'incontro tra la civiltà europea (Prospero) e la barbarie non-europea (Calibrano), Rodò personifica la cultura nordamericana in Calibano, cui oppone l'ideale estetico di Ariel per simbolizzare invece la superiore morale ispanica.

<sup>175</sup> Si veda Mignolo 1993. In questo saggio, lo studioso argentino ricostruisce parzialmente le reti tra istituzioni accademiche.

miglio, era quantomeno motivo di immediata empatia. Secondo Castro-Gomez, la domanda comune ad ambedue le comunità di studiosi era: Quale dislocazione discorsiva si produce nel momento in cui accademici provenienti dall'America Latina *si impegnano* ad analizzare la condizione di subalternità all'interno delle strutture di produzione del sapere nordamericane? E in che modo concetti come 'Terzo Mondo' e 'colonialismo' vengono rilette nelle mutate condizioni di funzionamento del mondo moderno?" (Castro-Gomez, 1996, p.12).

In effetti, nel corso degli anni '60 e '70, la concettualizzazione del colonialismo era stata stimolata dalle esigenze imposte dai movimenti di liberazione nazionale, che animavano lo scenario politico dell'Asia e dell'Africa, e le opzioni principali attorno alle quali le diverse prospettive critiche presero corpo erano sostanzialmente il modello dello stato metropolitano e quello nazional-popolare, per riprendere la terminologia gramsciana ampiamente adoperata proprio in America Latina (Miller, 1991, pp. 121 e ss.). Le due opzioni erano considerate antitetice. Per larga parte dei teorici della dipendenza, lo stato metropolitano era l'agente dell'imperialismo e dello sfruttamento, mentre lo stato nazional-popolare era l'agente della decolonizzazione e della liberazione anti-coloniale nel Terzo Mondo (Frank, 1969; Faletto, 1977; Cardoso, 1974; Quijano, 1978).

Tuttavia, le versioni più rigide delle teorie della dipendenza erano già state criticate alla luce dello studio di processi transfrontalieri o di lunga distanza che connettevano in modo piuttosto fluido e disomogeneo gli spazi che si articolano lungo l'asse centro-periferia. (Quijano, 1975; Quijano e Westwell, 1983) Dal punto di vista politico, emergevano i limiti delle possibilità di azione dei singoli stati nel quadro delle relazioni sistemiche che definivano il sistema interstatale, e in tutto il Terzo Mondo affioravano malcontenti e

insofferenze nei confronti delle élite nazionaliste indigene, come in India, che avevano guidato i rispettivi movimenti di decolonizzazione. Inoltre, dal punto di vista degli studi culturali anche in America Latina, si faceva largo l'insufficienza euristica del concetto di cultura nazionale, e l'interesse per la *frontiera* (Saldivar, 1997, pp. 17-36). Nelle "zone di contatto", per usare la nota terminologia introdotta da Mary Louis Pratt, l'incontro tra gruppi egemonici e subalterni era sempre avvenuto entro spazi-tempo fluidi, disomogenei e in continuo mutamento, tanto da renderne impossibile una definizione normativa certa e una tassonomia stabile.<sup>176</sup> La definizione di questo spazio, secondo autori differenti per posizioni e interessi, trova una corrispondenza immediata nella condizione degli intellettuali provenienti dal Terzo Mondo, ma inseriti all'interno di istituzioni accademiche transnazionali (Cfr. Said, 1999; Dirlik, 1994, Rajan, 1997; Ahmad, 1992; Young, 2006). Questa condizione, come sintetizzato da John Beverley nel volume che aprì il dibattito sul postcolonialismo in America Latina nel 1993, obbligava a rivedere e rielaborare le premesse stesse del discorso anticoloniale e terzomondista, per concepire infine un nuovo rapporto tra teoria e prassi nel quadro dell'elaborazione di una narrativa anti-egemonica non-occidentale (Beverley e Oviedo, 1993, p. 8 e ss.).

Secondo alcuni studiosi latinoamericani, le teorie postcoloniali sembravano riempire il vuoto teorico lasciato dall'eredità marxista divenuta ingombrante e offrire, in questo senso, una via d'uscita all'impasse dei progetti di ispirazione comunista (Rodriguez, 2002, pp. 45-47). Secondo altri, l'impasse era teorica più che politica e derivava dalla ridotta capacità euristica della categoria di *classe*. Altri intellettuali, come il filosofo messicano Santiago Castro-Gomez, vedevano il postcolonialismo come un'alternativa non tanto al

---

<sup>176</sup> "Luoghi sociali in cui le culture si incontrano, si scontrano, lottano corpo a corpo" (Pratt, 1997, p. 519).

marxismo, quanto proprio alle teorie della dipendenza.<sup>177</sup> Secondo Castro-Gomez

[nel contesto latinoamericano] la critica postcoloniale si poneva come un superamento, e allo stesso tempo una messa in crisi, delle narrative anticoloniali, il cui *leit motiv* era stata l'esternalizzazione delle cause prime dei processi di sfruttamento materiale e di marginalizzazione intellettuale, dai paesi e dalle classi dirigenti indigene, verso quelle occidentali, e statunitensi in particolare.<sup>178</sup>

Ad ogni modo, le tesi della critica postcoloniale sembrarono dare forma esplicita a una insoddisfazione teorica radicata e crescente, sia nei confronti di alcune evidenti rigidità del marxismo nel rendere conto delle strutture socio-culturali del continente, sia nei confronti di una lunga tradizione di pensatori considerati i padri fondatori del pensiero critico sul colonialismo in America Latina.<sup>179</sup> Personalità come Guamàn Poma de Ayala, Francisco Bilbao, José Martí e lo stesso Rodò, sulla scia della riflessione postmoderna, erano ritenuti colpevoli di aver stabilito una separazione manichea tra una identità pura dell'America Latina, opposta a quella Occidentale, tacendo sulle tensioni e le

---

<sup>177</sup> Su questo punto, si veda l'interessante saggio di Kapoor (2002). Kapoor, ci offre una introduzione al complesso dialogo tra queste due prospettive, e conclude che studi postcoloniali sono inconciliabili, dal momento che i primi sono troppo imbevuti di poststrutturalismo, mentre i primi troppo strutturalisti ed economicisti. Di fatto, tuttavia, Kapoor astrae ambedue le prospettive dallo spazio-tempo da cui sono emerse, collocandole su di uno stesso piano, in modo da poter effettuare una comparazione, piuttosto che evidenziarne le relazioni.

<sup>178</sup> Castro-Gomez, 1997, pp. 5-33.

<sup>179</sup> Per una introduzione al dibattito sull'analisi marxista della struttura sociale in America Latina, soprattutto alla luce delle trasformazioni occorse a partire dagli anni '70 del '900 in avanti, si veda Bonnet, 2002.

contraddizioni che il concetto stesso di America Latina sopiva (Brunner, 1992, pp. 37-72).<sup>180</sup> Fu in questa atmosfera che l'attenzione degli studiosi latinoamericani, grazie a una serie di interventi del sociologo e antropologo argentino Nestor García Canclini dalla fine degli anni '80 in avanti, si rivolse con rinato vigore alla figura del socialista peruviano José Carlos Mariátegui (1890-1935) e alla specificità del suo pensiero sulla questione dell'identità latinoamericana, poiché esso appariva meno vincolato a una visione omogenea e tradizionalista.

Mariátegui, come Rodò, era un autodidatta, e si definiva un anti-accademico. Egli condivideva, con i pensatori che lo avevano preceduto o che gli erano contemporanei, l'insofferenza verso gli Stati Uniti d'America e la loro crescente ingerenza politica ed economica nel continente; e anch'egli sosteneva che l'identità latinoamericana era qualcosa di distinto da quella nordamericana. Ma, a differenza degli altri, le sue tesi derivavano dalla matrice marxista della sua formazione politico-teorica. E tuttavia, definire Mariátegui un marxista ortodosso avrebbe suscitato non poche perplessità nei suoi contemporanei, a causa della sua lettura anti-economicista del rapporto tra struttura e sovrastruttura.<sup>181</sup> E in effetti, più che al Partito Comunista Sovietico, Mariátegui era interessato al movimento comunista in Italia, e fu appassionato lettore e interprete del pensiero di Antonio Gramsci.<sup>182</sup> Esiliato in Italia dalla

---

<sup>180</sup> L'intellettuale cubano José Martí, nel primo decennio del '900 aveva pubblicato nel una acuta invettiva contro gli Stati Uniti d'America, e José Vasconcelos aveva elaborato il concetto di "razza cosmica", legando l'identità latinoamericana alla cultura cattolica, attestandosi su posizioni ancora più pro-spagnole di Rodò.

<sup>181</sup> Si vedano a tal proposito le posizioni di Mella, o Vicente Toledano, contemporanei di Mariátegui. In Aricò, pp. 89 e ss.

<sup>182</sup> Si veda Mariátegui, 1991. L'edizione raccoglie alcuni dei più importanti saggi del pensatore peruviano raccolti e introdotti da Anibal Quijano.

dittatura di Ligüa, egli riscontrò nell'analisi della struttura di classe del Mezzogiorno delle forti analogie con quella peruviana.<sup>183</sup> Il percorso di Mariàtegui e quello di Gramsci convergevano verso la complessificazione della relazione tra struttura sociale di accumulazione e cultura, ma muovevano da punti di partenza opposti. Gramsci dall'analisi di classe, Mariateguì da una tradizione di matrice culturalista completamente ignara del materialismo storico.<sup>184</sup> L'effetto dell'influenza di Gramsci portò Mariateguì alla lapidaria affermazione secondo cui

Qualsiasi trattazione del problema dell'*indiano*, sia scritta che verbale, che manchi o si rifiuti di riconoscerlo come una questione socio-economica non è altro che una sterile esercitazione teorica, destinata a esser completamente discredita. Il nostro approccio rifiuta qualsiasi tesi che si reduce a uno o l'altro di seguenti criteri unilaterali: amministrativo, legale, etnico, morale, educativo, ecclesiastico.<sup>185</sup>

Lo sviluppo del suo pensiero seguì per certi versi un percorso analogo a quello di Lenin e di Mao, nonché di Gramsci. Vale dire, il problema di leggere l'integrazione di regioni povere e dotate di strutture produttive prevalentemente, se non esclusivamente, agrarie, nello spazio di relazioni di scambio definito dall'egemonia del capitale. Egli ri-studiò la storia del mondo colonizzato, riferendosi ad esso nel complesso come "Oriente", e rilesse in particolare la storia dell'indipendenza nazionale dell'America Latina in chiave marxista. Egli sostenne che, sebbene le relazioni di tipo capitalistico fossero

---

<sup>183</sup> Si veda Arico', 1980.

<sup>184</sup> Melis, nel volume collettaneo edito da Arico' (1980) soyyolinea infatti definisce Mariateguì il primo marxista americano (Cfr. Melis, 1980).

<sup>185</sup> Mariàtegui 1991, p. 22.

state introdotte dagli spagnoli, esse continuassero ad operare anche dopo l'indipendenza dalla Spagna, dal Portogallo, dalla Francia e dall'Inghilterra. Anticipando di circa trentenni il concetto di *neocolonialismo* di Nkrumah, egli affermò che alla dipendenza politica dalle potenze europee si era sostituita la dipendenza economica dagli Stati Uniti d'America.<sup>186</sup> Ed è a partire da questa consapevolezza che il pensiero di Mariateguì intraprese una strada del tutto originale. Mentre i movimenti socialisti in Europa organizzavano la propria lotta entro gli spazi nazionali di stati le cui prerogative coloniali erano nettamente in declino, l'America Latina subiva l'espansionismo di quella che sarebbe diventata di lì a pochi anni la potenza egemone del mondo moderno. E per questo motivo egli manifestò un sentito disaccordo anche nei confronti di Trotski, poiché pur condividendone l'analisi delle strutture sociali dei paesi arretrati, non ne condivideva la retorica universalizzante della fine del capitalismo Trotski.<sup>187</sup> Rispetto all'Internazionalismo del movimento socialista, Mariateguì affermò infatti che

Il socialismo era internazionale solo in teoria, ma il suo internazionalismo finiva ai confini dell'Occidente, ai confini della civiltà occidentale. I socialisti e i sindacalisti parlano di liberare l'umanità, ma nei fatti sono interessati all'umanità occidentale.<sup>188</sup>

Appare chiaro come il suo marxismo risultasse inseparabile dalla questione coloniale. E più in particolare il suo focus restò sempre sulla declinazione *locale* dei processi globali rispetto ai quali il marxismo, nella sua

---

<sup>186</sup> Si veda in particolare il saggio "Outline of the Economic Evolution", in Mariateguì, 1971.

<sup>187</sup> Sul contributo di Trotski alla concettualizzazione dello sviluppo dei paesi periferici, si veda Lentini, 2003, p. 156.

<sup>188</sup> Maritaguì, 1996, p. 130.

variante gramsciana, gli aveva messo a disposizione strumenti d'analisi fondamentali. Gli scritti di Mariateguì testimoniano la maturazione di una consapevolezza. E cioè che la realtà latinoamericana era differente da ciascuna delle altre in cui il pensiero di Marx era stato adoperato, sebbene inevitabilmente trasformato.

In effetti, sia la Russia di Lenin, che l'Italia di Gramsci, avevano un proletariato industriale in crescita, un'agricoltura già integrata in relazioni commerciali di tipo capitalistico, e soprattutto, non erano percorse al loro interno da linee di demarcazione di ordine coloniale-razziale. D'altro canto inoltre, rispetto alla Cina di Mao, il Perù, che sovente Mariateguì adoperava come sineddoche per l'intero continente latinoamericano, condivideva la centralità della questione agraria. Anche in Perù, infatti, la quasi totale assenza del proletariato industriale spostava immediatamente la riflessione marxista intorno al problema della transizione al socialismo, sul ruolo dei contadini e del loro rapporto con l'élite nazionale. E tuttavia, la Cina degli anni '30 del '900 aveva nella coesione etnico-culturale dei contadini con l'élite, uno dei punti di maggiore forza nella lotta anti-coloniale, e allo stesso tempo di argine alla diffusione del movimento comunista. In America Latina la *razza*, invece, era un aspetto cruciale nella definizione delle gerarchie sociali.<sup>189</sup>

---

<sup>189</sup> Una ulteriore intuizione fondamentale del pensiero di Mariateguì, fu la sua allergia verso il determinismo della teleologia del progresso. Egli espresse più volte la diffidenza rispetto alla teoria degli stadi di sviluppo, che in quegli anni animava il dibattito in Unione Sovietica. Mariateguì morì l'anno prima che Stalin chiudesse con una sorta di editto la questione, affermando la rigidità del modello evoluzionistico desunto dal pensiero di Marx, e dunque la perplessità di Mariateguì sembra non derivare dalla sua posizione all'interno del movimento comunista internazionale, ma piuttosto dalla sua riflessione sul colonialismo. In una delle sue biografie, si legge un suo intervento in cui egli sostiene: " può darsi che l'umanità evolva in stadi, ma questi stadi non si succedono l'un l'altro in modo lineare" (Chavarría, 1979, p. 86).

Questo aspetto dell'analisi del pensatore peruviano rappresenta, secondo Canclini, l'elemento distintivo della critica al paradigma liberal-marxista dal punto di vista dell'America Latina, avviata da Mariateguì. Il tentativo di Canclini è quello di elaborare delle categorie che siano in grado di cogliere la specificità della storia del colonialismo nel continente, tenendo insieme l'analisi dell'ordine simbolico con quella della struttura produttiva.

Né il 'paradigma' dell'imitazione, né quello dell'originalità, né la 'teoria' che attribuisce ogni cosa alla *dipendenza*, né quella pigra che intende farci partecipi del "meravigliosamente reale" o del surrealismo latinoamericano, sono in grado di spiegare le nostre culture ibride. Si tratta di vedere come, nel quadro della crisi della modernità occidentale, di cui l'America Latina è parte, le relazioni tra tradizione, modernismo culturale, e modernizzazione socio-economica si trasformano. A tal proposito è necessario oltrepassare la speculazione filosofica e l'intuizionismo estetico che domina la bibliografia postcoloniale.<sup>190</sup>

All'insufficienza dell'orientamento strutturalista delle teorie della dipendenza, Canclini aggiungeva la critica al concetto di "autenticità" posto a fondamento della idea d'identità latinoamericana. In questa scia, John Beverley aprì il dibattito sul postcolonialismo in America Latina, con il suo volume del 1993, esordendo, parafrasando un passo di Said, che l'enfasi sulla "autenticità"

---

Questo aspetto del pensiero del pensatore peruviano influenzò fin dall'inizio i teorici della dipendenza. Si legga, ad esempio, in parallelo Dos Santo (1971) e il già citato "Outline of the Economic Evolution". Al di là di questa lettura simpatetica, si veda l'interessante saggio di Lindstrom, che si chiude affermando che il lavoro di Mariategui può essere considerato una sorta di teoria della dipendenza *ante litteram*' (Lindstrom, 1991, p. 118).

<sup>190</sup> Canclini, 1995, p. 6

culturale era poco più di una “consapevole allucinazione” (Beverley, 1993, p. 23 e ss.). Rispetto a questa tensione identitaria, sosteneva dal canto suo Patricia Seed, le teorie postcoloniali avevano il vantaggio di muoversi su di un piano differente. Esse assumevano l'impossibilità e la faziosità di qualunque costruzione identitaria fondata sul concetto di *autenticità culturale*. Ciò che, in linea di massima, accomunava Spivak, Bhabha e Said, era l'idea che lo scontro ideologico tra egemonia e subalternità doveva essere condotto accantonando qualsiasi pretesa di individuare identità extraoccidentali, portatrici di sistemi di valori intrinsecamente superiori a quelli affermatasi nel corso della storia del mondo moderno come egemonici, e sopravvissuti intatti all'incontro coloniale. Analogamente a quanto sostenuto da Canclini, le culture, tutte le culture, non esistono se non in forma ibrida, tanto più quelle emerse dall'interazione prolungata tra immaginari e continuamente rielaborate attraverso forme di narrazione del passato differenti rispetto a quelle istituzionalizzate nelle strutture di produzione del sapere occidentali (Seed, 1993, p. 11 e ss.).

Eppure, la retorica dell'*ibridità*, negli anni '90 del '900, non era una novità nel dibattito latinoamericano. Già Rama, nel suo fondamentale studio sulle letterature del Terzo Mondo negli anni '70, aveva sottolineato quanto le influenze reciproche tra romanzi indiani e latinoamericani avesse aperto dei territori comuni tra storia e letteratura, prima ancora, dunque, che il *linguistic turn* contribuisse a mettere in crisi il paradigma scienziato della storiografia occidentale (Cfr. Whyte, 1997). L'insufficienza delle fonti d'archivio per la storia coloniale, era stato, d'altro canto, uno dei temi prediletti da Guha. Questi, in *Elementary Aspects of Peasant Insurgency*, dedicò molta attenzione ai “rumori” che precedevano le rivolte e all'uso rituale di percussioni che annunciavano

l'imminente insurrezione.<sup>191</sup> D'altonde, va ricordato, la corrispondenza immediata tra i suoni e la coscienza collettiva della rivolta è già stata messa in discussione ampiamente da Spivak, secondo la quale

Non bisogna attribuire al linguaggio un'identità totalmente fondata su se stessa e basata su di un modello psicologico talmente rozzo da implicare che lo spazio di "premeditazione" sia confinato al livello della coscienza deliberante.<sup>192</sup>

E tuttavia Rama, ovviamente ignaro dei venturi contributi del decostruzionismo, aveva individuato delle strutture ritmiche e metriche tipiche delle sonorità della tradizione orale contadina indiana, nelle opere di grandi scrittori latinoamericani come José Maria Arguedas, Juan Rulfo e lo stesso Gabriel Garcia Marquez. Secondo la lettura vigotskyana propria di Rama, la scoperta di questi *pattern* di ripetizione testimoniava un processo di *storicizzazione* di fonti non-secolari che adoperavano strumenti di comunicazione non necessariamente testuali. *Fiumi profondi* di Arguedas, ad esempio, non era semplicemente una versione coloniale del Bildungsroman ottocentesco europeo, ma piuttosto un romanzo "dei poveri" basato sulla canzone tradizionale andina (Rama, 1997, pp. 158-159). Questo processo di strutturazione basato su materiale non-testuale, e tuttavia analogo ad altri

---

<sup>191</sup> Tali suoni, divennero testi scritti passando attraverso la mano degli amministratori locali britannici che, nei periodi di frequenti mobilitazioni contadine nell'800, li sentivano nei loro incubi e li collegavano inconsciamente alle ribellioni. passando attraverso la mano degli amministratori locali britannici che, nei periodi di frequenti insurrezioni, li sentivano nei loro incubi e li collegavano inconsciamente alle ribellioni.

<sup>192</sup> Spivak, 2002, p. 127

fenomeni di ipostatizzazione ontologica della ridondanza, aveva implicazioni storiografiche e antropologiche, piuttosto che teoretiche.

Le opere letterarie in questione, per Rama, esprimevano un universo di scambi tra culture coloniali dislocate in spazi di intersezione in cui il sistema di rappresentazioni coloniale interagiva con altri universi e cosmologie, che a loro volta si intrecciavano tra loro creando nuovi modi di percezione collettiva e individuale. Egli criticò il concetto di *acculturazione* con il quale le scienze storico-sociali erano solite descrivere la morfologia della società coloniale, sostenendone l'insufficienza e proponendo di sostituirlo con quello di *transculturazione*, inventato dall'antropologo cubano Fernando Ortiz, negli anni '40 del '900.

Il concetto di transculturazione deriva da un doppio riconoscimento: da un lato conferma l'esistenza di un insieme di valori idiosncratici che si ritrovano negli angoli più remoti delle formazioni culturali contemporanee; dall'altro, afferma simultaneamente l'esistenza di una energia creativa che opera non soltanto a partire dalla tradizione, ma anche sulla base degli stimoli esterni ad essa.<sup>193</sup>

La *transculturazione*, per Rama, era l'esito del processo violento di *deculturazione* derivante dall'imposizione dell'ordine materiale e normativo del colonizzatore. A ciò, seppure secondo uno schema relativamente meccanicistico di matrice fisico-dinamica, corrispondeva una reazione di *neoculturazione* di cui erano protagonisti i soggetti coloniali. In chiave storica, si sosteneva sostanzialmente che l'imposizione dell'ordine simbolico occidentale nello spazio coloniale generava risposte attive ed eterogenee. E che queste risposte

---

<sup>193</sup> Rama, 1982, p. 167.

costituivano un patrimonio di fonti storiografiche specifico e qualitativamente distinto da quello europeo. Dunque, sebbene in forma di racconto, le opere letterarie dell'*avanguardia transculturale latinoamericana* ruotavano intorno a processi che le scienze storico-sociali occidentali, a partire dalla seconda metà dell'800, pensavano per mezzo di una struttura logico-grammaticale tendenzialmente nomotetica (Wallerstein, 1996, pp. 33-70). I personaggi dei romanzi recavano traccia, nei corpi e nelle menti, dei processi di marginalizzazione subiti dai gruppi sociali di cui erano membri: schiavitù, proletarizzazione, usura, nation-building, razzismo, accumulazione primitiva.

Pertanto, l'interesse per le teorie postcoloniali in America Latina, al di là di ogni semplicistica spiegazione che ne individui le cause in una sorta di moda del momento, sembra deriva almeno da due circostanze. La prima è che alcune parole chiave degli studi postcoloniali apparvero come traslitterazioni di concetti radicati nella storia delle idee del continente. Ciò produsse, simultaneamente, sia un'automatica empatia, sia una sorta di "rivalità" rispetto al successo degli studiosi postcoloniali e alla diffusione dei loro lavori. Questa dinamica si evidenzia in tutta una serie di saggi tesi a dimostrare che la storia intellettuale latinoamericana era giunta ben prima dei teorici anglofoni ad elaborare i concetti fondamentali del discorso postcoloniale.<sup>194</sup> Il secondo è che gli studi postcoloniali, sebbene nel quadro dell'accademica angloamericana, attaccavano da una prospettiva coloniale, in una certa misura, il pantheon del poststrutturalismo. Spivak e Guha, soprattutto, denunciavano la complicità istituzionale, morale e scientifica tra le scienze storico-sociali dell'accademia

---

<sup>194</sup> Si vedano gli articoli comparsi sulla rivista su cui gran parte del dibattito sull'importazione dei Postcolonial studies in America Latina trovò spazio, *Nepantla, Views from the South*, edita dal centro di studi culturali della Duke University, allora presieduto da Arif Dirlik, e animato da Mignolo e Jameson, tra gli altri. Cfr., Mato, 2000; Castro-Gomez, 2000; Giannini, 2000. Si veda anche il saggio del 1993, scritto nelle prime battute del dibattito in questione.

occidentale e l'espansione coloniale. E questa critica fu recepita istantaneamente dagli studiosi latinoamericani coinvolti nel dibattito sul postmodernismo e sulla globalizzazione (Madel, 1994).

Lo spunto offerto dagli studi postcoloniali fu esteso da Santiago-Castro Gomez, il quale sostenne che né Marx, né Heidegger, né lo stesso Foucault avevano tematizzato i legami costitutivi tra scienze storico-sociali e progetto coloniale europeo, rimanendo chiusi all'interno di una riflessione intraeuropea che produceva un autoritratto critico, quanto surrettiziamente autocelebrativo, della razionalità occidentale. Ciò che sfuggiva colpevolmente loro è che

Le prime vittime della modernità non furono i lavoratori delle fabbriche in Europa nell'800, né gli internati nei manicomi francesi studiati da Foucault, ma i nativi delle Americhe, Africa e Asia, adoperati, sfruttati, sterminati e soggiogati in nome dell'Ordine e del Progresso, come inscritto sulla bandiera issata sul Brasile dei colonnelli. L'eccezionale sviluppo della razionalità tecnico-scientifica dell'Europa non sarebbe stato possibile senza quell'enorme laboratorio della modernità che furono le colonie. A questa conclusione era giunto brillantemente Enrique Dussel, affermando che "senza colonialismo non ci sarebbe stata l'esigenza di rappresentare il barbaro e dunque, senza *ego conquiro* non avrebbe preso corpo alcun *ego cogito*".<sup>195</sup>

---

<sup>195</sup> Castro-Gomez, 1996, p. 66. Cfr. Dussel, 1989, 1993

## 2.3 Studi Subalterni e Postcoloniali in America Latina.

### Transizioni politiche e transiti concettuali

L'internazionalizzazione del lavoro dell'Indian Subaltern Studies Group fu uno stimolo decisivo per l'introduzione delle tematiche postcoloniali nel dibattito latinoamericano e condusse alla fondazione di un omologo gruppo in America Latina.<sup>196</sup> La maggior parte degli autori che parteciperanno al dibattito sul postcolonialismo erano parte dell'embrione che diede vita al Latin American Subaltern Studies Group nel 1993 (Mellon, 1994; Grosfoguel, 2002).<sup>197</sup> Abbiamo accennato al vuoto teorico aperto dalla fine della Guerra fredda. Esso corrispondeva a fenomeni complessi di riassetto complessivo delle strutture politiche dei paesi latinoamericani e delle forze sociali mobilitate, rispetto ai quali il deficit di strumenti d'analisi costituiva una questione urgente che accomunava sia gli studiosi latinoamericani che i latinamericanisti nelle università nordamericane.<sup>198</sup>

La fine dei regimi autoritari, la fine del comunismo in Unione Sovietica e la crisi dei progetti rivoluzionari che in un modo o nell'altro s'ispiravano a quella esperienza, il processo di "ridemocratizzazione" degli apparati statali del continente, il nuovo assetto economico internazionale modificato dall'ascesa delle potenze asiatiche, andavano ridefinendo i rapporti di forza a livello internazionale e modificando la forza relativa dei movimenti sociali e i loro strumenti di intervento (Mellon, 1994; Baro, 1997, Ferrer, 1999). Ciò che andava messo in discussione non erano soltanto la prassi politica e gli

---

<sup>196</sup> Per una ricostruzione di questa vicenda si veda l'introduzione a Rodriguez, 2001.

<sup>197</sup> I membri fondatori sono John Kraniuskas, Walter Mignolo, Alberto Moreiras, José Rabassa, Javier Sanjinés, Patricia Seed e Gareth Williams.

