

**Nicholas B. Dirks**

*Le inquietudini del postcolonialismo.*

*Storia, antropologia e critica postcoloniale\**

“Per gli uomini che non hanno più patria,  
la scrittura diventa il luogo dove vivere”.

(Theodore Adorno)

## **1. Scrittura**

La scrittura non è uno spazio neutro. Negli ultimi cinquant'anni abbiamo nuovamente imparato quanto sia importante considerare il punto di vista da cui scriviamo, a chi ci rivolgiamo e, più in generale, il posizionamento geopolitico, storico-sociale e istituzionale della scrittura. La crisi della scrittura è stata annunciata da numerosi fattori tra cui spiccano la decolonizzazione, il coro crescente delle nuove nazioni e la dispersione dei popoli un tempo colonizzati attraverso migrazioni e spostamenti. È questo il motivo per cui le critiche postcoloniali sono diventate un elemento essenziale in tutti quei nuovi panorami che abitiamo e studiamo. La postcolonialità non è né una nuova moda passeggera né un abbandono del reale, sia esso concepito secondo inclinazioni positiviste o marxiste. Inoltre, per quanto sia legata agli attuali sviluppi delle politiche dell'identità, del multiculturalismo, del poststrutturalismo e del postmodernismo, la postcolonialità è allo stesso tempo molto di più e molto di meno rispetto a ciò che questi singoli termini implicano. A livello generale ritengo che piuttosto che con teorie generali la postcolonialità debba essere identificata con quei luoghi e quelle storie che, attraverso una resistenza attiva o attraverso la semplice memoria dell'essere stati esclusi, resistono all'universalizzazione di opinioni e prospettive; questo anche nel momento in cui la postcolonialità evidenzia lo straordinario potere delle forze dell'universalizzazione. Essa ci ricorda che la cultura e la modernità sono sempre state compromesse e inevitabilmente fondate sulla violenza e la dominazione, le due condizioni di seduzione e di conquista della colonizzazione stessa. La postcolonialità incarna la promessa dell'Occidente scaturita dall'Illuminismo e dalla nascita delle nazioni, e ci rammenta che questa promessa non viene mai mantenuta e che il presente è il tempo e il luogo impossibile in cui abitiamo: la postcolonialità è l'epopea della seduzione e del tradimento.

La nascita degli studi postcoloniali si fa comunemente risalire alla critica sferrata da Edward Said nel suo brillante lavoro polemico dal titolo *Orientalismo*<sup>1</sup>. I temi centrali della sua argomentazione sono ormai ben noti: le storie coloniali, ovvero i rapporti storici di dominazione fra Oriente e Occidente, producevano, e a loro volta erano prodotte, da una serie di formazioni discorsive in cui l'“altro” coloniale veniva essenzializzato, inferiorizzato, femminilizzato e infine naturalizzato come il sempre già colonizzato. L'Oriente era rappresentato come qualcosa che poteva essere conosciuto, anzi, che poteva essere conosciuto soltanto attraverso quei tropi che riproducevano i rapporti di dominio, e questo proprio quando si cominciò a considerare tale dominio la condizione naturale del mondo e non il risultato di particolari forze geopolitiche. Gli studiosi del colonialismo hanno così svelato la miriade di sedimentazioni discorsive che caratterizzano le storie di dominazione, la complicità delle forme di rappresentazione letteraria, filologica, cartografica, storica, antropologica (per citare solo le più ovvie) con il progetto del governo coloniale e i modi in cui le categorie del sapere, oltre a essere state trasformate dal dominio coloniale, hanno anche contribuito alla dominazione coloniale stessa. Said ha tratto la principale ispirazione teorica dall'opera di Michel Foucault, la cui insistenza sul carattere reciprocamente costitutivo di sapere e potere ha fatto per l'epistemologia quello che precedenti pensatori marxisti, quali Lukács, Adorno e Gramsci, avevano fatto per la cultura. Sebbene Said sia stato ripetutamente, e spesso irruentemente criticato, la sua opera ha avuto un'enorme influenza sugli studi letterari, culturali e storici: dopo la sua analisi dell'*Orientalismo* è stato infatti difficile studiare l'“Occidente” senza ricordare quanto la sua identità economica e culturale sia stata resa possibile, se non addirittura prodotta, dalla storia del colonialismo stesso.

Dal 1978, data di pubblicazione di *Orientalismo*, il campo degli studi postcoloniali si è conquistato un proprio status autonomo e ha iniziato a influenzare in vari modi quegli altri ambiti che vanno dalla storia imperiale e del “terzo mondo” a gran parte dell'antropologia sociale e culturale, dalla moderna critica letteraria agli studi classici e culturali. Gli studi postcoloniali sono stati definiti in relazione a una serie di orientamenti teorici: lo storicismo di Said, il poststrutturalismo di Derrida o Lacan invocato nel pregevole corpus teorico di Gayatri Chakravarty Spivak<sup>2</sup> e Homi Bhabha<sup>3</sup> e, a volte, l'indiscriminata celebrazione postmodernista della differenza e della molteplicità, sebbene questa finisca per veicolare politiche identitarie. Secondo me la postcolonialità ha dato i suoi frutti migliori nel momento in cui si è

costituita come critica storica da una molteplicità di prospettive storiografiche (e quindi epistemologiche). Sono stati cioè analizzati i silenzi, le esclusioni e le complicità del sapere accademico in Europa e in America, con il risultato di gravi e talvolta devastanti critiche nei confronti di settori quali gli *Area Studies*, l'antropologia e la letteratura comparata. I nuovi studi storici, dal collettivo dei *Subaltern Studies* alle nuove versioni dell'antropologia storica o degli studi letterari, sono stati quindi animati da numerose critiche postcoloniali.

Gli studi postcoloniali non sempre però sono stati felicemente assorbiti dai paradigmi più vecchi, in quanto, pur privilegiando alcune voci piuttosto che altre, hanno messo in discussione l'identità di tutti coloro che scrivono. A loro volta, sono stati attaccati sia dai difensori delle discipline tradizionali appartenenti alla vecchia o alla nuova destra, sia dai partigiani di una vecchia sinistra che vede nel (multi)culturalismo americano e nel poststrutturalismo accademico gli agenti del capitalismo globale. Nei dibattiti che sono seguiti abbiamo dovuto rispondere a domande sul futuro delle discipline e sui fondamenti etici di gran parte del sapere accademico, con modalità che contenevano solo poche tracce delle loro storie originarie. In un recente saggio ho scritto che il campo di studi della teoria culturale è diventato letteralmente un campo minato e che la villa fiorentina del famoso romanzo di Michael Ondaatje, *Il paziente inglese*, potrebbe essere considerata una metafora dello stato della teoria al giorno d'oggi<sup>4</sup>. Quanto segue è una riflessione personale su questi eventi, un sostegno alla critica postcoloniale, ma anche una reazione al suo stato attuale. E cominciamo con una piccola storia.

## 2. Storia

Tra gli americani della mia generazione che si sono dedicati alla carriera accademica, non ve ne è uno che non sia consapevole del problema dell'identità. A casa come all'estero, mi è stato spesso chiesto perché *io* faccia quello che faccio. Durante le cerimonie rituali nei villaggi nel Sud dell'India come ai cocktail a New York accade che qualcuno mi domandi il motivo del mio interesse per la storia dell'Asia meridionale e, di solito, si aspetta in risposta un aneddoto sul perché il mio particolare percorso nordamericano abbia incrociato quello dell'India. A causa dei legami coloniali, i britannici non hanno dovuto spiegare allo stesso modo il loro interesse per l'India, oppure hanno dato spiegazioni per motivi del tutto differenti. Mentre la generazione di studiosi

americani dell'Asia meridionale, precedente alla mia, adduce spesso come motivazione l'esperienza del servizio militare o una formazione da missionario, la mia cita i volontari per la pace (*Peace Corps*) o magari i viaggi intorno al mondo favoriti dalle straordinarie opportunità e dal caos degli ultimi anni Sessanta e dei primi anni Settanta.

Io ho la mia storia, una storia che sottolinea la casualità della mia scelta. Per ragioni tanto particolari quanto fortuite, mi sono ritrovato in India meridionale a fare ricerca per la tesi di laurea su un argomento che, dopo quasi trent'anni, continua ad animare parte del mio lavoro. Mentre nella maggior parte dei casi la mia storia ha soddisfatto i miei interlocutori, a volte si è dimostrata insufficiente. Nei villaggi dell'India meridionale mi è spesso capitato di scorgere un po' di perplessità sul viso di molte persone, troppo educate per accusarmi di essere una spia degli Stati Uniti e troppo modeste per credere che il mio interesse potesse essere al tempo stesso così contingente e così disinteressato. A volte mi è stato detto che gli studiosi americani hanno utilizzato le ricerche e il materiale degli accademici indiani per fare carriera e arricchirsi. E seguendo le suggestioni offerte da *Orientalismo*, mi sono interrogato sui motivi per cui un concetto come quello di "caso fortuito" sia stato così cruciale nell'autorappresentazione di accademici americani che, come il sottoscritto, sono pienamente consapevoli del coinvolgimento degli *Area Studies* statunitensi nella geopolitica della guerra fredda e nelle nuove forme del potere imperialista americano. Più recentemente ho posto l'attenzione sulle implicazioni personali della disputa, tuttora in corso, sulle questioni dell'autenticità e dell'identità, del diritto di rappresentazione e sull'impossibilità di un'indagine disinteressata, disimpegnata e neutrale. Ritengo che i singoli casi fortuiti abbiano un nesso con le strutture di potere e che le forme di sapere siano legate alle localizzazioni del potere stesso. Nonostante questo, e sebbene non possa più affermare che la mia identità sia casuale o incidentale, non intendo rinnegare il mio diritto di parlare né la mia capacità di conoscere. I modi in cui mi colloco rispetto al sapere sono ora divenuti oggetto di critica al pari di alcune questioni sull'identità. Le riflessioni personali che espongo nel presente articolo riguardano sia le questioni di identità e collocazione, sia le difficoltà a esse legate che sono emerse nei dibattiti accademici sul sapere.

