

Gayatri Chakravorty Spivak

Critica della ragione postcoloniale

Verso una storia del presente in dissolvenza

A cura di Patrizia Calefato
Traduzione di Angela D'Ottavio

Edizione originale:

A Critique of Postcolonial Reason

Copyright © 1999, Harvard University Press,
Cambridge (Massachusetts), London (England)

Copyright © 2004, Meltemi editore, Roma

Alla pubblicazione di questo volume
ha contribuito l'Università degli Studi di Bari

È vietata la riproduzione, anche parziale,
con qualsiasi mezzo effettuata compresa la fotocopia,
anche a uso interno o didattico, non autorizzata.

Meltemi editore
via dell'Olmata, 30 - 00184 Roma
tel. 06 4741063 - fax 06 4741407
info@meltemieditore.it
www.meltemieditore.it



MELTEMI

Indice

La curatrice e la traduttrice ringraziano Gayatri Chakravorty Spivak per la disponibilità e l'aiuto generoso corrisposto loro nel chiarimento di dubbi di traduzione e nel reperimento di alcune fonti.

Grazie a Marco Della Lena, che diede impulso e forza alla scelta di pubblicare in Italia questo libro, al quale teneva tantissimo. "Quando sarà, noi ci rivedremo...".

p.	7	Introduzione all'edizione italiana <i>Patrizia Calefato</i>
	17	Nota della traduttrice <i>Angela D'Ottavio</i>
	21	Prefazione
	27	<i>Capitolo primo</i> Filosofia
	129	<i>Capitolo secondo</i> Letteratura
	213	<i>Capitolo terzo</i> Storia
	323	<i>Capitolo quarto</i> Cultura
	429	<i>Appendice</i> La messa all'opera della decostruzione
	439	Bibliografia
	463	Indice analitico

Introduzione all'edizione italiana
Patrizia Calefato

Nel 1926, una giovanissima donna indù, Bhubaneswari Bhaduri, si suicidò nell'appartamento del padre a Calcutta senza un'apparente spiegazione. Quasi dieci anni più tardi, in una lettera lasciata alla sorella maggiore, si scoprì che ella faceva parte di uno dei molti gruppi coinvolti nella lotta armata per l'indipendenza indiana e che le era stato affidato un assassinio politico che non era però riuscita a eseguire. Si uccise che aveva 16 o 17 anni, malinconica o sventurata come fu detto di lei, ma per farlo aveva aspettato i giorni delle sue mestruazioni per evitare che il suo atto fosse interpretato come un suicidio di stampo "tradizionale" per una gravidanza illecita.

Spostiamo di un secolo indietro lo sguardo, intorno al 1820, restando sempre nel subcontinente indiano, ma questa volta sfiorando le colline di Sirmur nel basso Himalaya, cime che arrivano anche ai 4000 metri, ma che si chiamano "colline" forse perché deferenti verso le vicine montagne più alte del mondo, che i colonialisti ribattezzarono con nomi propri in lingua inglese. Lì visse una Rani, una "regina", sposata a un Rajah spodestato dagli inglesi (ufficialmente a causa della sua barbarie e dissolutezza), la quale dichiarò la sua intenzione di compiere il rituale *sati*, il suicidio delle vedove, malgrado il marito fosse ancora in vita. Gli ufficiali e i consiglieri britannici cercarono di convincerla a non compiere questo gesto "barbaro": come emissari dell'Europa, essi si sentivano in dovere di portare nelle colonie la loro "missione civilizzatrice" e di tagliare i ponti con il "passato". La Rani di Sirmur non divenne mai una *sati*. Morì nel 1837, di morte "normale".

Sono due immagini di donne che Gayatri Chakravorty Spivak ci mostra in questo libro: le loro storie potrebbero farci pensare a fatti molto vicini ai nostri giorni, a terroriste che si fanno esplodere, a

chador negati o reclamati, alle forme dello sfruttamento sparse nel globo, al senso di una parola come “civiltà”, di un tempo come il “presente”. In dissolvenza... Le storie di Bhubaneswari e della Rani di Sirmur sono dipanate da Spivak come tracciati esemplari nei quali si stratificano i sensi e le forme della dominazione sociale e culturale, delle gerarchie sociali e sessuali, delle resistenze e delle imposture, in quello spazio storico e conoscitivo che l'autrice chiama “ragione postcoloniale”.

Critica della ragione postcoloniale: titolo che contiene un'esplicita e impegnativa formula kantiana. Kant vi è ospitato, con la sua nozione di critica quale spazio entro cui è all'opera l'esame delle condizioni di possibilità della ragione e del giudizio. Ma i riferimenti della parola “critica” sono rivolti anche a Marx e alla forza della sua critica (dell'economia politica) intesa come azione, impegno della filosofia a cambiare il mondo, non semplicemente a interpretarlo. La critica è in questo senso “arma della critica”, per riprendere – cassandone momentaneamente il secondo termine, cioè la “critica delle armi” – l'espressione dello stesso Marx nella sua Introduzione alla *Critica*, appunto, *della filosofia del diritto pubblico di Hegel*. Il rinvio non vaga a vuoto tra i nomi propri: Kant e Marx sono effettivamente interlocutori fondamentali per Spivak in questo testo, colonne sonore ricorrenti, dalle cui partiture teoriche (critiche), eseguite nelle tonalità della decostruzione, l'autrice distilla fondamenti, categorie, concetti, che riportano tutti al nome “Europa”. L'autrice dimostra infatti come proprio quella critica kantiana abbia “forcluso” – concetto-metafora che Spivak prende in carico dalla psicoanalisi, in cui è indicato qualcosa di più sofisticato della piagnucolosa “esclusione” o della semplicemente rivendicativa “preclusione”¹ – l'altro, quell'altro che le scienze sociali ed etnografiche novecentesche, così come la lingua media politicamente corretta della contemporaneità, definiscono “nativo”. Scrive Spivak: “Penso all'informante nativo” come nome per quel marchio di espulsione dal nome di Uomo – un marchio che elide l'impossibilità della relazione etica” (*infra*, p. 31). “Nativo” è una parola che in realtà designa il non-nativo-europeo, forcluso in-