<sup>198</sup> Per una introduzione a questa questione si vedano: Calderon, 1993 e Hopenhen, 2004.

obbiettivi di quelle organizzazioni politiche di opposizione che operavano all'interno di ciascuno stato e si coordinavano in vario modo in termini regionali, ma anche i concetti chiave attorno ai quali organizzare aspirazioni, programmi, agende politiche. Si trattava di mettere in discussione il paradigma da cui concetti quali *libertà*, *uguaglianza*, *socialismo* avevano tratto legittimità (Alvarez, 1998, pp. 1-29). L'interesse per gli studiosi subalterni indiani derivava dagli esiti dell'opera di revisionismo storico che, sebbene controversa, era giunta a mettere in discussione gli strumenti con cui descrivere e narrare la storia delle società coloniali, finanche, nelle sue versione più sofisticate, ad attaccare l'intero costruito entro cui la storia imperiale, nazionalista e marxista si erano formate.<sup>199</sup>

I limiti della storiografia nazionalista erano già stati messi in evidenza da diversi studi in diversi paesi latinoamericani e in effetti, il concetto di subalternità così come elaborato in modo specifico dall'Indian Subaltern Studies Group non aveva avuto visibilità in America Latina fino alla fine degli anni '80.<sup>200</sup> E tuttavia diverse prospettive avevano affrontato temi simili fin dagli anni '60 (Mendieta, 1993; Mellon, 1994; Walsch, 2002).<sup>201</sup> Del resto, l'esperienza dei movimenti anticoloniali in America Latina si era articolata in tempi differenti rispetto all'Africa e all'Asia, anticipando la questione del rapporto tra stato-nazione e popolazioni coloniali. Ma, cosa più rilevante, dal momento che le gerarchie sociali nei paesi sudamericani erano organizzate in base all'istituzionalizzazione della discriminazione razziale, i tentativi di

---

<sup>199</sup> A tal proposito si vedano Paraksh 1994, Chakrabarty 1992, 2000; Guha, 2000.

<sup>200</sup> Per una introduzione alla storiografia revisionista sul nazionalismo in America Latina si veda (Chasteen J. C. e Castro-Klarén S., 2003 e Mato, 1995.

<sup>201</sup> In particolare si noti l'analogia tra gli studi sulle rivolte contadine dell'Indian Subaltern Studies Group, quelli di Hobwbawm sul banditismo sociale e quelli di Joseph sui banditi messicani. Di quest'ultimo, si vedano Joseph, 1990 e 1991.

sovvertirla da parte di alcuni gruppi sociali includevano una forte componente identitaria di matrice etnica. Rispetto a tali movimenti, nelle parole di Seed tornava a riecheggiare il pensiero di Mariategui, sebbene l'enfasi fosse sulla razza e non sulle condizioni materiali dell'esistenza: "qualsiasi definizione del concetto di subalternità che pretendesse di cogliere la specificità della storia dei movimenti sociali in America Latina doveva farsi carico dell'eredità del razzismo" (Seed, 1993, p. 32).

In virtù di questa rinata enfasi sulla centralità della razza rispetto alla classe, diversi studiosi latinoamericani coinvolti nel dibattito sul postcolonialismo e sugli studi subalterni hanno ripercorso il retroterra intellettuale del concetto di subalternità nel continente, concordano e dunque soffermandosi sull'importanza di tre momenti storici in cui gruppi sociali discriminati per ragioni razziali si resero protagonisti di movimenti sociali cruciali nel quadro della formazione dello stato-nazione latinoamericano: la rivoluzione messicana (1911), la rivoluzione cubana (1959) e la vittoria dei sandinisti in Nicaragua (1979). Ciascuno di essi, dal punto di vista coloniale, segna un momento di discontinuità rispetto alle configurazioni che la trasformazione delle strutture politiche avevano mostrato con una certa frequenza.

Va ricordato che la maggior parte dei paesi latinoamericani raggiunse l'indipendenza nel XIX secolo guidati da élite indipendentiste creole, che crearono regimi di dominio statale e di segregazione rispetto agli indios che abitavano i territori dei neonati stati (Quijano, 1998; 2002).<sup>202</sup> Rispetto a questo tipo di processo di decolonizzazione, la rivoluzione messicana del 1911 rappresentò una rottura sensibile. Ad essa infatti prese parte attivamente la

---

<sup>202</sup> Questa conformazione del potere e della gestione territoriale dello stato è stata definita da Stavenaghen con il concetto di colonialismo interno (Cfr. Stavenaghen, 1967).

parte meticcia del popolo messicano, non solo in qualità di soldati, ma anche come quadri dirigenti locali del movimento rivoluzionario.<sup>203</sup> Come è noto, questa componente fu progressivamente marginalizzata e infine esclusa dalla costruzione dello stato postrivoluzionario messicano (Dawson, 2004).<sup>204</sup> Ma proprio riferendosi esplicitamente alla mobilitazione messicana, la rivoluzione cubana affrontò direttamente il problema delle popolazioni indigene, definendo se stessa come un movimento “post-europeo”, assumendo come valore aggiunto il carattere contraddittorio di una identità marxista rivoluzionaria, in un paese la cui popolazione condivideva il meticcio come condizione antropologica (Young, 2003, pp. 24 e ss.). Fu in questo fermento che emersero le opere di autori come Mario Vargas Llosa, Carlos Fuentes e Gabriel García Márquez; così come le teorie della *dipendenza*.<sup>205</sup>

In questo periodo, secondo Walter Mignolo, ambedue i gruppi di studiosi, scienziati sociali e letterati, vedevano come via percorribile per l’emancipazione del continente, la “rottura” radicale nei confronti delle strutture di potere dominanti (Mignolo, 1994). Una rottura tale da garantire,

---

<sup>203</sup> È evidente come la partecipazione delle classi subalterne alla Rivoluzione messicana, e soprattutto il loro ruolo è stato molto dibattuto. Sta di fatto che la Rivoluzione del 1911, al pari della Rivoluzione di Haiti repressa dai giacobini nel XVIII secolo, fu un esempio di protagonismo delle popolazioni indigene al sovvertimento dell’ordine statale costituito. Cfr. Applebaum, 2003.

<sup>204</sup> Si ricordi il riferimento alla Rivoluzione messicana nella “Carta de Mexico” firmata da Fidel Castro nel 1956.

<sup>205</sup> Spinto dall’entusiasmo per la vittoria dei Rivoluzionari a Cuba, nella sua famosa rilettura di Fanon, Roberto Fernández Retamar riprendeva proprio l’immagine di Calibano utilizzata da Rodò per simboleggiare la barbarie occidentale. Egli descriveva i popoli dell’America Latina come il mostro shakesperiano costretto a una condizione succube, ma dotato di un potenziale trasformativo tale da poter distruggere l’autorità costituita e creare le condizioni per un nuovo e più egualitario ordine sociale.

almeno in teoria, il *protagonismo* delle società coloniali.<sup>206</sup> Più in particolare, secondo l'economista venezuelano Edgardo Lander, la rivoluzione cubana aveva creato le condizioni per maturare l'idea che il ruolo di guida del movimento di liberazione non spettasse necessariamente all'élite nazionale ma alle classi produttive.<sup>207</sup>

Indipendentemente dalla composizione sociale della leadership rivoluzionaria in America Latina, il successo politico e militare della Rivoluzione cubana generò, da un lato, il timore presso gli stati metropolitani che l'intero processo di decolonizzazione potesse imboccare la strada delle rivoluzioni marxiste iniziata a Cuba (Latham, 2000; McMichal, 2007; Young, 2006); dall'altro, alimentò la convinzione, presso gli intellettuali latinoamericani, che un marxismo umanista e terzomondista avrebbe contribuito alla definizione di una soggettività storica diversa dal proletariato urbano industriale (Quijano, 1978; Frank, 1969; Amin, 1996).

Tuttavia, ciò che emergeva dall'esperienza cubana, che si ricollegava al pensiero di Fanon sulla rivoluzione algerina, era l'insufficienza del concetto di "proletariato", nel delineare la morfologia del soggetto rivoluzionario nel Terzo Mondo. Il dibattito su questo tema fu piuttosto vasto, e coinvolse i marxisti di tutto il mondo. Una delle soluzioni che emersero con maggiore forza dal dibattito latinoamericano, sostenuto in parte negli scritti teorici e nei discorsi politici a sostegno della linea del partito comunista cubano, a Cuba e al di fuori di Cuba, fu quello di "*masa trabajadora*" (massa lavoratrice), che consentiva di

---

<sup>206</sup> Delinking è il titolo dato da Amin a un suo importante volume. La base analitica per questa idea affonda le radici in diversi studi sullo sviluppo dei paesi latinoamericani, come quelli di Cardoso, degli anni '70.

<sup>207</sup> Lander è oggi uno degli intellettuali vicini a Chavez. Per quanto riguarda la sua prospettiva anti-imperialista, legata alla lettura delle Rivoluzione cubana, (Lander E., 1975, "Desarrollo eterogeneo-disegual del capitalismo y lucha de clase).

includere nella saga della vittoria del proletariato sulla borghesia anche quelle figure dello sfruttamento coloniale che non erano direttamente desumibili da una lettura ortodossa de *Il Capitale*.

Questo slittamento del campo semantico del concetto di classe, non fu isolato, né d'altro cantò completo; ma è significativo nella misura in cui corrispose ad analoghi tentativi di rendere maggiormente flessibile il lessico marxista, altrove nel mondo. I partiti comunisti parlamentari in Europa, dal canto loro, avevano di fronte la questione di adeguare l'abbandono delle pretese rivoluzionarie al lessico marxista dei principi leninisti. I comunisti italiani, ad esempio, risolsero il problema adeguando il lessico marxista dei principi leninisti all'abbandono delle pretese rivoluzionarie, per mezzo della transizione dal concetto di struttura a quello di *formazione economico-sociale*.<sup>208</sup>

In America Latina, il problema di includere i gruppi etnici discriminati nella retorica della rivoluzione venne risolto attraverso una minuziosa ermeneutica marxiana, sulla base della quale fu teorizzata l'esistenza di un soggetto di classe quanto più inclusivo possibile, con il quale l'élite intellettuale della sinistra cubana, e in seguito di altri partiti e movimenti marxisti, leninisti e maoisti, intendeva identificarsi. I "negri", gli indios e i meticci, vennero inclusi in parte nel discorso sull'emancipazione più di quanto i 'lumpen', i sotto-proletari, non fossero stati inclusi in quello marxiano, né in quello marxista europeo.<sup>209</sup> Questa fase, definita da Lander come il culmine del

---

<sup>208</sup> Si veda Sofri, 1966, appendice II.

<sup>209</sup> Per uno studio del movimento insurrezionale cubano, dalla mobilitazione fino alla conclusione del primo piano quinquennale, si veda Karol, 1971. Da questo studio si evince una traiettoria che collega il coinvolgimento della popolazione nera nell'insurrezione al discorso sulla nuova nazione rivoluzionaria cubana. Per uno sguardo più recente sul riaffiorare della marginalizzazione di tipo razzista nella Cuba degli anni '90, si veda invece Oxhorn, 1995. Questo lavoro è interessante proprio nella misura in cui sottolinea il legame tra le esigenze

“modello antagonista della rivoluzione” si conclude con la fine della guerriglia di Che Guevara in Bolivia.<sup>210</sup>

Il 1968 rappresenta, anche per il dibattito latinoamericano, una svolta decisiva, sebbene sotto punti di vista differenti rispetto all'esperienza che si viveva contemporaneamente in Europa, o in Cina o in India.

Secondo Chomski, l'elemento comune a tutte queste esperienze “rivoluzionarie”, che presero corpo nel 1968 e a partire da esso, risiede nella comparsa degli studenti come soggetto collettivo autorganizzato all'interno dell'arena decisionale e nel dibattito politico sia nel Primo che nel Terzo Mondo. (Cfr. Chomski e Wallerstein, 1996, pp. 171-195) Questa trasformazione nella composizione sociale dei movimenti di contestazione è senza dubbio un fenomeno complesso. Tuttavia, già a metà degli anni '80, Carlos Vilas tentò di storicizzarne le caratteristiche e ne fornì un'immagine sintetica, affermando che il contributo degli studenti ebbe importanti esiti in ambiti diversi:

Politicamente, [esso] connotò i movimenti di contestazione in termini di conflitto “intergenerazionale” che tagliava trasversalmente i gruppi sociali di élite e quelli delle classi medie e lavoratrici che gli studenti intendevano rappresentare. Nel campo della produzione culturale, l'ingresso degli studenti accese un nuovo interesse per fonti documentarie che erano state semplicemente ignorate fino a quel momento, come le fonti orali e “popolari”, le quali misero in discussione l'autorità e la legittimità degli archivi come templi assoluti della conservazione delle tracce del passato. Ciò si tradusse in una forte critica sia agli storici di professione, che all'avanguardismo intellettuale radicato nei circoli accademici della sinistra

---

specifiche della mobilitazione e il modo in cui essa condizionò il tipo di discorso marxista che l'élite rivoluzionaria si trovò a dover produrre all'indomani della conquista del potere.

<sup>210</sup> Lander, 1995, p. 91.

intellettuale. Inoltre, l'insoddisfazione nei confronti delle strategie meta-narrative di impronta mascolina dei cosiddetti scrittori del *boom*, spinse la critica culturale e letteraria in direzione del quotidiano, del personale, dell'intimo, delle "storie minori". I soggetti che apparvero meritori di interesse allora divennero le donne, i sottoproletari, gli omosessuali, i prigionieri politici e tutti quei soggetti che, si diceva, non erano stati mai *rappresentati*.<sup>211</sup>

In analogia con quanto avveniva nei dipartimenti di storia delle università britanniche, mediterranee, statunitensi, anche in America Latina, dunque, nasceva la spinta forte in direzione della *Storia Sociale*, concretizzatasi principalmente intorno al gruppo di studio su "Ideologia e Letteratura" della Università del Minnesota e al Centro Studi Latinoamericani "Romolo Gallegos" a Caracas, nei primissimi anni '70. Ambedue questi centri di produzione del sapere diedero asilo a tutta una serie di intellettuali esuli dai regimi dittatoriali che intanto andavano occupando il potere nel cono meridionale del continente, così come l'Università di Salvador de Bahia aveva costituito un punto di approdo per i teorici dell'economia politica che avevano sfidato il mainstream della Scuola di Chicago negli anni '60.

In questa temperie intellettuale, strettamente connessa alla lotta politica, l'America Latina conobbe diverse correnti intellettuali che intanto andavano sviluppandosi in Europa. Secondo la ricostruzione di Ileana Rodriguez

Negli anni '70, lungo le linee accidentate dei circuiti dei movimenti politici di estrema sinistra, che collegavano Parigi a Buenos Aires, Francoforte a Caracas, o Roma a Città del Messico, o Chicago a San Paulo, furono introdotte in America Latina diverse

---

<sup>211</sup> Vilas, 1986, pp. 33-34

prospettive critiche: il poststrutturalismo francese, il marxismo gramsciano e la scuola di Francoforte, il marxismo ortodosso, ma anche le teorie della modernizzazione e le teorie dello sviluppo. Allo stesso tempo, e lungo network presso ché analoghi, gli studiosi latinoamericani conobbero le opere e il pensiero di Bakhtin, Voloshinov, Lotman y la Escuela de Tartu, così come gli studi culturali britannici e americani.<sup>212</sup>

Ileana Rodriguez individua nella Rivoluzione Nicaraguense l'evento catalizzatore del passaggio agli anni '80 nelle vicende politiche e intellettuali dell'America Latina. Secondo Rodriguez molti intellettuali latinoamericani videro nella Rivoluzione sandinista in Nicaragua, la realizzazione pratica delle idee elaborate e veicolate in seno alla teologia della liberazione. Ma soprattutto, come aveva intuito immediatamente Rama, fu il concetto stesso di "cultura" a esser emesso in crisi già durante gli anni '80.

Il tipo di coinvolgimento politico e sociale che caratterizza la Rivoluzione in Nicaragua [pone] la comunità accademica latinoamericana di fronte a problemi nuovi. Da un lato, le forme maggiormente istituzionalizzate e "normalizzate" di cultura alta, come la letteratura e la critica letteraria, furono messe in questione dalla critica che proveniva allora dai settori maggiormente aggressivi del movimento femminista, dai Black Studies nei dipartimenti di studi culturali delle università degli Stati Uniti, da parte di intellettuali e studiosi provenienti o dal Terzo Mondo, o da gruppi minoritari ed emarginati. Essi tentarono di concentrarsi su di un concetto di "cultura" maggiormente "antropologico" e orientato

---

<sup>212</sup> Rodriguez, 1998, p. 53.

alla “esperienza vissuta”, piuttosto che allo studio di sistemi di norme e significati sociali.<sup>213</sup>

Il fenomeno che si manifestava, anche dall’angolo visuale dell’America Latina, era lo spostamento di interesse, nella teoria sociale e letteraria, dalle classi ai gruppi.<sup>214</sup> E ciò nel quadro di una migrazione massiccia degli intellettuali del Terzo Mondo verso le strutture di produzione del sapere nel mondo anglo-americano. (Dirlik, 1994) Negli stessi anni in cui il lavoro di Stuart Hall animava il dibattito nel mondo anglosassone e trasformava Birmingham in uno dei principali centri di produzione del sapere accademico sulle questioni legate al rapporto tra “culture”, la questione politica dei diritti delle minoranze dettava le priorità del dibattito accademico nordamericano intorno al tema del multiculturalismo (Cfr. Lee, 2003, pp. 73-140).<sup>215</sup>

Fu in questo fermento che l’autobiografia di Rigoberta Menchù, del 1983, fu introdotta, letta e ampiamente dibattuta. Essa fu in un certo senso un apripista per tutta una serie di tematiche che costituiranno i nuclei centrali del dibattito su storia e subalternità nel continente americano. Poco più che ventenne, nei primi anni ’80, l’attivista per i diritti civili guatemalteca pubblicò le proprie memorie. In un libro intitolato laconicamente *I, Rigoberta Menchú*, (che le varrà il premio Nobel per la pace nel 1992) ella descriveva

---

<sup>213</sup> Rama, 1982, 58.

<sup>214</sup> Sul rapporto tra classe e gruppi di status nel sistema-mondo moderno, si veda Arrighi, Hopkins e Wallerstein, 1992, pp. 9-31.

<sup>215</sup> Per una ricostruzione sintetica del dibattito, si veda Gilroy 2005. In questo incisivo articolo, lo studioso britannico evidenzia sia i legami tra le politiche di inclusione/esclusione di determinati gruppi minoritari nel Regno Unito, con analoghe politiche attuate negli Stati Uniti, sia i meccanismi in virtù dei quali il dibattito sul multiculturalismo americano dettò l’agenda politica e accademica dell’analogo dibattito in Inghilterra.

dettagliatamente e in una prosa a tratti cruda, le violenze e le sopraffazioni subite dalla sua famiglia e dal suo popolo durante la guerra civile.<sup>216</sup> Come racconta Arturo Arias, che ha ricostruito il dibattito ventennale intorno all'opera di Menchù, l'impatto nell'accademia Americana fu ampio e profondo (Arias, 2002, p. 12; 2002a).

Molti studiosi posero allora la questione del rapporto tra storia e memoria nella produzione del discorso sul passato.<sup>217</sup> Molti altri sottolinearono l'elemento di novità introdotto dal libro di Rigoberta Menchù rispetto sia alla memorialistica ottocentesca, che rispetto alle fonti documentarie che, a partire dalla fine della Seconda guerra Mondiale, avevano nutrito il dibattito sullo sterminio degli ebrei per mano nazista (Geisdorfer, 1990). Ciò che contraddistingueva il lavoro di Menchù era il punto di vista (Arias, 2002a). Ovvero la storia vista da una prospettiva subalterna che era determinata non soltanto dalla condizione di donna, ma anche e soprattutto dall'appartenenza a un gruppo sociale, gli indios, per i quali la discriminazione rappresentava un elemento di continuità che aveva attraversato la storia del mondo moderno, anzi, ne costituiva l'atto iniziale di un ininterrotto e sanguinoso Grand Guignol. Una storia di oppressione che ora veniva

---

<sup>216</sup> Nei primi anni '80, cinque organizzazioni paramilitari di ispirazione marxista diedero vita all' Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca - URNG, e insorsero contro il governo fortemente sostenuto dagli Stati Uniti d'America fin dall'insediamento di Carlos Castillo Armas ad opera della CIA negli anni '60. Questo conflitto sfociò in una violenta Guerra Civile che si concluse soltanto nel 1996. Tuttavia, fin dagli anni '60, il regime di Armas, durato oltre 30 anni, si era macchiato di diversi episodi di pulizia etnica ai danni delle popolazioni dei villaggi indios che si opponevano allo sfruttamento dei territori agricoli da parte della multinazionale alimentare *United Fruit Company*.

<sup>217</sup> Nel 1999 David Stoll pubblicò un interessantissimo volume in cui metteva in dubbio la veridicità del racconto di Menchù, fondando la sua analisi su una serie di testimonianze raccolte presso la comunità originaria della stessa Menchù (Cfr. Stoll, 1999).

rivendicata, anche in modo esclusivo, dai soggetti che ne erano stati vittime o si sentivano tali. Come affermava senza timore la stessa Menchù nelle righe conclusive delle sue memorie.

Conservo segreti che nessuno può conoscere. Quanti libri hanno scritto gli antropologi o gli intellettuali; essi non possono accedere ai nostri segreti.

Nello stesso anno in cui Menchù riceveva il premio Nobel, Patricia Seed riapriva la discussione sulle multiformi continuità tra l'epoca contemporanea e quella coloniale, con la pubblicazione della rassegna intitolata "Colonial and Postcolonial Discourse". Nell'introduzione a questo volume, Seed tentava una prima lettura del pensiero di Said, Bhabha e Spivak, auspicandone una rielaborazione critica nel contesto degli studi sul colonialismo nel mondo ispanoamericano (Seed, 1991, pp. 13-25). Questa operazione suscitò una certa diffidenza presso coloro i quali, come Hernan Vidal sulla scorta della critica elaborata da Ahmad, dubitavano dell'efficacia "del poststrutturalismo e dei suoi 'derivati', per comprendere la storia coloniale del continente latinoamericano" (Vidal, 1993, p. 34; Cfr. Ahmad, 1992). "L'America Latina e i suoi intellettuali [continuava Vidal] hanno già dimostrato di essere in grado di elaborare concetti utili a comprendere la propria specificità storica, basti pensare alle *teorie della dipendenza*" (Vidal, 1993, p. 36). Appare evidente come una simile argomentazione sia piuttosto miope in almeno due modi: innanzitutto essa non considera il contributo innegabile fornito dall'interazione continua dei teorici della dipendenza con altri studiosi occidentali allo sviluppo delle diverse prospettive teoriche sul rapporto centro-periferia (Grosfoguel, 2000).

Ma soprattutto la lettura di Vidal, oltre che non cogliere alcuni elementi d'interesse nel postcolonialismo, non rende giustizia neppure alla dimensione sistemica del contributo che le teorie della dipendenza hanno fornito nel loro complesso alla possibilità stessa di concepire la storia della modernità in termini di "mondo", creando le premesse metodologiche per pensare lo spazio della modernità sotto forma di relazioni transnazionali, rispetto a cui il presunto potere euristico dello stato-nazione appare, a partire da esse, irrimediabilmente ridimensionato (Di Meglio, 1997). Eppure, sulla scia dell'opposizione dichiaratamente pregiudiziale di Vidal, Klor de Alva sottolineò come gli studi postcoloniali erano emersi nella completa ignoranza della storia del colonialismo in America Latina, e dunque il discorso storico che ne derivava era utile a comprendere esclusivamente la storia del *Commonwealth* britannico (Klor de Alva, 1992).

Va detto che ambedue le posizioni, a favore e contro "l'importazione" dei *Postcolonial Studies* nel continente non derivavano da una conoscenza approfondita delle diverse anime che facevano riferimento a questo campo di studi. Né gli uni né gli altri si ponevano questioni di merito rispetto al contributo che specifiche intuizioni o concetti potevano offrire a problemi intellettuali o esigenze politiche che la comunità accademica latinoamericana aveva affrontato, continuava ad affrontare, o si trovava ad affrontare nuovamente. Ma, a giudicare dai temi presenti solo cinque anni più tardi rispetto alle primissime battute del dibattito, al Congresso della Latin American Studies Association nel 1997 a Guadalajara, in poco tempo gli studi postcoloniali si erano ampiamente diffusi.

Nel 1992 fu fondato il Latin American Subaltern Studies Group.<sup>218</sup> Inoltre, si assistette alla ampia diffusione dei lavori di autori come Fernando Calderòn, Nestor Garcia Canclini e Beatriz Sarlo, che prospettavano un riorientamento degli Studi Culturali Latinoamericani che si facesse carico della storia coloniale; ancora, nel 1995, fu pubblicato il fondamentale *The Darker Side of the Renaissance* in cui Walter D. Mignolo sostenne, in estrema sintesi, che il colonialismo aveva operato, e continuava a operare, anche dal punto di vista cognitivo, marginalizzando e infine distruggendo i sistemi di rappresentazione e le cosmologie altre che incontrava lungo il percorso della sua espansione territoriale, politica, amministrativa ed economica (Cfr. Mignolo, 1995).

Il manifesto inaugurale del Latin American Subaltern Studies Group (LASSG) si apre riconoscendo i meriti della storiografia inaugurata da Ranajit Guha, a partire dalla quale costruire, anche per l'America Latina, un discorso sul passato che "riporti nel quadro" quei soggetti che la Storia, come impresa intellettuale e istituzione sociale occidentale, aveva colpevolmente escluso. E tuttavia, gli studiosi che diedero vita al Latin American Subaltern Studies Group definirono il proprio progetto come una alternativa al progetto intellettuale degli Studi Culturali sviluppatosi negli anni '80.

Il Latin American Subaltern Studies Group intende sottolineare con forza categorie di ordine *politico* come "classe", "nazione" e "genere", che gli Studi Culturali sembrano aver inteso, laddove non addirittura sostituito, in modo meramente descrittivo, soccombendo alla retorica dell'impatto rivoluzionario dei media e delle nuove tecnologie".<sup>219</sup>

---

<sup>218</sup> I membri originari del gruppo di studiosi comprendeva John Kraniuskas, Walter Mignolo, Alberto Moreiras, José Rabassa, Javier Sanjinés, Patricia Seed e Gareth Williams.

<sup>219</sup> Latin American Subaltern Studies Group, 1993, p. 117

Va detto che, a dispetto di questa dichiarazione di intenti, il riferimento al concetto di *classe* resta rilevante solo sul piano enunciativo, dal momento che a una semplice analisi delle occorrenze di tale termine nei saggi prodotti dagli studiosi legati al gruppo, su diverse riviste, il riscontro appare davvero esiguo quantitativamente e poco significativo in termini analitici.<sup>220</sup> La sequenza di termini aperti da quello di “classe” sembra piuttosto un tentativo di ancorare il manifesto programmatico a quello fornito da Guha nelle prime pagine del primo numero della Subaltern Studies Series. Ma soprattutto, il manifesto latinoamericano presenta delle ambiguità di fondo. Esso afferma la propria distanza dal campo degli studi culturali, salvo riconoscere, poche pagine più avanti, che quello stesso campo da cui il LAASG intende distanziarsi, di fatto, va trasformandosi profondamente, grazie proprio al lavoro di Garcia Canclini, il quale, nelle conclusioni, viene indicato tra i maggiori ispiratori del LASSG medesimo. Il tentativo di ritagliarsi uno spazio accademico specifico incontrava le difficoltà dovute a un assetto sia organizzativo che intellettuale dell’università nordamericana e sudamericana che non dava punti di riferimento stabili rispetto ai quali riconoscersi negativamente, così come era avvenuto in maniera netta e programmatica per il gruppo fondato da Guha, nei confronti della storiografia nazionalista e sulle rivolte contadine in India. E infatti, pur essendo fondamentale per l’introduzione delle tematiche postcoloniali in America Latina e nel campo di studi del latinamericanismo, il LASSG, in quanto tale, ebbe vita davvero breve.