Decisi di seguire un dottorato in storia dell'Asia meridionale all'Università di Chicago, ma quando arrivai scoprii che il mio relatore aveva in realtà una formazione antropologica. All'epoca, negli Stati Uniti, la storia dell'Asia meridionale era un campo di studi in ascesa, come lo erano, d'altronde, tutti gli studi sull'Asia meridionale, i quali

erano dominati ancora dalla prima generazione postbellica di studiosi. Il campo di studi sull'Asia meridionale si sviluppò infatti soltanto dopo la seconda guerra mondiale e fu istituzionalizzato per la prima volta all'Università della Pennsylvania a opera del sanscritista W. Norman Brown; questi aveva reclutato precedentemente una prima generazione di studiosi dell'Asia meridionale per farsi assistere nel proprio lavoro di consulenza sull'India presso il governo degli Stati Uniti durante gli ultimi anni della guerra<sup>5</sup>. Brown, autore di un importante trattato sull'Asia meridionale contemporanea, assunse lo studioso dell'impero britannico Holden Furber affinché insegnasse storia dell'Asia meridionale all'Università della Pennsylvania. Sembrò la scelta più logica, data l'importanza della storia imperiale per gli affari del subcontinente. Non è stato però forse un caso se l'Università di Chicago, nel momento in cui ha deciso di istituire una cattedra di storia dell'Asia meridionale e di inaugurare un corso universitario in linea con le idee e i risultati degli *Area Studies* americani postbellici, abbia reclutato Bernard Cohn, un antropologo che negli anni Cinquanta aveva lavorato a un progetto di ricerca sull'India dei villaggi. Cohn giocò un ruolo importante nello sviluppo della storia sociale dell'Asia meridionale: sperimentò metodi quantitativi e antropologici nello studio della storia e formò una nuova generazione di studenti a cui venivano richieste buone capacità linguistiche e un rigoroso lavoro di ricerca sia sul campo che in archivio. Poco alla volta, Cohn delineò un nuovo tipo di rapporto, integrativo e a tratti dialettico, tra storia e antropologia. Ancor prima che Marshall Sahlins rivendicasse la scoperta della storia e che la nuova generazione di storici europei successivi a Braudel scoprisse l'uso dell'antropologia per colmare il vuoto creato dalla raccolta e dall'analisi quantitativa dei dati, Cohn argomentò e tratteggiò i lineamenti di un nuovo tipo di antropologia storica.

I due decenni degli anni Settanta e Ottanta, se considerati a posteriori, sembrano essere stati il culmine dell'antropologia storica. Per quanto riguarda l'antropologia, Sahlins e Geertz si unirono a Cohn, Wolf e Mintz. Tutti questi grandi nomi, ciascuno a modo suo, rimandavano al precedente appello di Evans-Pritchard secondo il quale era necessario riconoscere che l'analisi contemporanea richiedeva un contesto storico<sup>6</sup>. Cohn si dedicò sempre di più allo studio del colonialismo, sia per comprendere la storia degli assunti antropologici contemporanei sia per storicizzare il carattere contingente della struttura delle caste, dell'organizzazione del villaggio e dell'affiliazione religiosa in Asia meridionale<sup>7</sup>. In una serie di autorevoli studi, Wolf dimostrò che la storia, almeno nelle sue due principali accezioni di docu-

mentazione e scrittura, aveva sistematicamente negato l'accesso ai contadini e ad altri gruppi subalterni. Mintz ci fece vedere come la storia dei beni di consumo possa sia accrescere la nostra comprensione della cultura materiale, sia delineare i rapporti globali che legavano le forme coloniali di controllo del lavoro all'ascesa del capitale europeo e americano e alla formazione della società borghese<sup>8</sup>. Sahlins scoprì la storia sulle coste delle isole Hawaii nell'incontro fatale fra il capitano Cook e la coscienza mitica hawaiana<sup>9</sup>. Geertz dimostrò, infine, quanto potesse essere ricca la sua versione semiotica della teoria culturale nel momento in cui veniva ricondotta agli stati precoloniali giavanese e balinese<sup>10</sup>. Nel campo della storia Natalie Davis, Keith Thomas, Emmanuel Le Roi Ladurie, Carlo Ginsburg, Robert Darnton, Hans Medick, Caroline Bynum, David Sabeau, William Sewell e Lynn Hunt<sup>11</sup>, fra molti altri, hanno utilizzato i concetti antropologici di rituale, stregoneria, struttura, descrizione etnografica e analisi semiotica per dare vigore alle indagini storico-sociali, che si arenavano nei limiti del formalismo delle fonti d'archivio e dell'analisi quantitativa. Le aspirazioni comparative della sociologia storica cedettero il posto all'originalità teorica e all'entusiasmo nei confronti di nuovi tipi di indagine in antropologia storica che, per qualche tempo, dettero l'impressione di poter far crollare i confini tra quelle due discipline, la storia e l'antropologia, che in passato avevano segnato la differenza fra il mondo dei colonizzatori e quello dei colonizzati.

Non è stato un caso se molti degli storici che furono sedotti dal fascino dell'antropologia si occupavano proprio di storia premoderna. Ciò accadeva prima che la modernità diventasse l'interesse principale dell'antropologia, in un'epoca in cui antropologia e storia sembravano unite da un comune interesse per l'alterità e quest'idea affondava le proprie radici nell'opinione comune secondo cui la "distanza" andava intesa sia in termini di tempo che di spazio. E mi colpisce ancora una volta come Bernard Cohn fosse in netto anticipo sui suoi colleghi. Il suo interesse storico-critico per il colonialismo contribuì a far cadere alcune distinzioni formali fra ambito metropolitano e coloniale, nonché a preparare la strada per comprendere come l'altro antropologico venisse in gran parte prodotto dal sé storico. Cohn fu il primo a mostrarci come lo stato moderno, così come si è sviluppato in luoghi come la Gran Bretagna, venisse riprodotto in un posto come l'India attraverso, ad esempio, quelle tecniche di dominazione che sono rappresentate dall'assegnazione della terra, dalle grammatiche e dai dizionari, dalle indagini cartografiche, dai resoconti etnografici e statistici, e così via. Cohn fu anche il primo a suggerire che anche isti-

tuzioni quali la casta e il villaggio erano state radicalmente trasformate dall'incontro coloniale. Quando Cohn citò la nota frase di F. W. Maitland, secondo il quale l'antropologia avrebbe dovuto scegliere fra essere storia o non essere nulla, egli la intese in modo molto più radicale di quanto avessero fatto lo stesso autore o Evans-Pritchard, che l'aveva già citata nel 1951, durante la famosa *Marrett Lecture*<sup>12</sup>, allo scopo di sostenere una forma di antropologia che fosse più storica. Cohn ci ha insegnato che la storia dell'antropologia era profondamente legata, nelle sue origini storiche e nella sua missione, alla dominazione coloniale; ha insistito sul fatto che lo studio del colonizzatore e del colonizzato non possano essere separati; e, infine, ha dimostrato come le categorie e i presupposti dell'analisi antropologica contemporanea portino ancora le tracce della storia coloniale. Ancora più significativo è probabilmente il modo in cui lo ha fatto: con profonda ironia e spiccato senso dell'umorismo e non attraverso critiche colme di rabbia e auto-distacco. Nella sua opera sono tuttavia presenti anche molte delle contraddizioni riscontrate nelle critiche che lui stesso muoveva agli altri, come, ad esempio, nel caso in cui si servì di un concetto di cultura strettamente antropologico per parlare degli equivoci e delle trasformazioni culturali nelle tradizioni coloniali.

### 3. Antropologia

Nella mia formazione, il dibattito antropologico è stato quindi permeato dall'interesse per la storia coloniale, senza che vi fosse alcuna contraddizione nel ritenere questo progetto come parte di una più ampia etnografia dello stato coloniale. L'antropologia era un mezzo per relativizzare le certezze culturali dei colonizzatori, anche quando privilegiava in modo proficuo il mondo coloniale rispetto a quello metropolitano. Per me la storia è stata dunque antropologizzata grazie alla mia immersione nelle teorie e nei dibattiti antropologici e grazie alla consapevolezza che la narrazione universale dell'autorealizzazione dell'Europa veniva fatta crollare nel momento in cui si prestava attenzione ad altre "logiche" e "sistemi" culturali. La storia veniva però antropologizzata anche attraverso l'insistenza sul metodo. Non solo ho esaminato archivi, che a malapena celavano quelle storie istituzionali che rendono la maggior parte degli archivi occidentali monumenti di metodo e verità storica piuttosto che depositari contingenti del processo politico, ma sono andato oltre, sollecitato dai metodi dell'impegno "etnostorico" a creare nuovi archivi utilizzando, come par-



te della mia personale indagine storica, anche le tradizioni orali, i documenti dei villaggi, i testi mitologici e gli incontri etnografici. I progetti etnostorici non si limitavano a guidare lo studioso agli archivi esistenti, ma lo incitavano a produrne di nuovi. Mi sono ritrovato a interessarmi dell'archivio da un punto di vista etnografico. Questo è stato il terreno entro il quale ho condotto la mia ricerca e che mi ha stimolato con il suo essere costantemente recalcitrante, mi ha limitato con le sue esasperanti assenze, mi ha affascinato con i suoi modelli di intertestualità, mi ha sedotto con la sua sembianza di realtà. L'archivio ufficiale era la sede primaria della monumentalità dello stato: era l'istituzione che canonizzava, cristallizzava e classificava il sapere richiesto dallo stato proprio mentre lo metteva a disposizione delle generazioni successive nella forma culturale di neutrale depositario della conoscenza sul passato.