¹ La “forclusione” traduce la *Verwerfung* freudiana. Essa riguarda, come dice Lacan, il fatto che il Nome-del-padre non arrivi a occupare nell'inconscio il posto dovuto e resti in qualche modo come un “buco” nella significazione fallica dando origine alla psicosi. In Spivak questo termine (*foreclosure* in inglese) è declinato nella sua forma aggettivale “forcluso” (*foreclosed*). La forclusione include l'introduzione e l'espulsione dal soggetto del Nome del padre, processo che lascia che il Reale sia o porti il marchio di tale espulsione.

sieme alla sua stessa possibilità di “informare” su di sé, se non “conformandosi” alla lingua che la “ragione” intende, vale a dire decreta. Quella critica kantiana, alle origini delle moderne condizioni di possibilità del giudizio, ne ha fatto, con la liquidatoria e colta espressione usata da Kant nell'“Analitica del Sublime” della *Critica del giudizio*, l'“uomo rozzo”, l'ipotetico abitante della Nuova Olanda o della Terra del Fuoco – oscuro o esotico mondo alla rovescia, sublimato più che sublime, limite stesso del giudizio possibile.

E Marx, da parte sua, Marx, del cui pensiero l'autrice elabora una delle più mature e conseguenti interpretazioni dell'ultimo cinquantennio, “è stato in grado”, per usare le parole di Spivak “di tenere assieme *La scienza della logica* e i *Blue Books*; ma anche in quel caso si trattava ancora soltanto dell'Europa. E nel farsi è andata disfacendosi” (*infra*, p. 428).

Ritourneremo ancora su tali concetti in queste brevi pagine, prima dell'immersione totale nell'agglutinata e sferzante lingua di questo complesso e ponderoso libro. Ma ancora sulla critica è il caso di soffermarsi, su quella critica che “facendo” se stessa e l'Europa (facendo di sé l'Europa medesima) – o, siamo soliti oggi dire con una cataresi invadente, l'Occidente – *si disfa e la disfa*. C'è una “ragione” su cui si esercita la critica di Spivak, questa volta una critica che di Kant e di Marx assume in parte il metodo aprendone e sfidandone però gli effetti: una ragione immediatamente qualificata come “postcoloniale”, parola che indica quello spazio teorico, politico e poetico riconosciuto ormai non semplicemente come ciò che viene “dopo” il colonialismo cioè dopo l'evento storico, avviatosi nella seconda metà del Novecento, che ha visto l'emancipazione (incompleta) degli stati extraeuropei su cui le grandi potenze europee – Inghilterra, Francia, Portogallo, Spagna, Olanda, e anche Italia se pensiamo alla sua “avventura” coloniale novecentesca – si erano insediate da secoli. Oggi siamo – storicamente e geopoliticamente – “dopo” il postcoloniale, siamo in quella globalizzazione in cui però i motivi profondi del colonialismo, insieme ai conflitti postcoloniali e alla violenza mondializzata che trasforma le minoranze in esodi, hanno aperto nuovi scenari. Il “postcoloniale” è emerso così come ambito teorico e d'azione che ripensa i dispositivi del sapere e le cartografie del potere muovendosi in un andirivieni storico e narrativo, ricercando nel passato coloniale e nel presente transnazionale, nei testi della cultura e nei segni dell'immaginario, i fondamenti di quella che Spivak definisce “violenza epistemica” del colonialismo e dell'imperialismo intendendola, in un'efficace immagine, come la “costruzione di un soggetto

coloniale che si autoimmola per la glorificazione della missione sociale del colonizzatore” (*infra*, p. 143).

La critica della ragione postcoloniale è allora una messa tra parentesi dell’etichetta “postcoloniale” affissa sul pensiero di cui la stessa Spivak è esponente autorevole. Perché pensare il, nel e dal postcoloniale non può prescindere dal rovesciarne come un guanto le stesse possibili e pericolose incrostazioni come stereotipo, rifiutando le benevolenze consolatorie che oggi riempiono le accademie, soprattutto quelle nordamericane alle quali Spivak, docente all’Università di Columbia, non può esimersi dal far riferimento, e i progetti umanitari globali del “capitalismo elettronico multinazionale” che l’autrice colloca, in primo luogo, nel binomio “genere-e-sviluppo”. È il “presente in dissolvenza”, quel presente che si presume come assoluto, obiettivo e inevitabile, che “nel farsi è andato disfacendosi”, a reclamare una storia critica, una storia che anch’essa – certo – nel farsi si disfa e reclama anche altre parole, segni, linguaggi.

Il percorso è angusto, teso all’estremo. La lingua di Spivak, come si diceva, ne risente: si agglutina in molti passaggi e forza la grammatica, mostra prima ancora di dire, esibisce uno stile che è stilo, intensità d’incisione nel testo anche oltre la pratica stessa della decostruzione. L’oralità contamina la scrittura, e Spivak ha la meglio sulle griglie sintattiche dell’inglese, nel suo dispiegare un periodare esteso e avviluppato, nel suo caricare di forza performativa singole espressioni che diventano icastiche concatenazioni dell’agire con le parole. Compito immane per la traduttrice e rischioso per la curatrice, che si mettono entrambe in ascolto di questa scrittura, a volte commentano dislocandosi a piè di pagina, e interpretano, a volte errano consapevolmente, a volte chiedono aiuto, invocano l’autrice (disponibilissima a farlo e generosa nei suggerimenti), e in certi momenti preferiscono tacere e stare a guardare come la traduzione mostri da sé quasi automaticamente il lavorio della lingua sul dire.

Spivak si posiziona come autrice e posiziona la lettrice implicita della sua *Critica* in un percorso di scrittura-lettura che muta entrambe. La lettrice implicita è mutevole sia come figura dell’enunciazione letteraria che viene “interpellata” dall’autrice, sia come operatrice dell’azione politica che la critica svela e rende urgente. Il suo genere femminile è marcato (a volte questo risulta più evidente nella traduzione italiana, dove la lingua lo impone, rispetto all’originale inglese, dove la lingua lascia alludere), non per favorirne l’individualizzazione entro un raggruppamento delimitato, quanto piuttosto per enfatizzare la *différance* non colmabile, lo scarto di quel “lei” rispetto alla

categoria generalizzante e universale di “uomo” che fonda l’umanesimo razionalista. “La posizione di chi legge”, scrive Spivak, “è tanto insicura quanto quella di chi scrive. Ma non è forse questa la condizione di tutti i testi, che incontrano resistenza nella scrittura e nella lettura?” (*infra*, p. 22).