Il principale contributo teorico che esso offrì è stato il recupero del concetto relazionale gramsciano *egemonia-subalternità*, come strumento per rappresentare un elemento costante dello sviluppo del sistema capitalistico che

---

<sup>220</sup> In effetti il LASSG non ebbe mai una rivista o una serie di pubblicazioni propria, e i saggi degli studiosi coinvolti furono ospitati da alcune riviste di studi culturali latinoamericani.

non può essere “normalizzato” né “naturalizzato” dall’ideologia della globalizzazione. Vale a dire il *conflitto* tra gruppi sociali differenti e i mutevoli esiti storici possibili di questo conflitto.

A tal proposito, Ileana Rodriguez ha sottolineato l’ambivalenza del concetto gramsciano, definendo i subalterni sia come quei soggetti storici capaci di organizzarsi in relazione al potere costituito per dare vita sia a fenomeni di resistenza e auto-organizzazione, sia come gruppi sociali in grado di comporre un blocco storico di opposizione *potenzialmente egemonico*, così come era avvenuto, secondo la lettura di Vilas, in occasione della rivoluzione sandinista in Nicaragua (Rodriguez, 1998, p. 61). Rodriguez, dunque, parte dalle tesi di Guha per recuperare la dimensione profondamente trasformativa dell’agire subalterno, e rispolverare una tradizione di studi gramsciani che rimaneva florida nel continente latinoamericano, e che aveva sostenuto intellettualmente i diversi tentativi di costruzione di uno stato nazional-popolare lungo tutto il Secondo Dopoguerra.<sup>221</sup> E tuttavia, questo aspetto del dibattito, orientato alla creazione di una egemonia differente da quella dei gruppi fino ad allora dominanti, è stato progressivamente abbandonato, allorché hanno fatto irruzione nell’agenda temi di carattere più strettamente legati alla dimensione epistemica che non a quella *latu sensu* politica.

Lo studioso argentino Walter Mignolo, è una figura chiave di questi dibattiti. Egli si è schierato da subito contro la semplice “traduzione” del progetto degli studi subalterni indiani nel contesto latinoamericano. In una versione più sofisticata dell’argomentazione di Vidal e Klor, Mignolo ha sostenuto che i limiti degli studi subalterni indiani sono insiti nel loro *luogo di*

---

<sup>221</sup> Si veda l’acuto saggio di Burgos e Perez (2002) in cui i due studiosi tentano di rilevare i pattern comuni ai diversi movimenti politici della sinistra latinoamericana di costruire una egemonia sul modello di quella teorizzata da Gramsci.

*enunciación*, ovvero il contesto dell'impero britannico in cui erano emersi, e pertanto, tali limiti non potevano essere superati attraverso un semplice adattamento al contesto latinoamericano (Mignolo, 2000, 172 e ss.). Gli studiosi latinoamericani dovevano elaborare delle prospettive critiche sulla modernità che assumessero l'America Latina come *luogo di enunciación* (Mignolo, 1993; 2000).

Analogamente, Edoardo Mendieta, pur prendendo parte ai lavori del LASSG, sostenne che indipendentemente dal valore delle tesi metodologiche e storiografiche elaborate da Guha e compagni, qualsiasi tentativo di "importazione" delle loro teorie nel contesto dell'America Latina, non avrebbe fatto altro che riprodurre la logica egemonica che aveva consentito all'Occidente di imporre i propri sistemi di produzione della conoscenza su tutti quelli dei popoli coloniali sottomessi nel corso dell'espansione europea sul globo.

Se la *cronotopología* della modernità non è altro che il punto di vista dell'Occidente reso universale dall'occultamento consapevole del suo luogo di enunciación, allora sottovalutare la rilevanza del luogo di enunciación, anche per quelle prospettive critiche del potere egemonico, come gli Studi Subalterni, significa reiterare la stessa logica di marginalizzazione dei sistemi di rappresentazione indigeni che è alla base del progetto coloniale europeo. La forza degli studi subalterni indiani, così come l'opera di Said, allo stesso modo della Filosofia di Leopoldo Zea e Enrique Dussel risiede esattamente nella rivendicazione di una specificità geografica e storica per i propri luoghi di enunciación.<sup>222</sup>

---

<sup>222</sup> Mendieta, 1997, p. 255.

## 2.4 Decentrare gli studi postcoloniali. Latinamericanismo *requiescat in pace?*

Ma cosa condividono, oltre all'interesse per gli studi subalterni indiani, sia Rodriguez, che Mendieta, che Mignolo? Quale è il referente più o meno implicito che essi assumono come fondamento della loro riflessione sul colonialismo? Santiago Castro-Gomez sottolineò, già in un articolo del 1995, quale fosse il dazio da pagare in cambio dell'enfasi posta sul *luogo di enunciazione* delle teorie. Secondo Castro-Gomez, infatti, qualsiasi tentativo di ricostruire una genealogia del pensiero latinoamericano non può evitare di prendere le mosse da un vero e proprio postulato, piuttosto che da una piattaforma critica, vale a dire *l'esistenza* dell'America Latina come entità geostorica unitaria ed esclusiva. Anzi, proprio quella tradizione di pensatori indigeni, articolatasi all'interno de, e in risposta a, il processo ontogenetico di una razionalità formale in Occidente. è essa stessa fondata sull'accettazione implicita della mappa coloniale della modernità. Se, si domandava Castro-Gomez, gli studiosi subalterni latinoamericani intendono demistificare l'immagine dei soggetti coloniali creata e costantemente riprodotta dai circuiti accademici egemonici sullo sfondo della macro-cartografia delle regioni mondiali, perché tale impresa non può e non deve essere condotta in modo altrettanto meticoloso in relazione a quella stessa immagine dell'America Latina prodotta, elaborata e suffragata da due secoli di riflessioni di intellettuali indigeni?

Lo spunto critico di Castro-Gomez è stato *l'incipit* per la proliferazione di molti studi dedicati a ricostruire la storia delle idee *su* l'America Latina. L'enfasi sull'anti-essenzializzazione della subalternità, che costituiva uno degli

esiti più fecondi della travagliata vicenda intellettuale degli studi subalterni indiani, sembrava divenire dunque consapevolezza intellettuale nell'esperienza latinoamericana e si tramutava in un'arma da rivolgere contro il concetto stesso di America Latina. Quest'opera è stata fin dall'inizio piuttosto radicale, se si pensa che, invece che muovere in direzione di bersagli più o meno "naturali", come ad esempio il rapporto tra l'identità latinoamericana, il nazionalismo, e la mappa geostorica delle macro regioni mondiali, essa ha preso le mosse indirizzandosi contro il cosiddetto macondismo.

La studiosa colombiana Erna von der Walde ha dedicato un importante saggio alla decostruzione del concetto e della funzione politica del 'macondismo'.<sup>223</sup> Secondo Erna von der Walde, il macondismo, in cui gran parte degli intellettuali latinoamericani si riconosce, è il luogo immaginario in cui si rispecchia compiaciuta la "buona coscienza" dell'Occidente, orgogliosa della sua capacità di rinvenire altrove il luogo magico della realizzazione del progetto di redenzione della modernità, irrimediabilmente compromesso in Occidente.<sup>224</sup> Alberto Moreiras, dal canto suo, individua nel macondismo la controparte umanistica di un discorso storico-sociale ben più ampio sull'America Latina. Secondo Moreiras, i saperi e le immagini con cui l'America Latina è stata rappresentata non sono altro che la propaggine teorica di un disegno egemonico globale che, pur affondando le proprie radici in una lunga tradizione coloniale, oggi è vincolato alle esigenze organizzative degli Stati Uniti d'America che si estendono dal Messico alla Patagonia (Moreiras, 1997, p. 98). Per quanto anche altre potenze colonizzatrici nel corso dei secoli avessero sviluppato sistemi di rappresentazione sull'America Latina funzionali a un

---

<sup>223</sup> Macondo è il nome del villaggio immaginario al centro di *Cent'anni di solitudine* di Gabriel Garcia Marquez.

<sup>224</sup> Cfr. Von der Walde, 1997, pp. 33-35.

determinato assetto del potere, gli Stati Uniti d'America hanno una esigenza ulteriore, e cioè quella di rimarcare un confine che non è solo territoriale in senso smidtiano. La frontiera tra mondo anglosassone e latino, che Rodò era in grado di localizzare materialmente nei pressi di Tijuana a cavallo tra '800 e '900, sembra dissolta alla fine del II millennio a causa degli enormi fenomeni migratori che portano milioni di latinoamericani all'interno del territorio dello stato-nazione statunitense. Per Moreiras, oggi più che mai, la definizione culturalista e razzista di America Latina è funzionale alla strutturazione di una gerarchizzazione interna agli Stati Uniti d'America, piuttosto che all'individuazione di un'area di instabilità politica nel quadro del sistema interstatale (Moreiras, 1996, p. 101) E dunque questa esigenza si manifesta in modo inequivocabile all'interno dei saperi che sono dediti alla elaborazione continua di quella stessa immagine. In questo senso

Il campo dei Latin American Studies, così come storicamente configuratosi, non è in grado affrontare la nuova situazione socio-culturale vissuta oggi dagli Stati Uniti d'America, dove quella che era una volta la frontiera con il Terzo Mondo è diventata una frontiera interna. Dunque, gli studi subalterni non possono essere considerati in modo isolato rispetto a un programma di ricerca più ampio, che abbia come obiettivo la trasformazione del campo degli Studi Latinoamericani in modo tale da includere i nuovi immaginari politici, propri sia dei popoli migranti che di quelli indigeni latinoamericani.<sup>225</sup>

Nel complesso, queste posizioni mostrano come, fin dalle prime battute, il dibattito su gli studi postcoloniali in America Latina si concentri non tanto sulle metodologie storiografiche del collettivo indiano, ma piuttosto sulla ricerca di

---

<sup>225</sup> Moreiras, 1997, p. 104.

concetti desumibili da quella esperienza intellettuale e in grado sia di aprire nuove prospettive di analisi in un panorama accademico e politico in transizione, sia di veicolare le spinte anti-egemoniche provenienti dal continente.

Negli stessi anni in cui prendeva forma la riflessione di Chakrabarty, che culminerà nella pubblicazione di *Provincializzare l'Europa*, autori come Robert Carr, José Rabasa e Javier Sanjinés, avevano già sottolineato a più riprese la complicità tra studi areali sull'America Latina e gli interessi egemonici statunitensi, sulla scia di quanto Immanuel Wallerstein aveva affermato a proposito delle condizioni storiche e politiche dell'emergere degli studi areali nei primi anni '60 del '900 (Cfr. Wallerstein, 1996; Palat, 1996). Secondo Moreiras "il Latinamericanismo è il crogiolo di sistemi egemonici di rappresentazione dell'America Latina che sono stati prodotti a partire dalla Seconda Guerra Mondiale e in rapporto al programma kennedyano de 'l'Alleanza per il Progresso', dalla storia e dalle scienze sociali, in accordo con gli interessi politici dell'amministrazione americana nel contesto della Guerra Fredda. Questa condizione storica pone dunque limiti insormontabili alla capacità gnoseologica ed euristica di questo sapere."<sup>226</sup>

A questa critica sull'emergere e sul valore degli studi d'area nel contesto dell'egemonia americana, John Beverley, seguendo il pensiero di Foucault sulle strategie fondative dei saperi, ha insistito sulla dimensione organizzativo-istituzionale del latinamericanismo. Beverley afferma che

l'apparato universitario fornisce a studenti e professori un modulo preconfezionato di strumenti e di concetti reificati per lo studio dell'America Latina: un canone conosciuto e riprodotto

---

<sup>226</sup> Moreiras, 2001, pp. 5 e ss.

come “letteratura latinoamericana”, che completa l’apparato teorico costituito dagli Studi d’Area.<sup>227</sup>

Secondo Beverley, l’organizzazione istituzionale dei programmi di letteratura obbedisce a una logica egemonica che assegna all’Occidente il dominio in un determinato ambito linguistico. Ad esempio, è evidente come la suddivisione dipartimentale dell’accademia occidentale assegni un valore enorme alla letteratura spagnola rispetto a quella dell’intero continente latinoamericano, la cui produzione letteraria risulterebbe una mera appendice di quella spagnola. Ma soprattutto, ciò che preme a Beverley, è sottolineare la funzione sociale che questa forma di conoscenza, compromessa *ab origine* con gli interessi egemonici, riveste non solo nella metropoli, ma nelle società coloniali. Questo tipo di conoscenza, alimentata dall’istituzione accademica e riprodotta dall’élite nazionali, assume infatti il ruolo di principale strumento identitario di “autocoscienza dell’America Latina”. Così come Guha, Spivak e Chatterjee, Beverley sostiene che la letteratura consiste in una pratica di formazione umanistica propria dell’élite indigena, utile, quest’ultima, in qualità di referente locale degli interessi eterodiretti dalle potenze coloniali. (Beverley, 1996b, p. 166) E tuttavia, proprio la letteratura viene rappresentata da Beverley come lo spazio in cui si produce discorsivamente il subalterno e si rappresentano le tensioni proprie delle società coloniali e le contraddizioni interne alle élite nazionaliste dei paesi del Terzo Mondo.<sup>228</sup> (Beverley, 1993, p.

---

<sup>227</sup> Beverley, 1999b, p. 149

<sup>228</sup> Nel suo dibattito *Against Literature*, Beverley aveva già definito l’università come un’istituzione attraversata da conflitti tra forze egemoniche e antiegegoniche (Beverley, 1993). Parafrasando Derrida, Beverley affermava: “non esiste un fuori-dall’università”, nel senso che tutte le pratiche egemoniche contemporanee, incluse quelle pratiche dei gruppi la cui

124) L'intervento di Beverley si conclude dunque con l'auspicio di costruire, all'interno della comunità accademica latinoamericana, uno spazio critico sul latinamericanismo e sulla sua funzione storica, in modo da superarne i limiti intrinseci.

Raccogliendo tale invito, Walter Mignolo si è proposto di individuare e definire quali sono le coordinate spaziali entro le quali il discorso egemonico sull'America Latina ha tratto legittimità, spingendo questa idea all'indietro nel tempo. Egli, infatti, non si è limitato ad analizzare il latinamericanismo nel Secondo Dopoguerra, ma ne ha ricostruito una genealogia che coincide temporalmente con tutta l'età moderna. Per quanto questo tentativo lo accomuni nella sostanza ad altri pensatori appartenenti al LASSG, Mignolo è stato tra i primi a porsi subito in maniera critica, quasi diffidente, nei confronti degli stessi studiosi postcoloniali. Più in particolare, laddove alcuni studiosi del LASSG intendevano l'esperienza dei Subaltern Studies e la critica postcoloniale come un insieme di strumenti metodologici da utilizzare, Mignolo si poneva il problema dei fondamenti degli studi postcoloniali, oggettivandoli, a sua volta, come un *altro discorso* sulla modernità e sul colonialismo.

Per Mignolo, anche gli studi postcoloniali sono riconducibili a un *luogo di enunciazione* specifico, e dunque, piuttosto che cercare in qualche modo di adattare la teoria postcoloniale al *caso* latinoamericano, bisogna mettere in discussione l'intera struttura logica di matrice cartesiana che fa dell'America Latina l'oggetto di studio e, di volta in volta, il latinamericanismo o la teoria postcoloniale il modo per comprenderlo (Mignolo, 1997, p. 45). Mignolo suggerisce di indagare quali "sensibilità locali" corrispondono alle istanze che

---

subalternità dipende dalla mancanza di accesso alle scuole e alle università passano, in un modo o nell'altro, attraverso l'università" (Beverley, 1993, p. X).

gli studi postcoloniali sembrano intercettare in relazione alla storia dell'India coloniale, in modo da isolare quella esigenza dagli indizi che conducono ad essa. In altre parole, si tratta d'intendere l'interesse per gli studi postcoloniali come viatico per la "scoperta" d'istanze specifiche del continente latinoamericano. E la risposta a cui Mignolo giunge è che il contributo degli studi postcoloniali nel dibattito latinoamericano è stato *soltanto* quello di identificare un processo già in atto, e cioè la destrutturazione dell'identità latinoamericana elaborata sia dai modernizzatori nazionalisti che dagli studiosi occidentali. Ma, conclude Mignolo, a differenza dell'allergia anti-fondazionale della critica postcoloniale, il percorso latinoamericano non può fermarsi alla demolizione di tale costrutto, bensì deve aprire la strada all'elaborazione di una identità nuova, attraverso cui affermare la specificità della modernità latinoamericana.<sup>229</sup>

Sulla scorta della teoria della divisione geopolitica del lavoro intellettuale elaborata da Carl Pletsch, Mignolo sottolinea che nel periodo che va dal 1950 al 1973, ovvero la terza fase di espansione, o "l'epoca d'oro" del capitalismo (secondo la definizione di Marglin e Schor adoperata da Hobsbawm), il luogo di produzione dei discorsi intellettuali coincideva in modo pressoché totale con il "Primo Mondo". Rispetto a tali discorsi, il Terzo Mondo era sostanzialmente passivo, e si limitava a importarne versioni più o meno elaborate (Pletsch, 1997). A partire dagli anni '70, invece, le ex-colonie iniziarono anch'esse a divenire dei centri di produzione del sapere, e a

---

<sup>229</sup> L'approdo di questa lunga riflessione di Mignolo è il volume "The Idea Of Latin America" (2006, in cui egli divide la storia dell'elaborazione di questo processo in tre grandi periodi, intendendo il suo lavoro come una sorta di nuovo manifesto programmatico e politico (Cfr, Mignolo, 2006).

sviluppare prospettive maggiormente originali sulla storia e sulle scienze sociali (Pletsch, 1997).

Pletsch evidenzia una sensibile discrasia tra il processo di decolonizzazione e l'emergere e l'affermarsi, nel panorama internazionale, di strutture di produzione del sapere e di prospettive analitiche proprie dei paesi del Terzo Mondo. E in effetti, tanto per l'America Latina, che per stati africani come Ghana, Mozambico, Tanzania e Nigeria, l'esperienza della decolonizzazione, pur dando un impulso decisivo in direzione della elaborazione di contributi originali dal punto di vista intellettuale, non coincide temporalmente con l'affermarsi di questi discorsi sul piano internazionale (Vandira, 1977, pp. 47-72).

Una spiegazione plausibile di tale discrasia risiede in fenomeni fisiologici di elaborazione del discorso scientifico, che implica un periodo di gestazione più o meno lungo, prima ancora di potersi confrontare con altri discorsi e infine affermarsi come rappresentazione adeguata della realtà storica che si intende indagare. E tuttavia, Mignolo non è interessato allo sviluppo diacronico di discorsi quali *macondismo*, *teorie della dipendenza*, *afrocentrismo*. Secondo Mignolo, la spiegazione per l'affermarsi dei discorsi provenienti dall'ex Terzo Mondo in un determinato momento storico è di natura sincronica, sistemica e organizzativa. L'emergere di tali discorsi corrisponde, per l'autore argentino, alla crisi dell'egemonia americana iniziata alla fine degli anni '60, e non è soltanto il frutto immaturo del processo di "institution building" interno a ciascuno stato-nazione uscito dal processo di decolonizzazione.

L'ascesa economica di alcune regioni del mondo ha consentito loro di alimentare e sostenere strutture di produzione del sapere, centri di ricerca e dunque discorsi e prospettive critiche, in grado di "competere" nel panorama accademico mondiale. E se i prodromi dell'egemonia americana sono posti in

essere a partire dalla fine degli anni '60, tale processo sembra entrare in una fase qualitativamente nuova, con la fine della Guerra Fredda. (Mignolo, 1997, pp. 79 e ss.)

Dal punto di vista teorico, continua Mignolo, la fine della Guerra Fredda, e dunque l'inadeguatezza dell'immagine bipolare del mondo, ha dato spazio all'emergere di tre prospettive teoriche, provenienti da altrettante entità geostoriche: il postmodernismo, il postcolonialismo, il *postoccidentalismo*. Le teorie postmoderne, in particolare il pensiero di Lyotard, Jameson e Foucault e il decostruzionismo di Derrida, esprimerebbero l'autocoscienza della crisi del progetto stesso della modernità, e hanno origine nel cuore dell'accademia occidentale. Le teorie postcoloniali condividono con il postmodernismo la stessa critica veemente al progetto eternamente incompiuto della modernità, sebbene provengano dalle dislocazioni coloniali che raggiunsero l'indipendenza formale dopo la fine della Seconda Guerra Mondiale. Si pensi ai Subaltern Studies in India, alla riflessione di autori africani come Mbembe o Appiah o il lavoro del palestinese Said. Infine, il "postoccidentalismo" che ha origine nella prima periferia dell'Europa, l'America Latina. (Mignolo, 1997, pp. 86)

Il campo del *postoccidentalismo*, così inclusivamente definito dall'intellettuale argentino, è divenuto dunque il territorio d'indagine e allo stesso tempo la prospettiva critica entro cui molti degli autori latinoamericani interessati al dibattito sul postcolonialismo hanno elaborato la propria riflessione. Il risultato complessivo di quest'ampia e appassionante ricerca intellettuale, identitaria e politica, è stata un'archeologia in cui trovano collocazione quei pensatori latinoamericani che, con gli strumenti concettuali a loro disposizione, si erano già impegnati in quello che oggi possiamo definire il progetto superamento del paradigma eurocentrico della modernità. Sin dai

primi anni del '900, a partire da José Carlos Mariátegui, fino a Raul Prebisch, Leopoldo Zea e Enrique Dussel, gli intellettuali latinoamericani avevano, ciascuno a suo modo, messo in crisi alcuni elementi cardine del discorso egemonico sull'America Latina. La convinzione che anima il campo del postoccidentalismo è che alcuni concetti elaborati in seno al discorso dell'America Latina su l'America Latina, sviluppatosi lungo tutto il '900, costituirebbero la forma embrionale di un discorso anti-egemonico innovativo, intrappolato, fino a questo momento, dalle categorie interpretative e dall'armatura concettuale propria delle teorie della modernizzazione. (Moreiras, 1996, p. 77) Una volta indebolitisi questi vincoli, in seguito alla crisi strutturale dell'egemonia americana, il passo successivo consisterebbe nel rileggere quelle esperienze, attraverso lo strumento dell'*ermeneutica*.

E tuttavia, a differenza dell'*ermeneutica* occidentale, secondo Moreiras, non si tratta di interpretare una serie di processi oggettivandoli in virtù una matrice di impronta cartesiana. Si tratta, da parte dello studioso, di compiere consapevolmente la mossa strategica di *identificarsi* con la comunità che s'intende studiare/rappresentare.

Solo nel momento in cui lo scienziato sociale si identifica biograficamente o eticamente o politicamente o economicamente con la comunità marginale e subalterna, si produce quella che proprio Gadamer teorizzò, senza di fatto mai raggiungerla, "fusione degli orizzonti". Lo studioso rinuncia in partenza alla pretesa di potersi avvicinare all'oggetto in come osservatore disinteressato. Del resto, il colonialismo ha funzionato e continua a funzionare sulla base di un pregiudizio di oggettività: uno spazio pre-filosofico di identificazione. Il pensiero latinoamericano sull'America Latina, invece, si articola entro il tipo di identificazione

politica e culturale pluritopica che è condizione per il sovvertimento dell'ordine epistemologico eurocentrico.<sup>230</sup>

Mentre Mignolo tenta dichiaratamente di ritagliare uno spazio intellettuale e politico per il *postoccidentalismo*, inteso come prospettiva critica sulla modernità posta in essere dalla tradizione dei pensatori latinoamericani, Alberto Moreiras tenta di individuare le connessioni tra postoccidentalismo e postcolonialismo, ritornando proprio a quella dimensione sincronica e a quel contesto storico globale da cui Mignolo aveva iniziato la propria riflessione.

Riprendendo Said, Moreiras intende enfatizzare il modo in cui il latinamericanismo (al pari dell'Orientalismo) sia indissolubilmente legato alle forme di dominio imperialistiche proprie della modernità.

Il sapere prodotto dagli "studi latinoamericani" non è altro che una forma specifica di potere tassonomico e di disciplinamento dell'apparato politico voluto della potenza egemonica statunitense. Una sorta di emissario di un potere globale, capace di disciplinare e ordinare la realtà definita America Latina, in modo da integrarne le specificità sotto forma di "dati" da inserire all'interno di un più ampio quadro cognitivo dominante, ritenuto valido e neutrale. Il latinamericanismo è una propaggine locale di una più ampia macchina omogeneizzante, proprio che funziona proprio in virtù della sua capacità di rappresentarsi come un sapere che studia e racconta una differenza.<sup>231</sup>

---

<sup>230</sup> Moreiras, 1996b, p. 198.

<sup>231</sup> Moreiras 1996c, p. 72.

La proposta di Moreiras è, infatti, quella di elaborare un nuovo approccio che muova proprio dagli spazi geostorici testimoni dell'incontro e dei conflitti coloniali, gli spazi intermedi in cui avvengono gli scambi e i transiti socio-economici, le frontiere di ordine epistemico-culturale che caratterizzano l'immaginario dei popoli coloniali e dei migranti.

Il nuovo latinamericanismo è un latinamericanismo *postcoloniale*. Piuttosto che proiettare una immagine unitaria e teleologica dell'America Latina, sulla base dell'imperativo della omogeneizzazione, esso va intesa come una strategia decostruttiva di carattere fondamentalmente *politico*. Men che mai c'è bisogno di un nuovo apparato teorico dedito alla generazione di rappresentazioni e forme di conoscenza a partire da un insieme dato di concetti e inferenze logiche. Si tratta piuttosto di continuare nell'opera di critica dei parametri di conoscenza funzionali al processo di occidentalizzazione, senza alcuna deriva nichilista né arbitrariamente volontarista, fino a creare le condizioni per l'emergere della *differenza*, propria delle voci messe a tacere dal colonialismo.

Nel suo saggio *Restitution and Appropriation in Latinoamericanism*, Moreiras identifica la contraddizione principale insita nel latinamericanismo. Da un lato le strutture cognitive della modernità occidentale, all'altro la volontà di salvare la specificità; da un lato la *violenza epistemica*, per dirla con Spivak, dall'altra il compito di rappresentare la differenza. Il limite del progetto del latinamericanismo, risiederebbe, dunque, proprio nelle sue premesse, e cioè l'apparato logico-grammaticale del paradigma eurocentrico e omogeneizzante della modernità. "Una versione epistemologica del paradosso di Abramo: obbedire alle leggi e sacrificare ciò che si ama, e allo stesso tempo avere fede nella sua salvezza come premio per il sacrificio" (Moreiras, 1995, p. 34).

A differenza di quanto sostenuto da Mignolo, Moreiras non ipotizza la “scoperta” di uno spazio specifico da cui dar voce a ciò che la modernità aveva messo a tacere. Non si tratta di una rottura radicale rispetto ai precedenti modelli epistemologici, in nome di una verità più profonda. La differenza tra il latioamericanismo e la sua versione postcoloniale non deriverebbe dalle sue radici in uno spazio puro e incontaminato di esteriorità alla modernità.

Qual è dunque lo scarto tra la posizione di Mignolo e quella di Moreiras? Ambedue riconoscono il potere della critica postcoloniale nel mettere a nudo le contraddizioni e le “finzioni” che si celano dietro alle costruzioni identitarie e alle grandi narrazioni. Ma Mignolo, a differenza di Moreiras, compie un passo di natura *volontaristica*, o programmatica, sulla base di quelle che sente come le esigenze storiche presenti del continente latinoamericano. Moreiras è interessato a definire uno spazio da cui far emergere le istanze di cambiamento, Mignolo intraprende la costruzione di un discorso per mezzo del quale dare forma e direzione a queste istanze. Moreiras lavora sulla rielaborazione continua del limite tra frammentarietà della condizione di subalternità e la possibilità di trasformarsi in egemonia, Mignolo resta aggrappato alla frammentarietà dalla sponda dell’ermeneutica, ma si affaccia consapevolmente sul versante della proposta politica. L’elaborazione di tale proposta corrisponde a un nuovo progetto identitario per l’America Latina.

Questo processo di produzione identitaria di una comunità accademica altrettanto vasta, è stato analizzato, a più riprese, dalla studiosa coreana So-Hoon Lee. So-Hoon Lee ha studiato in particolare il modo in cui la comunità accademica transnazionale dell’Asia orientale ha rielaborato i paradigmi delle scienze sociali occidentali, nell’ottica di superare una sorta di complesso di inferiorità nei confronti della comunità accademica anglofona (So-Hoon Lee, 1999, p. 769).