Ma proprio mentre scrivo queste cose, mi ricordo come in quel primo periodo la storia e l'antropologia sembravano potersi fondere in modo fin troppo naturale. La presunzione dell'antropologia di poter conoscere e rappresentare la cultura dell'"altro" nell'ambito degli spazi accademici della metropoli postcoloniale non veniva in realtà seriamente ostacolata né dalla storia né dagli studi coloniali. Anzi, era proprio questa la presunzione necessaria per giustificare a livello epistemologico gli *Area Studies*. I principali studiosi occidentali dell'India sono stati gli antropologi Louis Dumont e McKim Marriott. Entrambi hanno utilizzato i testi classici e le tradizioni dei villaggi per comprendere l'India moderna ed entrambi hanno definito le caste e l'induismo come le istituzioni essenziali dell'India stessa. Nel suo celebre *Homo Hierarchicus*<sup>13</sup>, Dumont critica la sociologia occidentale per aver filtrato le ideologie e le istituzioni gerarchiche dell'India attraverso le lenti dell'egualitarismo e dell'individualismo. Il lavoro, però, si situa di fatto in una visione dell'India decisamente occidentale e coloniale. Nel postulare una sfera religiosa che, almeno nel caso dell'India, trascendeva (o, per usare le sue parole, "inglobava") il dominio politico e materiale, Dumont si opponeva alla sociologia occidentale basandosi egli stesso su convinzioni orientaliste; e quando Marriott si opponeva a Dumont insistendo su una sociologia "monistica" piuttosto che "dualistica", sembra quasi di sentire un'unica campana. Lo strutturalismo di Dumont e il culturalismo di Marriott avevano in comune una straordinaria fiducia nel progetto epistemologico di una scienza sociale universale e, nel contempo, ritenevano entrambi che la sfera della cultura fosse conoscibile in modalità che non contrastavano con l'interpretazione orientalista e coloniale dell'India. Nonostante le violente pole-



miche, sia dell'uno nei confronti dell'altro che nei confronti dei precedenti approcci antropologici e sociologici all'India, l'antropologia occidentale fu pressoché immune alla furia dei tempi, rimase sostanzialmente inalterata e continuò a essere una scienza impunemente occidentale anche quando veniva proclamata portavoce del punto di vista del "nativo".

Quando, negli anni Ottanta, l'antropologia visse la sua crisi più grave (come tutte le discipline è costantemente in crisi), il problema riguardò non tanto il rapporto con la storia coloniale quanto quello con la scienza. Sebbene James Clifford abbia eloquentemente dimostrato che la professionalizzazione dell'antropologia – con le traiettorie e le inquietudini a essa connesse – avvenne nell'ambito della storia coloniale, la disciplina sembrò essere molto più attratta da quelle questioni di scrittura, oggettività, responsabilità (e stile) autoriale legate alla critica della scienza, piuttosto che da questioni coloniali o neocoloniali<sup>14</sup>. I critici delle nuove tendenze autoriflessive in antropologia relegarono le questioni riguardanti la storia coloniale nel generico morbo del postmodernismo. In effetti, molte critiche alle tipiche ambizioni scientifiche della scienza sociale antropologica furono trattate senza distinzioni come postmoderne, poststrutturaliste e relativiste. Mentre le culture erano imparentate fra loro, non potevano però esserlo con il sapere antropologico stesso. È interessante notare come i materialisti, i quali hanno sempre considerato problematica l'idea secondo cui la cultura, in quanto concetto, fosse almeno parzialmente autonoma (se non altro dalle forme universali di percezione delle determinazioni materiali), avevano la tendenza a unirsi ai culturalisti irriducibili in modi che portavano a improbabili coalizioni fra posizioni politiche, a sinistra come a destra. La critica fatta dagli autori di *Writing Culture* veniva vista da molti antropologi come problematica perché perdeva di vista l'"altro", mentre la sua enfasi sull'io era considerata narcisistica ed etnocentrica<sup>15</sup>. In un altro contesto, io stesso ho criticato il messaggio di *Writing Culture* suggerendo che l'enfasi sulla "scrittura" distoglieva l'attenzione da una più opportuna enfasi sulla lettura, prima del "lavoro sul campo", di quelle pre-storie che costituivano i presupposti storici del sapere antropologico (compresi i concetti epistemologici della stessa etnografia). A mio avviso, la crisi dell'antropologia dovrebbe portare a una sostanziale incorporazione delle critiche genealogiche in rapporto ai contesti storici e alle questioni coloniali piuttosto che all'iperestetizzazione dell'antropologo come "scrittore"<sup>16</sup>.

La storia non conduce necessariamente alla critica. E per molti antropologi esistono storie alternative in cui l'antropologia spesso criti-

cava lo stato coloniale e difendeva le ragioni di chi era escluso dalla storia (con le sue azioni e la sua resistenza) invece di cancellarlo dalla storia<sup>17</sup>. Per altri antropologi il problema non era tanto il resoconto del passato quanto i suoi effetti, il senso di colpa che tale passato causava e la paralisi (una generale carenza di azione) prodotta da quella colpa. La colpa può anche essere considerata un tipico espediente liberale, ma ha portato molti a sostenere che la critica, sia che fosse mossa da interessi storici o da altri interessi epistemologici, è un ostacolo al cammino del progresso o, nel linguaggio artigianale dell'accademia, "intralcia lo svolgimento del compito assegnato". E in effetti la storia da sola non rappresenta né il problema né la soluzione, almeno fino a quando è incorporata nell'antropologia semplicemente come genealogia critica o metodo interdisciplinare. Dobbiamo invece ricordare che la critica postcoloniale ha sollevato la questione del posizionamento: le cruciali implicazioni sia passate che contemporanee di un sistema di sapere fondato sull'"io" e sull'"altro". Di tanto in tanto, le prospettive postcoloniali sono state problematiche per la storia quanto lo sono state per l'antropologia.

#### 4. India

Dopo il 1978 è stato impossibile intraprendere lo studio del mondo coloniale (o postcoloniale) senza fare riferimento esplicito o implicito all'accusa di Said, secondo il quale non solo le nostre fonti ma anche le nostre categorie e assunti fondamentali sono stati modellati dalla dominazione coloniale. La forza della critica di Said consiste proprio nel mettere in rapporto il sapere coloniale con quello contemporaneo. L'Orientalismo, sia nella forma di sistemi coloniali di credenze che in quella di subculture accademiche più specializzate, condivideva quelle premesse fondamentali sull'Oriente che tendono a denigrare il presente, a negare la storia e a reprimere qualsiasi sensibilità che riguardava l'autonomia politica, sociale e culturale contemporanea del mondo colonizzato. Le implicazioni della critica di Said hanno rappresentato una sfida sia per l'antropologia che per la storia e, più in generale, per gli *Area Studies*. In un saggio critico, pubblicato per la prima volta nel 1990, Gyan Prakash si è chiesto che aspetto avrebbe dovuto avere una storia post-orientalista e ha tentato di specificare i tratti che questa sfida avrebbe assunto nel contesto della storia dell'Asia meridionale: "L'attenzione per la storicità del sapere, richiesta dall'invito a tracciare una storiografia post-orientalista va pertanto

in senso opposto rispetto a quelle procedure che frantumano il terzo mondo in essenze e considerano la storia come determinata da quegli stessi elementi essenziali. Implica il rifiuto di quei modi di pensare che raffigurano il terzo mondo nella forma di essenze irriducibili quali religiosità, sottosviluppo, povertà, nazionalità, non occidentalità e ci chiede di ignorare i tentativi di vedere le storie del terzo mondo in termini di queste quintessenze<sup>18</sup>. Prakash continuava proponendo quella che chiamava storia “post-fondazionista”, in cui i tentativi di cimentarsi con la fondamentale storicità della modernità in Asia meridionale comportavano necessariamente un’attenzione critica nei confronti del carattere storico delle categorie basilari utilizzate per la rappresentazione dell’Asia meridionale stessa.

Nel suo appello per un nuovo tipo di storia, Prakash ha passato in rassegna svariati generi di storia nazionalista e marxista prodotti in India e sull’India e ha sostenuto che gran parte di questa storia, pur agendo in opposizione all’Orientalismo inteso sia come struttura di dominazione sia come fonte di autorità, si trovava coinvolta in alcune delle categorie e delle problematiche centrali del sapere orientalista<sup>19</sup>. In conclusione, egli sosteneva un tipo di storiografia critica post-orientalista, un lavoro storico capace di problematizzare le proprie categorie e le proprie ipotesi in rapporto a una critica genealogica del colonialismo. Esempi di un lavoro di questo genere includevano quelle nuove forme di antropologia storica che cercavano di fondere la storia critica di Cohn con la teoria critica di Said. Prakash sostenne anche l’importanza di una nuova scuola di storiografia dell’Asia meridionale, i *Subaltern Studies*. Istituiti nella forma di un collettivo di storici sotto la guida di Ranajit Guha, i *Subaltern Studies* pubblicarono nel 1982 un primo volume di scritti sulla storia e la società dell’Asia meridionale, dove si sosteneva una critica a due forme di elitarismo storiografico: quello colonialista e quello borghese-nazionalista.

Con la prima forma di elitarismo, Guha alludeva al genere di storia della “scuola di Cambridge” che definiva il nazionalismo come “la somma delle attività e delle idee con cui l’élite indiana reagiva alle istituzioni, opportunità, risorse e così via generate dal colonialismo”, non attraverso un “nobile idealismo” ma piuttosto con l’“aspettativa di ricompense sotto forma di partecipazione alla ricchezza, al potere e al prestigio creati dalla dominazione coloniale e associati a essa”; e la pulsione verso tali ricompense produceva collaborazione e competizione, gli ingredienti base del nazionalismo indiano. Con la seconda forma, Guha intendeva descrivere la storia della “lotta per la libertà” come una “straordinaria espressione della bontà dell’élite nativa, do-

ve l'aspetto ostile del suo rapporto con il regime coloniale era fatto apparire, a dispetto dell'evidenza, più rilevante di quello collaborazionista". Guha scrisse inoltre che lo studio del "fallimento storico della realizzazione della nazione" avrebbe costituito per il collettivo "la problematica centrale della storiografia dell'India coloniale".

Secondo Prakash la storiografia post-orientalista e la storia dei *subaltern studies* condividevano influenze simili e allo stesso tempo enfatizzavano differenti tipi di visioni critiche e posizioni storiografiche. La prima analizzava "i rapporti di potere nel contesto delle discipline e delle istituzioni accademiche", mentre la seconda vedeva se stessa come "sovvertitrice e perturbatrice della volontà dei potenti". Entrambe concordavano però, in vari modi, con le riflessioni critiche di Said sull'Orientalismo, così come anche con le nuove tendenze poststrutturaliste che criticavano ogni "esistenza e identità solidamente fondata". La critica di Prakash, e la sua celebrazione della storiografia post-orientalista in relazione al poststrutturalismo, non fu ammiratione da tutti. Due storici inglesi dell'India, David Washbrook e Rosalind O'Hanlon, scrissero una infuocata risposta a Prakash dando vita a un dibattito su questioni quali l'importanza dei *Subaltern Studies*, lo status del marxismo nella storiografia indiana, il posto dell'analisi e della riflessione culturale nell'accademia americana e le implicazioni della teoria poststrutturalista e delle tendenze postmoderniste nella scrittura storica e antropologica. In un impeto polemico che ha anticipato numerosi e appassionati attacchi alle prospettive postcoloniali (si veda più avanti), gli autori misero alla gogna l'appoggio di Prakash alla storia "post-fondazionista" a causa del suo sostegno al poststrutturalismo e a causa delle sue contraddizioni interne<sup>20</sup>. I due storici ci dissero che si può essere politici solo se si considerano la classe e l'analisi storica materialista come il fondamento di tutti i progetti storici e che i critici postcoloniali come Prakash ignorano deliberatamente il concetto di classe, al fine di spacciare le proprie posizioni da vincitori come se fossero quelle delle vittime all'interno di un sistema capitalistico mondiale che produce sia le basi ideologiche della cultura politica accademica americana sia le élite mondiali che beneficiano, ora più che mai, di tale cultura.