Lei che scrive, intellettuale bengalese di nascita e di formazione, migrata e residente da tempo negli Stati Uniti, ha a disposizione molte partiture teoriche: la filosofia europea moderna – Kant ed Hegel *in primis* –, il marxismo, la decostruzione e la grammatologia di Derrida di cui è stata traduttrice inglese già nel 1976, la psicoanalisi freudiana, il femminismo, di cui ha criticato fin dall’inizio l’etnocentrismo “occidentalista”. E molte partiture linguistiche: nelle sue parole, una “conoscenza generale dell’indi (la lingua ufficiale dell’India), quella a livello base del sanscrito (la lingua classica indù), il bilinguismo in bengali (la mia lingua madre) e inglese, e il pacciamme politico-culturale di una diasporica che ha preso coscienza” (*infra*, pp. 419-420), le permettono di stringere la testualità filosofica, quella letteraria, quella storica e quella culturale, in una morsa che non dà scampo. Quattro capitoli, ambiziosamente e autorevolmente intitolati proprio *Filosofia*, *Letteratura*, *Storia*, *Cultura*, nei quali la ricerca dell’“Informante Nativo/a” traccia la “base mobile” di un passaggio “dagli studi del discorso coloniale agli studi culturali trans-nazionali” (*infra*, p. 21-22). A essi si aggiunge un’*Appendice*, in cui Spivak descrive la “pratica teorica” della decostruzione nella sua forza operativa e trasformativa, e che dovrebbe forse essere letta per prima in questo volume per intendere meglio lo spirito della scrittura e la prospettiva di questa *Critica*.

La decostruzione è per Spivak una strategia politica. È nei testi che s’incide la critica; i testi sono il luogo del conflitto e della intricata “tessitura” di quel che chiamiamo “mondo”. Nel testo, per usare un’espressione che Heidegger usa a proposito dell’opera d’arte, “il mondo si mondifica” (Heidegger 1950, p. 30). La lotta tra “il mondo autoaprentesi” e “la terra coprente-custodente” di cui parla Heidegger evoca a Spivak un concetto di mondificazione intesa come violazione “abbattutasi sui ‘nativi’ americani, sui sudafricani neri, sugli aborigeni australiani, sui suomi dell’Europa settentrionale...” (*infra*, p. 225). Il ruolo essenziale della testualità nello svelare, attraverso la decostruzione, la violenza epistemica sussiste proprio perché in essa avviene il “farsi mondo” del mondo, compreso il costituirsi, in quanto tale, del “Terzo Mondo”. Per Heidegger questo privilegio del rendere possibile la mondificazione (*worldling*, la chiama Spivak in inglese) del mondo, spettava, come si è detto, all’opera d’arte, ma Spivak prende a prestito

questa prerogativa dall'opera – in primo luogo da quella letteraria – e la estende alla testualità diffusa, disciplinare e non: “la decostruzione, intesa nella sua modalità di ‘messa all’opera’”, è, scrive Spivak, la “reinscrizione del privilegio concesso da Heidegger all’arte” (*infra*, nota 3 di p. 132). La decostruzione si avvinghia dunque ai testi filosofici di Kant (*Critica del giudizio*), di Hegel (*Estetica*) e di Marx, autori i cui nomi propri sono, dice Spivak, “metonimi storici” (*Filosofia*); a quelli letterari di autori che hanno nomi come Charles Baudelaire e Mary Shelley, Charlotte Brontë e Jean Rhys, Rudyard Kipling e Mahasweta Devi, Daniel Defoe e John M. Coetzee (*Letteratura*); agli archivi del colonialismo britannico in India e agli interstizi di questi entro cui si produce la storia della Rani (*Storia*); al discorso mediatico della moda “diasporica” nella postmodernità (*Cultura*).

Spivak vuol portare la decostruzione al di là degli ambiti accademici nei quali è stata confinata: il senso della pratica teorica e della messa all’opera è per lei quello di una compromissione della teoria con l’attivismo politico. La parola “attivismo” merita una riflessione attenta, perché è compreso in essa quel senso dell’“agire” nel cui universo semantico si conia anche il termine “agentività” (*agency*) su cui ci si soffermerà tra breve, che va fatto risalire sul piano lessicale ed etimologico all’*agere* latino. L’attivismo, anche nel suo significato più consueto, è un agire cosciente per il cambiamento sociale: nel contesto dell’attuale modo di produzione globalizzato, Spivak individua come “enclave più critica e dinamica dei sistemi culturali marginalizzati” “l’attivismo antiglobalista o per lo sviluppo alternativo” (*infra*, p. 436) le cui pratiche si collocano a suo parere, per così dire, sulla stessa lunghezza d’onda della decostruzione, sebbene accada oggi che “i soggetti e le collettività che producono gli esempi” [di attivismo antiglobalista] si trovino “in un legame aporetico con coloro che [i teorici decostruzionisti], lontani e spesso ignoranti del loro campo di lavoro – la globalizzazione e lo sviluppo – ciononostante ne producono le formalizzazioni sistematiche” (*ib.*).

In questo libro il progetto di ancorare la decostruzione alla politica prende corpo in modo complesso e stratificato, ma Spivak ha posto già da tempo le premesse di questo suo specialissimo attivismo testuale. Nel suo libro del 1987 *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*, per esempio, introducendo la sua traduzione inglese del bellissimo racconto di Devi *Draupadi*, indicava alcuni punti delicati della pratica decostruttiva che tale lavoro di traduzione le aveva permesso di focalizzare. Tra questi: la compromissione e il pericolo di complicità con l’oggetto stesso della critica che ogni ricerca comporta, la

presenza costante delle tracce di questa complicità nel cosiddetto spazio critico, l'impossibilità di far combaciare completamente i discorsi (teorici) con gli esempi (testuali) dove si collocano tracce e voci irrecuperabili, esorbitanti, altre nel senso “che non possono essere né escluse né recuperate” (Spivak 1987, p. 180).