Il recentissimo discorso su “l’Asia Orientale” nelle comunità accademiche di Giappone, Corea e Cina, sembra essere legato strettamente all’accumulazione di ricchezza in questa regione. In particolare, la messa in discussione della validità della scienza sociale occidentale nell’analizzare le specificità dell’Asia orientale, e la volontà d’*indigenizzare* la scienza sociale e il tentativo di creare un’identità asiatica nella comunità accademica risulta incomprensibile al di fuori del contesto delle trasformazioni globali e trova giustificazione in esso.<sup>232</sup>

In effetti, le scienze sociali occidentali furono trapiantate in Asia, così come nella stragrande maggioranza dei paesi del Terzo Mondo, in modo repentino e questo processo non fu senza dubbio privo di problemi. Secondo Alatas, rispetto ai saperi occidentali, le comunità scientifiche dei paesi del Terzo Mondo assunsero sempre un atteggiamento ambivalente rispetto a ciò che i saperi occidentali rappresentavano per loro.

Restando sempre persuasi della propria superiorità morale rispetto all’Occidente, essi accettarono il compromesso di adottare i saperi occidentali come ‘strumenti utili’, giungendo man mano alla consapevolezza dell’impossibilità di adoperarli in modo neutro.<sup>233</sup>

Ma se il doppio legame tra ascesa economica e critica ai saperi eurocentrici appare piuttosto chiaro nel caso delle potenze asiatiche, esso risulta meno evidente sia per l’Africa che per l’America Latina, data la

---

<sup>232</sup> Lee S. H., 2000, pp. 770-771.

<sup>233</sup> Alatas 1972; Alatas 1993, 1996, cit. in Lee, 2000.

complessità del mosaico delle economie regionali in gioco, ma soprattutto alla luce dell'ulteriore e progressiva marginalizzazione di tali economie nel quadro della redistribuzione della ricchezza mondiale e del riassetto dell'ordine geopolitico planetario. Negli ultimi decenni, infatti, il riassetto delle gerarchie mondiali di potere politico e culturale ha aperto spazi intellettuali nuovi, a partire dai quali diversi progetti intellettuali hanno espresso la propria capacità critica e creativa. Eppure proprio gli esiti di quelle trasformazioni delineano oggi scenari differenti per aree differenti del mondo non-occidentale.

Il subcontinente indiano, insieme alla Cina e agli altri paesi dell'Asia meridionale, rappresenta un'area in forte ascesa all'interno delle gerarchie del sistema-mondo moderno (Arrighi et al., 2001; Lee, 2000). Il continente africano, invece, è, sotto ogni punto di vista, sempre più escluso dai flussi non tanto dai processi di produzione della ricchezza mondiale, quanto da quelli di redistribuzione delle risorse economiche e politiche (Arrighi, 2002; Duffield 2001). Le sue strutture di produzione del sapere, eccezion fatta per rare realtà (come, non a caso, il Sudafrica), che pure avevano ricoperto un ruolo determinante nell'elaborazione delle prospettive terzomondiste, appaiono esangui (Ercolessi e Triulzi, 2005); tant'è che la stragrande maggioranza degli studiosi africani inseriti nei circuiti accademici più influenti è composta per lo più da intellettuali della diaspora, il cui contributo è indiscutibilmente rilevante. Il continente latinoamericano, pur rappresentando un'area di vitale interesse nel quadro dell'egemonia statunitense, risulta progressivamente marginalizzato in questa fase di riassetto dei disequilibri mondiali.

Piuttosto che di ordine economico, la spinta in direzione della critica antiegemonica all'eurocentrismo dei saperi storico-sociali, appare sostenuta dalle esperienze di carattere politico e di mobilitazione vissute dal continente,

che costituiscono il riferimento storico reiterato per i discorsi che ruotano attorno al dibattito su studi subalterni e postcoloniali in America Latina.

## 2.5 Dal Postoccidentalismo ai De-Colonial Studies. Appunti per un nuovo paradigma

Il concetto di *postoccidentalismo*, ripreso da Mignolo come impulso all'elaborazione di un discorso identitario e antiegeemonico per L'America Latina, fu introdotto per la prima volta da Fernández Retamar nel 1976.

Secondo Ratemar, il processo di autodefinizione e di autorappresentazione dei popoli dell'America Latina come "non-occidentali" ha origine presso quelle comunità chiaramente di origine non-europea come i discendenti degli aborigeni e degli schiavi africani. Quelle comunità che José Martí, a inizio '900, definiva gli eredi delle prime vittime dell'arrivo della "civiltà devastatrice" (Martí, cit. in Fernandez Ratemar, 1976, p. 78). E tuttavia, nell'elaborazione del discorso nazionalistico della prima metà del '900, in gran parte dell'America Latina, continuava Fernandez Ratemar, indios e africani erano considerati come gruppi estranei al corpo delle nazioni latinoamericane che andavano formandosi. La possibilità stessa di concepire questi gruppi in termini di "esclusi", andava ricondotta al potere emancipatorio del marxismo-leninismo, e alla sua rielaborazione critica realizzata nella prima metà del '900 da José Carlos Mariategui e dal pensatore cubano Ruben Martínez Villana (Fernandez Ratemar, 1976, p. 81). Analogamente a quanto Mao fece in termini di sinizzazione del marxismo, Mariategui fornì una versione ispanoamericana del marxismo-leninismo, ovvero contribuì in modo determinante a porre le basi per un progetto emancipatorio che assumesse come attore storico principale un soggetto rivoluzionario non-proletario, e non-occidentale.<sup>234</sup> Ma mentre Mao era immerso nel mondo agrario di una Cina sostanzialmente coesa dal punto di vista etnico, Mariategui e Villana non poterono evitare di fornire una versione

---

<sup>234</sup> Per un affascinante indagine sul processo di sinizzazione del marxismo, si veda Bernal, 1977.

del marxismo-leninismo che introducesse nella propria analisi della struttura di classe il nesso costitutivo tra detenzione dei mezzi di produzione e etnicità. In verità, come sottolineò lo stesso Mariategui, si trattava di reintrodurre un elemento che aveva caratterizzato storicamente l'affermarsi del sistema capitalistico fin dalle sue origini, e che la Rivoluzione Industriale, e i saperi che da essa tentarono di dedurre un modello di conoscenza onnicomprensivo del mutamento sociale, aveva teso ad oscurare. Del resto possiamo affermare con una certa disinvoltura che "la relazione tra lavoro e razza è evidente se si pensa alle massicce deportazioni di schiavi nelle Americhe. Non solo. Esso rappresenta il momento della genesi stessa del capitalismo" (Mariategui, cit. in Fernandez Ratemar 1976, p. 48). L'atto costitutivo del progetto della modernità, continua Ratemar, implica, da un lato, la schiavitù nelle Americhe, e dall'altro l'espulsione di arabi e ebrei dall'Europa. Il 1492 segna dunque la creazione di un doppio confine per l'Europa. Uno esterno, il Nuovo Mondo, l'altro interno, i "mori" e i "giudei" (Fernandez Ratemar, 1976, p. 50).

Nel 1980, a quattro anni di distanza dalla pubblicazione del testo citato, il filosofo argentino Oscar Del Barco scrisse un articolo in cui criticava apertamente alcune tendenze totalizzanti che egli individuava come insite nel marxismo. Se, infatti, gran parte dei comunisti di tutto il mondo erano propensi a distinguere di volta in volta la bontà del leninismo dalla cattiveria dello stalinismo, oppure la bontà del pensiero di Marx dagli errori dell'ortodossia marxista, egli, in analogia con alcune tesi strutturaliste sul potere coercitivo e performativo del linguaggio, affermò che l'opposizione principale in seno alla storia della lotta di classe era quella tra la teoria marxista e le ortodossie che se ne consideravano eredi legittime da una parte e, dall'altra, i movimenti sociali frutto di istanze di liberazione che utilizzavano il potere emancipatorio del marxismo in modo quanto mai eclettico (Del Barco, 1983, p. 134-152). Va notato

che il lessico di Del Barco per definire i gruppi che animano i movimenti sociali si limita al concetto di “classe oppressa”. In un successivo articolo del 1981, Del Barco sottolineava come la sua terminologia non fosse frutto di una grossolana generalizzazione, ma allo stesso tempo fosse distinto dal concetto di “massa trabajadora”.<sup>235</sup> Egli aggiunse infatti che l’esperienza dei regimi dittatoriali in America Latina aveva dimostrato che il potere repressivo e di esclusione il più delle volte era stato esercitato in modo trasversale a qualunque distinzione di classe, di genere e di razza, o meglio, agendo in modo pragmatico, al di là delle distinzioni sociologiche su cui la ricerca del soggetto rivoluzionario d’avanguardia si era dibattuta per decenni (Del Barco, 1980, p. 85). Da ciò, Del Barco derivava una conclusione perentoria. L’intellettuale, per come la tradizione marxista da Gramsci a Lenin lo aveva definito, può scomparire, perché le nuove forme di movimenti sociali che vanno formandosi in risposta alle nuove forme di oppressione, elaborano la propria capacità analitica a partire dalla pratica, senza avere bisogno di una teoria forte di riferimento. (Del Barco, 1980, p. 92).<sup>236</sup> Ma ancora più rilevante è che la convergenza fondamentale tra Del Barco e Ratemar non è di ordine logico, ma storico. Ambedue individuano il momento d’inizio della creazione di una identità emancipatoria propria dell’America Latina, nella rivoluzione di Haiti (1804).

---

<sup>235</sup> Articolo rielaborato come parte di Barco, 1983, pp. 67/74.

<sup>236</sup> Va detto che in parte, il rapporto tra teoria e pratica, esposto da Del Barco ha diverse analogie con quello teorizzato da Mao. Ma mentre Mao, e in seguito i maoisti cinesi modificheranno la struttura stessa della teoria marxista in modo da includere le trasformazioni di natura induttiva emergenti dalla prassi rivoluzionaria entro un formalismo ampiamente duttile, Del Barco, filosofo di formazione empirista, teorizza un tipo di formazione delle categorie analitiche totalmente derivante dalle esigenze imposte dalla “prassi”, termine con cui sembra intendere le condizioni contingenti che creano situazioni nuove rispetto alle quali si impone una diversa rappresentazione della realtà storico-sociale.

Poiché fu allora che per la prima volta emerse un'identità non-occidentale relativamente consapevole della propria condizione storica e attivamente impegnata nella trasformazione dell'ordine normativo esistente. Secondo Ratemar, ad Haiti, per la prima volta

Indios e negri affermarono con forza un concetto che deve essere posto alla base di qualsiasi teoria della liberazione che abbia come area di interesse privilegiato l'America Latina. Piuttosto che costituire un corpo estraneo all'America Latina perché *non- occidentali*, quei gruppi affermarono di essere parte essenziale dell'America Latina: gli *estranei* sono i civilizzatori.<sup>237</sup>

Il richiamo alla Rivoluzione di Haiti è ben presente in diversi autori postcoloniali, da Young a Gilroy, allo stesso Chakrabarty. Per costoro, la rivoluzione haitiana ha sostanzialmente lo stesso valore espresso da Ratemar. E tuttavia, il *postoccidentalismo*, secondo Mignolo ed Escobar, deve presupporre la disarticolazione dell'agency storica individuata dal termine "civilizzatori" che la storia del colonialismo, anche nelle sue versioni maggiormente critiche, ha spesso assunto come omogeneo. Non si tratta di elaborare dunque una storia del sud globale, ma di disarticolare questo concetto in una molteplicità di storie locali (Mignolo, 2000, pp. 8-35). Ma il concetto di postoccidentalismo adoperato nell'attuale dibattito in America Latina assume un valore differente dall'idea di Ratemar di una identità anti-occidentale. Esso non fa riferimento soltanto a un discorso di opposizione e superamento del modo con cui l'Europa aveva definito il Nuovo Mondo in termini di un'alterità specifica e differente da

---

<sup>237</sup> Ratemar, 1976, p. 120.

quella "orientale". Il *postoccidentalismo* di Ratemar, riferito al modo in cui l'Occidente ha costruito se stesso in seguito alla conquista delle Americhe, identificandole in termini di alterità, sembra lasciare il posto a una nuova concezione della storia complessiva del mondo moderno. *l'Occidentalismo* da superare sul piano storico-epistemologico consisterebbe sia nella meta-narrazione dell'espansione dell'Europa, sia nel discorso che, dalla prospettiva latinoamericana, risulta ad esso complementare e cioè l'anti-orientalismo di Said.

L'idea stessa dell'Occidente (Occidentalismo) e l'ideologia dell'espansione coloniale a partire dal 1500 iniziò con l'identificazione e l'invenzione dell'America. Da quel momento in avanti, le Indie Occidentali definirono i confini dell'Occidente e gli consentirono di collocarsi del mondo da osservare, descrivere e classificare. [...] L'Occidentalismo è più che un campo di studi come l'Orientalismo, nelle mani e nelle penne degli intellettuali francesi o britannici sin dal XVIII secolo. L'Occidentalismo è esso stesso la prospettiva dalla quale l'Oriente può essere concepito.<sup>238</sup>

La costruzione dell'Europa come soggetto sovrano della storia non sarebbe dunque riconducibile esclusivamente al processo di definizione dell'Altro che Said sintetizza con il suo concetto di *Orientalismo*. Storicamente, ci ricorda Mignolo, l'Altro rispetto al quale l'Europa si è autorappresentata in termini di civiltà sono le Indie Occidentali, le Americhe, il Nuovo Mondo; Rispetto a esso, l'Oriente decostruito da Said, di cui il pensatore egiziano sottolinea la natura specificamente *moderna*, non può che essere un costrutto

---

<sup>238</sup> Mignolo, 2006, p. 35-36.

successivo a quello generato dalla conquista delle Americhe (Mignolo, 2000, pp. 91 e ss.). A partire da questa ulteriore “rivendicazione” di cittadinanza intellettuale nello spazio della critica al discorso coloniale, egemonizzato dagli studi postcoloniali angloamericani e dal loro continuo riferimento all’opera di Said, la prospettiva postoccidentalista ha avviato un importante confronto con la critica all’orientalismo, le cui implicazioni finiscono per distinguere la prospettiva latinoamericana da quella postcoloniale anglofona. Quest’ultima sarebbe colpevole di voler universalizzare i meccanismi di costruzione dell’altro individuati da Said, a tutto il mondo coloniale. A tal proposito, i lavori di Pagden e Fabian sulle trasformazioni nei modi di rappresentazione imperiali di Spagna e Inghilterra sui popoli coloniali, sembrano corroborare in parte l’idea che le pratiche discorsive che accompagnarono il colonialismo siano più eterogenee di quanto non sia possibile intuire per mezzo della cristallizzazione del pensiero di Said in un modello interpretativo generalizzato. Ed è infatti a Pagden e Fabian che sia Mignolo che Escobar ricorrono spesso nelle loro argomentazioni. Secondo Pagden, la differenza sostanziale tra Orientalismo e Occidentalismo si configura già nel XVI secolo con l’emergere delle “Indie Occidentali” nel quadro del sistema di rappresentazione allora dominante nel nascente mondo moderno, vale a dire la cristianità europea. (Grucinski, 2003) Mentre il discorso sull’Altro “orientale” ruota intorno alla costruzione di una diversità assolutamente irriducibile a quella europea, il discorso sull’Altro “occidentale”, gli amerindi, ruota intorno alla volontà e alla presunta possibilità di inclusione della differenza. Lo stesso concetto di “Indie Occidentali”, sottolinea Pagden, rimanda alla volontà di includere l’intero continente americano entro un sistema di rappresentazione geostorico che colloca la diversità su di un punto di vista meramente posizionale (l’Ovest) replicando uno strumento tassonomico (le Indie) già

utilizzato altrove, e a dispetto dell'evidenza, maturata in tempi decisamente brevi, di trovarsi di fronte a un intero continente completamente "Nuovo" e sconosciuto (Pagden, 1982). Tant'è che nei documenti ufficiali, tanto degli imperi portoghese quanto spagnolo, il termine "Indie Occidentali" resistette fino alla caduta di ciascuno di essi, a dispetto dell'uso diffuso negli studi umanistici dei concetti di "Nuovo Mondo" e di "America" (Roig, 1981).<sup>239</sup>

Il quadro che emerge è piuttosto articolato. Oltre ad esistere una differenza sostanziale nei meccanismi di costruzione dell'alterità, veicolata dal medesimo concetto di *Indie*, esiste una discrepanza evidente tra i concetti adoperati dall'autorità coloniale da una parte e, dall'altra, quelli adoperati dai pensatori e viaggiatori, per definire le colonie a Ovest dell'Europa. Questa tassonomia divenne desueta a partire dall'opera dell'ultimo storico ufficiale dell'impero spagnolo, Juan Bautista Muñoz, che nel 1793 pubblicò *La storia del Nuovo Mondo*. La fine del dominio ispanico sull'America Latina coincise con l'adozione di denominazioni differenti ed elaborate nel quadro di discorsi nuovi e in competizione tra loro. "America" e "Nuovo Mondo" infatti sono riconducibili rispettivamente a Lafitau e von Humboldt. Secondo Fabian, l'opera di Joseph Francois Lafitau testimonia la transizione concettuale dal "selvaggio cannibale" nello spazio delle Indie Occidentali al "primitivo" nel tempo della modernità occidentale. (Fabian, 1983) La caratterizzazione di "americano" non è altro che la specificità geografica attribuita a una subspecie di "primitivo"; una definizione negativa che lo accomuna, in tutto e per tutto

---

<sup>239</sup> Il concetto di "Indie Occidentali" è assunto in maniera non problematica negli scritti di Bartolomé de las Casas, *Storia delle Indie* (1545), Brevissima relazione sulla distruzione delle Indie (1542) e l'Apologética Historia Sumaria (1555); così come nelle opere di Juan Lopez de Velasco, *Geografia e descrizione universale delle Indie* (1571-74); e nella *Storia naturale e morale delle Indie* di José de Acosta (1590).

agli altri popoli non-europei. La legittimità epistemologica di questa immagine deriva dalla teleologia del progresso ed è quella a cui la critica postcoloniale fa riferimento, sottovalutando, o eliminando completamente, la prima fase di elaborazione del discorso occidentalistico.<sup>240</sup> La validità della critica al discorso coloniale propria degli studi postcoloniali risulta dunque limitata al periodo che inizia nel XIX secolo e coincide con l'ascesa egemonica dell'Inghilterra. (Arrighi, 1994) Infatti, l'estensione del modo di rappresentazione elaborato dall'élite britannica per definire la *differenza* nelle proprie colonie fu esteso anche a quelle regioni del mondo che fino ad allora erano state dominate da Spagna, Francia e Portogallo, e controllate per mezzo di altri sistemi di rappresentazione. Questa transizione coincide temporalmente con l'elaborazione del discorso orientalistico. Ma dunque, il tentativo di proiettare all'indietro nel tempo e a Ovest nello spazio la critica di Said all'orientalismo svelerebbe la sua natura di discorso altrettanto egemonico nei confronti alle altre entità geostoriche subalterne del mondo moderno. In questo senso dunque, la prospettiva latinoamericana imputa velleità egemoniche al postcolonialismo, accusandolo di derivare le coordinate spazio-temporali di riferimento, dalla medesima matrice eurocentrica che intende criticare. E tuttavia, la prospettiva di cui Mignolo si fa portavoce fa un uso ben ponderato del discorso elaborato da Antony Pagden, non entrando nel merito della transizione al concetto di Nuovo Mondo. Pagden, infatti, si sofferma in modo acuto sul valore dell'intervento di von Humboldt nella definizione dell'immagine dell'America Latina all'interno di un quadro globale.<sup>241</sup> In

---

<sup>240</sup>L'opera a cui Fabian fa riferimento è *Mouers des sauvages ameriquains, comparees aux moeurs des premiers temps* (1724).

<sup>241</sup> Il pensiero di von Humboldt si colloca nell'epoca della grande riflessione sugli spazi della modernità che accompagna l'ascesa della borghesia al potere negli stati dell'europa centrale,

contemporanea all'affermarsi della definizione di Nuovo Mondo, e a partire da proprio dal pensiero di von Humboldt infatti, sorgeva, nell'intellighentsia creola il disegno della "Nuestra America", con la sua forte connotazione antioccidentale.<sup>242</sup> Esso, dal punto di vista delle coordinate geostoriche, ricalca esattamente lo spazio definito da von Humboldt, facendo propria l'immagine derivata da un disegno eurocentrico afferente a un altro paradigma eurocentrico che, nel corso dell'800, era in competizione con quello che poi sarebbe diventato egemonico.<sup>243</sup>

Rispetto all'assunzione di un'immagine prodotta nell'ambito di un disegno egemonico europeo, come hanno fatto Coronil e Moreiras, il principale

---

principalmente Germania e Francia. Il titolo dell'opera, *Cosmo: Frammenti di una descrizione fisica dell'universo* (1846-1858), che il grande studioso e viaggiatore tedesco, tra i primi europei a mettere piede sull'arcipelago delle Galapagos a largo della costa ecuadoriana, intese dare alla sua opera, manifesta una tensione diversa verso la conoscenza degli spazi del mondo moderno in cui la definizione di Nuovo Mondo si colloca. "L'impronta di von Humboldt sull'America Latina è quella di un viaggiatore sconvolto dall'emozione della differenza, la sensazione è quella della "scoperta" (Pagden, 1982, p.146). Il paradosso della "scoperta dell'America" era già stato colto brillantemente dal fondamentale lavoro di Edmundo O'Gorman negli anni '50: "Oltre trecentocinquanta anni dopo il viaggio di Colombo, il colono scopre qualcosa che fino a quel momento non si era accorto di aver già scoperto. Un Nuovo Mondo. (O'Gorman, 1955, p. 23. Si veda anche O'Gorman, 1958.

<sup>242</sup> Anche la retorica del Venezuela di Chavez ricorre alla edinizione di Nuestra America, derivata dall'immagine humboldtiana. (ALBA. Alternativa bolivariana para Nuestra America).

<sup>243</sup> La vicenda del panamericanismo e dei dibattiti che coinvolsero i pensatori latinoamericani su questo tema nel corso del '900, è ampia e complessa. Per una interessante ricostruzione del rapporto tra movimenti di liberazione nazionale in America Latina e panamericanismo si vedano Grosfoguel, 1999; si veda in oltre Quijano, 1998.

contributo che gli studi postcoloniali hanno fornito al dibattito latinoamericano consiste nell'averlo messo in guardia da quella che era stata una "malattia infantile" (per parafrasare Lenin) della prospettiva indiana; vale a dire *l'essenzialismo strategico* individuato da Spivak come un passaggio obbligato, e allo stesso tempo un vicolo cieco, nel progetto intellettuale di critica all'eurocentrismo. (Coronil, 1996, 1997; Moreiras, 1996) Rispetto al tentativo di Mignolo e altri di impegnarsi per costruire una nuova identità per il continente, Coronil avverte:

Non possiamo permetterci di commettere nuovamente l'errore di pensare che l'occidentalismo abbia dei confini geografici definiti, siano essi epistemici o legali e che "spingersi al di là" di esso sia qualcosa di analogo a oltrepassare la frontiera tra Messico e Stati Uniti.

La sua posizione nel dibattito sul postoccidentalismo è ancora una volta di natura teorica anziché identitaria. In estrema sintesi, si tratta di scardinare l'eurocentrismo dalle fondamenta, ovvero a partire dalla sua matrice costitutiva: come già sostenuto negli anni '60 da Gilles Deleuze il compito consiste nel mettere in discussione la matrice dialettica del pensiero eurocentrico. Tuttavia mentre Deleuze si muoveva nell'ambito dell'empirismo filosofico, Coronil tenta di connettere la propria critica alla dialettica con la storia del colonialismo, e modificarne le categorie interpretative alla luce dei processi storici. Coronil propone di integrare ciò che il pensiero occidentale negò all'interno delle stesse categorie per mezzo delle quali tale integrazione fu realizzata, nella convinzione che l'incorporazione della negazione in ciò che la categoria afferma, conduce inevitabilmente alla dissoluzione di quest'ultima. E, dunque, dal momento che "civilizzazione" fu la categoria che permise la negazione di qualsiasi potere gnoseologico alla "barbarie", l'incorporazione del

concetto di barbarie nel concetto stesso di civilizzazione permetterebbe di rivelare la barbarie della civilizzazione e di dissolverne il carattere morale, trans-storico ed escatologico (Coronil, 1996). Le implicazioni del discorso di Coronil sono state elaborate da Castro-Gomez in un importante articolo del 2002, in cui egli tenta di sintetizzare i risultati del dialogo tra studiosi latinoamericani e studiosi postcoloniali.<sup>244</sup>

Grazie a siffatta interazione e scambio intellettuale, egli sostiene, la storia della modernità è divenuta leggibile attraverso i tre principali processi di subalternizzazione cognitiva che ne hanno accompagnato l'espansione territoriale. Il primo e più ovvio, è la sussunzione dell'alterità all'interno delle categorie proprie delle scienze storico-sociali. Vale a dire la definizione dell'alterità in termini oppositivi e la successiva incorporazione delle zone non-Occidentali sia dal punto di vista materiale che simbolico. Il secondo consiste nell'etnicizzazione delle forme di conoscenza non-occidentali, ritenute espressioni localistiche minori di pretese gnoseologiche ontologicamente inferiori rispetto ai saperi occidentali. (Parakash, 1994; Mignolo, 2000; Shiva, 1994) In questo modo si nega *a priori* la possibilità che i saperi non occidentali abbiano un valore universale. In terzo luogo, la critica interna e autoreferenziale che il pensiero occidentale lascia che si sviluppi, seppur in modo marginale al proprio interno. In questo modo, gli intellettuali e accademici di sinistra, critici del colonialismo e della modernità, mantengono e riproducono l'idea dell'Altro come frammenti di specchio in cui osservarsi. Ciò che ne deriva nel complesso è un'ulteriore capacità autopoietica dell'eurocentrismo (Spivak, 1999, pp. 217-234).

---

<sup>244</sup> Castro-Gomez, 2002.

E tuttavia, nonostante il contributo sintetico di Coronil, siamo di fronte a un'impasse. La decodifica dei meccanismi di subalternizzazione epistemologica è stata in grado di svelare il legame tra potere e conoscenza coloniale, ma allo stesso tempo ha mostrato la capacità resiliente del sistema di rappresentazione che ha accompagnato la storia del colonialismo. Come è possibile, allora, sottrarsi alla sua capacità di sussunzione della diversità entro le proprie categorie interpretative? Il limite del progetto decostruzionista, che tanta parte ha negli studi postcoloniali, sembra evidenziarsi proprio nel momento in cui se ne riconoscono a pieno i meriti. Il decostruzionismo, concentrandosi sulla ridefinizione continua del concetto di limite, estromette implicitamente dal proprio discorso i limiti intrinseci nel logocentrismo teorico. Esso finisce paradossalmente con l'assumere le sembianze della ragione illuministica di cui è fiero antagonista, pretendendo di sapere leggere ogni forma di vita e di relazione che si estrinsechi per mezzo del linguaggio. Rispetto a tale pretesa, come aveva, più o meno esplicitamente, indicato Adorno nella sua *Dialettica Negativa*, la strada da percorrere si configura come il *sottrarsi* al dialogo laddove le strutture logico-grammaticali in cui tale dialogo assume senso emergono da relazioni di potere latenti, che strutturano inevitabilmente gli esiti possibili dell'interazione a favore di chi è collocato in una posizione di dominio.<sup>245</sup>

Un contributo rilevante al tentativo di superare una simile *impasse* e di muoversi in direzione di un paradigma tendenzialmente capace di sottrarsi al potere di sussunzione dell'eurocentrismo, viene dal pensatore peruviano Anibal Quijano con il concetto di *colonialità del potere*. L'esperienza di ricerca di Quijano

---

<sup>245</sup> Lo stesso Guha, nel suo ultimo libro, ha analizzato il meccanismo di sussunzione proprio dell'eurocentrismo. Per Guha, la proprietà fondamentale dell'eurocentrismo consiste nella sua capacità di trascendere le forme particolari, e creare delle strutture logiche capaci di assumere, sebbene per approssimazione, le sembianze delle forme di vita con cui si mettono in rapporto. Guha, 2002, p. 12.