Ciò che era veramente in gioco all'interno di questo dibattito era il posto che il colonialismo riveste all'interno della storiografia dell'Asia meridionale. Nel loro scritto, Washbrook e O'Hanlon hanno fatto riferimento al colonialismo britannico una sola volta allo scopo di denigrare l'opera di James Clifford sull'antropologia americana. Essi suggerivano che, se il grande peccato del colonialismo è stato quello

di sviluppare l'idea di cultura, il grande peccato dell'accademia americana è stato invece quello di prendere l'idea coloniale e abbracciarla come se fosse molto di più che pura mistificazione. Invece di individuare le dinamiche politiche fondamentali che stanno alla base dell'esercizio del dominio capitalista in India, l'attenzione storiografica per il colonialismo si limita a legittimare l'ansia postcoloniale per questioni culturali piuttosto che economiche, permettendo così alle élite postcoloniali (e adesso americane) di travestirsi da oppressi invece che da oppressori. I due storici sembrano dire che se solo i lavoratori di tutto il mondo si unissero, gli oppressi non avrebbero niente da perdere se non le proprie mistificazioni (culturali, nazionali, razziali). Una storia incentrata sul capitalismo mondiale evidenzerebbe non tanto le epifenomeniche questioni riguardanti le questioni dell'identità culturale, quanto il peso delle forze globali, che di fatto differenziano i popoli sulla base del loro accesso ai mezzi di produzione. È qui che un marxismo di base sembra fondersi senza problemi con la storia della scuola di Cambridge, visto che quest'ultima utilizzava i sistemi di analisi materialista e la cosiddetta analisi di classe per denigrare il nazionalismo e, in sostanza, negare la realtà storica sia del colonialismo che del nazionalismo.

### **5. Ansia senza ambivalenza**

Ci sono stati molti dibattiti come questo. Forse i subalterni non possono ancora parlare a voce alta, né, spesso, delle cause della propria oppressione, ma un numero eccezionale di accademici discute e fornisce argomentazioni a loro nome. A dire il vero, molti di questi accademici parlano a voce altissima. Secondo le recenti critiche di Arif Dirlik<sup>21</sup>, Sumit Sarkar<sup>22</sup>, Neil Lazarus<sup>23</sup>, Harry Harootunian<sup>24</sup>, e quella assai insistente e infervorata di Aijaz Ahmad<sup>25</sup>, gli studi postcoloniali sono stati svenduti perché hanno tradito la fiducia nei principi marxisti, sostituendo all'analisi e alla critica materialista l'idealismo poststrutturalista e il libero gioco letterario e ponendo l'accento sulle rivendicazioni di identità del multiculturalismo americano, allo scopo di mistificare le continue e sempre più insidiose operazioni di classe e di capitale, in particolare quei rapporti del capitale tardo-industriale/globale da poco costituitisi. Ahmad, voce nuova nelle deserte lande, ha denunciato l'ipocrisia, l'autoesaltazione (e l'autoarricchimento) di una nuova generazione di critici postcoloniali, ribadendo più volte la necessità di scrivere storie del capitalismo e della produzione lette-

riaria, storie di stampo materialista, in regioni del mondo differenti e storicamente peculiari. È interessante notare come Ahmad non riesca però a sottrarsi al fascino del dibattito postcoloniale e ad affrontare questi importanti compiti, limitandosi invece a scrivere una critica dopo l'altra all'indirizzo dei subdoli responsabili degli studi postcoloniali. Alla base c'è la sua preoccupazione che Marx sia stato abbandonato, di solito per essere travestito da Foucault. "Il rifiuto polemico del marxismo, senza alcun particolare approfondimento del pensiero di Marx, è al momento una caratteristica piuttosto comune del poststrutturalismo francese e delle idee apertamente di destra nate sulla sua scia"<sup>26</sup>. A differenza di altri critici, Ahmad non separa il buon Said dai suoi cattivi seguaci ma al contrario imputa al padre i peccati dei figli (e delle figlie).

Questo dibattito, pur pretendendo spesso di occuparsi di questioni politiche, verte molto più frequentemente sulla questione della verità ed è proprio questo fatto a spiegare il motivo per cui i critici del postcolonialismo provengano in modo così indiscriminato da differenti posizioni politiche. Come Ahmad, anche Arif Dirlik trova problematica la nuova critica postcoloniale e afferma che "la negazione dello status fondamentale del capitalismo rivela come anche nell'argomentazione postcolonialista sia presente un certo culturalismo che ha importanti conseguenze ideologiche... Nel momento in cui i rapporti materiali vengono rivestiti con una parvenza di cultura, come se gli uni avessero poco a che fare con l'altra, l'attenzione viene spostata dalla critica del capitalismo a quella dell'ideologia eurocentrica, che non solo aiuta il postcolonialismo a celare i propri limiti ideologici ma, ironicamente, fornisce un alibi alla disuguaglianza, allo sfruttamento e all'oppressione nelle loro sembianze moderne all'interno dei rapporti capitalistici"<sup>27</sup>. La guerra fredda, piuttosto che conclusa, potrebbe semplicemente essere stata spostata in un nuovo scenario. Il livello polemico insito nella maggior parte di questi dibattiti appare particolarmente esplosivo, poiché numerose vittime della nuova disputa non solo si collocherebbero a sinistra, ma ammetterebbero senza problemi di essere in debito con il marxismo su più piani. Prakash scrive che quella storiografia emergente che lui appoggia "può essere collocata in un punto in cui le teorie poststrutturalista, marxista e femminista convergono e si intrecciano". E di certo pare che non vi sia quasi contraddizione alcuna nel rilevare da un lato la generica accettazione, da parte di Marx, di almeno alcune delle componenti chiave della versione britannica della storia del progresso imperiale, e dall'altro nel riconoscere la critica di Marx al sistema capitalistico, che il

filosofo sapeva complice, e al contempo anche artefice, della storia dell'imperialismo. Tuttavia, una nuova cortina di ferro viene presidiata da quei polemisti che tendono a parodiare le influenze contemporanee del pensiero poststrutturalista, a collegarlo meccanicamente a una concezione teorica iperdeterminata del capitale globale e a sostenere che la politica può essere legittimata soltanto dalla dichiarazione non mediata del primato di un irriducibile senso del materiale e dell'economico. L'accademia americana non solo ha perso la sua capacità di identificare il reale, così suona l'accusa, ma lo ha anche minato allo scopo di mistificare la propria complicità nelle disuguaglianze e oppressioni del capitale mondiale.

Le motivazioni che stanno alla base del dibattito sulle pretese di verità possono però essere messe in discussione. La critica agli studi postcoloniali non si è limitata solo a resuscitare le irriducibili antinomie fra cultura e ragione pratica, ma lo ha fatto a partire da un terreno che riguarda sostanzialmente le politiche dell'identità. Per questo motivo, il fatto che l'interesse principale ruoti proprio attorno alle identità della folla postcoloniale non costituisce probabilmente una sorpresa. Sia Ahmad che Dirlik, ciascuno dalla propria posizione, sembrano ugualmente preoccupati dei salari e della notorietà di un manipolo di teorici postcoloniali<sup>28</sup>.

H. D. Harootunian, ad esempio, ha di recente pubblicato una critica appassionata degli studi postcoloniali in cui sostiene che la teoria postcoloniale ripercorra la sfortunata storia degli *Area Studies*. Harootunian fornisce una vivace critica e una storia dettagliata degli *Area Studies*, con particolare riferimento agli studi sull'Asia Orientale. Egli osserva poi come la teoria postcoloniale sia "l'erede naturale degli *Area Studies* in virtù della genealogia e della geografia"<sup>29</sup>. Harootunian lo spiega rilevando che, mentre per tradizione gli *Area Studies* privilegiavano le prospettive regionali e nazionali, la postcolonialità ha "valorizzato la formazione di una soggettività e di politiche dell'identità radicate nel posizionarsi stesso"<sup>30</sup>. L'argomentazione è fondata sulla retorica del "rischio". Da un lato, gli *Area Studies* "a causa del desiderio di identificarsi con il sapere nativo... hanno stranamente corso il rischio di creare un legame con i più recenti sforzi di fare dell'identità e della differenza culturale la vera vocazione degli studi culturali"<sup>31</sup>. Dall'altro lato, Harootunian suggerisce il fatto che vi siano momenti in cui la postcolonialità, "in discorsi come quelli dei *Subaltern Studies*, rischia di riecheggiare quelle precedenti critiche che lamentavano la dissoluzione della cultura e del sapere nativi di fronte all'aggressione corrosiva della modernizzazione capitalistica"<sup>32</sup>.



Nello stesso articolo, Harootunian pone poi la questione in modo più esplicito: “Nel collocare quest’immagine di sapere autentico in un momento precedente – l’era coloniale – i sostenitori della teoria postcoloniale, come gli storici dei *Subaltern Studies*, rischiano di tramutarsi in cercatori di autenticità, sempre alla ricerca dello spazio culturale muto di un’interiorità genuina, accessibile solo alla sensibilità nativa, e di tutto ciò che questo gesto implica dal punto di vista politico. Questo ritorno alla ricerca di un’autenticità culturale finisce inoltre con il corrispondere al desiderio di un precedente progetto degli *Area Studies*, quello di sostituirsi al nativo”<sup>33</sup>. Parafrasando Harootunian, possiamo affermare che qui il problema consiste nel fatto che il nativo, nelle vesti di storico postcoloniale dei *Subaltern Studies*, cerchi di occupare il posto del nativo così come questo era stato costruito per lui o lei dai programmi degli *Area Studies*. Per Harootunian il nativo non sa stare al proprio posto, anzi non ne sa abbastanza per evitare quel luogo essenzializzato ed esotizzato prodotto dall’orientalismo occidentale attraverso gli *Area Studies*. In questi termini, l’argomentazione di Said diviene una parodia di se stessa.