Nella *Critica della ragione postcoloniale* è questa stessa “irrecuperabilità”, altrimenti intesa come “incomprensibilità”, a venire problematizzata, attraverso la celebre domanda che fa da titolo al famoso saggio di Spivak del 1988, in questo libro rivisto, ridiscusso alla luce della sua ricezione, e inserito nel capitolo terzo, *Can the Subaltern Speak?*. Qui è il linguaggio a porsi come centro catalizzante della critica. La domanda pone infatti immediatamente due questioni linguistiche e teoriche allo stesso tempo: cosa si intenda per questo “speak”-“parlare”, e “chi” siano i subalterni. “Parlare” vuol dire agire tramite segni socialmente riconoscibili e interpretabili; parlare – come scrive Rey Chow² – “appartiene a una struttura già ben definita e a una storia di dominazione”. Parlare, in definitiva, equivale a non essere subalterni.

Ma chi è “subalterno”? Il concetto di Spivak è direttamente tratto dal pensiero di Gramsci e dal suo marxismo a sua volta “critico”, che presenta temi portanti di estremo interesse per l’attualità postcoloniale, certamente per Spivak come è stato per tutti gli studiosi della composita area degli studi culturali e postcoloniali, dalla scuola di Birmingham a Said, fino al gruppo dei *Subaltern Studies*. Gramsci che, scrivendo in carcere, estrinsecò il contrasto impensato (*double bind*) lo chiamerebbe forse Spivak filtrando l’espressione da Derrida) tra questione meridionale italiana e fordismo “americanista” già sovranazionale, tra “folklore” e cultura di massa; Gramsci che riesaminò in chiave materialista il concetto di senso comune e introdusse quello di egemonia, fissando come imprescindibile per la formazione della coscienza di classe l’ambito del linguaggio. Le classi subalterne, nella concezione marxiana che Gramsci rielaborò e di cui Spivak riprende il filo annodandolo ad alcuni passaggi del *Diciotto Brumaio di Luigi Bonaparte* di Marx, possono avere coscienza di se stesse superando la loro disgregazione e articolando la loro azione politica nel progetto di un’egemonia che le élite politiche e culturali costruisco-

² Chow, R., “Where have all the Natives Gone?”, in A. Bammer, a cura, *Displacements. Cultural Identities in Question*, Bloomington, Indiana University Press, 1994, pp. 125-151; trad. it. di M. R. Dagostino, “Dove sono finiti tutti i nativi?” in *Il sogno di butterfly*, a cura di P. Calefato, Roma, Meltemi, 2004, p. 33.

no. In Spivak, però, la domanda sul “parlare” dei subalterni riguarda la loro possibilità di realizzare una capacità di agire, un’agentività (*agency*) che implica un’egemonia non convenzionale intesa come forza, come progetto di vita modellato entro un sistema che si collochi oltre il simbolico prestabilito.

Come e dove, in quale “sistema simbolico”, è possibile intendere come “parlare” un gesto come quello di Bhubaneswari? È, il suo, lo spazio della subalterna come donna, come “la più povera *donna* del Sud”, che, come dice Spivak, è l’“informante nativa” che i sistemi simbolici hanno forcluso quale “luogo di tracce non in elenco” (*infra*, p. 32). *The subaltern*, che l’inglese concede di mantenere in un indistinto genere grammaticale, rivela così la sua connotazione stratificata: “la più povera *donna* del Sud”. Può parlare la subalterna (come) donna? La domanda reinventa il problema della coscienza-linguaggio della donna come subalterna in una frase che è oggetto – dice Spivak – di una “semiosi semplice” (*infra*, p. 295). Ma proprio questa trasformazione in parola e in domanda di un gesto incomunicabile e irrapresentabile, come quello di Bhubaneswari Bhaduri, segnala un’iscrizione del “parlare” del/nel corpo. Questo parlare è di per sé performativo, ma non permette identificazioni possibili, non è remissivo verso la comunicazione intesa in modo semplice e piatto come corrispondenza fondata su un “codice” o sull’appropriazione da parte di qualcuno di una qualche forma di “missione redentrice”.

La subalterna parla così oggi, nel modo di produzione del capitale transnazionale, dal Sud del mondo e andando in giro per il mondo, migrante o residente nel nuovo ordine mondiale. Immaginiamole un sari indosso. Spivak dà una definizione di questo indumento nel glossario che prepone a *Draupadi*: quel lungo e più volte ripiegato pezzo di stoffa, completo di blusa e di intimo, che indossano le “autentiche” donne indiane (Spivak 1987, p. 187). Qui non si parla né di *cool* né di “etnico”! È un sari come quello che in *La statua* – ancora un altro racconto di Devi – la vecchia “Pishi” Dulali, estromessa da tanti anni dalla comunità del villaggio perché un giorno “aveva guardato uno sposo da lontano”³, indossa, andandosene via insieme a suo nipote Nabin, sotto lo scialle che lui le ha regalato. Oppure è un sari sulla cui stoffa è scritto il racconto dell’eroina del *Mahabharata* Draupadi, il cui sari – per miracolo di Krishna – non smette di rivestirla, malgrado

³ Devi, M., *La preda e altri racconti*, a cura di A. Nadotti, trad. it. dal bengali di B. Moitra Saraf e F. Oddera, Torino, Einaudi, 2004, p. 117.

le venga continuamente strappato (v. Spivak 1987, p. 183). O è ancora il sari della Dopdi-Draupadi di Devi, abbreviato come il suo nome, e ridotto a pochi panni bianchi che è lei a strappare coi denti prima di presentarsi davanti al suo persecutore (pp. 18-19)⁴.

Su quei corpi, su quei sari, agisce oggi la violenza epistemica in quella versione rinnovata e ipertecnologica che Spivak chiama “missione di femminismo da parte dell’Occidente”. Che siano sari o veli, si tratta sempre di una qualche verità da rivelare, una verità su cui la ragione postcoloniale costruisce paternalisticamente, ma non troppo, le sue eroine: durante il colonialismo di ieri erano le vedove indiane da “liberare” dall’obbligo del *sati* al suono delle cornamuse, oggi sono state le donne afgane da svelare dietro il burqa con una guerra.