è fortemente legata, nei primi anni della sua vicenda, ai dibattiti intorno alle teorie della dipendenza. Egli ne condivideva l'impostazione metodologica e adoperava ampiamente il concetto relazionale di centro-periferia. Già a metà degli anni '80, tuttavia, Quijano aveva introdotto il concetto di "colonialità", per descrivere in modo più profondo la storia del colonialismo e includere la dimensione culturale del dominio coloniale, che i teorici della dipendenza non avevano attentamente considerato nelle loro analisi d'impostazione strutturalista. In un articolo del 1989, Quijano indagava il *modus operandi* del colonialismo europeo, nell'ottica del legame costitutivo tra dominio economico e politico da un lato, e razzismo dall'altro.

Uno degli assi fondamentali del potere nel mondo moderno è la classificazione sociale della popolazione mondiale attorno all'idea di razza, una costruzione mentale che esprime la tendenza fondamentale del dominio coloniale, inclusa la sua specifica razionalità: L'Eurocentrismo. L'asse razziale ha origine e carattere coloniale, ma ha dimostrato di essere più duraturo e stabile che il colonialismo stesso, all'interno della matrice di potere in cui fu stabilito. Quindi, il modello di potere che oggi è globalmente egemonico presuppone l'elemento della colonialità.<sup>246</sup>

In questo senso Quijano approfondisce e specifica le tesi di Wallerstein sulla funzione del razzismo come meccanismo di gerarchizzazione della forza-lavoro su scala planetaria (Wallerstein, 2000). Ma il discorso di Quijano prosegue nell'ambito del rapporto tra produzione di conoscenza e movimenti sociali. Egli sostiene, infatti, che per quanto i movimenti di resistenza e con essi gli intellettuali che ne condividevano la causa, avessero sostenuto e auspicato la

---

<sup>246</sup> Quijano, 2000, p. 533

decolonizzazione dalle strutture di potere economiche, essi non avevano seriamente preso in considerazione la necessità politica di decolonizzare i saperi attraverso i quali la storia del colonialismo era stata elaborata.<sup>247</sup> E questo perché, restando intrappolati nel paradigma marxista dell'emancipazione, essi avevano trascurato la componente epistemologica del colonialismo.

L'incorporazione di storie culturali tanto diverse ed eterogenee entro un solo mondo dominato dall'Europa significò una configurazione intersoggettiva equivalente all'articolazione delle forme di controllo del lavoro da parte del capitale. Di fatto, tutte le esperienze, le storie, le risorse e i prodotti culturali finirono in un solo ordine globale organizzato intorno all'egemonia dell'Occidente. In particolare per quanto riguarda la produzione di conoscenza. Oltre ad appropriarsi delle scoperte dei popoli colonizzati, I colonizzatori repressero le forme indigene di produzione del sapere, i loro sistemi di significati e i loro universi simbolici. E sebbene questo processo fosse globale, in Asia la scrittura consentì ai colonizzati di preservare gran parte dei loro saperi, mentre in America Latina essi furono per lo più distrutti.<sup>248</sup>

Quijano descrive in modo sintetico quel processo di espropriazione dei patrimoni culturali dei popoli coloniali che Abdel-Malek, riprendendo la tesi

---

<sup>247</sup>Anibal Quijano, "Colonialidad y modernidad/racionalidad" (1989), in *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*", Heraclio Bonilla, a cura di. Ecuador: Libri Mundi, Tercer Mundo Editores, 1992, 437-448.

*Nepantla. Views from South*, I/3, 2000, 533-580; si veda anche Edgardo Lander, "Eurocentrism and Colonialism in Latin American Social Thought". *Nepantla. Views from South*, I/3, 2000. 519-532.

<sup>248</sup> Quijano, 2002, pp. 541-542.

numero 128 di Guy Debord ne *La Società dello Spettacolo*, aveva definito, il *plusvalore storico*.

Per Abdel-Malek

[...] la disponibilità, per le borghesie europee, di un'ampia gamma di possibilità offerte loro dall'accumulazione del *plusvalore storico* condusse intellettuali e politici dei paesi centrali a rifiutare la legittimità dell'insieme di processi di produzione del sapere che si sviluppavano parallelamente nelle società orientali, in aree geoculturali differenti dalla loro.<sup>249</sup>

Vent'anni prima, Debord, con il potere evocativo che contraddistingue la sua prosa, affermava:

I proprietari del plusvalore storico detengono la conoscenza e il godimento degli avvenimenti vissuti. Questo tempo, separato dall'organizzazione collettiva del tempo, che predomina con la produzione ripetitiva della vita sociale, scorre al di sopra della propria comunità statica. È il tempo dell'avventura e della guerra, in cui i padroni della società ciclica vivono la loro storia personale; ed è ugualmente il tempo che appare nell'urto tra comunità straniere, la crisi dell'ordine immutabile della società. La storia sopraggiunge dunque davanti gli uomini come un fattore estraneo come ciò che non hanno voluto e contro cui si credevano al riparo. Ma per questa via, ritorna indirettamente anche

---

<sup>249</sup> Abdel-Malek, 2000, p. 573. Abdel-Malek introdusse questo concetto nella sua riflessione in un'opera del 1982, dal titolo *Social Dialectics: Civilizations and Social Theory*. Si vedano anche Abdel-Malek, 1988, pp. 28 e 36.

l'inquietudine negativa dell'umano, che era stata all'origine stessa di tutto lo sviluppo che si era addormentato.<sup>250</sup>

In questo processo d'accumulazione simbolica, anche il marxismo aveva giocato la sua parte, avanzando pretese universalizzanti su tutte le forme di resistenza al dominio coloniale. Anche il marxismo, come il liberalismo, l'orientalismo e infine il postcolonialismo sono, in una certa misura, complici della palingenesi del colonialismo sotto forma di modalità di conoscenza. Tale complicità, espressa in forma pleonastica, consiste nella nozione *totalizzante di Totalità*.

Riprendendo il discorso di Mariateguì sui limiti del socialismo, e recuperando uno dei concetti centrali nella riflessione di Samir Amin, Quijano tenta di indirizzare il dibattito verso il "desprendimento", lo "sganciamento" dai saperi che hanno avallato il dominio coloniale, in modo tale da realizzare in ultimo un *de-linking* dalle forme eurocentriche di conoscenza.<sup>251</sup> In questo senso dunque, assume significato la proposta di lavorare alla costruzione dei saperi *De-Coloniali* (Decolonial Studies) (Quijano, 2000, p. 523).

La critica del paradigma europeo è assolutamente indispensabile. Anzi, urgente. Tuttavia, il cammino non può consistere esclusivamente nella negazione di tutte le sue categorie, nella dissoluzione della realtà nel

---

<sup>250</sup> Debord, [1974] 2002, pp. 112-113.

<sup>251</sup> In verità il concetto di delinking era stato ripreso proprio pochi mesi prima in un importante articolo di Dirlik sul modello di sviluppo cinese nel contesto della neoliberalismo. Dirlik individuava nel delinking il modello economico che aveva caratterizzato la prima fase postrivoluzionaria di riforma dell'economia cinese (Dirlik, 2003, pp. 259 e ss.). Per un'attualizzazione della prospettiva del delinking negli studi sullo sviluppo, si veda Amsden, 2003.

discorso, nella pura negazione dell'idea e della possibilità stessa della conoscenza. Piuttosto, è necessario liberarsi dai vincoli che legano la razionalità/modernità con la colonialità, e legano reciprocamente questi due enti. La strumentalizzazione della razionalità operata dalla colonialità del potere è ciò che ha generato i paradigmi epistemologici distorti e ha logorato le promesse *liberatorie* della modernità.<sup>252</sup>

Quijano sembra dunque auspicare, in campo epistemologico, quello che Samir Amin aveva auspicato in termini economici e politici per i paesi del Terzo Mondo durante gli anni '70. Un de-linking, uno sganciamento tale da produrre categorie di conoscenza *distinte* da quelle che hanno strutturato fino a questo momento i saperi storico-sociali e la retorica della modernità.<sup>253</sup>

Il primo concetto rispetto dal quale sganciarsi, secondo Quijano, è quello di *emancipazione*. Esso, secondo Enrique Dussel, ha esercitato una forza d'attrazione decisiva rispetto sia a tutti i progetti di resistenza che ai discorsi egemonici. Oltre ad essere stato lo stendardo del wilsonismo e il mito organizzatore dell'ascesa degli Stati Uniti a potenza egemonica, il concetto di emancipazione è servito come codice di comunicazione tra i diversi progetti di trasformazione dello *status quo*, sia dal punto di vista internazionale che nazionale. Dal punto di vista internazionale, esso ha rappresentato la parola d'ordine per i canali di comunicazione tra i diversi movimenti sociali, operai, femministi, per i diritti umani in tutto il mondo; e, nel quadro dello stato-

---

<sup>252</sup> Quijano, "Colonialidad y modernidad/razionalidad". En *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las*

*Américas*. In Heraclio Bonilla, Editor. Quito: Tercer Mundo-Libri Mundi editors, 1992, 447.

<sup>253</sup> Il concetto di "delinking" ("la disconnection" in francese) fu introdotto appunto da Samir Amin (*Delinking. Towards a Polycentric World*. Londra, Zed Books, 1985. specialmente, "The problematic of delinking", pp. 44-84).

nazione, esso ha rappresentato la principale forza di coesione tra élite e subalterni (Wallerstein, Arrighi, Amin e Frank, 1990; Dussel, 2002).

Già negli anni '70 tuttavia, il concetto di *emancipazione* iniziò a essere guardato con diffidenza, e fu messo in discussione dai filosofi della liberazione in America Latina. La necessità politica di distinguere l'emancipazione dalla *liberazione*, derivava dalla volontà di pensatori come Dussel, o Leopoldo Zea, di derivare tale concetto dalle lotte di liberazione nazionale che continuavano ad alimentare i processi e le speranze di riequilibrio del sistema inter-statale.<sup>254</sup>

Più in generale, il concetto di *liberazione* serviva a colorare con le tinte del terzomondismo i progetti e i movimenti di resistenza che fino a quel momento si erano nutriti dell'idea europea di emancipazione. Secondo Orlando Fals-Borda, la genealogia del concetto di emancipazione ci conduce al diciassettesimo secolo e alla Gloriosa Rivoluzione inglese del 1668, attraverso il diciottesimo secolo e l'indipendenza degli Stati Uniti d'America del 1776, per arrivare alla Rivoluzione Francese. Tale genealogia nasconde due processi fondamentali: uno d'ordine materiale, l'altro di ordine retorico. Ciascuno degli eventi di cui il concetto europeo di emancipazione si era nutrito, non avevano rappresentato altro se non riasseti istituzionali, i quali, per quanto espressione di gruppi più o meno antagonisti dell'élite nazionali, in ogni caso avevano escluso le classi meno abbienti dalla redistribuzione effettiva delle risorse politiche. E anche la Rivoluzione d'Ottobre, che si discosta relativamente da questa caratterizzazione, ne condivideva la dimensione retorica, ovvero la pretesa di universalizzare le esigenze organizzative di un determinato gruppo sociale o comunità organizzata a tutte le altre componenti del corpo sociale. (Fals Borda, 1987) Del resto, lo stesso Gramsci aveva individuato nella versione dinamica del concetto di egemonia la capacità di una classe o di un gruppo di

---

<sup>254</sup> Si veda Zea, 1972; Arregui, 1969, Dussel, 1977.

legittimare le proprie pretese di controllo sulla base della razionalità della prospettiva dell'emancipazione.

Questo modello di trasformazione dell'ordinamento politico è risultato funzionale al riprodursi delle strutture di potere della modernità occidentale nonostante la vastità e la profondità del processo di decolonizzazione. Essa è la contraddizione principale in cui tutti i movimenti antisistemici si sono trovati (Cfr. Wallertsin, 2006; Chatterjee, 1988; Chakrabarty, 2000). Sia quelli emersi nel corso dell'800 in Europa, sia nella prima ondata dei movimenti di liberazione nazionale nell'immediato II Dopoguerra, che nel corso delle lotte d'indipendenza guidate dai fronti popolari in Asia e Africa negli anni '70 (Ercolessi e Triulzi, 2005). Sia che la conquista dello stato fosse avvenuta per vie legaliste, che per vie rivoluzionarie, l'esito di medio periodo è stato che i movimenti antisistemici sono riusciti al massimo a ricollocare il proprio stato-nazione in una posizione migliore nel sistema interstatale, senza per questo modificarne le logiche di funzionamento, o addirittura rafforzandone le capacità discriminatorie.<sup>255</sup> In altre parole, neppure il concetto di "rivoluzione" segna una differenza sostanziale rispetto al potere di sussunzione delle strutture politiche del mondo moderno rispetto ai movimenti anti-sistemici.

Eppure, come precisa Escobar, alcuni movimenti anti-sistemici hanno tentato, più o meno consapevolmente, di mettere in discussione il mito razionale dell'*emancipazione* dell'Uomo. La rivolta dei Tupac Amaru in Perù nel 1781, Haiti nel 1804, la Rivoluzione Messicana nel 1911, non sembrano inscrivibili pienamente nel paradigma liberal-marxista di presa del potere (Escobar, 2007). Tutte vivevano di motivazioni non fondate esclusivamente sul piano razionale e non miravano esclusivamente alla presa del potere dello stato. Il loro obbiettivo, indipendente dalla padronanza di categorie storico-politiche

---

<sup>255</sup> Arrighi, Hopkins, Wallertein, 1992, pp. 31 e ss.

quali *stato, cittadinanza, emancipazione*, era quello di *liberarsi* dai vincoli imperiali. Ed è a siffatta eredità che Quijano fa riferimento nel tentativo di fondare storicamente l'idea di de-linking epistemologico. Quanto i movimenti sociali cui Quijano ed Escobar fanno riferimento, siano al di fuori dell'immaginario liberal-marxista, resta un territorio aperto all'indagine. E tuttavia, proprio questa tensione teorica di leggere politicamente e esplicitamente la storia di questi processi svela la pretesa non soltanto di creare una serie di strumenti di analisi della realtà, ma di mettere in atto un processo generativo dal punto di vista epistemologico: un progetto consapevolmente costruttivista. Di fatto le critiche teoriche all'idea di creare una nuova identità latinoamericana, e il richiamo a spostare il dibattito su di un piano più squisitamente categoriale piuttosto che concettuale sembrano già ri-orientare il dibattito. Lo stesso Mignolo, fautore della necessità di pensare a una nuova idea di America Latina, entra nel vivo del dibattito decoloniale, chiarendo:

Per emancipazione intendo il profilo specifico dei processi rivoluzionari guidati dalle borghesie europee e dalle élite creole nelle Americhe, o dalle élite native. Per liberazione intendo il profilo specifico dei processi rivoluzionari nelle colonie guidati da nativi (gruppi di fede non-cristiana e non-bianchi) condotti contro sia il colonizzatore europeo che contro le élite locali che usavano lo stato-nazione come connessioni verso i progetti politici e economici degli stati e delle imprese europee (e statunitensi nel XX secolo). L'emancipazione è, al massimo, l'immagine usata da onesti liberali e marxisti per proiettare la storia dell'Europa al di fuori dei propri spazi. Essa non può essere la linea guida per nessun progetto de-coloniale o di liberazione, ma, viceversa queste ultime possono contribuire a rimappare il concetto razionale di emancipazione, esercitando continuamente una attenta critica politica ogni qualvolta un mito

irrazionale dirige gli attori sociali nei loro progetti di decolonizzazione economica, spirituale e simbolica. Sulla base di questa distinzione intendo la modernità come uno spazio-tempo formato dall'interazione conflittuale, non esclusivamente europeo, ma formato dall'interazione tra europei e non-europei.<sup>256</sup>

Due elementi emergono come cruciali dalle parole di Mignolo. Il primo è il recupero della componente irrazionale dell'agire politico organizzato, che era emersa, in una forma diversamente strutturata, nella riflessione di Guha. L'altro, ad esso collegato, è il problema della soggettivazione collettiva. Ma questa volta, non si tratta di rinvenire le tracce di una soggettività ritenuta esistita e sepolta nel passato, come auspicava il programma di ricerca di Guha. Piuttosto si tratta di compiere uno sforzo ulteriore per individuare la fisionomia di quelle soggettività dotate di potenzialità antisistemiche nella contemporaneità. Pur nell'analogia di temi con i Subaltern Studies indiani, che avevano contribuito in modo rilevante alla fase di gestazione del processo complesso di costruzione del programma De-Colonial Studies, il riferimento teorico per l'individuazione di tali soggettività muove piuttosto in direzione della rilettura radicale del processo di decolonizzazione offerta da Fanon. Ne *l'Anno V della rivoluzione algerina*, Fanon concludeva l'introduzione affermando:

Assistiamo in realtà all'agonia, lenta ma inesorabile della mentalità del colono. Da cui deriva la tesi: *la morte del colono è insieme morte del colonizzato e del colonizzatore* [corsivo originale].<sup>257</sup>

---

<sup>256</sup> Mignolo, 2007, p. 9.

<sup>257</sup> Fanon, 2007, p. 38.

E Mignolo, da canto suo, descrive la decolonizzazione come “processo doppio che include allo stesso tempo sia il colonizzatore che il colonizzato, sebbene messo in atto a partire dalla prospettiva e dagli interessi dei *dannati*. Se così non fosse, i dannati sarebbero privati finanche del loro diritto di ribellarsi, e le loro conquiste non sarebbero altro che doni del generoso colonizzatore” (Mignolo, 2007, p. 16).

## 2.6 La questione indigena nella prospettiva decoloniale

Così come per l'emergere dei *Subaltern Studies* indiani, anche l'emergere dei Decolonial Studies è caratterizzato da un legame forte con i movimenti sociali più radicali della propria area geografica. Ma mentre nel caso indiano questo riferimento era piuttosto implicito, nel caso latinoamericano esso si evince chiaramente dai continui riferimenti al movimento zapatista, a quello dei *seringueiros* ecuadoriani o dei *sem terra* brasiliani, ai *campesinos* argentini, e a una serie di organizzazioni politiche e di fenomeni di resistenza organizzata in cui la centralità del conflitto tra capitale e lavoro assume i connotati della lotta per il riconoscimento dei diritti indigeni di utilizzo e di gestione collettiva della terra.<sup>258</sup>

Appare evidente che sia in America Latina che al di fuori di essa, l'interesse per la cosiddetta "questione indigena" si sia acceso dopo l'insurrezione zapatista del 1994, e dopo i successi politici dei movimenti *indios* in Ecuador e Bolivia. Tale attenzione è il risultato immediato delle azioni dei movimenti indigeni, dei conflitti che tali azioni generano e che intendono generare in seno alla restante parte della popolazione. Il problema che i movimenti indigeni pongono è quello della governabilità di una popolazione completamente trascurata, e che sta tentando di elaborare risposte proprie alle sue stesse domande.<sup>259</sup>

La questione indigena assume un valore significativo per l'analisi della prospettiva degli studi De-Coloniali, perché offre un banco di prova immediato

---

<sup>258</sup> Su questo punto si vedano l'affascinante saggio di Arturo Escobar, in cui egli reintroduce la categoria di *terra* nell'analisi marxiana dei movimenti sociali in America Latina (Escobar, 1999).

<sup>259</sup> Quijano, 1997, p. 75.

per la pretesa di sganciare determinati concetti dalla loro originaria matrice eurocentrica.

Ma cosa s'intende per *indigeno*? Nella vasta letteratura sulla questione indigena i sinonimi di questo termine, come aborigeno o indios, non hanno né più né meno valore se considerati in modo enunciativo. E allo stesso tempo, essi sono piuttosto equivalenti l'uno all'altro se la tassonomia che adoperiamo si fonda sulla conoscenza e la concettualizzazione del colonialismo come la storia dell'affermazione della matrice coloniale del potere, costituiva della modernità, oppure sui documenti ufficiali della Banca Mondiale (Alvarez, 1998, pp. 1-29).

La questione indigena in America Latina emerge come dibattito nel corso del XIX secolo, all'epoca della formazione degli stati nazionali, che assumono, nel continente una forma particolare di controllo della popolazione, basata su un sistema privatistico di autorità collettiva, che struttura la distribuzione delle risorse politiche in modo da gerarchizzare su base razziale ed economica la popolazione di origine non-europea su cui esercita il potere. Come hanno fatto notare, nonostante il frequente disaccordo, sia Chakrabarty che Dirlik, l'Europa opera come costruito iperreale di riferimento anche laddove il potere all'interno di ciascuno stato-nazione non è detenuto da popolazione bianca, in seguito al processo di decolonizzazione.

Gli esiti del processo storico in virtù del quale l'insieme di strutture di potere, materiali e simboliche, che il termine eurocentrismo individua, non rappresenta più una configurazione imposta da una soggettività dominante ai danni di un "altro" variamente costruito come tale, ma piuttosto è oramai una eredità globale, transnazionale, sostenuta

e promossa con vigore ed effetti di lungo periodo da soggetti non-europei.<sup>260</sup>

Sia Dirlik che Chakrabarty hanno in mente il processo di decolonizzazione del XX secolo, eppure, essi sembrano descrivono altrettanto adeguatamente la condizione storica dell'America Latina nel XIX secolo. Qui, dove non esiste un riscontro fenomenico ovvio tra la strutturazione razziale e le gerarchie di potere, sia i concetti di bianco/europeo, che di *creolo*, che di *indios o aborigeno*, perdono di efficacia se non contestualizzati nel quadro delle trasformazioni degli assetti di potere interni allo stato-nazione.

Ma oltre alla specificità del tipo di gerarchizzazione razziale, che vede le elite creole al governo, e una differente cronologia del processo di formazione dello stato-nazione rispetto al resto del mondo coloniale, l'America Latina è caratterizzata da un dato ulteriore: quello quantitativo. La formazione degli stati nazionali nel continente, infatti, seguiva una strutturazione in virtù della quale una esigua minoranza di discendenti degli europei gestiva il potere senza che né gli indios né i neri vi avessero assolutamente accesso. I neri perché schiavi, gli indios perché servi (Quijano, 1997, pp. 88).

A differenza che in Europa, dove per quanto egemonica fosse stata la retorica dello stato-nazione, essa poteva pur sempre fare appello a una comunità presunta o immaginata come omogenea; oppure, come nel caso del discorso nazionalistico in India, essa poteva assumere il futuro come prospettiva escatologica e tentare di recidere i legami con il passato in vista di un nuovo patto sociale (Chatterjee, 1993); in America Latina, lo stato-nazione emergeva dalla negazione di qualsiasi diritto di cittadinanza e di uguaglianza anche formale per la stragrande maggioranza della popolazione.

---

<sup>260</sup> Dirlik, 1994, p. 334.

L'immaginario politico che le élite nazionaliste, imbevute della retorica dello stato-nazione europeo, strideva con la situazione specifica del nuovo assetto sociale scaturito dal processo di decolonizzazione del continente, nel XIX secolo. Parafrasando Rodò, Leopoldo Zea parlò di una *nordomanìa* delle élite creole nei confronti di quella inglese (Zea, 1986, pp. 16-17). E, secondo Grosfoguel

Visto che gran parte delle élite erano legate a, o parte de, la classe dei proprietari terrieri, che estraevano ricchezza da forme coatte di lavoro da cui trarre profitti sul mercato mondiale, essi furono molto eclettiche nel selezionare quali idee dell'Illuminismo intendevano utilizzare. Il libero scambio e la sovranità nazionale furono strenuamente difese contro il monopolio coloniale spagnolo del commercio. E tuttavia, per ragioni di razza e di classe, le idee di libertà individuale, dei diritti umani e dell'uguaglianza furono messe da parte. Non ci fu alcuna trasformazione di rilievo nelle società latinoamericane dopo le lotte per l'indipendenza della prima parte del XIX secolo. Le élite creole lasciarono intatte le forme non capitalistiche di lavoro coatto, così come le gerarchie etnico-razziali. Esse riaffermarono, dopo l'indipendenza, una gerarchia razziale in cui indiani, neri, meticci, mulatti e altri gruppi oppressi erano collocati sul gradino più basso della società.<sup>261</sup>

È in questa contraddizione che emerge il concetto di "questione indigena" (Rojas Mix, 1992). Esso designava sostanzialmente l'*impasse* tra una volontà modernizzatrice mossa dalla spinta a emulare i modelli occidentali rispetto ai quali l'élite creola viveva un complesso di emulazione/inferiorità, e i vincoli imposti da una categorizzazione rigida di razza che, ponendo la

---

<sup>261</sup> Grosfoguel, 2000, p. 149.

differenza antropologica sul piano biologico, escludeva qualsiasi possibilità di inclusione entro un medesimo modello legale di cittadinanza gli indios, i neri e i creoli. Come fa notare Quijano, non era sufficiente organizzare una gerarchia sociale sulla base di differenti livelli salariali, così come era stato possibile fare in Europa lungo tutto l'arco delle rivoluzioni borghesi. Né era pensabile l'eliminazione del tributo imposto sui servi, dal momento che esso rappresentava la principale linfa della base fiscale dello stato. Pertanto, era l'argomento razziale a sostenere l'architettura istituzionale dello stato-nazione in America Latina nell'800 (Quijano, 1993).

La rigidità delle gerarchie sociali da un lato, e, allo stesso tempo, questa tensione verso il liberalismo propria dell'élite creole dall'altro, diedero forma a un particolare modo di collocarsi rispetto all'orizzonte politico della modernità. Quest'ultimo infatti, separato da qualsiasi radicamento nelle relazioni sociali all'interno degli stati-nazione latinoamericani, finì con l'essere relegato e compreso all'ambito della ideologia. Mentre le rivoluzioni borghesi in Europa si erano articolate lungo un complesso percorso di transizioni politiche, strettamente connesse con le trasformazioni socio/economiche di lungo periodo, in America Latina, pur in presenza di inevitabili trasformazioni nelle relazioni sociali di produzione, le strutture politiche restarono relativamente congelate dalla matrice razzista che aveva definito la fisionomia di quelle stesse strutture. E dunque, la contraddizione tra questa condizione storica e l'attrazione esercitata sulle élite creole dal modello liberale, fu risolta affermando che la via latinoamericana alla modernità non prevedeva necessariamente alcun tipo di transizione politica, né formale né sostanziale. La via latinoamericana alla modernità, in assenza dei processi di cambiamento sociale che aveva vissuto l'Europa, sarebbe stata effetto di una decisione politica (Miller, 1999, pp. 32-40). Del resto, nella seconda metà del XIX secolo, il

positivismo comtiano rappresentava il maggiore punto di riferimento teorico per i modernizzatori latinoamericani, fornendo una adeguata giustificazione, da un lato alla dittatura razziale, dall'altro all'idologia scienziata dell'ingegneria sociale, riassunta nello slogan *ordine e progresso* (Zea, 1986).<sup>262</sup>

Nella seconda metà dell'800, infatti, l'America Latina fu un grande laboratorio per il liberalismo e per i grandi dibattiti sulle istituzioni politiche, nel quale trovò spazio una copiosa produzione di matrice istituzionalista. Secondo Assies, ciò è funzione diretta della qualità squisitamente formale del progetto della modernità in America Latina, e dunque effetto visibile di una organizzazione sociale profondamente razzista. L'ordinamento statale sancito nelle costituzioni nate dal processo di decolonizzazione degli stati latinoamericani è dunque, paradossalmente, lo statuto formale di una segregazione razziale e, pertanto, i movimenti sociali del continente nati intorno alla questione indigena hanno posto, fin dalla fine del XIX secolo, il problema della cittadinanza all'interno degli stessi stati di cui erano più o meno formalmente parte (Assies, 2000, pp. 12-32).