Harootunian sostiene in parte che il rifarsi alla cultura nativa ripropone la questione secondo cui gran parte della cultura tradizionale non sarebbe in realtà altro che un segno della modernità capitalista e rischia di ripetere appelli simili a quelli fatti nel Giappone prebellico, con la complicità del fascismo, dell’ultranazionalismo e dei richiami alla tradizione. Tuttavia, la sua denuncia generalizzata della teoria postcoloniale, e in particolare il suo sforzo polemico di accusare gli studiosi quali gli storici dei *Subaltern Studies* – “la scuderia di Guha” – dei peccati degli *Area Studies* statunitensi, fa venire dei dubbi sul suo reale intento. Nella retorica di Harootunian la teoria della modernizzazione è messa sullo stesso piano della teoria letteraria (in quanto sono entrambe antistoriche), gli storici dei *Subaltern Studies* non fanno veramente storia (in quanto non riconoscono l’egemonia globale del capitale) e i nativi sono parte del problema e non la sua soluzione. Se Harootunian avesse davvero letto l’opera di Chatterjee (a cui accenna in modo generale), avrebbe colto per esempio come Chatterjee sostenga che quello che lui stesso chiama “la dominazione della differenza coloniale” era essenziale per le forme coloniali di dominazione e che il nazionalismo stesso – e la rilevanza data alle varie formulazioni culturali ai fini della strutturazione del nazionalismo anticoloniale – era profondamente coinvolto nella storia della modernità coloniale<sup>34</sup>. Com’è possibile che le opere degli storici dei *Subaltern Studies* (e, a questo proposito, anche dei critici poststrutturalisti) sia-

no fraintese a tal punto da essere considerate in sostanza un anelito, politicamente sospetto, all'autenticità culturale? Che cosa accomuna gli storici culturali come Harootunian, gli storici economici come Dirlik e i critici letterari marxisti come Ahmad? A dire il vero, la loro irritazione nei confronti della critica postcoloniale ricorda vecchie preoccupazioni su chi possa parlare a nome della ragione universale e dove la ragione universale si trovi realmente. L'ansia è palpabile.

## 6. Il ritorno del nativo

L'antropologia, almeno a partire da Malinowski, si è impegnata a favore del punto di vista del "nativo". Come ha scritto Milton Singer, "l'antropologia ha accettato fin dagli anni Venti l'assioma di Malinowski secondo cui il principale scopo dell'etnologia è comprendere il punto di vista del 'nativo', il suo rapporto con il proprio mondo"<sup>35</sup>. Nell'antropologia dei tempi andati, Singer è stato uno dei pochi a ritenere che il "nativo" si trovasse realmente fra virgolette cautelative: uno dei suoi primi saggi di antropologia affrontò il concetto di carattere americano. Tuttavia, fino a poco tempo fa, gli antropologi ritenevano che i "nativi" fossero generalmente gli altri. Di conseguenza, li innervosiva studiare la propria società, ritenuta oggetto di studio dei sociologi, armati di moderne tecniche di analisi. Gli assunti antropologici venivano ovviamente relegati al mondo coloniale – gli antropologi del primo mondo studiavano i nativi del terzo mondo, mentre i pochi antropologi del terzo mondo o si ribattezzavano sociologi dopo aver fatto ritorno a casa oppure erano costretti a lottare per giustificare la propria pratica antropologica. Quando M. N. Srinivas iniziò il proprio lavoro sul campo, sotto la supervisione di E. E. Evans-Pritchard, fu mandato a studiare un gruppo "tribale" dell'India, sia per il diffuso interesse dell'antropologia nei confronti dello studio delle società primitive, sia perché la posizione dell'antropologo nativo era ritenuta piuttosto imbarazzante. Quando Srinivas continuò a studiare la propria società, in un villaggio del Mysore a pochi chilometri dal suo villaggio d'origine, alcuni antropologi considerarono la sua come una posizione unica per svolgere quel lavoro, essendo egli al tempo stesso un informatore nativo e un antropologo formatosi a Oxford. Eppure, la preoccupazione che queste due posizioni conoscitive non potessero essere unite fu sollevata in vari luoghi. Nella recensione a *Caste in Modern India*, l'antropologo di Cambridge Edmund Leach si congratulava con Srinivas per la sua conoscenza da

*insider* dell'India, ma dubitava che questo costituisse un vantaggio “dal punto di vista dell'analisi sociologica”. Leach si riferiva in particolare alle idee di Srinivas sul concetto di sanscritizzazione, secondo cui “esisterebbe una tendenza a lungo termine, all'interno di gruppi di casta collocati alla base della gerarchia sociale, a imitare lo stile di vita della casta alta dei bramini, introducendo così una certa fluidità nella gerarchia di casta”. Secondo Leach, “che una tale fluidità esista è stato ampiamente dimostrato, ma che la si debba attribuire all'emulazione dei bramini mi sembra strano, un punto di vista squisitamente ‘braminocentrico’!”<sup>36</sup>.

Srinivas replicò scrivendo un epilogo al suo libro successivo *Social Change in Modern India*. In questo capitolo, intitolato *Some Thoughts on the Study of One's Own Society* (Riflessioni sullo studio della propria società), Srinivas osserva ironicamente che il suo lavoro è stato più volte criticato al di fuori dell'India proprio perché lui “è un sociologo indiano impegnato nello studio della propria società”. Mentre molti ritenevano che questo gli desse un enorme vantaggio, altri si chiedevano “fino a che punto un sociologo potesse comprendere la propria società” e altri ancora avevano la sensazione che Srinivas desse il meglio di sé quando scriveva dell'India dimenticando l'apparato tecnico dell'antropologia sociale. Egli scelse di prendere sul serio questi problemi ed evitò di sollevare le ovvie questioni legate al rapporto fra il punto di vista dell'antropologia occidentale sull'India e le preoccupazioni coloniali, per non parlare delle pretese occidentali riguardo alla possibilità di conoscere se stessi<sup>37</sup>. Sfruttò invece il saggio per sollevare domande critiche sulla propria posizione, osservando ad esempio che il suo punto di vista sugli effetti delle *reservations* non poteva che essere legato alla sua personale sensibilità nei confronti di numerosi bramini di Mysore, molti dei quali suoi amici e parenti, che erano preoccupati per il “progressivo deteriorarsi dell'efficienza e dei rapporti interpersonali negli ambienti accademici e nell'amministrazione, in entrambi i casi causato da una politica delle quote per casta”<sup>38</sup>. Quando però si difese dagli attacchi di Leach, addusse a sostegno della sua tesi prove empiriche desunte dal suo lavoro di campo.

Di fatto, Leach non sbagliava nel mettere in discussione i presupposti ideologici della teoria della sanscritizzazione. Tuttavia, quello su cui è importante riflettere a posteriori è il modo in cui Leach si sia sentito autorizzato a criticare l'analisi antropologica “nativa” col pretesto dell'identità, in un momento in cui tali questioni non venivano richieste agli antropologi britannici né durante l'era coloniale né nel periodo immediatamente successivo. Srinivas avrebbe potuto scrive-

re, come fece prima di lui lo studioso delle caste S. V. Ketkar, che soltanto un indù che sentisse il peso della storia civilizzatrice della casta poteva parlarne in modo corretto, poiché “non può permettersi di gioire delle sue assurdità come un inglese”<sup>39</sup>. Oppure avrebbe potuto ripagare Leach con la stessa moneta sottolineando che la sua particolare forma di funzionalismo strutturale era perfettamente a proprio agio negli uffici coloniali, poiché esprimeva forme di analisi motivate da questioni di controllo coloniale. Srinivas scrisse invece uno dei primi saggi riflessivi in antropologia e fu preso sul serio in Occidente soprattutto per il suo modesto e sottomesso autoesame.

Perché i nativi sono così di frequente i bersagli delle preoccupazioni sull'identità e sul sapere interessato? E perché i “nativi”, sia che rivendichino o meno il privilegio di avere un sapere da “insider”, provocano una seria ansia professionale quando si occupano di riflessione e critica teorica? Le recenti controversie sugli studi postcoloniali hanno messo in evidenza che le cose non sono cambiate, pur avendo assunto forme nuove e più aggressive. Anzi, è possibile trovare altri esempi di ansia proprio in quello che è oggi il cuore dell'antropologia e questo dimostra come il problema sia imperante anche al di fuori del genere specifico della critica postcoloniale. Un esempio di questo fatto può essere il recente, anche se ormai già classico, dibattito sulla morte del capitano Cook intercorso fra Marshall Sahlins e Gananath Obeyesekere<sup>40</sup>. A un primo acchito il dibattito sembra piuttosto familiare, l'ennesimo esempio del conflitto fra cultura e ragione pratica. Ma è il livello di vetriolo a renderlo differente – quante volte gli studiosi scrivono repliche lunghe quanto un libro? – e sono le rivendicazioni a proposito del sapere nativo a dare al dibattito un risalto particolare. Si prenda l'idea di Sahlins, il quale aveva originariamente pensato di intitolare il suo libro *How “Natives” Think* nel seguente modo: “Natives versus Anthropologists; Or, How Gananath Obeyesekere Turned the Hawaiians into Bourgeois Realists on the Ground They Were ‘Natives’ Just Like Sri Lankans, in Opposition to Anthropologists and Other Prisoners of Western Mythical Thinking” (Nativi contro antropologi; ovvero come Gananath Obeyesekere abbia trasformato gli hawaiani in realisti borghesi in quanto nativi proprio come gli abitanti dello Sri Lanka, in opposizione agli antropologi e tutti i prigionieri del pensiero mitico occidentale). Quello che ha maggiormente sconvolto Sahlins è stato il fatto che Obeyesekere si sia servito della propria identità di nativo dello Sri Lanka per sostenere parte della sua critica, “invocando la sua esperienza di nativo, sia come pratica teorica che come virtù morale, e rivendicando per entram-

bi gli aspetti la sua superiorità sugli antropologi *outsider*<sup>41</sup>. Secondo Sahlins “la tesi sottesa a queste affermazioni è profondamente anti-storica e consiste nella convinzione nemmeno troppo implicita che tutti coloro che sono chiamati nativi (dagli europei) sono simili, molto probabilmente per i motivi di risentimento che li accomunano”<sup>42</sup>. Ciò che per Sahlins torna a essere in gioco è la questione della specificità culturale, la cui descrizione e interpretazione sono le ragioni d’essere epistemologiche dell’antropologia. Sahlins scrive cioè che “col negare la particolarità culturale degli hawaiani a favore di un’universale razionalità pratica, Obeyesekere sovverte quella sorta di rispetto etnografico che da lungo tempo ha reso possibile un’antropologia scientifica”<sup>43</sup>.