È anche un sari quello di Spivak descritto nelle ultime pagine di questo libro, un sari realizzato finemente da un collettivo di tessitori del Bangladesh e da lei indossato sopra una triviale maglietta “made in Bangladesh” di una multinazionale della moda: “sul corpo la contraddizione della transnazionalizzazione” (*infra*, p. 421)...! Ci piace immaginarcela così, sbirciandone il volto nelle foto che la ritraggono: *double bind* vivente, sarcastica anche verso se stessa, complessa mente-corpo-voce critica di un presente in dissolvenza del quale ci aiuta ad aver voglia di sfidare i limiti.

Settembre 2004
Università degli studi di Bari -
Dipartimento di Pratiche linguistiche
e analisi di testi

⁴ V. *infra*, p. 20. La scrittura di Mahasweta Devi guida in più passaggi le note introduttive sia della curatrice che della traduttrice: la sensazione, leggendo i suoi racconti, è quella di “respirare” certe atmosfere cui Spivak fa riferimento in chiave teorica; allo stesso tempo, leggendo Spivak, sono certe immagini forti di Devi che compaiono alla mente.

Appendice

La messa all'opera della decostruzione

Il termine “decostruzione” è stato coniato dal filosofo francese Jacques Derrida (1930-¹) tra le due comparse dei materiali che, nella seconda versione, sono entrati a far parte di *De la grammatologie* (1967). Nella loro prima apparizione nel 1965-66, sotto forma di recensioni sulla rivista francese «Critique», essi contenevano il termine “distruzione”. Il termine era in debito verso Martin Heidegger (1889-1976), in special modo verso il progetto della seconda parte del suo *Kant e il problema della Metafisica* (1929), che avrebbe dovuto essere intitolata *Caratteristiche fondamentali di una distruzione fenomenologica della storia dell'ontologia sotto la guida della problematica della temporalità*. Dunque la definizione di “decostruzione” è, tra le altre cose, una sorta di modifica definitiva di un programma heideggeriano. Bisogna ricordare che Heidegger era un profondo conoscitore di Friedrich Nietzsche (1844-1900), e anche nel suo lavoro la “distruzione” giocava un ruolo importante.

Questo saggio interpreta la decostruzione specificamente nel lavoro di Jacques Derrida.

La decostruzione, così come emergeva nei suoi primi scritti, esaminava come i testi di filosofia, nel momento in cui istituiscono delle definizioni come punti di partenza, non prestino attenzione al fatto che un gesto del genere implichi far spiccare² ciascun elemento defi-

¹ Proprio mentre era in corso la correzione delle bozze di questo volume, l'8 ottobre 2004, Jacques Derrida è morto. L'anno “2004” va a colmare lo spazio lasciato aperto dalla periodizzazione in parentesi. Questa “Appendice” di Spivak nel suo spirito attivo e nel suo spessore teoretico, può essere considerata a pieno titolo un testo che onora la memoria di Derrida e dissemina la portata del suo filosofare (N.d.C.).

² Il verbo sintagmatico utilizzato da Spivak è “to set off”, il quale reca in sé tanto il senso dell'aver inizio, dell'avvio, quanto quello del risaltare, dello spiccare rispetto a qualcosa, distanziandosene (N.d.T.).

nito da tutto ciò che esso non è. Secondo Derrida era possibile dimostrare che l'elaborazione di una definizione come tema o come tesi costituissero un distanziamento di tali antonimi. Queste dimostrazioni significavano mettersi sulle tracce delle manovre retoriche performati da parole come *supplément* in Jean-Jacques Rousseau (*Grammatologia*) o *pharmakos* e *hama* in Platone e Aristotele (*La farmacia di Platone*, "Ousia e grammé. Nota su una nota di Sein und Zeit"). Ciò che queste manovre sembravano nascondere era la traccia della prima *différance* (parola coniata da Derrida) – quello spiccare di cui sopra – e la sua stessa prosecuzione – il distanziamento, anch'esso descritto sopra. Questo tracciato (*track*) di una precedente differenziazione e di un differimento continuo è chiamato "traccia".

Gli strutturalisti avevano enfatizzato il linguaggio, o meglio i sistemi di segni, come modelli esplicativi di quest'ultima istanza. In *Della Grammatologia* Derrida ha scritto che Ferdinand de Saussure (1857-1913) non è stato in grado di ammettere nel proprio lavoro le implicazioni della propria intuizione secondo cui l'origine della possibilità del linguaggio sia la capacità di articolare le differenze tra unità linguistiche e verbali, anziché una sorta di sapere interiorizzato o una riserva di porzioni di linguaggio. In *La voce e il fenomeno*, Derrida sosteneva che la nozione fenomenologica di Edmund Husserl (1859-1938) del "presente vivente" comportasse la morte del soggetto, poiché implicava un presente che si estendeva anteriormente e successivamente all'essere in vita (*livingness*) o alla vita di qualunque soggetto. In *Différance* (1968, in Derrida 1972b), un importante intervento teorico presentato alla *Société française de philosophie*, egli ha definito l'inevitabilità della differenziazione (del *setting off*) da, e il differimento (distanziamento) della traccia o del tracciato di tutto ciò che viene definito o postulato, come *différance*. Era una mossa "necessaria ma impossibile" (una formula che sarebbe poi diventata utile per la decostruzione); perché, nell'esser nominata, la *différance* si è già sottomesa alla sua stessa legge, in quanto definita.

Questo irriducibile lavoro della traccia non solo produce un'economia del medesimo e dell'altro senza restrizioni, anziché una dialettica relativamente ristretta della negazione e della sublazione, in ogni opposizione filosofica; bensì esso colloca anche la nostra *selfhood* (ipseità) in una relazione di *différance* con ciò che può solo essere "definito" come alterità radicale (e dunque necessariamente cancellato). Questo denso saggio suggerisce alcune regole pratiche per il filosofo decostruzionista.