Analogamente, il dibattito intellettuale di impronta "indigenista", che simultaneamente tentò di incarnare quelle medesime istanze di emancipazione risultò intrappolato anch'esso nell'impossibilità di riformulare le relazioni tra europei e indigeni su basi di eguaglianza, data la solidità del pregiudizio razzista che in America Latina aveva strutturato da sempre la morfologia dell'incontro coloniale.<sup>263</sup> Del resto, anche i pensatori più radicali di inizio '900,

---

<sup>262</sup> Si pensi ai liberali latinoamericani come Domingo Faustino Sarmiento presidente della Repubblica Argentina tra 1869 e 1874 o l'Haitiano Toussaint Louverture, l'honduregno Francisco Morazán, , i quali, pur guardando tre grandi rivoluzioni liberali del XVII e XVIII secolo, ritenevano la modernità in America Latina come un progetto politico essenzialmente volontaristico.

<sup>263</sup> Si veda l'illuminante dibattito in Perù tra José Carlos Mariátegui e Luis Alberto Sánchez.

si muovevano all'interno di una prospettiva antropologica in virtù della quale gli indios erano costruiti non solo come inferiori, ma anche come "anteriori" all'uomo moderno.<sup>264</sup> E pertanto, data l'impossibilità di trasformare l'indio in europeo, i modernizzatori latinoamericani costruirono la possibilità teorica di rispondere in modo positivo alla versione liberale della questione indigena, con il concetto di *meticciano*. La prospettiva antropologica del mescolamento delle razze, la *razza cosmica*, apparve a questi intellettuali come l'ipotesi plausibile per colmare il divario tra la struttura formale dello stato post-coloniale e un corpo sociale profondamente diviso in gerarchie di ordine razziale. (Gabaccia, 2002) È evidente come il fatto stesso di collocare il meticciano in una prospettiva futura si fondava sull'assunzione dell'esistenza reale delle razze. Ma ancora più interessante è rilevare come, nei primi decenni del '900, il concetto di meticciano faceva da sponda al modello assimilazionista che in quegli anni informava le politiche di costruzione della nazionalità statunitense (Blaumer e Wellmann, 1972, pp. 117-123). L'assimilazionismo certo apparve come un "progresso" sensibile ai radicali latinoamericani di inizio '900, rispetto allo sterminio delle popolazioni indigene che si era protratto ininterrottamente per secoli dall'Alaska alla Patagonia. E la sua funzione escatologica, in direzione di una modernità possibile da costruire per superare la segregazione degli indios fu

---

Cfr. J.C. Marátegui: 7 Sette saggi di interpretazione della realtà peruviana. (1928). E Luis Alberto Sánchez: Appunti per una biografia dell'APRA. I primi passi. 1923-1931. Per un saggio accurato su questo dibattito, si veda Luis Rénique: *Intelectuales, Indigenismo y Descentralismo en el Perú, 1897/1931*. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas, 1984

<sup>264</sup> I "selvaggi" amerindi, nell'iconografia imperiale e non solo, costituivano gli *antipodi* della modernità. Si vedano, in italiano Blengino, 1987.

assunta come una vera e propria impresa d'ingegneria sociale dai riformatori di diversi stati latinoamericani.

Centrale, in questo processo, fu ovviamente il ruolo del sistema educativo e delle forze armate. Nelle scuole statali e nell'esercito, gli indios dovevano essere assimilati a una cultura nazionale, e ciò significò una sensibile "de-indianizzazione" soggettiva per gran parte della popolazione indigena nella prima metà del '900.<sup>265</sup> Questo complesso processo di assimilazione passò per una attenta e sagace opera di storicizzazione della tradizione Inca, Maya e Azteca. Mentre da un lato si glorificava la grandiosità delle civiltà precolombiane, allo stesso tempo le si relegava alla preistoria della modernità, in modo da recidere qualsiasi legame tra la percezione e auto-rappresentazione delle comunità indigene da assimilare e le loro radici storiche nella storia coloniale (Britton, 1994).<sup>266</sup>

In seguito a secoli di sterminio e a decenni di anamnesi assimilazionista, la questione indigena è sicuramente ridimensionata dal punto di vista quantitativo, oggi. Probabilmente, Kay Warren non è lontana dalla realtà quando afferma che

[...] nonostante tre secoli di sterminio sistematico degli indigeni, dal XVI al XIX l'identità e le comunità di indios continuavano a sopravvivere. Per dissolverle entrambe c'era bisogno dello stato-nazione.<sup>267</sup>

---

<sup>265</sup> Deloria V., 1994.

<sup>266</sup> Fu il grande intellettuale brasiliano Paolo Freire a individuare, sebbene sotto una prospettiva pedagogica, a individuare alcune di queste dinamiche in atto nel rapporto tra educatori e popolazioni indigene. Parte di queste riflessioni fu alla base della sua *Pedagogia degli oppressi*.

<sup>267</sup> Kay Warren and Jean Jackson, 2002, pp. 69.

E tuttavia, a dispetto del silenzio in cui essa era precipitata per circa 70 anni a partire dai primi del '900, la questione indigena si ripropone sospinta dai movimenti sociali che in un modo o nell'altro vi fanno riferimento. Sebbene in modo eclettico.

Un primo fenomeno è costituito, infatti, proprio dallo sforzo di riconoscersi come indigeni. Come ha fatto notare Gonzalo Santos, molti di loro rifiutavano l'identità storica di indios e non accettavano di essere identificati come eredi delle civiltà precolombiane. E tuttavia, il riemergere delle tensioni più marcatamente identitarie, localiste e culturaliste che la crisi del progetto sviluppo ha contribuito ad alimentare, sembrano trovare conferma perfino nel modo in cui gruppi marginali rispetto agli stessi stati-nazione latinoamericani, come le differenti comunità di indios andine, diffuse a cavallo tra Bolivia, Venezuela e Ecuador, si autodefiniscono negli ultimi quindici anni.<sup>268</sup> Molti di essi, infatti, rivendicano i loro nomi precedenti all'inclusione delle proprie comunità nello stato-nazione post-coloniale, in un moto identitario assimilabile a processi analoghi su scala planetaria (Walsch, 2002).

Ma la vicenda della questione indigena nel quadro dello stato-nazione in America Latina sembra avere una propria specificità. La "crisi" dello stato-nazione, o meglio la trasformazione della morfologia e delle funzioni della istituzione "stato" nel mondo moderno, non segue percorsi analoghi nelle diverse aree geostoriche, dal momento che le macchine statali periferiche, in generale, e in America Latina, in particolare, hanno caratteristiche distinte da quelle centrali, e funzionali a garantire determinati processi di organizzazione

---

<sup>268</sup> Secondo Cojti Cuxil, l'eterogeneità di questi gruppi è tale da evidenziare delle nette differenziazioni tra gruppi anche quantitativamente ridotti. "Il processo di autirappresentazione delle comunità andine procede per linee orizzontali almeno quanto procede per linee verticali" Cojti Cuxil D., 1996, p.47.

socio-economica, distribuiti secondo l'asse della divisione internazionale del lavoro. E se per un verso la crisi dello stato-nazione in America Latina è analoga a quella di altre regioni dell'economia mondiale e legata al fallimento del programma neoliberista che quasi tutti i paesi latinoamericani avevano fatto proprio negli anni '80, per un altro verso essa se ne distacca.<sup>269</sup> La crisi dello stato-nazione latinoamericano corrisponde alla crisi di uno stato *oligarchico*, il cui *modus operandi* affonda le radici nella storia del colonialismo e diviene ancor più incisivo in seguito all'accettazione dei programmi di *austerità* e di erosione dello stato sociale propagandati, sostenuti e imposti dalle autorità economiche internazionali. Stati Uniti d'America, Banca Mondiale e Fondo Monetario Internazionale.<sup>270</sup> E dunque, la questione indigena, si intreccia con i movimenti di opposizione al progetto globalizzazione.

Per gli indios dell'America Latina, la sottrazione del controllo dei mezzi di produzione e dei sistemi di rappresentazione, materializzata nella sottrazione della proprietà collettiva della terra, non ha seguito un percorso analogo a quanto avvenuto né nell'Europa del '600, né nell'Africa subsahariana del XX secolo.

In seguito all'abolizione del sistema delle *encomiendas*, di derivazione feudale, nel 1791, le comunità di indios dei paesi andini, ma anche di Cile, e Argentina, godettero della redistribuzione fondiaria che assicurava loro il controllo sulla terra in diverse regioni. Essi conservarono questo controllo nel

---

<sup>269</sup> Per un'analisi stringente del rapporto tra erosione dello stato sociale e politiche macroeconomiche neoliberiste, si veda Fuentes, 1999. Per una interessante analisi della transizione al neoliberismo da parte degli stati latinoamericani in particolare il Brasile di Cardoso, ex- teorico della dipendenza, si veda Gorsfoguel, 2002, pp. 17-21.

<sup>270</sup> Come ha rilevato Miller riprendendo la definizione elaborata da Whitehead "il concetto di oligarchia è utile per adattare al contesto ispano-americano la distinzione elaborata da Gramsci tra stato aristocratico e stato borghese". Miller, 1999, p. 4.

corso del 1800, finché, negli anni '90 di quel secolo, la penetrazione delle imprese e del capitale nordamericano nel settore dell'estrazione mineraria e l'imposizione delle monoculture, non si concretizzò nella sottrazione sistematica delle terre gestite, in una molteplicità enorme di forme locali di organizzazioni, dagli indios.

La sottrazione delle terre fu un processo violento, che si protrasse per oltre tre decenni e fu represso nel sangue dalle rispettive polizie nazionali, quando non direttamente da organizzazioni paramilitari a tutela degli interessi nordamericani. Organizzazioni analoghe a quelle che oggi sono chiamate "società di sicurezza private operanti in zone di emergenze politiche complesse" (Duffield, 2002, pp. 178 e ss.). Complesse come l'Iraq e l'Afghanistan. Questi conflitti funsero spesso da pivot per sommovimenti politici più ampi in cui le forze organizzate dell'élite locali si polarizzarono per poi confliggere, come avvenne in Messico in seguito alla rivolta dei *capmesinos*, nel 1910, che fece da prodromo alla Rivoluzione Messicana. Ma, eccetto che per il Messico, la servitù non fu abolita nel resto dei paesi andini, prima del II Dopoguerra.<sup>271</sup>

Pertanto, la sottrazione delle risorse economiche e politiche, operata ai danni delle popolazioni indigene dell'America Latina, non corrispose esclusivamente all'affermazione di relazioni di tipo capitalistico, in progressione aritmetica dal colonialismo spagnolo, allo stato-nazione, all'epoca dell'egemonia americana. Rispetto a questo schema, emerge il ruolo centrale dello stato-nazione oligarchico latinoamericano, e la vicenda della sottrazione della terra si collega storicamente con l'affermazione del progetto assimilazionista in America Latina. E, infine, questo stesso processo di sottrazione, di saccheggio, nella terminologia di Wallerstein, o di *accumulation*

---

<sup>271</sup> Deruyttere, 1997, pp., 11-15. Plant, 1998,. Fabricano, 1996.

*by dispossession*, nella brillante definizione di Harvey, coincide con l'interruzione di un modo di auto-rappresentazione delle popolazioni indigene che li legava, fino ai primi del '900, a una identità storica derivante dalle popolazioni precolombiane.

Questo, che possiamo dipingere metaforicamente come un vuoto identitario, senza per questo attribuire alcun valore progressivo al concetto di identità in sé, si accentua in modo rilevante a partire dagli anni '50, quando iniziano ad affermarsi le legislazioni che eliminano il lavoro servile. L'effetto immediato di queste legislazioni fu un incremento notevole del lavoro salariato, strutturalmente funzionale al progetto sviluppo e all'era dell'espansione economica del mondo moderno nella seconda metà del '900 (Tabak, 2000, pp. 71-91; Mc Michael, 2000). Ciò si tradusse, come è noto, in un caotico processo di urbanizzazione che provocò in pochi anni l'emergere convulso di megalopoli straordinariamente affollate (Sassen, 2000).

Questa profonda trasformazione della base socio-economica dello stato-nazione in America Latina creava una pressione enorme sulla struttura istituzionale a tutti i livelli, dal parlamento alle municipalità, visto che si trattava di organizzare enormi contingenti di provenienza contadina e indigena. Il processo di alfabetizzazione e di de-indianizzazione che abbiamo descritto in precedenza, divenne sistematico e parte necessaria del programma di inclusione della nuova forza-lavoro salariata nel sistema produttivo (Sznaider, 2002, pp. 18-24; Fabricano, M., 1996; Assies, 2003).

Uno dei paesi dove questi processi avvennero in modo più massiccio e in tempi molto compressi fu il Perù. Qui la de-indianizzazione e allo stesso tempo l'inclusione degli indios nel sistema produttivo industriale e di *share cropping* negli anni '50 fu molto rapido, esteso e dagli esiti rilevanti per il discorso sulla

questione indigena. Ed è del movimento sociale della storia del suo paese, che Quijano ha tentato una lettura *de-coloniale*.

Quijano ci racconta che i gruppi sociali che subirono/vissero queste profonde trasformazioni furono ben presto individuati con il termine "cholo". Questo termine, che significa "cane" nel dialetto delle isole caraibiche Windward, al largo del Venezuela, era l'epiteto con cui i *conquistadores* spagnoli chiamavano offensivamente gli indios, tanto in Messico, quanto nelle Ande. Ma negli anni '50 del '900, il più grande movimento contadino del Perù, che portò in pochi anni alla riforma agraria, si autorappresentava come "los cholos". E quando il processo di urbanizzazione portò gran parte di essi nella nascente megalopoli di Lima, i cholos diedero vita a uno dei principali movimenti sindacali della storia del paese, che svolse un ruolo da protagonista nelle vicende legate all'inizio della recessione economica degli anni '70. Diversi membri di tale vasto gruppo sociale popolarono l'università, formando una componente decisiva nei movimenti studenteschi del decennio della dittatura militare in Perù (1968-1980). In quegli anni, i giovani intellettuali dell'intelligentsia chola erano impegnati in un dibattito serrato sulla presunta natura semifeudale della struttura di accumulazione peruviana. Così come i quadri del movimento nassalista in India, negli stessi anni, i chola si ispirarono dall'esperienza della Rivoluzione Cinese e dal pensiero di Mao elaborato nella fase di mobilitazione del movimento comunista cinese negli anni '30. Parte di quella generazione contribuirà alla formazione del movimento guerrigliero maoista Sendero Luminoso, che esploderà negli anni '80, rivendicando per se stessi l'identità di indios. Secondo Quijano, nel corso di circa cinquanta anni, i cholos furono protagonisti di una sequenza significativa di processi storici furono de-indianizzati; fecero propria una definizione di chiara matrice razzista attribuita loro dal colonizzatore; assunsero il meticcio come condizione

antropologica e l'eredità precolombiana come patrimonio storico; rielaborarono ambedue le eredità in forma di politica attiva a partire da una condizione comune di sfruttamento; ne fecero strumento identitario da utilizzare nella lotta politica, interagendo con le altre forze economiche e politiche che si trovavano ad operare nella medesima arena e su piani differenti, da quello locale a quello internazionale; riabilitarono infine il concetto stesso e l'identità di *indigeni* (Quijano, 1997, pp. 89-90).

Questa ricostruzione indica sinteticamente un percorso lineare, che in realtà ha almeno due limiti. Il primo risiede nella continuità che sembrerebbe emergere tra l'identità *chola* e quella indigena, in termini di semplice passaggio dall'una all'altra. E, inoltre, sembrerebbe come se tale processo fosse stato "demograficamente" omogeneo e senza soluzione di continuità, cioè che tutti i gruppi *chola* abbiano poi finito con l'identificarsi come indios. Il secondo problema risiede invece nell'enfasi posta sulla componente volontaristica di tale fenomeno. La storia di questo movimento sociale sembra quasi un programma politico consapevole di riabilitazione dell'identità indigena. E tuttavia, questo modo di raccontare questa transizione terminologica, storica e politica, ci offre un discreto punto di osservazione sui limiti dell'approccio di Quijano. Il focus sullo sviluppo esclusivamente diacronico di tale fenomeno elude una questione fondamentale, e cioè quella delle condizioni complessive e transnazionali che hanno reso possibile la rielaborazione, da parte di alcuni gruppi che si identificavano nella identità dei *chola*, in indigeni. Vale a dire quella dimensione sincronica costituita dall'insieme delle relazioni storico-sociali che definiscono il fenomeno di questo movimento sociale in un determinato spazio-tempo, con determinati vincoli e interstizi in cui può prendere forma l'azione collettiva.

L'insurrezione zapatista in Messico, nel 1994, ci fornisce una chiave di lettura ulteriore sul rapporto tra saperi, identità e movimenti sociali. È

emblematico che gli zapatisti del subcomandante Marcos decisero di insorgere esattamente lo stesso giorno in cui entravano in vigore gli accordi sul libero scambio in Messico, il 1 Gennaio 1994. Gli zapatisti presero il controllo su alcune province attraversate dalla selva Lacandona, dichiarandosi un movimento di guerriglia d'ispirazione marxista-leninista, impegnato tuttavia in un percorso di rielaborazione della teoria e della prassi del marxismo rivoluzionario, fochista, maoista. Le modalità di azione, di comunicazione, di gestione territoriale e di organizzazione della formazione dei quadri dirigenti del movimento zapatista potrebbe, e di fatto ha già riempito le pagine di moltissimi libri. Alcune di queste specificità sono evidenti anche ai più superficiali osservatori della stampa internazionale, come la *leadership* diffusa, la chiusura verso l'esterno, la gestione comunitaria delle risorse, le pratiche di guerriglia e di gestione del territorio. Ma, tra questi motivi di interesse, almeno tre vengono in rilievo per il nostro studio.

Il primo è il rapporto con i mass-media. Gli zapatisti dichiarano e mettono in atto quella che chiamano la guerriglia mediatica, ovvero tentano di strumentalizzare i mezzi di comunicazione di massa attraverso comunicati ed azioni tese a fornire il massimo grado di visibilità alla propria lotta. Il secondo consiste nel rapporto ambivalente nei confronti delle istituzioni politiche dello stato-nazione messicano. Ambivalente poiché, mentre essi dichiarano di non riconoscerne l'autorità, sottraendosi alla sua giurisdizione, hanno di fatto creato una enclave semi-formalmente riconosciuta con il governo nazionale. Terzo, essi descrivono il proprio movimento politico come la messa in pratica di un marxismo "geneticamente incrociato" con la cosmologia derivante dalla cultura dei popoli precolombiani.

I discorsi dei subcomandanti dell'esercito zapatista, parlano due lingue. Una è quella del marxismo, l'altra è quella della cosmologia maya e azteca. I

due apparati logico-grammaticali non vengono mai tradotti l'uno nell'altro, bensì, giustapposti, in modo da offrire la possibilità di una lettura simpatetica delle medesime tesi. Così, i processi economici di sfruttamento capitalistico corrispondono alle forze oscure del cosmo e l'azione collettiva contro l'oppressione corrisponde alla liberazione dal lato oscuro della natura umana.

Secondo Marcos

Lo Zapatismo è e non è un marxismo-leninismo. Lo zapatismo non è un pensiero indigeno millenarista o fondamentalista; e non è neppure una forma di resistenza indigena. Esso è un insieme di tutte queste cose, che però trova forma storica concreta nell'EZLN.<sup>272</sup>

Walter Mignolo ha dedicato molta attenzione al valore epistemologico del discorso e della retorica del movimento zapatista, definendolo come una vera e propria rivoluzione teorica. Secondo Mignolo, il discorso zapatista è un esempio fondamentale di *border thinking* (o *border epistemology*), con cui egli intende il luogo di enunciazione che si colloca nel territorio ibrido tra immaginario coloniale europeo e cosmologie indigene; un luogo di effervescenza gnoseologica in cui il riconoscimento e allo stesso tempo la trasformazione dell'immaginario egemonico da parte delle cosmologie subalterne genera risposte nuove in termini di paradigma alternativo a quello eurocentrico (Mignolo, 2000, p. 736).

Rispetto allo stato messicano, prosegue Mignolo, gli zapatisti hanno utilizzato il concetto di democrazia sebbene essi lo intendessero in modo differente da quanto non facesse il governo messicano. La democrazia non è concettualizzata dagli zapatisti nei termini della

---

<sup>272</sup> Marcos, 1997, p. 338-339

filosofia politica europea ma sul modello dell'organizzazione sociale dei Maya, fondata sulla reciprocità, sui valori comunitari invece che individuali, sul valore della saggezza piuttosto che dell'epistemologia. Né il governo messicano, né gli zapatisti dispongono della "corretta" idea di democrazia. E in ogni caso, gli zapatisti non hanno scelta. Sono costretti a usare la parola imposta dal discorso politico egemonico, sebbene l'utilizzo della medesima parola non si leghi a una sua interpretazione mono-logica. Una volta utilizzata, la parola democrazia costituisce un *link* attraverso il quale le concezioni liberali di democrazia e i concetti indigeni di reciprocità e organizzazione sociale comunitaria si incontrano. Il movimento zapatista e la sua retorica, mettono in evidenza che il *border thinking*, per i gruppi subalterni, non è una scelta, ma una necessità.<sup>273</sup>

Ciò che Mignolo non prende in considerazione, è il primo aspetto dell'esperienza zapatista che abbiamo elencato. Egli è così concentrato nell'individuare, dal punto di vista geo-epistemico, un fenomeno storico che corrisponda in pieno, avvalorandolo, al suo concetto di *border thinking*, che sottovaluta altre dimensioni della questione.

Il rapporto degli zapatisti con i mass media è stato spesso preso in considerazione per avvalorare la tesi della rilevanza assoluta dell'analisi dei mezzi di comunicazione in rapporto ai nuovi movimenti sociali. Il "successo" degli zapatisti sarebbe misura della loro consapevolezza di dover fare i conti con il "quinto potere". In questo modo, tuttavia, si tende a intendere i media come un fenomeno isolato e, paradossalmente onnicomprensivo della realtà sociale, fino a definirne il raggio d'azione come luogo di indagine a sé stante, e campo di forze attraverso cui tutto passa e tutto, dunque, è leggibile solo

---

<sup>273</sup> Mignolo, 2000, p. 742.

attraverso il prisma dei media.<sup>274</sup> La scelta situazionista degli zapatisti di irrompere sulla scena lo stesso giorno dell'entrata in vigore del NAFTA, si offre a una ulteriore lettura. Essa segna senza dubbio la consapevolezza del potere dei nuovi e vecchi media così come la volontà di far conoscere la propria lotta a un *pubblico* globale, per usare il codice dei *media studies*. Tuttavia, tale consapevolezza deriva dall'aver a disposizione gli strumenti analitici della storia del mondo moderno, tali da comprendere il valore transnazionale, storico e di lungo periodo delle proprie rivendicazioni. Il senso di quell'atto "mediatico" corrisponde alla *conoscenza* di essere parte attiva in un processo globale di riorganizzazione delle disuguaglianze sociali, in un luogo specifico e unico del mondo che in quel preciso spazio-tempo funziona da cassa di risonanza per l'esigenze organizzative di una comunità locale, e indigena, e post-coloniale, che si avvale degli strumenti di decodifica del discorso egemonico, materializzato dall'imposizione degli accordi sul "libero scambio", messi a disposizione dal marxismo. La discontinuità, rappresentata dal movimento zapatista, non è tanto nel rapporto con i media, quanto con la storia della modernità.

A tal proposito, ritorniamo brevemente al movimento nassalita nell'India degli anni '60. Anch'esso emerse in risposta a dei processi di riorganizzazione globale, che colpivano l'utilizzo della terra e l'organizzazione della forza-lavoro, nonché i sistemi di rappresentazione indigeni, e anche il loro manifestarsi corrispose *cronologicamente* all'implementazione delle politiche specifiche atte a legittimare e sostenere quei processi. E tuttavia, ciò che differenzia i nassaliti degli anni '60 da una parte e gli zapatisti messicani negli anni '90 dall'altro, è proprio la differente capacità di decodifica della propria

---

<sup>274</sup> In questo senso si veda Hansen K. H. e Salskov-Iversen D., 2007. Sulla retorica del potere liberatorio dei nuovi media, si veda invece Mattelart, 2003.

condizione storica di subalternità. È chiaro che ci stiamo muovendo su di una definizione di movimento sociale che non ne approfondisce le contraddizioni e differenze interne, né tanto meno si preoccupa di distinguere tra differenti livelli di consapevolezza dei differenti membri e sottogruppi che lo compongono.<sup>275</sup> E tuttavia, ciò che gli zapatisti avevano a disposizione era la conoscenza, per quanto parziale, di ciò che stava accadendo al di là della loro prospettiva locale, poiché comprendevano le esigenze organizzative che si celavano dietro discorsi universalistici sui benefici del libero mercato e dunque intuivano la dimensione spazio-temporale delle relazioni viscosse nelle quali erano immersi e sulle quali intendevano intervenire. In questo senso, il sistema di rappresentazione dell'universalismo europeo, dalla prospettiva coloniale, mostrava limpidamente il proprio sciovinismo.<sup>276</sup> E dunque, mentre l'atto di soggettivazione dei nassaliti restava al massimo entro il quadro normativo dello stato-nazione, quello degli zapatisti guardava allo spazio-tempo della modernità. Nel buco nero di materia collassata su se stessa che separa e allo stesso tempo mette in comunicazione il processo storico e le soggettività sociali che lo abitano, gli zapatisti poterono giocare d'anticipo, seppure di un tempo infinitesimale se stagliato sulla superficie increspata della lunga durata, poiché essi *conoscevano le proprietà eteroriproduttive dell'atto normativo egemonico chiamato NAFTA*.<sup>277</sup>

---

<sup>275</sup> Su ciascuno di questi due punti si vedano le introduzioni ai rispettivi dibattiti in McAdam, 1996 e Rubin, 2004. Per una serie di questioni più generali sull'approccio metodologico allo studio dei movimenti sociali si vedano anche.

<sup>276</sup> Sull'Universalismo europeo, si veda Wallerstein, *L'universalismo europeo*, in corso di pubblicazione.

<sup>277</sup> Con il concetto di normatività eteroriproduttiva, Spivak designa quella capacità delle strutture e dei discorsi egemonici di avviare creare sistemi normativi flessibili, capaci a loro

Nel collocarsi nello spazio-tempo della modernità, gli zapatisti assunsero un riferimento esplicito alla storia coloniale e alle civiltà precolombiane. Tale riferimento non resta nascosto nel modo in cui essi ribaltano il valore negativo dell'epiteto coloniale, nel quadro del campo semantico assunto surrettiziamente come luogo di scontro simbolico, come i *chola* nella lettura di Quijano. Nel momento stesso in cui gli Zapatisti insorgono, essi esordiscono affermando: "Siamo il prodotto di 500 anni di lotte".

---

volta di generare nuovi ordini simbolici, afferenti comunque al medesimo rapporto di potere asimmetrico. Cfr. Spivak, in Adamo, 2007, pp. 46-47.

## In-conclusione

Nel suo ultimo saggio, dedicato al culto moderno dei *faticci*, Bruno Latour ci offre una prospettiva piuttosto originale sul rapporto tra soggetto e oggetto della conoscenza. Partendo dal presupposto che il conoscere un oggetto corrisponde in una certa misura a crearlo, egli utilizza la storia della conquista coloniale per spiegarci qualcosa sui conquistatori, gli europei, i *moderni*. La peculiarità dei moderni, per Latour, consiste nell'operare una distinzione tra il fatto, da un lato, e il feticcio dall'altro, ovvero la sostanza della storia dalla sua rappresentazione. La sua argomentazione tenta di mostrare l'artificialità di tale separazione e la logica di subordinazione particolaristica in virtù della quale i moderni hanno definito i sistemi di rappresentazione altri in termini di idolatria, per affermare il potere dei propri idoli su un piano razionale. Egli ci racconta che

Per definire i negri della costa della Guinea, i portoghesi (molto cattolici, esploratori, conquistatori, nonché mercanti di schiavi) avrebbero utilizzato l'aggettivo *fetiço*, participio passato del verbo fare, forma, figura, ma anche, artificiale, fittizio, e infine incantato. [...] Le due radici indicano molto bene l'ambiguità dell'oggetto che parla, che si fabbrica, o che, per riunire in una sola espressione i due sensi, *fa parlare*.<sup>278</sup>

In un dialogo immaginario, un indigeno prende la parola per chiedere la differenza tra il proprio idolo, il proprio feticcio, e le icone sante del cattolicesimo. Allo sprovveduto *negro*, il teologo, l'esperto, risponde che le pie immagini non sono nulla in sé stesse, poiché non fanno che richiamare il

---

<sup>278</sup> Latour, 2005, p. 46-47.

ricordo del modello il quale, esso solo, deve essere oggetto di adorazione legittima, mentre i mostruosi idoli, si pretenderebbero, erroneamente, allo stesso tempo manufatti e divinità (Latour, 2005, p. 47). La scena, continua Latour, sarebbe piuttosto imbarazzante: dei popoli coperti di amuleti che deridono altri popoli coperti di amuleti.