Certo, Obeyesekere ha fondato quel sospetto che lo ha portato a riesaminare le fonti del dibattito sia sui dati dell’Asia meridionale sia sulla sua esperienza di nativo sud-asiatico. Eppure, invece di rivendicare una comprensione e una virtù morale esclusive, Obeyesekere si è dato da fare per riesaminare le prove addotte da Sahlins, basandosi però su presupposti differenti a proposito del modo in cui i nativi avrebbero potuto pensare all’Europa. Il suo libro è un inventario esaustivo e una analisi ben costruita, anche se non sempre convincente, delle stesse fonti utilizzate da Sahlins; non si tratta della dichiarazione secondo cui tutti i nativi sarebbero stati in grado di rifiutare la tesi di Sahlins senza nemmeno pensarci troppo. A mio avviso, Obeyesekere non riesce tanto a proporre una nuova argomentazione personale, quanto a suggerire che le fonti sono molto più complesse di quanto non le faccia apparire Sahlins, poiché si trovano all’interno di una logica culturale propria, prodotta in parte dalla propensione degli europei a credere ai miti su come i nativi ritengano che gli europei siano. Obeyesekere ha scritto il suo libro per dimostrare che le teorie culturali usate dagli antropologi come Sahlins producono ipotesi semplicistiche sul modo in cui i nativi pensano, confondendo la capacità universale di creare miti con una alterità nativa che richiede una scienza (l’antropologia) fondata sulla sospensione dell’incredulità, una scienza che questi stessi antropologi non userebbero mai per studiare la propria cultura. Obeyesekere non ignora però quasi mai il valore dell’analisi culturale, malgrado la sua ferrea preoccupazione per il modo in cui il concetto eurocentrico di cultura ha distorto gli sforzi antropologici di capire il mito e il significato.

Da questo dibattito emerge un’alleanza interessante. Benché Sahlins sia, infatti, visibilmente molto più preoccupato della critica della cultura fatta da Obeyesekere, sarebbe sicuramente risentito an-

che per la critica del culturalismo fatta da Harootunian. Quest'ultimo, come Dirlík, Ahmad, Washbrook e O'Hanlon, attaccava, infatti, proprio le rivendicazioni di specificità culturale, sia che provenissero dagli *Area Studies*, dall'antropologia o dalla bocca dei nativi. E mentre sembrerebbe che Harootunian e Sahlins si trovino su posizioni opposte per quanto riguarda il potere che il capitale globale ha nel produrre e contenere tutte le forme di differenza/autonomia culturale, essi sono dalla stessa parte quanto a nativismo. La storia universale di Harootunian si schiera in modo risoluto, anche se insolito, con l'antropologia di Sahlins, almeno nell'opposizione al diritto dei nativi di rifiutare la differenza culturale o di celebrarla. Ovviamente, è difficile che i nativi in questione, sia che si tratti dell'antropologo Obeyesekere o degli storici dei *Subaltern Studies*, rivendichino una differenza culturale totale o una razionalità universale incondizionata. Piuttosto, ed è qui che Sahlins ha probabilmente avvertito la questione cruciale, sono uniti soltanto nella rivendicazione secondo cui esisterebbero precise ragioni storiche a causa delle quali il mondo colonizzato proverebbe un certo risentimento nei confronti del passato coloniale e dei modi in cui il passato continua a vivere, fra le altre cose, nelle pratiche di sapere dell'accademia occidentale. Ergo: nella critica postcoloniale.

Io suggerirei che tale risentimento (e sono parole di Sahlins) sembra essere in parte la reazione alla connessione che viene costantemente fatta tra critica postcoloniale e politiche dell'identità a opera dei critici di entrambe queste posizioni, nonché al fatto correlato di considerare le identità (e le condizioni personali) degli scrittori postcoloniali come parte del problema. Sia che si tratti di Leach che solleva questioni di pregiudizio antropologico nei confronti di Srinivas, di Sahlins che si arrabbia con Obeyesekere perché ricorre a un sapere nativo che mette in discussione il sapere antropologico sui nativi, di Dirlík che critica i salari dei teorici postcoloniali, di Ahmad che nasconde con cura il proprio passato di accademico americano e trasuda risentimento contro coloro che non possono nascondere o che non lo fanno, di Harootunian che azzarda il paragone fra storici dei *Subaltern Studies* e fascisti giapponesi prebellici, o infine di Washbrook e O'Hanlon che indirizzano la loro più violenta collera contro la teoria postcoloniale e le politiche di identità che hanno abbracciato l'accademia liberale americana, per tutti dobbiamo chiederci perché il problema è sempre la questione dell'identità dei nativi? Ora si capisce che non è stato Prakash a sollevare la questione dell'identità quando ha risposto ai critici sostenendo di sentirsi nella posizione sgradevole del *babu* bengalese a cui viene detto che non sa stare al proprio posto. Al contrario,

Prakash reagiva agli echi di critiche precedenti insiti negli attacchi contemporanei, al controllo poliziesco delle questioni sull'autenticità, sull'analisi culturale e sulla ragione universale: in breve, alla genealogia coloniale del dibattito. Quando difendeva la propria posizione insistendo sulla necessità dell'ambivalenza, alludeva implicitamente alle molteplici localizzazioni del sapere e spostava l'attenzione in modo risoluto sulla natura dell'aggressione alla critica "nativa" all'interno della teoria letteraria, della storia e dell'antropologia<sup>44</sup>.

## 7. Antropologia storica e critica postcoloniale

Le questioni inerenti l'identità sono diventate fondamentali per delineare la differenza in relazione alle giustificazioni e ai meccanismi della dominazione coloniale. Durante la colonizzazione spagnola del nuovo mondo, la differenza fu costruita in base alle categorie di religione e di purezza del sangue<sup>45</sup>. In Asia la differenza diventò sia culturale che razziale, anche se, a partire dalla seconda metà del diciannovesimo secolo, le categorie razziali vennero usate per sussumere quelle culturali. In Africa le idee sulla razza sembrarono perlopiù avere il sopravvento sul pensiero culturalista all'interno della politica e della teorizzazione imperiale. Il concetto di differenza, pertanto, porta in sé una storia profondamente coloniale che complica gli sforzi tesi sia a superare il carattere essenzial(izzante) della differenza, sia ad accettare la forza residua della differenza come categoria, necessaria e a tratti strategica, del pensiero e dell'identità. Le questioni riguardanti la differenza non scompariranno di propria iniziativa più di quanto il concetto di identità non sarà sommerso dalla nuova logica universale del capitale globale. Ma la teoria postcoloniale non dev'essere neppure fraintesa con la pretesa riduzionista dello status trans-storico dell'identità e della differenza. Non sto difendendo tutte le iterazioni della teoria postcoloniale, e non sto polemizzando con tutte le basi che sono servite al suo impegno critico altrove. Io stesso ho criticato l'idea che analisi testuali altamente estetizzate sostituiscano gli studi intertestuali e rigorosamente storici dei modi in cui il discorso coloniale è stato prodotto nelle storie istituzionali e attraverso di esse; quelle storie che si adoperano per svelare sia le contraddizioni che lo specifico potere di queste formazioni e posizioni discorsive. Sono preoccupato anch'io per la generalizzazione della teoria postcoloniale in una categoria trans-storica e globale dello stesso grado di uniformità e generalità del capitale globale dei marxisti duri e puri. Mi in-



quieta anche la diffusione delle rivendicazioni riguardanti le implicazioni politiche della critica postcoloniale. Se gran parte del criticismo postcoloniale è stato molto specifico nell'identificare nelle discipline accademiche il principale bersaglio della critica, questo campo è stato anche teatro di grandi dichiarazioni sulla posta in gioco delle battaglie intraprese. E come non essere preoccupati del fatto che certe categorie sociali vengano subordinate a rivendicazioni generalizzate del carattere universale della postcolonialità? Esistono importanti differenze fra esuli politici, emigranti poveri e immigrati di ceto medio: per quanto un legame di base tra ibridità moderna e storia coloniale possa sembrare innegabile, le forme e i modelli di ibridità non si muovono all'interno di una diaspora indiscriminata. Ma ciò che forse preoccupa maggiormente è il riconoscimento della pericolosità delle terre di confine in cui stanno le critiche contro la narrazione illuminista del progresso e della ragione, data la presenza su queste stesse frontiere di critiche fatte da molte forze di destra, che vanno dal fondamentalismo religioso al fascismo politico. Ciò tuttavia non significa arrendersi alle argomentazioni di Ahmad, Harootunian e di quelli che insistono sul fatto che queste posizioni sono sostanzialmente le stesse, dato che persino la più elementare attenzione al posizionamento, al contesto e alla genealogia dimostra differenze di base. Certo, è necessaria una certa cautela circa il modo in cui alcune critiche possono essere utilizzate per altri scopi, e questo può accadere facilmente se non sono sostenute da un impegno politico e sociale positivi, nonché dalla teoria. Ma la critica postcoloniale riguarda proprio l'importanza della posizione, non la sua elisione.