In *Firma Evento Contesto* Derrida suggerisce che J. L. Austin (1911-1960), nel fondare la teoria degli Atti linguistici, che considera

il linguaggio come atto anziché come mera asserzione, avesse riconosciuto il ruolo della forza nella significazione. Tuttavia, egli non era in grado di ammettere le conseguenze della sua percezione irriducibilmente "locuzionaria" del linguaggio: ovvero che il "dire la verità" sia anche una convenzione performativa, che produce un effetto che non si limita al trasferimento di un contesto semantico. Ogni situazione reale altera la verità iterata. La "Parola" (*Speech*) condivide la struttura che comunemente chiamiamo "scrittura", che si apre all'uso in situazioni non marcate ed eterogenee.

L'affinità di Derrida con altri filosofi quali Immanuel Kant (1724-1804), Georg Friedrich Hegel (1770-1831), Søren Kierkegaard (1813-1855), Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud (1856-1939), Edmund Husserl, Walter Benjamin (1892-1940), ed Emmanuel Lévinas (1906-1995), per nominarne solo alcuni, è stata dimostrata. Ma non si può negare che, in questi saggi filosofici e nei suoi primi lavori, il tema heideggeriano della precedenza della questione (dell'Essere, rispetto a tutte le indagini ontologiche, come indicato nel titolo progettato della seconda parte del libro su Kant ad esempio) non sia mai assente. È dunque significativo che in Derrida 1967b Derrida abbia abbracciato la critica levinasiana di Heidegger, per quanto la abbia al contempo sottoposta a uno smantellamento simile a quelli a cui abbiamo già fatto riferimento.

Una simile intimità critica – in luogo della consueta distanza critica – è uno dei marchi della decostruzione affermativa.

In *Fini dell'Uomo* (1968, in Derrida 1972b), Derrida ancora una volta ha dispiegato il proprio progetto distinguendolo da quello di Heidegger. Questo saggio rappresenta forse la prima articolazione di Derrida dell'argomento, proseguito poi in *Dello Spirito* (1987) e oltre, secondo cui dopo la famosa svolta o *Kehre* degli anni Trenta, Heidegger abbia tradito la propria insistenza sul fatto che al principio di ogni indagine vi sia un precedente interrogativo a cui non è possibile rispondere in maniera adeguata. Bisogna notare che questo importante saggio di Derrida ha un finale aperto, rivolto a un futuro indefinito.

Alla conferenza intitolata *I fini dell'uomo*, tenutasi nel 1982 a Cergy-la-Salle, Derrida ha descritto un movimento nel proprio stesso lavoro. Si trattava di una svolta rispetto al "tenere di guardia la domanda" – l'insistere sulla priorità di un interrogativo a cui non si può rispondere, la questione della *différance* – verso una "chiamata al completamente altro" – ciò che deve essere differito-deferito affinché possiamo, per così dire, postulare noi stessi. Come abbiamo visto nella nostra discussione dell'alterità radicale in *Différance*, un pro-

gramma doppio del genere era prefigurato nella sua opera, sin dal principio. Il movimento annunciato a questo punto da Derrida – inteso come una sterzata in direzione dell'altro, che si discosta dalla mera correttezza filosofica, ci allerta a una maggiore enfasi sull'etica e sulla sua relazione con il politico.

Uno dei primi testi che prefigura questa svolta è *Dichiarazioni di Indipendenza* (Deridda 1982a). Qui Derrida, attingendo la terminologia dalla teoria degli Atti Linguistici di Austin, sostiene che il soggetto costitutivo sia prodotto dal performativo di una dichiarazione di indipendenza, che deve necessariamente asserirsi come già data, in un enunciato constativo di identità nazionale (Per l'importante distinzione tra "performativo" e "constativo" v. Austin 1962). Questo testo illumina le numerose incursioni di Derrida nella questione dei nazionalismi filosofici, nonché le sue letture di tutti gli atti istitutivi.

Forza di legge può essere identificato come l'affermazione centrale della svolta etica di Derrida: dal "tenere di guardia la domanda" a una "chiamata al completamente altro [alterità radicale]". Se consideriamo *Donare il tempo, Il dono della morte e Aporie*, potremo scorgervi alcune idee principali in atto.

I lavori precedenti – intesi nelle linee generali come argomento necessario e impossibile della *différance* – sostenevano che tutte le istituzioni dell'origine nascondessero la partizione da qualcosa di diverso dall'origine, affinché questa potesse essere istituita. In questo modo si rendeva indeterminata qualsiasi risposta alle domande sull'origine, intesa come ciò da cui la supposta cosa o pensiero originario, in descrizione o definizione, era differenziata. Era questa domanda, istituita all'origine, a dover essere salvaguardata o conservata come compito nella prima fase della decostruzione.

Se diamo credito alla periodizzazione ad hoc dello stesso Derrida, la seconda fase è più "affermativa", termine adoperato da lui stesso a metà degli anni Settanta. La chiamata o l'appello affermativo al completamente altro si rivolgeva presumibilmente a tutto ciò che potesse essere precedente alla traccia dell'"altro dall'origine" che istituisce l'origine; in genere attraverso la nuova metafora-concetto dell'"esperienza dell'impossibile". Se l'alterità radicale era predentemente concepita come presupposto metodologicamente necessario che viene cancellato nell'essere nominato, ora la categoria di presupposto viene deliberatamente sfocata e resa più vulnerabile come "esperienza".

Imponderabili quali la giustizia e l'etica possono adesso essere visti come "esperienze dell'impossibile": esperienze di alterità radicale. In quanto tali sono indecostruibili, perché aprirli alla decostruzione

significa aprirli alla legge della *différance*. Le decisioni che si basano su tali esperienze implicano delle aporie, o non-passaggi. Le aporie sono distinte da categorie logiche quali i dilemmi o i paradossi; così come l'esperienza lo è dal presupposto. Le aporie vengono conosciute nell'esperienza dell'essere attraversate, sebbene esse siano dei non-passaggi; sono dunque rivelate nella cancellazione, e quindi nell'esperienza dell'impossibile. La formalizzazione è raggiunta attraversando o "risolvendo" le aporie, trattandole come problemi logici pratici. Nella seconda fase della decostruzione, allora, le formalizzazioni possono essere viste come luogo intermedio verso la fine aperta di una "messa all'opera". (Quest'ultima tematica era stata affrontata in un testo dei primi anni Ottanta, *Pupille dell'Università. Il principio di ragione e l'idea dell'Università*, che evocava non solo un testo heideggeriano dallo stesso titolo, bensì anche il precedente *Discorso di Rettorato* del 1933).