E infatti, una volta sfumata la distinzione tra immagini sacre e idoli, tra fatti e feticci, egli introduce il concetto ibrido di *fattaccio*. Latour prosegue attribuendo due diversi significati successivi al concetto di fattaccio; innanzitutto, egli afferma che anche l'anti-feticista più convinto deve ammettere che, pur non avendo valore in sé, il feticcio produce l'effetto di istigare l'azione di colui che lo idolatra, senza che esso abbia *fatto* nulla per produrre questo effetto (Latour, 2005, p. 52). La razionalità usata dai moderni per risolvere questo paradosso è irrazionale e contraddittoria: essi negano alle cose che fabbricano *l'autonomia che essi donano loro* o negano a coloro che li fabbricano *l'autonomia che hanno dato loro*. Pretendono di non essere superati dagli eventi. Ne vogliono conservare il dominio e trovarne l'origine nel soggetto pensante, origine dell'azione. (Latour, 2005, p. 108) Ovvero, essi fabbricano una forma di vita teorica che spieghi la separazione che essi stessi hanno creato.

In un secondo momento, egli utilizza il fattaccio per individuare quelle forme di conoscenza che emergono dalla pratica: "colui che agisce non ha il pieno controllo di quello che fa; apprende dalla mediazione" (Latour, 2005, p. 109) Per chiarire questo rapporto tra teoria e pratica egli utilizza l'esempio della marionetta col suo burattinaio. "Il burattinaio, pur interagendo fisicamente con la marionetta, la tiene, la domina. Ma supponiamo che sopraggiunga un secondo burattinaio a manipolare il nostro artista. Non mancheranno candidati: il linguaggio, *l'habitus*, lo spirito del tempo, la società, il paradigma, gli epistemi, gli stili [...] Ma questi agenti, per quanto li farete forti, verranno

superati dal vostro marionettista, come egli è superato dalla sua marionetta. [...] Al posto di una catena causale che trasmetterebbe una forza, che attualizzerebbe un potenziale, che realizzerebbe una potenzialità, non otterrete mai altro che dei leggeri superamenti. Sì, degli *eventi*." (Latour, 2005, p. 110).

Se immaginiamo una teoria come il marionettista e un fenomeno storico-sociale come la marionetta, è facile intuire il senso della metafora di Latour. Allo stesso modo, se utilizziamo questa metafora per rappresentare il rapporto tra una prospettiva storico-sociale e un movimento sociale, il quadro nebuloso e trascendente delle parole di Latour si schiarirà fino a mostrarsi nitido, se ci aiutiamo ritornando istantaneamente alla relazione morfogenetica tra Subaltern Studies indiani e radicalismo contadino, tra De-Colonial Studies e movimento indigeno, tra le due prospettive teoriche, l'una rispetto all'altra. Dapprima *l'impasse* di fronte al prodotto contraddittorio della storia coloniale rispetto a una forma di vita; in seguito il ribaltamento del medesimo concetto (*indigeno, subalterno*) nella pratica dei movimenti sociali, nella pratica della teoria sociale; il ritorno alla realtà storica dotati di strumenti trasformati; un nuovo limite. E negli interstizi, nelle discrepanze, nelle sincopi e nelle increspature tra il concetto, la rappresentazione coloniale, la pratica politica e retorica dei movimenti, la loro auto-rappresentazione, l'insufficienza di quest'ultima di fronte all'eterogeneità della realtà, e ancora il suo eccedere la realtà stessa che intende rappresentare una volta al cospetto di un discorso egemonico dalle coordinate spazio-temporali sistemiche, si annidano e germogliano quei *leggeri superamenti* il cui emergere dissolve nella pratica del pensare i confini tra teoria e fatto, tra saperi e processi.

Le differenze non sono mai lì per essere rispettate, ignorate o sottomesse, ma per servire da esca ai sentimenti, da nutrimento al pensiero.<sup>279</sup>

Allora, questa narrazione di cui abbiamo imparato a decodificare la componente coloniale cela ancora delle insidie. Il disegno globale dell'egemonia europea parlava attraverso un discorso (la Storia) a sostegno di un progetto (la modernità occidentale) che rispondeva alle esigenze di un particolare gruppo di eterosessuali maschi anglofoni cristiani bianchi. Ferirsi tra i rovi spuntati sul ciglio dei sentieri religiosi, etnici, di genere, di orientamento sessuale e di classe che attraversano movimenti, discorsi e prospettive che immaginiamo radicali, di resistenza, di liberazione, significa, oggi, persistere nel praticare il culto moderno di *imparare a imparare* dagli oppressi.

---

<sup>279</sup> Latour, 2005, 112.

## **Bibliografia**

Abdel-Malek A., 1982, *Social Dialectics :Civilizations and Social Theory*, New York, Princeton University Press

Abdel-Malek A., 1988, "Foundations and Fundamentalisms", in *Die Welt des Islams*, Vol. 28 No. 1-4, pp. 25-37

Adamo S., (a cura di), 2005, *Culture planetarie? Prospettive e limiti della teoria postcoloniale*, Verona, Meltemi

Alam J., 1983, "Peasantry, Politics, and Historiography: Critique of New Trends in Relation to Marxism", in *Social Scientist*, Vol. 11 No. 2, pp. 43-54. Pubblicato in Ludden D., (a cura di), 2002, *Reading Subaltern Studies. Critical History, Contested Meaning and the Globalization of South Asia*, Londra, Anthem, pp. 43-58

Alvarez M., et al., 1999, *Cultures of Politics/Politics of Cultures: Re-visioning Latin American Social Movements*, Boulder, Westview Press

Amsden A., 2003, "Goodbye Dependency Theory, Hello Dependency Theory", in *Studies in Comparative Economic Development*, Vol. 38 No. 1, pp. 32-38

Amin S., 1990, *Delinking: Towards a Polycentric World*, Londra, ZED Books

Anderson K. B., 1983, "The "Unknown" Marx's Capital, vol. I: The French edition of 1872-75, 100 years later", in *Review of Radical Political Economics*, Vol. 15 No.4, pp. 71-80

Anderson K. B., 2002, "Marx's Late Writings on Non-Western and Precapitalist Societies and Gender", in *Rethinking Marxism*, Vol. 14 No. 4, pp. 84-96

Ankersmith F. R., 2000, "Comments on Bevir's 'The Logic of the History of Ideas'", in *History and Theory*, Vol. 4 No. 3, pp. 321-331

Ankersmit F. R., 2005, *Sublime Historical Experience*, Stanford University Press

Appelbaum N. P., Macpherson A. S., e Roseblatt K. A. (a cura di), 2003, *Race and nation in modern Latin America*, Chapel Hill, University of North Carolina Press

Appelbaum N., 2003, *Race and Nation in Modern Latin America*, Chapel Hill, University of North Carolina Press

Appelbaum R. P. e Robinson W. I., (a cura di), 2006, *Critical Globalization Studies*, New York, Routledge

Arias A., (a cura di), 2001, *The Rigoberta Menchú Controversy*, Minneapolis, University of Minnesota Press

Arias A., 2002a, "After the Rigoberta Menchú Controversy: Lessons Learned About the Nature of Subalternity and the Specifics of the Indigenous Subject" in *MLN* Vol. 117 No.2, pp. 481-505

Aricò J., (a cura di), 1980, *Mariategui y los orígenes del marxismo Latinoamericano*, Messico, Siglo XXI

Aricò, J., 1988, *La coda del diablo: itinerario de Gramsci en America Latina*, Buenos Aires, Puntosur

Arnold D., 1977, *The Congress in Tamilnadu: Nationalist Politics in South India 1919-37*, Nuova Deli, Oxford University Press

Arnold D., 1982, "Peasant Revolt and Indian Nationalism: The Peasant movement in Awadh, 1919-1922", in Guha R. (a cura di), 1982, *Subaltern Studies Vol. I*, Nuova Dehli, Oxford University Press

Arnold D., 1984, "Famine in Peasant consciousness and Peasant Action", in Guha R. (a cura di), *Subaltern Studies III*, Nuova Deli, Oxford University Press, pp.62-116

Arregù J. J. H., 1969, *Nacionalismo y liberación*, Buenos Aires, Peña Lillo Editor

Arrighi G., 1991, "L'illusione dello sviluppo. Una riconcettualizzazione della semiperiferia", in *Marx centouno*, No. 6 (nuova serie), pp. 66-94

Arrighi G., Hopkins T. K. e Wallerstein I., *Antisystemic Movements*, Roma, Manifesto Libri.

Arrighi G. e Silver B., 2003, *Caos e governo del mondo*, Milano, Mondadori

Arrighi G., Po-Keung Hui, Ho-Fung Hung e Mark Selden, 2001, "Historical Capitalism, East and West", versione riveduta del paper presentato alla conferenza *The Rise of East Asia: 500, 150, 50 Year Perspectives*, Institute for Global Studies, The Johns Hopkins University, 4-5 Dicembre, 1999

Ascione G., 2006, "Indiani d'America. Studi postcoloniali", in *Storica*, No. 34, pp. 43-73

Assies W., 2000, *The Challenge of Diversity: Indigenous Peoples and Reform of the State in Latin America*. Amsterdam, Thela Thesis

Assman A., 2002, *Ricordare. Forme e mutamenti della memoria culturale*, Bologna, il Mulino

Aston T. H. e Philpin C. H. E., (a cura di), 1989, *Il dibattito Brenner. Agricoltura e sviluppo economico nell'Europa preindustriale*, Einaudi, 1989

Atlas J., *Name that Era. Pinpointing a Moment in the Map of History*, in "The New York Times", 19 Marzo 1995

Azad T. 1975, *Anthropology and the Colonial Encounter*, Londra, Itacha

Bahl V., 1997, "Relevance (Or Irrelevance) of Subaltern Studies", *Economic and Political Weekly* Vol. 32, No. 23 pp. 1333-1344.

Bahl V. e Callahan M., 1998, "Minorities and Mentoring in the Postcolonial Borderlands", in *Radical History Review*, No. 72, pp. 21-31

Bahl V. e Dirlik A. (a cura di), 2000, *History After the Three Worlds*, Oxford, Rowman & Littlefield

Bahl V., 2004, "Terminology, History and Debate: 'Caste' Formation or 'Class' Formation", in *Journal of Historical Sociology*, Vol. 17 No. 2/3, pp. 265-317

Banerjee S., 1984, *India's Simmering Revolution: The Naxalite Uprising*, Londra, Zed Books

Barbero J. M., 1993, *de Los Medios a Las Mediaciones: Comunicacion, Cultura y Hegemonia*, Madrid, Editorial Gustavo Gili

Bardhan P., 1970, "Green Revolution and Agricultural Labourers", in *Economic and Political Weekly*, Vol. 5 No. 29-31 (Edizione Speciale, 1970), p. 1242-1244

Barnabas A. P., 1961, "Sanskritization", in *Economic Weekly* Vol. 13 No.15

Bayly C.A., 2004, *The Birth of the Modern World, 1780-1914*, Oxford, Blackwell

Beattie J., 1964, "Kinship and social anthropology", in *Man*, No. 64, pp. 120-148

Bellotto, M. L. e Correa A. M. (a cura di), 1982, "Introdução", in *Mariátegui*, São Paulo, Editora Ática

Benner E., 1995, *Really Existing Nationalisms: A Post-communist View from Marx and Engels*. New York, Oxford University Press

Bernal M., 1976, *Chinese Socialism to 1907*, Cornell, Cornell University Press

Bhadra G., 1983, "Two Frontier Uprisings in Moghul India", in Guha R. (a cura di), *Subaltern Studies Vol. II*, Nuova Dehli, Oxford University Press

Bhagwan M. R., Haraksingh K., Payne R. e Smith D. (a cura di), 1973, *The Death of the Green Revolution*, Londra, North London Haslemere Group

Beverley J., 1996, "Writing in Reverse: On the Project of the Latin American Subaltern Studies Group", in *Disposition*, No. 46, pp. 271-288

Beverley J., 1996b, "A little azúcar. Una conversación sobre estudios culturales", in *Estudios. Revista de Investigaciones Literarias*, No. 8, p. 79-95

Beverley J., 1996c, "¿Posliteratura? Sujeto subalterno e impasse de las humanidades", in González Stephan B., (a cura di), *Cultura y Tercer Mundo* (tomo I: "Cambios en el saber académico"), Caracas, Nueva Sociedad, pp. 137-166

Beverley J., Oviedo J. e Aronna M. (a cura di), 1995, *The Postmodern Debate in Latin America*, Durham, Duke University Press

Bevir M., 1997, "Mind and Method in the History of Ideas", in *History and Theory*, Vol. 36, pp. 167-189

Bevir M., 1999, *The Logic of the History of Ideas*, Cambridge, Cambridge University Press

Bevir M., 2000, "Meaning and Intentions: A Defence of Procedural Individualism", in *New Literary History*, Vol. 31, pp. 385-404

Billings M. H. e Singh A., 1969, "Labour and the Green Revolution: The Experience of Punjab", in *Economic and Political Weekly*, Vol. IV No. 52 (del 27 dicembre 1969), pp. 221-24

Biplab D., 1978, "The Naxalite Movement: An Epilogue", in *Social Scientist*, Vol. 6 No. 12, pp. 3-24

Birbeck C., 1991, "Latin American Banditry as Peasant Resistance", in *Latin American Research Review*, Vol. 26 No. 1, pp. 156-160

Blengino V., 1987, *Oltre l'oceano*, Roma, Edizioni Associate

Bolvinik J. e Araceli D., 2001, "La pobreza ignorada. Evolución y aracterísticas", in *Papeles de Población*, No. 29, México, Centro de Investigación y Estudios Avanzados de la Población de la UAEM

Bondy A. S., 1975, *¿Existe una filosofía de nuestra América?* 3ª ed. México, Siglo Veinteuno

Bonfil Batalla G., 1981, *Utopía y Revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, Messico, Nueva Imagen

Bonnet A., 2001, "Competencia, lucha de clases y crisis. Acerca del nuevo debate Brenner", in *Cuadernos del Sur* No. 31, Buenos Aires, Editorial Tierra del Fuego

Bradford H., 2000, "Peasants, Historians and Gender. A South African Case Study Revisited. 1850-1886", in *History and Theory*, No. 39, pp. 86-110

Brass T., 2000, *Peasants, Populism and Postmodernism: The Return of the Agrarian Myth*, Londra e Portland, Frank Cass

Brass T., 2006, "Subaltern resistance and the ('bad') politics of culture: A response to John Beverley", in *Journal of Peasant Studies*, Vol. 33 No. 2, pp. 304 - 344

Brennan T., 1994, "The Illusion of a Future. Orientalism as a Travelling Theory", in *Critical Inquiry*, Vol. 26 No. 3, pp. 558-583.

Brennan T., 2001, "Antonio Gramsci and Postcolonial Theory: 'Southernism'", in *Diaspora*, Vol. 10 No. 2, pp. 143-187

Brunner J. J., 1992, *América Latina: cultura y modernidad*, México, Grijalbo

Britton A., 1994, (a cura di), *Molding the Hearts and Minds*, New York, Rowman e Littlefield

Burgos R. e Perez C., 2002, "The Gramscian Intervention in the Theoretical and Political Production of the Latin American Left", in *Latin American Perspectives*, Vol. 29 No. 1, Brazil: The Hegemonic Process in Political and Cultural Formation pp. 9-37

Calderon F., 1993, "Latin American Identity and Mixed Temporalities: How to be Postmodern and Indian at the same Time", in *Boundary 2*, Vol. 20 No. 3, pp. 55-64

Canclini N., 1995, *Hybrid Cultures: Strategies for Entering and Leaving Modernity*, University of Minnesota Press

Cardoso F. H. e Faletto E., 1979, *Dependency and Development in Latin America* Berkeley, University of California Press

Carrasco P., 1963, "The locality referent in residence terms ", in *American Anthropologist* Vol. 65, pp. 132-134

Castro-Gomez S., 1996, *Crítica de la razón latinoamericana*, Barcelona, Puvill Libros

Castro-Gomez S., 2000, "Traditional and Critical Theories of Culture", in *Nepantla. Views from the South*, Vol. 1 No. 3, pp. 502-518

Castro-Gomez S., 2002, "The Social Sciences, Epistemic Violence, and the Problem of the 'Invention of the Other'", in *Nepantla. Views from the South*, Vol. 3 No. 2, pp. 268-285

Chakrabarty D., 1989, *Rethinking Working Class History*, New Jersey, Princeton University Press

Chakrabarty D., 2000, "Subaltern Studies and Postcolonial Historiography", in *Nepantla: Views from the South*, no. 1 vol. 1, pp. 9-32, Durham, Duke University Press

Chakrabarty D., 2004, *Provincializzare l'Europa*, Roma, Meltemi

Chakrabarty D., 2002, *Habitations of Modernity. Essays in the Wake of Subaltern Studies*. Chicago, University Press

Chakrabarty D., 2004, "La storia subalterna come pensiero politico", in *Studi Culturali*, Vol. 1 No. 2, pp. 232-251

Chakrabarty D., 2007, "The Shining Path", *Naxal Revolution*, Venerdì 25 Maggio 2007, <http://naxalrevolution.blogspot.com/2007/05/shining-path.html>

Chakrabarti S., 1990, *China and the Naxalite*, New York, Radiant Publishers

Chandhra B., 1979, *Nationalism and Colonialism in Modern India*, Nuova Deli, Longmann

Chasteen J. C. e Castro-Klarén S. (a cura di), 2003, *Beyond imagined communities. Reading and writing the nation in nineteenth-century Latin America*, Washington D.C., Woodrow Wilson Center Press

Chatterjee P., 1993, *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton University Press

Chatterjee P., 1989, "Caste and Subaltern Consciousness", in Guha R. (a cura di), *Subaltern Studies VI*, pp. 169-210

Chatterjee P., 2006, "The stories of people of no importance", in *Le Monde diplomatique*, Marzo 2006

Chaturvedi V. (a cura di), 2000, *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*, Londra, Verso

Chaudhuri B. B., 1986, "Subaltern Autonomy and the National Movement", *Indian Historical Review*, Vol. 12 No. 1-2, pp. 391-399

Chibber V. 2006, "The Decline of Class Analysis in South Asian Studies", in *Critical Asian Studies*, Vol. 38 No. 4, pp. 357-387

Chouliaraki L., 2007, *Global Politics-Local Action. The Discursive Politics of Mediation*, Palgrave, Londra, 2007

Cohn B. S., 1998, *An Anthropologist among the Historians and Other Essays*, Oxford University Press.

Cojti Cuxil D., 1996, "The Theory and Practice of Indigenous Development" In Diego Iturralde e Esteban Krotz. *Indigenous Peoples and Development: Poverty, Democracy and Sustainability*. Washington, Inter-American Development Bank, 46-50

Cordero-Guzmán H., Smith R. C. e Grosfoguel R., 2001, *Migration, Transnationalization, and Race in a Changing New York*, Temple University Press

Coronil F., 1996, "Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories" in *Cultural Anthropology* Vol. 11 No.1 pp. 51-87

Curley E. M., 1979, *Descartes Against the Skeptics*, Oxford University Press

Currie K., 1976, "The Political Sociology of Barrington Moore," in *Political Science Review* Vol. 15 No.2, pp. 1-23

Cuscanqui e Barragán, 1996, (a cura di) *Debates Post Coloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*, La Paz, Aruwiyiri

Das A. N., 1983, "Agrarian Change from Above and Below: Bihar 1947-1978", in Guha R. (a cura di), *Subaltern Studies II*, Nuova Deli, Oxford University Press, pp. 180-227.

Das A. R. (a cura di), 1983, *Agrarian Movements in India: Studies on 20th Century Bihar*, Londra, Frank Cass & Co.

Das Gupta B., 1975, *The Naxalite Movement*, Bangalore, Bombay, Calcutta, Madras e Nuova Deli, Allied Publishers

Das Gupta B., 1978, "The Naxalite Movement: An Epilogue", in *Social Scientist*, Vol. 6 No. 12, pp. 3-24.

Das Gupta R., 1986, "Significance of Non-subaltern Mediation", *Indian Historical Review*, Vol. 12 No. 1-2, pp. 383-390

Dawson A., 2004, *Indian and Nation in Revolutionary Mexico*, Mexico, Siglo XXI

Debord Guy, 2002, *La società dello spettacolo*, Viterbo, Massari

Del Barco O. A., 1977, *Escencia y apariencia en El Capital*, Puebla, UNAM, Inst. de Ciencias

Del Barco O. A., 1980, *Esbozo de una crítica a la teoría y práctica Leninista*, Puebla, UNAM

Del Barco O. A., 1983, *El Otro Marx*, Culiacán, Sinalca, Universidad Autónoma

Deleuze G. e Guattari F., 2004, *L'immagine-tempo*, Torino, Ubulibri

Deloria V., 1994, *God Is Red: A Native View of Religion*, Golden, Colorado, North American Press, 1994

Derrida J., 1992, *The Other Heading. Reflections on Today's Europa*, Indianapolis, Indiana University Press

- Deruyttere A., 1997, "Indigenous Peoples and Sustainable Development: The Role of the Inter-American Development Bank" *Working paper*, Washington, Inter-American Development Bank, pp. 11-15
- Desai A. R., 1949, *Social Background of Indian Nationalism*, Bombay, Oxford University Press.
- Di Meglio M., 1997, *Lo sviluppo senza fondamenti*, Trieste, Asterios
- Di Meglio M., 2005, "Il 'mondo' dei liberal-marxisti" in Lentini 2005 (a cura di), op. cit., pp. 83-103
- Dirlik A., 1994, "The Postcolonial Aura. Third World Criticism in the Age of Global Capitalism", in *Critical Inquiry*, Vol. 20, No. 2, pp. 328-356
- Dirlik A., 2003, "Globalization and National Development. The Perspective of the Chinese Revolution", in *The New Centennial Review*, Vol.3 No. 2, pp-241-270
- Dobb M., Hilton R., Hobsbawm E., Mczak A., MAzzei F., Merrington J., Soboul A. e Wallerstein I., 1986, *Dal feudalesimo al capitalismo*, Napoli, Liguori
- Dumont L., 1991, *Homo Hierarchicus*, Milano, Adelphi
- Dussel E., 1996, *The Underside of Modernity. Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor and the Philosophy of Liberation*, New Jersey, Humanities Press
- Dussel E., 1995, *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Madrid, Nueva Utopía
- Duyker E., 1987, *Tribal Guerrillas: The Santals of West Bengal & the Naxalite Movement*, New York, Oxford University Press
- Dwight N. (a cura di), *Liberation Theologies, Postmodernity and the Americas*, New York, Routledge
- Eagleton T., 1976, *Marxism and Literary Criticism*, New York, Routledge
- Eldredge N., 1999, *Ripensare Darwin. Il dibattito alla tavola alta dell'evoluzione*, Torino, Einaudi
- Eldredge N., 2002, *Le trame dell'evoluzione*, Milano, Cortina Raffaello

- Ercolessi M. C. e Triulzi A., 2005, *State, Power and New Political Actors in Postcolonial Africa*, Milano, Feltrinelli
- Escobar Sartì C., 1999, *The Rigoverta Menchù Controversy*, University of Minnesota Press
- Escobar A., 1994, *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*, Princeton, Princeton University Press
- Escobar A., 1999, "After Nature: Steps Towards an Anti-Essentialistic View of Nature", in *Current Anthropology*, Vol.40 No.1, pp. 1-30
- Evans A. B., 1993, *Soviet Marxism-Leninism: The Decline of an Ideology*, Westport, Connecticut, Praeger
- Fagen R., 1977, "Studying Latin American Politics," in *Latin American Research Review*, Vol. XII, No. 2, pp. 132-156
- Fals Borda O., 1987, *Ciencia propia y colonialismo intelectual*, Bogotá, Carlos Valencia Editores
- Fals Borda O., *The Challenge of Social Change*, Delhi, Sage Publications
- Fanon F., 2007, *Scritti politici. L'anno V della rivoluzione algerina*. Roma, Derive Approdi
- Fazio H., 1999, *La crisis pone en jaque al neoliberalismo, causas profundas de la recesión en Chile*, Santiago, LOM-Universidad ARCIS
- Ferguson N., 2003, *Empire: How Britain made the Modern World*, Londra, Allen Lane
- Ferreira O. S., 1971, *Nossa América: Indoamérica*, São Paulo, Livraria Pioneira Editora
- Ferrer A., 1999, "La globalización, la crisis financiera y América Latina", en *Comercio Exterior* No. 6, México
- Feyerabend P. K., 2005, *Contro il metodo. Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza*, Milano, Feltrinelli

Fitzgerald, V., 2000, *ECLA and the Theory of Import Substituting Industrialization in Latin America*

Fogu C., 2003, *The Historic Imaginary: Politics of History in Fascist Italy*, Toronto, University of Toronto Press

Fontana J., 1995, *The Distorted Past: A Reinterpretation of Europe*, Cambridge, Blackwell

Fortes M. e Evans-Pritchard E.E., 1940, *African Political Systems*, Oxford, Oxford University Press

Franke R., 1974, "Solution to the Asian Food Crisis: 'Green Revolution' or Social Revolution?" in *The Bulletin of Concerned Asian Scholars*, Vol. 6 No. 4, pp. 2-13

Friedman H., 1982, "The Political Economy of Food: the Rise and Fall of the Postwar Food International Order", in *American Journal of Sociology*, Vol. 88 No.2, pp. 248-286

Fuentes M. L., 1999, *La asistencia social en México, historia y perspectivas*, México, Paideia

Gabaccia D. R., 2002, "The Multicultural History of Nations", in Kramer L. e Maza S. (a cura di), *A Companion to Western Historical Thought*, New York, Blackwell, pp. 432-447

Gallagher J. e Seal A., 1973 *Locality, Province and Nation*, Cambridge, Cambridge University Press

Gargani A., 1975, *Il sapere senza fondamenti*, Torino, Einaudi

Geisdorfer F. R., 1989, "Women Writers into the Mainstream: Contemporary Latin American Narrative" in Camurati G. e Camurati M (a cura di) *Philosophy and Literature in Latin America*. New York, State University of New York Press

Giddens A., 1994, *Le conseguenze della modernità*, Bologna, Il Mulino

Gilroy P., 2005, "Multiculture, double consciousness and the 'war on terror'", in *Patterns of Prejudice*, Vol. 39 No.4, pp. 431-443

Gill S., 2005, "Theorizing the Interregnum. The Double Movement and Global Politics in the 1990's", in *The Global Resistance Reader*, Amooore L. (a cura di), New York, Routledge

Ginzburg C., 1979, "Spie. Traccie di un paradigma indiziario", in Ginzburg, 1986, *miti, emblemi, spie. Morfologia e storia*. Torino, Einaudi

Goldstein A., 1994, "Trends in the Study of Political Élites and Institutions in the PRC. State of the Field", in *The China Quarterly*, No. 139, pp. 714-730

Gore Lance L. P., 1997, "The Communist Legacy in Post-Mao Economic Growth" in *The China Journal*, No.41, pp. 25-54

Gough K., 1978, "The Green Revolution in South India and North Vietnam," in *Social Scientist*, Vol. 10 No. 1, pp. 13-23

Gramsci A., 1966, *Quaderni dal carcere*, (V volumi), Torino, Giulio Einaudi

Grosfoguel R., 2002, "Colonial Difference, Geopolitics of Knowledge, and Global Coloniality in the Modern/Colonial Capitalist World-System," in *Review*, No. 25 Vol. 3, pp. 203-24

Grosfoguel R., 1997, "A TimeSpace Perspective on Development: Recasting Latin American Debates" in *Review*, Vol. 20 No. 3-4, pp. 465-541

Grosfoguel R., 1999, "From *Cepalismo* to Neoliberalism: A World-Systems Approach to Conceptual Shifts in Latin America," in *Review*, Vol 19 No. 2, pp. 131-54

Grosfoguel R., 2000a, "Introduction: 'Cultural Racism' and Colonial Caribbean Migrants in Core Zones of the Capitalist World-Economy" in *Review*, Vol. 22 No.4, pp. 409-34

Grosfoguel R., 2000b, "Developmentalism, Modernity, and Dependency Theory in Latin America", in *Nepantla, Views from the South*, Vol. 1 No. 3, pp. 347-374

Grosfoguel R., 2002, "Preface-Eurocentrism, Border Thinking, and Coloniality of Power in the Modern/Colonial World-System: The Implications for Utopian Thinking," in *Review* , Vol. 25 No. 3, 201-02

Guha R., 1963, *A Rule of Property for Bengal. An Essay on the Idea of Permanent Settlement*, Parigi, Mouton & Co.