Intendo concludere con due esempi di traduzione etnografica che pongono entrambi il dilemma che ho appena tentato di delineare, anche se in registri piuttosto diversi. Gran parte del mio lavoro più recente è stato dedicato alla critica dell'interpretazione coloniale e antropologica delle caste in India. Ho sostenuto che durante il colonialismo la casta è diventata la base fondante della società indiana, quel sostituto antropologico della società civile che poteva essere usato sia per spiegare come la civiltà indiana è sopravvissuta alla sua storia di dispotismo e fallimenti politici, sia per giustificare la dominazione coloniale britannica. Anche nel momento in cui la casta è diventata la metafora centrale dell'India, essa venne trasformata in una forma sociale unitaria che poteva essere riconosciuta come fondamentalmente religiosa piuttosto che politica, non solo autonoma rispetto allo "stato" ma a esso contrapposta. H. H. Risley – che scriveva in qualità di sovrintendente al censimento e come antropologo coloniale nel 1909, poco dopo che il

movimento swadeshi introdusse le implicazioni politiche delle agitazioni di massa – espresse con chiarezza la tesi secondo cui la casta era in opposizione alla nazionalità e avrebbe contrastato la crescita, e la possibilità stessa, di una politica nazionalista. I vantaggi dell'utilizzo delle caste da parte della dominazione coloniale appaiono chiari, anche in un momento in cui l'importanza postcoloniale della critica delle caste, intese come il principale ostacolo alla modernità e l'indice sedimentato dei tradizionali privilegi e oppressioni, sembrava evidente.

Nell'ambito dell'antropologia, l'idea di perseguire questo tipo di critica durante il periodo postcoloniale è stato più complesso; gli studiosi più diversi, quali Dumont e Marriott, hanno affermato che una semplicistica critica della casta era etnocentrica ed elitista. Nel mio lavoro, una volta stabilito che l'attuale aspetto delle caste era stato in realtà prodotto da un insieme di forze (dominazione britannica, reazione nazionalista, depoliticizzazione coloniale della società indiana, antropologia occidentale), sono riuscito a fornire argomentazioni sia contro il sapere occidentale, sia contro le forme contemporanee di disuguaglianza. La mia soddisfazione per questa critica si è però ora arresa di fronte alla consapevolezza che le questioni che ho sotto mano sono ancora più mutevoli e complesse<sup>46</sup>. In India il dibattito sulla relazione della Commissione Mandal – che suggeriva, utilizzando l'identità di casta, una vasta espansione del sistema a quote e delle politiche dell'*affirmative action* – ha evidenziato alcune contraddizioni delle politiche contemporanee riguardanti le caste. Ha creato le condizioni che hanno reso possibile, e spaventosamente convincente, la dichiarazione degli ideologi del partito BJP (gli indù nazionalisti), secondo cui una ridefinizione del concetto di induismo, inteso come fulcro della politica nazionale, poteva creare meno divisioni rispetto alla casta. La destra indù sta trasformando la casta in un simbolo di decadenza tradizionale e vorrebbe rimpiazzarla con altre forme di tradizione e, tra queste, al primo posto sembra stare l'idea di una coincidenza tra induità e nazionalità indiana. Di conseguenza, qualsiasi tentativo di criticare le caste rischia al giorno d'oggi di allearsi ideologicamente con le forze del comunalismo, le quali trasformano la scommessa dell'argomentazione accademica in modi violenti e inattesi.

Noi tutti ne conosciamo i pericoli: sappiamo di non poter controllare le appropriazioni politiche di ciò che scriviamo più di quanto non possiamo frenare le letture interpretative che altri ne possono fare. I commentatori accademici che si sono opposti alla Mandal o che sono stati estremamente cauti nei suoi confronti, e che non sono affatto esponenti della destra indù, affermano spesso che l'effetto della rela-

zione sarà quello di esacerbare l'interpretazione coloniale delle caste come primordiali, rendendo così le caste ancora più responsabili di divisioni e più involute di quanto non lo siano già. In effetti, ho scoperto di recente che le critiche al colonialismo (come la mia) sono state usate contro la politica progressista (per quanto il progressismo di queste politiche possa essere compromesso).

La questione diviene ancora più complicata se consideriamo gli scritti contemporanei del famoso intellettuale e critico sociale, Ashis Nandy. Nandy ha messo in relazione le forti critiche al colonialismo con i penetranti interrogativi sul progetto e la modernità illuministi e ha inoltre connesso una critica del gruppo che egli definisce l'élite secolare dell'India con la richiesta di una nuova versione del "tradizionalismo", con gesti appropriati alle verità intime della cultura indiana<sup>47</sup>. La sua critica al secolarismo – a come l'ideologia della desacralizzazione universalmente illuminata mascheri le proprie gerarchie ed esclusioni e tenda a potenziare l'élite indigena e le relative forze internazionali – non solo contribuisce a spiegare l'ascesa del risentimento e del fondamentalismo religioso del ceto medio, ma mette in rapporto la vigorosa critica teorica delle forze della modernità con l'appello per una specificità indiana. Tale critica accetta però, senza troppe difficoltà, quel concetto egemonico di tradizione indiana che era stato prodotto in larga misura in reazione alla modernità coloniale stessa. Tende inoltre a giustificare e, a quanto pare, a sostenere le forze della reazione e della repressione. Nell'individuare le dinamiche della difficile situazione postmoderna dell'India meglio di molti altri critici sociali, Nandy rivela però anche il pericoloso rapporto che si instaura fra l'appello a un recupero culturale e sociale e i movimenti politici che attaccano le ideologie illuministe per ragioni e con intenti molto diversi. Qui c'è un vero e proprio pericolo. Nonostante ciò, è importante non perdere di vista il modo in cui persino i termini di questa discussione sono stati formulati dalla storia coloniale<sup>48</sup>.

L'angelo della storia parla con tristezza non solo delle atrocità del passato, ma anche delle atrocità della storia stessa, sospinto com'è verso il futuro da quel violento ciclone chiamato progresso. L'incontro coloniale non solo ha fornito la ricchezza necessaria al consolidamento del potere europeo, ma ha anche reso possibile la creazione dei concetti fondamentali di nazione, razza, etnia, genere, e inoltre di democrazia, liberalismo, pluralismo culturale, e persino internazionalismo. Il delinarsi delle moderne divisioni tra sfera privata e sfera pubblica, Chiesa e stato, in poche parole della retorica che giustifica il principio del secolarismo, è anch'esso profondamente radicato nella

storia del colonialismo, come lo sono, di conseguenza, le concezioni giudaico-cristiane sugli ambiti delle credenze e delle pratiche religiose. Proprio mentre l'allegoria di Hegel del padrone e del servo può ricordarci che il sé colonizzatore è stato in gran parte prodotto dal violento incontro con l'altro colonizzato, dobbiamo anche tenere presente che l'Europa non sarebbe stata, anzi non sarebbe potuta essere completamente se stessa senza la storia coloniale. È così che l'idea antropologica di cultura è stata in gran parte prodotta dall'esperienza coloniale. Il colonialismo era cultura: una cultura che è emersa come scienza del laboratorio coloniale e come strumento della *governamentalità* coloniale. La cultura è stata quel dono fatto ai colonizzati che ha reso la differenza essenziale e contemporaneamente simbolo di inferiorità, che ha reso la resistenza o impossibile o non autentica, uno sviluppo ora derivativo ora destinato al fallimento. Eppure la differenza non era solo una sfortunata invenzione europea, e non può essere quasi mai ignorata né dal desiderio né dal rimorso europeo.

La critica della modernità è iniziata nel mondo colonizzato, dove le contraddizioni del moderno – le sue esclusioni ed eccezioni, le sue menzogne e le sue rimozioni – sono state individuate, rese note ed esaminate per la prima volta. È proprio nello spazio della memoria di questo passato che la riconciliazione disciplinare fra storia e antropologia deve prendere le mosse per volgersi al passato e impegnarsi nel futuro *post*-coloniale. D'ora in avanti la ragione deve accettare l'ambivalenza della sua condizione postcoloniale<sup>49</sup>. Concludo pertanto con la netta consapevolezza che la critica al colonialismo (e all'antropologia coloniale) a cui mi sono dedicato è molto più pericolosa di quanto avessi pensato inizialmente. Né la politica né la verità occupano un terreno universale.

Abbiamo appena iniziato a riflettere su quanto possa essere molteplice il regime della politica<sup>50</sup>, e su ciò che potrebbe accadere quando ci si occupa di politica "etnograficamente", con tutte le ambivalenze che l'espressione ossimorica "osservazione partecipante" implica. Invece di supporre che un qualche spettro delle prospettive postcoloniale, postmoderna, poststrutturalista o postnazionale si disferà dei fondamenti della critica autentica, invece di arrenderci con falso orrore di fronte alla nostra incapacità di controllare i significati del nostro stesso lavoro, è necessario fare molta più attenzione, ed essere molto più coinvolti, nelle molteplici interpretazioni, e negli usi globali che possono essere fatti dei nostri stessi interventi eruditi. Una nuova attenzione per la specificità culturale e storica delle condizioni del sapere, per la localizzazione dei contesti e per la molteplicità della politica, suggerisce la pos-

sibilità di un diverso impegno critico e di un nuovo genere di etnografia storica nel mondo successivo alla guerra fredda, in cui la riflessività è sempre modulata dalle particolarità della posizione di chi scrive. È in questo senso che la politica si rivela irriducibilmente antropologica. Malgrado tutti gli incubi genealogici del passato, forse l'antropologia si trova finalmente in una posizione da cui può contribuire a mostrare come una preoccupazione fondamentale per la differenza, nel momento in cui è situata all'interno di una critica storica che si occupa dei modi in cui la differenza stessa deriva dal passato coloniale, può continuare a confondere e complicare le astrazioni del nuovo ordine mondiale. In un'antropologia postcoloniale, secondo me, tutto il sapere dovrebbe essere concepito come un sapere nativo che sia contemporaneamente fondato a livello empirico, teoricamente animato, situato a livello locale e impegnato in modo riflessivo. Solo allora l'antropologia troverà non solo la storia ma anche un futuro sostenibile.

(Traduzione di Lucia Rodeghiero)

## Note

\* Questo saggio è già stato pubblicato in *Schools of Thought: Twenty-Five Years of Interpretive Social Science*, a cura di Joan W. Scott e Debra Keates, Princeton, N.J., Princeton University Press, 2001.

<sup>1</sup> Edward Said 1978.

<sup>2</sup> Per uno straordinario contributo a numerosi dibattiti sul postcolonialismo si veda il suo recente *Critique of Postcolonial Reason* (Spivak 1999).

<sup>3</sup> Si veda Bhabha 1994.

<sup>4</sup> Si veda il mio *In Near Ruins, Cultural Theory at the end of the Century*, 1998.