"La legge non è la giustizia, [sebbene] sia giusto che ci sia la legge" dice in *Forza di legge* (si noti che si deve introdurre il connettivo; Derrida filosofizza interattivamente – il lettore fornisce le connessioni per far funzionare il testo – poiché adopera la dimensione retorica della lingua).

La giustizia non può passare alla legge in linea diretta; questa linea è un non-passaggio, un'aporia. E tuttavia la giustizia è rivelata nella legge, proprio come sua cancellazione. È questa la peculiare natura dell'abbraccio decostruttivo. Anche l'etica, in quanto "esperienza dell'impossibile", e la politica, in quanto calcolo dell'azione, si trovano in un abbraccio decostruttivo. Lo spazio dell'essere è il dono del tempo (per così dire) – cadiamo nel tempo, iniziamo a "essere" inanticipabilmente. Chiamarlo dono significa risolvere l'aporia pensando a (un) qualche altro che "dà" il tempo. E dunque la vita è vissuta come chiamata del completamente altro, a cui deve necessariamente essere data risposta (nel suo essere dimenticata, certo, assumendo che in primo luogo vi sia stato un dono nell'inanticipabile inserimento del soggetto nella temporalità), per mezzo di una responsabilità vincolata a una ragione responsabile (*accountable*). L'etica come esperienza dell'impossibile – e dunque incalcolabile – è vissuta come il calcolo possibile che copre la gamma tra il proprio interesse e la responsabilità che include il politico-legale. La giustizia e la legge, l'etica e la politica, il dono e la responsabilità sono strutture senza struttura, poiché il primo elemento di ciascuna coppia non è né disponibile né indisponibile. In questa visione della giustizia e dell'etica come indecostruttibili, in quanto esperienze dell'impossibile, le

decisioni legali e politiche devono essere rese, empiricamente scrupolose, ma filosoficamente erranti. (Anche questa opposizione non è sostenibile sino all'ultimo grado). Eccone un sunto, senza perdere di vista la possibilità che riassumere significhi cancellare necessarie discontinuità. Il calcolo del secondo elemento in ciascuna coppia di quelle citate sopra è imperativo per l'azione responsabile, sempre in considerazione di questa peculiarità. Queste coppie non sono intercambiabili, ma si muovono lungo una catena non concatenata di dislocazioni. In ciascun caso l'"e" nella coppia apre al compito implicato da ciò che Derrida ha formalizzato in *Il supplemento di copula. La filosofia innanzi la linguistica* (in Derrida 1972b): che la copula "e" sia un "supplemento" – quella parola scivolosa ("indecidibile") che aveva inizialmente rintracciato in Rousseau – che copre un' indefinita varietà di relazioni, dal momento che il supplemento supplisce a una mancanza e al tempo stesso apporta un'eccedenza. Come *Il principio di ragione e Mochlos o il conflitto delle facoltà* sostengono, se l'azione responsabile viene pienamente formulata o giustificata all'interno del sistema del calcolo, non può conservare la propria responsabilità (*accountability*) verso la traccia dell'altro. Deve aprirsi all'essere giudicata da una messa all'opera che non può essere definita dall'interno del sistema. Un'istanziamento di quanto detto la si ritrova nella discussione del messianismo in *Spettri di Marx* (1993).

C'è una relazione di reinscrizione tra questa "messa all'opera" e ciò che viene piuttosto accuratamente definito come "*ins Werke setzen*" – mettere o presupporre nell'opera –, che si può ritrovare non solo in *Essere e Tempo*, ma più dettagliatamente elaborato nel successivo *L'origine dell'opera d'arte* di Heidegger, discusso da Derrida ne *La verità in pittura?* In questo arco circoscritto basti dire che, mentre in Heidegger ogni conflitto della mondificazione su di un fondamento resistente viene collocato nei lineamenti dell'opera d'arte in quanto opera, per Derrida ciò che la parola "opera" marca si trova al di fuori ed è discontinuo rispetto alle formulazioni della filosofia come fine in sé, con una sistematicità logica che è mero calcolo. L'idea di un'opera al di fuori o accanto al lavoro disciplinare della filosofia viene esposta da Derrida, tematicamente e retoricamente, in parti di saggi intitolate *esergo* o *parergo*. In *Della Grammatologia come scienza positiva*, Derrida aveva ripetutamente sostenuto che la grammatologia non potesse essere una scienza positiva perché il filosofo non poteva o non si sarebbe "avventurato nella pericolosa necessità" di affrontare domande sull'origine, alle quali non si può rispondere. È come se il filosofo maturo ora riconoscesse il pericolo e

saltasse fuori dal "riparo" che aveva invocato nel testo precedente. All'origine vi è adesso la necessaria esperienza dell'impossibile, vissuta come calcolo senza garanzia.

La letteratura e, in maniera più specifica la poesia, rimane una figura che fornisce un'esperienza dell'impossibile, come suggerito nella trattazione dell'opera di Paul Celan in *Shibboleth* (1986). Le precedenti discussioni di Derrida su Stéphane Mallarmé (La doppia sessione in *Disseminazioni*), di Francis Ponge (*Signéponge*) e Maurice Blanchot (*Paraggi* 1986), cerchiano e si coagulano attorno a questa posizione. Le sue intuizioni sulle arti visive non sono discordanti, ma sono meno salde. *La Verità in Pittura*, concentrandosi sulle "Scarpe della Contadina" di Vincent van Gogh, il quadro che Heidegger considera nel saggio sopra citato, pone il semplice interrogativo: quale sarebbe l'"idioma" (una produzione di significato sottosistemica) nell'arte, una logica significativa che potrebbe condurre a un sistema di significato calcolabile, a fornire dunque una pedana di lancio per qualsiasi investigazione della "verità" in pittura?