Guha R. (a cura di), 1982, *Subaltern Studies I: Writings on South Asian History and Society*, Nuova Deli, Oxford University Press

Guha R. (a cura di), 1983, *Subaltern Studies II*, Nuova Deli, Oxford University Press

Guha R., 1983b, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Nuova Deli, Oxford University Press

Guha R. (a cura di), 1984, *Subaltern Studies III*, Nuova Deli, Oxford University Press

Guha R. (a cura di), 1985, *Subaltern Studies IV*, Nuova Deli, Oxford University Press

Guha R. (a cura di), 1987, *Subaltern Studies V*, Nuova Deli, Oxford University Press

Guha R., 1997, *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India*. Cambridge, Harvard University Press

Guha R., 2002, *History at the Limits of World History*, New York, Columbia University Press

Guha R., 2007, "Gramsci in India: Homage to a Teacher", relazione elaborata in occasione del Convegno internazionale dal titolo *Gramsci, le culture e il mondo*, (organizzato dalla Fondazione Gramsci e dalla International Gramsci Society). Roma, 27-28 Maggio 2007

Guha R. e Spivak G. C. (a cura di), 2002, *Subaltern Studies, Modernità e Postcolonialismo*, Verona, Ombre Corte

Guha Ramachandhra, 1985, "Forestry and Social Protest in British Kumaun, 1893-1921" in Guha R. (a cura di), *Subaltern Studies V*, pp. 54-100

Guha Ramachandra, 1999, *Savaging the Civilized: Verrier Elwin, His Tribals, and India*. Chicago, Chicago University Press

Guillén A., 2002, "La crisis de un mito. La nueva economía y la recesión estadounidense", in *Trayectorias* No. 8/9, Mexico, UANL

Gumbrecht H. U., 2006, "Presence Achieved in Language (With Special Attention Given to the Presence of the Past)", in *History and Theory*, Vol. 45, pp. 317-327.

Gumbrecht H. U., 2004, *Production of Presence: What Meaning Cannot Convey*, Stanford University Press

Habib I., 1984, *Interpreting Indian History*, Shillong, North-Eastern hill University Publications

Halimi S., 2006, *Il grande balzo all'indietro. Come si è imposto al mondo l'ordine neoliberista*, Roma, Fazi

Hardiman D., 1981, *Peasant Nationalists of Gujarat: Kheda District, 1917-34*, Nuova Deli, Oxford University Press

Hansen K. H. e Salskov-Iversen D., 2007, (a cura di) *Critical Perspectives on Private Authority in Global Politics*, Londra, Palgrave

Harvey D., 1995, *La crisi della modernità*, Milano, Il Saggiatore

Harvey D., 2006, *La guerra perpetua. Analisi del nuovo imperialismo*, Milano, Il Saggiatore

Harvey D., 2007, *Breve storia del neoliberismo*, Milano, Il Saggiatore

Henningam S., 1983, "Quit India in Bihar and the Eastern United Provinces: the Dual Revolt", in Guha R. (a cura di), *Subaltern Studies II*. Nuova Deli, Oxford University Press, pp. 130-179

Hobsbawm E., 1972, *Primitive Rebels*, Cambridge University Press

Hopkins T. K., Wallerstein I. et al., 1997, *L'era della transizione. Le traiettorie del sistema-mondo 1945-2025*, Asterios Trieste

Hutnyk P., 2003, "The chapatti story: how hybridity as theory displaced Maoism as politics in Subaltern Studies", in *Contemporary South-Asia*, Vol. 12 No. 4, pp. 481 - 491

Iggers G., 1997, *Historiography in the Twentieth Century: From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge*, Hanover e Londra, Wesleyan University Press

Iturralde D. e Krotz E., 1997, *Indigenous Peoples and Development: Poverty, Democracy and Sustainability*, Washington, Inter-American Development Bank  
Vol. 33 No. 3, pp. 318-337

Jameson, F., 1991, *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham, Duke University Press

Jawaid S., 1979, *The Naxalite Movement in India: Origin and Failure of the Maoist Revolutionary Strategy in West Bengal*, Nuova Deli, Associated Publishers

Joseph G., 1990, "On the Tail of Latin American Bandits: a Reexamination of Peasant Resistance", in *Latin American Research Review*, Vol. 25 No. 3, pp. 7-53

Joseph G., 1991, "Resocialising Latin American Banditry", in *Latin American Research Review*, Vol. 26 No. 1, pp. 161- 174

Kapoor I., 2002, "Capitalism, culture, agency: dependency versus postcolonial theory", in *Third World Quarterly*, Vol. 23 No. 4, pp. 647-664.

Knight N., 2006, "Contemporary Chinese Marxism and the Marxist Tradition: Globalisation, Socialism and the Search for Ideological Coherence", in *Asian Studies Review*, No. 30, pp. 19-39

King G., 1994, O' Keohane R., e Verba S., 1994, *Designing Social Inquiry: Scientific Inference in Qualitative Research*. Princeton University Press

Knight N., 2003, "Imagining Globalization: the World and the Nation in the Chinese Communist Party Ideology", in *Journal of Contemporary Asian Studies*,

Koselleck R., 1989, "Linguistic Change and the History of Events", in *Journal of Modern History*, Vol. 61 No. 4, pp. 649-666

Koselleck R., 2003, *The Practice of Conceptual Timing History, Spacing Concepts*, Stanford University Press

Lal V., 2001, "Subaltern Studies and Its Critics: Debates Over Indian History", in *History and Theory*, Vol. 40 No. 1, pp. 135-148

Lander E., 2001, "¿Conocimiento para qué? ¿Conocimiento para quién? Reflexiones sobre la geopolítica de los saberes hegemónicos" in *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, vol.6 no.2, pp. 53-72

Langford P., 1991, *Public Life and the Propertied Englishman, 1689–1798*, Oxford, Oxford University Press

Lash S., 1997, "Reflexivity: Structure, Aesthetics and Society", paper presented at V Congresso della Latin American Studies Association

Latham M., 2000, *Modernization as Ideology: American Social Science and "Nation Building in the Kennedy Era*, Chapel Hill, North Carolina University Press

Latin American Subaltern Studies Group, 1993, "Founding Statement" in *Boundary 2, The Postmodernism debate in Latin America* Vol. 20 no. 3, pp. 110-121, Durham, Duke University Press

Latouche S., 1992, *L'occidentalizzazione del mondo*, Milano, Bollati Boringhieri

Latour B., 2005, *Il culto moderno dei fatticci*, Roma, Meltemi

Lee R., 2003, *Life and Time in Cultural Studies. The Politics and Transformation of the Structures of Knowledge*, Durham, Duke University Press

Lentini O., 2003, *Saperi sociali, ricerca sociale 1500-2000*, Milano, Franco Angeli

Lentini O., 2005, *Pensare il mondo*, Milano, Franco Angeli

Lindstrom N., 1991, "Dependency and autonomy: The evolution of concepts in the study of Latin American literature" in *Ibero-Amerikanisches Archiv*, Vol. 17 No. 2-3, pp. 109-144

Losurdo D., 2005, *Controstoria del Liberalismo*, Bari, Laterza

Lowy M., 1980, *Marxism in Latin America*, Humanity Press International

Liotard F., 1998, *La condizione postmoderna*, Milano, Feltrinelli

Ludden D., 2002, (a cura di), *Reading Subaltern Studies. Critical History, Contested Meaning and the Globalization of South Asia*, Londra, Anthem

Mariategui, J. C., 1971, *Seven interpretive essays on Peruvian reality*, Austin, University of Texas Press

Mariategui J. C., 1991, *Textos Basicos*. Lima, Fondo de Cultura Economica

Mariategui J. C., 1996, *The heroic and creative meaning of socialism*, New York. Humanities Press

Marriott M. 1955, "Little Communities in an Indigenous Civilization," in Marriott M., (a cura di), *Village India*, Chicago, Chicago University Press, pp. 171-222

Marriott M. e Cohn B., 1958. "Networks and Centres in the Integration of Indian Civilization" in *Journal of Social Research* Vol. 1 No. 1, pp. 1-9

Marx K., 1972, *Opere complete. Vol. XXXIX*, Roma, Editori Riuniti

Marx K., 1960, *India Cina Russia*, Bruno Maffi (a cura di), Milano, Il Saggiatore

Marx K, 1980, *Il Capitale*, Roma, Editori Riuniti

Mato D. , 1995, *Crítica de la modernidad, globalización y construcción de identidades. Debate de modernidad/postmodernidad, globalización y construcción de identidades y otras representaciones sociales : consideraciones teóricas y estudios sobre Venezuela, América Latina y el Caribe*, Caracas: Universidad Central de Venezuela, Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico

Mattelart A., 2003, *The Information Society. An Introduction*. New York, SAGE

Mazumdar C., 1969, *The Main Task Today is the Struggle to Build Up the True Revolutionary Party Through Uncompromising Struggle Against Revisionism* (disponibile in versione integrale online all'URL <http://www.marxists.org/reference/archive/mazumdar/1966/12/08.htm>).

Mazumdar C., 1970, "A few words about guerrilla actions", *Liberation*, 3 Febbraio 1970.

Mazzotti J. A. e Aguilar J. Z. (a cura di), 1996, *Asedios a la heterogeneidad cultural. Libro en homenaje a Antonio Cornejo Polar*, Asociación Internacional de Peruanistas, 1996.

McAdam A. et al., 1996, *Comparative Perspectives on Social Movements*, Cambridge, Cambridge University Press

McMichael P., 1990, "Incorporating Comparison within a World-Historical Perspective: An Alternative Comparative Method", in *American Sociological Review*, Vol. 5 No. 3, pp. 385-397

McMichael P., 2006, *Ascesa e declino dello sviluppo. Una prospettiva globale*, Milano, Franco Angeli

Meillassoux C., 1973, *Donne, Granai e Capitali*, Bologna, Zanichelli

Mellon F. E., 1994, "The Promise and Dilemma of Subaltern Studies: Perspectives from Latin American History", in *The American Historical Review*, Vol.99 No.5, pp. 1491-1515

Melotti U., 1973, *Marx e il Terzo Mondo*, Milano, Il Saggiatore

Mendieta E., 1995, "Modernity's When and Where: On the Spatial Temporal Regimes of Modernity"

Mendieta E., 1997, "From Christendom to Policentric Oikouménē. Modernity, Postmodernity and Liberation Theology", in Batstone D., Mendieta E., Lorentzen L.A. e Mignolo W., 1993, "Colonial and Postcolonial Discourse: Cultural Critique or Academic Colonialism?", in *Latin American Research Review*, Vol. "8, No. 3, pp. 120-134

Merker N., 1974, *Marxismo e storia delle idee*, Roma, Editori Riuniti

Metcalf T. R., 1995, *Ideologies of the Raj*, Cambridge, Cambridge University Press

Mezzadra S., 2002, "Prefazione", in Guha e Spivak op. cit., Verona, Ombre Corte

Mezzadra S., 2004, "Tempo e semantica storica negli studi postcoloniali", in *Storica*, Vol. 33, pp. 45-76

Middleton J. F. M. e Tait D. (a cura di), 1958, *Tribes Without Rulers: Studies in African Segmentary System*, Londra, Routledge

Mignolo W., 1995, *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality & Colonization*, Ann Harbor, The University of Michigan Press

Mignolo W., 2000, *Local Histories Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Durham, Duke University Press

Mignolo W., 2000, "The Many Faces of Cosmo-polis: Border Thinking and Critical Cosmopolitanism", in *Public Culture*, Vol. 12 No. 3, pp. 721-748

Mignolo W., 2007, "Globalization and De-Colonial Thinking" in *Cultural Studies*, Vol. 21 No. 23, pp. 1-78.

Miller N., 1999, *In the Shadow of the State: Intellectuals and the Quest for National Identity in Twentieth-Century Spanish America*, Londra, Verso

Miller N., 1999, *In the Shadow of the State: Intellectuals and the Quest for National Identity in Twentieth-Century Latin America*, Londra, Verso

Minolfi S., 2005, *Tra due crolli. Gli Stati Uniti e l'ordine mondiale dopo la guerra fredda*, Napoli, Liguori

Mohanty M., 1977, *Revolutionary Violence, A Study of the Maoist Movement in India*, Nuova Deli, Sterling

Mukherjee K. e Yadav R. S., 1980, *Bhojpur: Naxalism in the Plains of Bihar*, Nuova Deli

Montoya R., 1992, *Al borde del naufragio. Democracia, violencia y problema étnico en el Perú*, Madrid, Talasa Ediciones

Moreiras A., 1995, "Restitution and Appropriation in Latinoamericanism", in *Journal of Interdisciplinary Literary Studies* No.1, p. 1-43

Moreiras A., 1996, "Elementos de articulación teórica para el subalternismo latinoamericano: Cándido y Borges", in *Revista Iberoamericana* No. 176-177, pp. 875-891

Moreiras A., 1996a, "The Aura of Testimonio", in Gugelberger G. (a cura di), *The Real Thing. Testimonial Discourse and Latin America*, Durham, Duke University Press pp. 192-224

Moreiras A., 1996b, "A Storm Blowing from Paradise: Negative Globality and Latin American Cultural Studies", in *Siglo XX*, pp. 59-84

Moreiras A., 2001, *The Exhaustion of Difference: The Politics of Latin American Cultural Studies*, Durham, Duke University Press

Morris M. D., 1959, "Discussion of Kisch and Krause Papers" *The Journal of Economic History*, Vol. 19, No. 4. pp. 565-569, in Morris D. M. e Kumar D. (a cura di), 1969, *Indian Economy in the Nineteenth Century: a Symposium*, Nuova Delhi, Indian Economic and Social History Association.

Mukherjee A. P., 2007, *Maoist 'Spring Thunder': The Naxalite Movement (1967-1972)*, Nuova Delhi, Kolkata K P Bagchi

Mukherjee P. N., Chakrabarti P., Chattopadhyay M. e Ghosh A., 1983, *From Left Extremism to Electoral Politics: Naxalite Participation in Elections*, Nuova Delhi, Manohar

Mukherjee R., 1974, *Rise and Fall of East India Company*, Bombay, Popular Prakashan

Mukherjee R., 1991, *Society, Culture, Development*, Nuova Delhi, Sage

Mukherjee R., 1999, "Caste in Itself, Caste and Class, or Caste in Class", in *Economic and Political Weekly*, 3 luglio, pp. 1754-1761

Muthiah C., 1977, "Development of Landless Labourers – Role of Group Bargaining Power," in *Changing Agrarian Relations in India* Hyderabad, National Institute of Community Development, pp. 52-57

Niethammer L., 1992, *Posthistoire: Has History come to an End?*, London: Verso

Ommen T. K., 1971, "Green Revolution and Agrarian Conflict", in *Economic and Political Weekly* (Bombay) Vol. VI No. 26 (del 26 giugno 1971), pp. 99-103

Ommen T. K., 1975, "Impact of Green Revolution the Weaker Sections," in *Changing Agrarian Relations in India*, Hyderabad, National Institute of Community Development, p. 134-160

Oxhorn P., 1995, "From Controlled Inclusion to Coerced Marginalization: The Struggle for Civil Society in Latin America" in *Civil Society, Theory, History, Comparison* Hall J. A., (a cura di), Cambridge, Cambridge University Press

O'Hanlon R., 1988, "Recovering the Subject: Subaltern Studies and Histories of Resistance in Colonial South Asia", in *Modern Asian Studies*, Vol. 22, N. 1, pp. 189-224

Palat R. A., 1996, "Fragmented Visions: Excavating the future of **Area Studies** in a Post-American World", in *Review*, Vol. 19 No. 3, pp. 269-315

Pallottini M., 1993, "Ideas on Ortega Y Gasset and the Decline of Marxism", in *Revista de occidente*, No. 144, pp.113-134

Pandey G., 1978, *The Ascendancy of the Congress in Uttar Pradesh 1926-34: A Study in Imperfect Mobilization*, Nuova Deli, Oxford University Press

Pandey G., 1982, "Peasant Revolt and Indian Nationalism: The Peasant Movement in Awadh, 1919-1922", in Guha R. (a cura di), 1982, *Subaltern Studies I: Writing on South Asia History and Society*, Nuova Deli, Oxford University Press

Pandey G., 1983, "Rallying Round the Cows. Sectarian Strife in the Bhojpuri", in Guha (a cura di) , *Subaltern Studies II*, pp. 60-130

Pandey, 1984, "Encounters and Calamities: the History of a North Indian Casbah in the Nineteenth Century", in Guha (a cura di), *Subaltern Studies III*, pp. 231-270

Pathy J., 1976, "Underdevelopment of Indian Sociology", *Social Scientist*, Vol. IV No. 2, pp. 20-31

Person N., 2006, "Death Sentences: Silence, Colonial Memory and the Voice of the Dead in *Dubliners*", in Jaurrette C. (a cura di), *Beckett, Joyce and the Art of the Negative*, New York, Rodopi Press, pp. 141-170

Peters, E., 1960, " The proliferation of segments in the lineage of the Bedouin of Cyrenaica", in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 90, pp. 29-53

Peters R., 2006, "Actes de présence: presence in fascist political culture", in *History and Theory*, Vol. 45, pp. 362-374

Plant J., 1998, "Issues in Indigenous Poverty and Development." *Technical Study*, Washington, Indigenous Peoples and Community Development Unit, Inter-American Development Bank, pp. 1-38.

Pocock J. G. A., 1990, *Politica, linguaggio e storia*, Milano, Edizioni di Comunità

Pocock J. G. A., 1996, "Concepts and Discourses. A Difference in Culture?", in *The Meaning of Historical Terms and Concepts. New Studies on Begriffsgeschichte*, Lehmann H. e Richter m. (a cura di), occasional paper N.15, German Historical Institute

Pomian K., 1992, *L'ordine del tempo*, Torino, Einaudi

Popkin R., 1995, *La storia dello scetticismo da Erasmo a Spinoza*, Milano, Mondadori

Prakash G., 1994, "Subaltern Studies as Postcolonial Criticism", in *The American Historical Review*, Vol.99, No.5, pp. 1475-1490

Prakash G., 1999, *Another Reason: Science and Imagination in the Modern India*, New York, Princeton University Press

Pratt M. L., 1997, "New Social Movements: Where to? What Next?" in S. Alvarez, E. Dagnino and A. Escobar, (a cura di), *Cultures of Politics and Politics of Culture*, Boulder, Westview Press

Quijano A., 1976, "Imperialism and the Working Class in Latin America", in *Latin American Perspectives*, Vol. 3 No. 1, pp. 15-18

Quijano A. e Westwell P., 1976, "Imperialism and Marginality in Latin America", in *Latin American Perspectives*, Vol. 10 No. 2-3, pp. 76-85

Quijano A., 1997, "El «Movimiento Indígena» y las cuestiones pendientes en América Latina" in *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, Vol. 5 No. 1, pp. 75-97

Quijano A., 2000, "Coloniality of Power, Ethnocentrism and Latin America", in *Nepantla: Views from the South*, Vol.1, no.3, Fall, pp. 533-580.

Quijano A. e I. Wallerstein, 1992, "Americanity as a Concept, or the Americas in the World-System", in *International Journal of Social Science*, no.134, pp. 583-591.

Rabindra R., 1992,. *The Naxalites and their Ideology*, Nuova Deli, Oxford University Press

Rama A., 1982, *Transculturacion narrative en America Latina, Mexico, Siglo XXI*

Rama A., 1997, "Process of Transculturation in Latin American Narrative", in *Trimesia: Journal of Latin American Cultural Studies*, No. 6, pp. 155-171

Rénique L., 1984, *Intelectuales, Indigenismo y Descentralismo en el Perú, 1897/1931, Cusco, Centro Bartolomé de las Casas*

Rodriguez I., 1998, "Hegemonia y dominio: un significado flottante", in *Toeria sin disciplina*, Castro-Gómez S. e Mendieta E., (a cura di), Messico, Miguel Ángel Porrúa, pp. 46-65

Rodriguez I., 2001, *The Latin American Subaltern Studies Reader (Latin America Otherwise*, Duhram, Duke University Press

Rodriguez I., 2002, "Cross-Genealogies in South Asian and Latin American Subaltern Studies", in *Nepantla, Views from the South*, Vol. 1 No. 1, pp. 45-58

Rothman S., 1970, "Barrington Moore and the Dialectics of Revolution: An Essay Review", in *The American Political Science Review*, Vol. 64 No. 1, pp. 61-82

Rossi P., 1991, *Il passato, la memoria, l'oblio. Otto saggi di storia delle idee*, Bologna, Il Mulino

Rubin J. W.,, 2004, "Meanings and Mobilizations: A Cultural Politics Approach to Social Movements and States," in *Latin American Research Review* Vol. 39 No. 3 (pp. 106-142

Sahlins M. D.,1961, "The segmentary lineage: an organization of predatory expansion", in *American Anthropologist* Vol. 63, pp. 322-345

Sahlins M. D., 1965, "On the ideology and composition of descent groups", in *Man*, Vol.65, pp. 104-107

Said E., 1995, *Dire la verità. Gli intellettuali e il potere*, Milano Feltrinelli

Said E., 1998, *Cultura e Imperialismo. Letteratura e consenso nel progetto coloniale dell'Occidente*, Roma, Gamberetti

Said E., 1999, *Orientalismo*, Milano, Feltrinelli

Saldivar J., 1997, *Border Matters. Remapping American Cultural Studies*, California University Press

Samanta A. K., 1984, *Left Extremist Movement in West Bengal*, Calcutta. KLM Private

Sanchez A. M., 1978, *Apuntes para una biografía del Apra*. Lima, Ed. Mosca Azul

Sarkar S., 1997, *Writing on Social History*, Oxford, Oxford University Press

Sarkar T., 1985, "Jitu Santal's Movement in Malda, 1924-1932. A Study in Tribal Protest", in Guha R. (a cura di), *Subaltern Studies IV*, pp. 136-165

Sassen S., 2000, *Cities in a World Economy*, Thousands Oaks, Pine Forge

Scarlett T. E., 1978, *South India Yesterday, Today and Tomorrow*, Londra, Macmillan

Scott J. C., 1985, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, New York, Yale University Press

Seal A., 1968, *The Emergence of Indian Nationalism*, Cambridge, Cambridge University Press

Sen A., 1980, *an Approach to Naxalbari*, Calcutta, Oxford University Press

Sen A., 1999, *Lo sviluppo è libertà. Perché non c'è crescita senza democrazia*, Milano, Mondadori

Seth S., 1995, *Marxis Theory and Nationalist Politics: The Case of Colonial India*, Nuova Deli, Sage

- Seth S., 1997, "Indian Maoism: the significance of Naxalbari", in Dirlik A., Healy P. e Knight N. (a cura di) *Critical Perspectives on Mao Zedong's Thought*, New Jersey, Humanities Press.
- Seth S., 2002, "Interpreting revolutionary excess: the Naxalite movement in India, 1967-71", in Barlow T. (a cura di) *New Asian Marxisms*, Duke University Press.
- Shiva V., 1991, *The Violence of the Green Revolution*, London, Zed Books
- Shiva V. e Ingunn M. (a cura di), *Biopolitics: A Feminist and Ecological Reader on Biotechnology*, Londra, Zed Books
- Skinner Q., 1966, "The Limits of Historical Explanation", in *Philosophy*, Vol. 41, pp. 199-215
- Skinner Q., 2001, *Dell'interpretazione*, Bologna, Il Mulino
- Smith J. e Johnston H. (a cura di), 2002, *Globalization and Resistance: Transnational Dimensions of Social Movements*, Lahnam, Rowman & Littlefield
- Smith J., Chattfield C. e Pagnucco R., (a cura di), 1997, *Transnational Social Movements and Global Politics*, Stracuse University Press
- Smith M. G., 1956, "On Segmentary Lineage Systems", in *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Vol. 82, No. 2, pp. 39-80
- Spivak G. C., 1999, *Critica della ragione postcoloniale. Verso una storia del presente in dissolvenza*, Verona, Meltemi.
- Srinivas M. N., "Some Reflections on the Nature of Caste System", in *Contributions to Indian Sociology*, Vol. 18 No.2, pp. 151-167
- Stiglitz, 2006, "A Progressive Response to Globalization", in *Taming Global Capitalism*. The Nation, numero monotematico del 16 Aprile 2006
- Stites R., 1978, *The Women's Liberation Movement in Russia. Feminism, Nihilism, and Bolshevism 1860-1930*, New York, Princeton University Press
- Stoll D., 1999, *Rigoberta Menchú and the Story of All Poor Guatemalans*, New York,

- Subirats E., 1994, *El continente vacío: La conquista del nuevo mundo y la conciencia moderna*, México, Siglo XXI
- Takaki R., 1993, *A different Mirror: A History of Multicultural America*,  
Thompson E. P., 2001, *The Essential Thompson*, New York, The New Press
- Travers R., 2005, "Ideology and British Expansion in Bengal", *Journal of Imperial and Commonwealth History*, Vol. 33 No. 1, pp. 7-27
- Tucker R. ( a cura di), 1978, *The Marx-Engels Reader*, New York, Norton
- Truner S. B., 1978, *Marx and the End of Orientalism*, Londra, Allen e Ulwin
- Vandira A., 1977, *The African University in Development*, New York, Raven Press
- Vilas C., 1986, *The Sandinista Revolution*, New York, Monthly Review Press
- Von der Walde E., 1997, *De García Marquez y Otros Demonios en Colombia* No. 150, pp. 33-39
- Wallerstein, 1976, "Modernization: Requiescat in Pace", in Coser L. e Larsen O. (a cura di), *The Uses of Controversy in Sociology*, New York, Free Press
- Wallerstein I., 1997, *Aprire le scienze sociali*, Milano, Franco Angeli
- Wallerstein I., 2000, *Capitalismo storico e civiltà capitalistica*, Trieste, Asterios
- Wallerstein I., 2006, *Comprendere il mondo. Introduzione all'analisi dei sistemi-mondo*, Trieste, Asterios
- Walsch C., 2002, "La (re)articulación de subjetividades políticas y diferencia colonial en Ecuador: reflexiones sobre el capitalismo y las geopolíticas del conocimiento", in Walsh C., Schiwy F e Castro-Gómez S., *Indisciplinar las ciencias sociales: Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*, Quito, Universidad Simon Bolivar Editoram pp. 213-244
- Warren K. e Jackson J., (a cura di). *Indigenous Movements, Self-Representation, and the State in Latin America*, Austin, University Of Texas Press
- Weber E., 1977, *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870-1914*. Stanford University Press

Weber M., 2005, *Dalla terra alla fabbrica: scritti sui lavoratori agricoli e lo Stato nazionale (1892-1897)* Roma e Bari, Laterza

Weiskopf T. E., 1977, "The Persistence of Poverty in India", in *The Bulletin of Concerned Asian Scholars*, Vol. 9 No. 1, pp. 28-44

Whyte H., 1987, *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*, Baltimora, Johns Hopkins University Press

Williams R., 1977, *Marxism and Literature*, Oxford, Oxford University Press

Wilson J. E., 2007, "Anxieties of Distance: Codification in Early Colonial Bengal", in *Modern Intellectual History*, Vo. 4 No. 1, pp. 7-23

Xueping M., 2005, "Observations on the Life of Marxist History in East and West", *Historical Studies*, Vol. 38, No. 3-4, pp. 38-68.

Young R., 2007, *Mitologie Bianche*, Roma, Meltemi

Zea L., 1972, *América como conciencia*, México, UNAM