È curioso che molte cosiddette etno-filosofie (quali ad esempio il Tao, lo Zen, il Sunyavāda, la filosofia del Nāgārjuna, varietà di Sufi e simili) mostrino affinità con certe parti della decostruzione. Questo può essere ricondotto alla loro critica del soggetto intenzionale. Nella misura in cui trascendono l'autorità extra-soggettiva, esse non sono proprio "la stessa cosa" della decostruzione. Ma nella misura in cui collocano l'agentività nel radicalmente altro (comunemente definito "fatalismo"), l'es-orbitanza della sfera dell'opera nell'etico, così come raffigurato da Derrida, ha una sorta di relazione con esse. Dunque, sebbene lo stesso Derrida sia nel migliore dei casi cauto nell'individuare somiglianze tra il suo sistema e le "teologie" (1992d), la decostruzione successiva alla svolta, nella sua modalità di "messa all'opera" potrebbe essere di un certo interesse per molti sistemi culturali marginalizzati, come sviluppo dall'interno dei postumi dell'Illuminismo kantiano, per i cui stessi calcoli, dominanti in reazione, sono compromessi (in special modo nel genere) e stagnanti come tutto ciò che veniva percepito da Heidegger nella linea kantiana. È chiaro che la possibilità di queste connessioni rimane dubbia sino a quando la modalità di "messa all'opera" rimane presa all'interno delle pratiche descrittive e/o formalizzanti del calcolo accademico o disciplinare. E, sino a quando l'alterizzazione della filosofia decostruttiva rimane confinata a discorsi quantomeno accessibili alle discipline accademiche collegate (come ad esempio la letteratura, l'architettura, la teologia o il femminismo), essa darà origine a dibattiti ristretti ma utili.

Al momento, l'enclave più critica e dinamica dei sistemi culturali marginalizzati si trova nell'attivismo antiglobalista o per lo sviluppo alternativo (così come la finanziarizzazione del globo è la più vigorosa avanguardia dell'Illuminismo). In quest'area la modalità di "messa all'opera" della decostruzione irrompe con esitazione in un'attiva resistenza all'inesorabile calcolo della globalizzazione, in cui la "democratizzazione" è spesso una descrizione della ristrutturazione politica implicata dalla trasformazione dei capitalismi di stato e delle loro colonie in economie tributarie di finanziarizzazione razionalizzata; oppure può essere impegnata nella dislocazione dell'opposizione binaria tra crescita economica e benessere, proponendo alternative allo "sviluppo". Questi sforzi non producono una teoria avvalorata e formalizzata, riconoscibilmente decostruttiva. È questo il rischio della decostruzione senza riserve.

È qui che l'aporia dell'esemplarità viene percepita con maggiore pregnanza. I soggetti e le collettività che adducono gli esempi si trovano in un legame aporetico con coloro che, lontani e spesso ignoranti del loro campo di lavoro, la globalizzazione e lo sviluppo, ciononostante ne producono le formalizzazioni sistematiche. La situazione potrebbe essere descritta attraverso la definizione di ironia (affine al nostro senso generale di allegoria) data dal critico letterario decostruzionista statunitense Paul de Man (1919-1983): parabasi permanente o interruzione continuata, da una fonte che riferisce "altrimenti" (*allegorein* = dire altrimenti) rispetto al dispiegamento continuo del sistema di significazione principale – sia la formalizzazione della decostruzione sia, su un altro livello di astrazione, la logica dello sviluppo globale. Inoltre se la scissione del socialismo dal capitalismo è percepita come fondata nell'antecedente economia tra autopreservazione e chiamata dell'altro, questa messa all'opera della decostruzione senza riserve, a differenza dei fallimenti dell'istituzione di un sistema alternativo, potrebbe essere descritta come un costante distanziamento – un differimento e un deferimento – dell'imbrigliamento *capitalista* della produttività *sociale* del capitale.

La struttura senza struttura descritta sopra, nella quale un elemento di una coppia è sia disponibile sia indisponibile in un'esperienza dell'impossibile, può essere raffigurata esteticamente in vari modi. Nel romanzo *Amatissima* (1987) Toni Morrison colloca l'"Africa" che è preistoria dell'Afro-America o del Nuovo Mondo Africano – rigorosamente distinta dal continente contemporaneo così denominato – nell'esperienza indecostruttibile dell'impossibile. Mentre questa chiamata dell'altro viene vissuta nel calcolo di un'A-

fro-America conscia dei propri diritti, *Amatissima* raffigura questa rivelazione, in cancellazione, come sacrificio materno, "da non tramandare/trascurare". È la storia a richiederlo nell'impossibile passaggio, e non arresta la mano della madre. Il personaggio principale uccide la propria figlia per salvarla dal mondo bianco. Il *ring of covenant* – il marchio sul seno di sua madre, schiava senza nome – non assicura la continuità. L'istorialità non viene mutata in genealogia.

Due questioni dovrebbero essere menzionate in conclusione. Come prima cosa, la posizione di Derrida in quanto franco-magrebino – si è descritto in questo modo per via della propria estrazione ebraico-algerina – non è incline a battaglie globali di tipo generale piuttosto che decostruttivo: si veda l'appello a una visione dei diritti umani economicamente consapevole, avanzata in *Spettri*. Le sue argomentazioni più elaborate sono attinte dalla migrazione: la doppia responsabilità della Nuova Europa (1991), una critica dell'"ontologia" – una sorta di identitarismo (multi)culturale – "un'assiomatica che lega indissolubilmente il valore ontologico dell'essere presente (*ón*) alla sua *situazione*, alla determinazione stabile e presentabile di una località (il *tópos* del territorio, della terra, della città, del corpo in generale)" (1993b); e le figure dell'*arrivant* assoluto (l'indecostruibile figura dell'alterità, vissuta come qualsiasi incalcolabile diaspora). Quando si riferisce ai primi anni in Algeria (Derrida 1993a), Derrida non sta parlando di un paese che ha attraversato una recente liberazione nazionale e quindi non è "postcoloniale" in nessun senso preciso. In secondo luogo, bisogna precisare che gli scritti accademici sulla svolta etica di Derrida e sul suo rapporto con Heidegger, con il postcolonialismo e con la decostruzione, nel raro caso in cui rischiano di mettersi all'opera infrangendo la propria cornice, non sono identici alla messa all'opera della decostruzione al di fuori del calcolo formalizzante specifico dell'istituzione accademica.