<sup>5</sup> Il fatto che gli *Area Studies* siano emersi dagli interessi e dalle preoccupazioni della guerra fredda è oggi ampiamente accettato e documentato. Gli studi sull'Asia meridionale, nella loro forma iniziale all'Università della Pennsylvania, furono una diretta conseguenza della seconda guerra mondiale. In seguito fiorirono, e si trasformarono in importanti nuclei di sapere in parallelo alla storia di altri *Area Studies*, in università come quella di Chicago, Berkeley e del Wisconsin. La Fondazione Ford riversò milioni di dollari nell'attivazione di questi corsi sovvenzionando cattedre e borse di studio postlaurea, anticipando così il governo americano che in seguito regolarizzò i finanziamenti, prima nell'ambito del Ministero della Difesa e poi di quello dell'Istruzione, mediante l'articolo VI e altri stanziamenti. Per la storia degli studi sull'Asia meridionale negli Stati Uniti si veda il mio "*Futures Past: South Asian Area Studies in the United States*", di prossima pubblicazione.

<sup>6</sup> E. E. Evans-Pritchard 1964, pp. 139-154.

<sup>7</sup> Si vedano i saggi di Cohn nelle sue due principali raccolte: *An Anthropologist among the Historians and other essays*, 1987, e *Colonialism and its Forms of Knowledge*, 1995.

<sup>8</sup> Sidney W. Mintz 1985.

<sup>9</sup> Marshall Sahlins 1983.

<sup>10</sup> Clifford Geertz 1980.

<sup>11</sup> Si vedano Natalie Davis 1965; Keith Thomas 1971; Emmanuel Le Roi Ladurie 1978;

Carlo Ginzburg 1976; Robert Darnton 1984; Caroline Bynum 1987; David Sabeen 1984; William Sewell 1981; Lynn Hunt 1984.

<sup>12</sup> E. E. Evans-Pritchard, "Social Anthropology: Past and Present", in Evans-Pritchard, 1964.

<sup>13</sup> Louis Dumont 1980. Si vedano anche M. Marriott 1990, e Marriott, Inden 1974.

<sup>14</sup> James Clifford 1988.

<sup>15</sup> Si veda James Clifford, George Marcus 1986. Altri, naturalmente, pensavano che gli autori di *Writing Culture* non fossero andati abbastanza lontano, preoccupati com'erano del problema dell'autore modernista piuttosto che delle possibilità e delle dimensioni surrealiste della scrittura e della rappresentazione antropologiche. Si veda ad esempio Michael Taussig 1997.

<sup>16</sup> Si veda "Reading Culture: Anthropology and the Textualization of India", in E. V. Daniel, J. M. Peck 1995.

<sup>17</sup> Si veda Eric Wolf 1982.

<sup>18</sup> Prakash 1990, p. 384.

<sup>19</sup> Qui riecheggiano le idee che Partha Chatterjee ha espresso nel suo libro provocatorio, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?*, 1986.

<sup>20</sup> David Washbrook, Rosalind O'Hanlon 1992. Per esempio, secondo gli autori, l'interesse di Prakash per Derrida, le cui posizioni erano invalidanti e appena emancipatrici, era politicamente interessato, il suo sostegno a Saïd contraddittorio, la sua approvazione per la storia dei *subaltern studies* sconcertante e le sue lodi per l'antropologia storica americana rivelatrici, il tutto perché si concentrava sul rapporto fra cultura e potere unicamente per nascondere questioni riguardanti la classe e il capitale.

<sup>21</sup> Arif Dirlik 1994.

<sup>22</sup> Sumit Sarkar 1997.

<sup>23</sup> Neil Lazarus 1999.

<sup>24</sup> H. D. Harootunian 1999, pp. 127-147.

<sup>25</sup> Aijaz Ahmad 1992.

<sup>26</sup> Ahmad 1992, p. 14. Ahmad fa questa dichiarazione facendo riferimento al mio libro e insinua che il mio uso di Foucault, e la mia allusione iniziale al fatto che Marx abbia guardato l'India attraverso la stessa lente fondamentalmente orientalista di Weber e di Dumont, avessero l'intento di liquidare contemporaneamente sia Marx sia le prospettive del marxismo. Devo ammettere di non aver mai ritenuto il mio libro un esercizio di politica reazionaria. Dibattiti su Foucault e Marx a parte, questo tipo di polemica è diffamatoria.

<sup>27</sup> Dirlik 1994, pp. 346-347.

<sup>28</sup> "Gli intellettuali postcoloniali, dalle loro posizioni istituzionali e di potere nel primo mondo, sono al sicuro non solo rispetto agli intellettuali 'nativi' che stanno a casa, ma anche rispetto ai loro vicini di casa del primo mondo. I miei vicini di casa a Farmville, Virginia, non possono competere quanto a potere con i ben pagati e prestigiosi intellettuali postcoloniali della Columbia, Princeton, o Duke University". Dirlik 1994, p. 343.

<sup>29</sup> Harootunian 1999, p. 141. La sua argomentazione implica, fra le altre cose, che gli studi postcoloniali abbiano beneficiato dei grossi investimenti dello stato e di alcune fondazioni. Pertanto, i presunti alti salari di pochi accademici fanno le veci dei milioni di dollari spesi a sostegno degli *area studies*; in questo contesto, è irrilevante che gli accademici in questione provengano dal "terzo mondo"?

<sup>30</sup> Harootunian 1999, p. 131.

<sup>31</sup> Harootunian 1999, p. 139.

<sup>32</sup> Harootunian 1999, p. 130.

<sup>33</sup> Harootunian 1999, p. 145.

<sup>34</sup> Partha Chatterjee 1993.

<sup>35</sup> Milton Singer 1972, p. 3.

<sup>36</sup> E. R. Leach 1963, pp. 377-378.

<sup>37</sup> M. N. Srinivas 1973. Egli decise di non sollevare problemi sulle difficoltà di effettuare un'analisi sociologica corretta di fronte a quella che era una enorme e generalizzata ignoranza della lingua, della storia e della cultura, e tanto meno sul fatto che tali questioni non era mai state poste a Weber, Durkheim o ad altri importanti sociologi dell'Occidente.

<sup>38</sup> Srinivas 1973, p. 152.

<sup>39</sup> Si veda S. V. Ketkar 1979.

<sup>40</sup> Si vedano Marshall Sahlins 1985; Gananath Obeyesekere 1992; Marshall Sahlins 1995.

<sup>41</sup> Sahlins 1995, p. 5 (trad. it. 1997, p. 9).

<sup>42</sup> Sahlins 1995, p. 5 (trad. it. 1997, p. 9).

<sup>43</sup> Sahlins 1995, p. 9 (trad. it. 1997, p. 14).

<sup>44</sup> In realtà, se da un lato Prakash non ha preteso di stare al posto *babu* bengalese, dall'altro ha chiarito come la precedente retorica della liquidazione colonialista continui a risuonare nell'attacco contemporaneo. Si veda il suo "*Can the Subaltern Ride? A Reply to Washbrook and O'Hanlon*", 1992.

<sup>45</sup> Si veda Walter Mignolo, 1995.

<sup>46</sup> Mi riferisco al mio libro *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India*, 2001.

<sup>47</sup> Si veda ad esempio Ashis Nandy 1992. Gli studi coloniali, la critica postmoderna e le vecchie rappresentazioni antropologiche della civiltà indiana si alleano e arrivano a sostenersi a vicenda in modi che a prima vista sembrano alquanto misteriosi, forse per via della concomitanza di registri psicanalitici e cecità politica.

<sup>48</sup> In effetti, lo stato secolare in India ha ereditato il concetto di secolarismo e quello di mandati costituzionali che riguardano la difesa delle minoranze direttamente dallo stato coloniale e persino le visioni più utopistiche sono state compromesse dal passato coloniale. In senso ancora più generale e diffuso, l'emergere di un'idea chiara e ora quasi universale (almeno in astratto) della realtà di qualche forma di tradizione "premoderna" può essere il lascito più straordinario della modernità coloniale al mondo postcoloniale. Mentre alcune delle preoccupazioni di coloro che attaccano i teorici postcoloniali sono davvero molto reali, le cause di queste preoccupazioni sono profondamente implicate nelle contraddizioni della storia coloniale, alla quale i teorici postcoloniali in questione prestano una particolare attenzione. Le questioni di etica e politica non si risolvono con il semplice ricorso alla critica autoriflessiva della propria "posizione di classe nel capitalismo globale", né mediante appelli alla ragione universale (leggi metropolitana), che sia marxista, conservatrice, culturalista o materialista. L'imbroglione è tipicamente postcoloniale: la modernità è nata dall'incontro coloniale.

<sup>49</sup> Per quanto non sia in realtà d'accordo con tutto quello che Prakash scrive nella sua "replica", in quanto sono personalmente molto più scettico di lui nei confronti dei contributi del pensiero poststrutturalista, almeno in questo scambio sottoscrivo la sua propensione per l'ambivalenza, per il modo in cui permette di enfatizzare la disciplina del contesto e al contempo le implicazioni geopolitiche di gran parte degli sforzi tesi a insistere sui concetti universali.

<sup>50</sup> Per una riflessione meditata e critica dello status etico della critica postcoloniale si veda David Scott 1999. Scott inizia il suo lavoro partendo dal presupposto secondo cui "le pretese antifondazioniste delle antropologie filosofiche che hanno tentato di postulare un Terreno Finale sul quale le critiche perseguite possono essere basate, sono in realtà niente di più che storie (europee) locali anche loro centrate su una volontà di verità e autorizzate da particolari sistemi di potere" (p. 4). Anch'egli teme però di perdere il terreno politico della critica e suggerisce che gli "antiessenzialisti si mostrano incapaci di accantonare o reprimere il loro desiderio di dominio, di certezza, di controllo di un significato essenziale". Il suo libro è un'intensa riflessione sul problema dello spazio creato dalla critica postcoloniale in relazione a condizioni specifiche sollevate dalla politica postcoloniale.

## Bibliografia

Ahmad, A., 1992, *In Theory*, London, Verso.

Bhabha, H., 1994, *The Location of Culture*, New York, Routledge; trad. it. 2001, *I luoghi della cultura*, Roma, Meltemi.

Bynum, C., 1987, *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley, University of California Press.



- Chatterjee, P., 1986, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?*, London, Zed Books.
- Chatterjee, P., 1993, *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, Princeton University Press.
- Clifford, J., 1988, *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, Art*, Cambridge, Harvard University Press; trad. it. 1999, *I frutti puri impazziscono: etnografia, letteratura e arte nel xx secolo*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Clifford, J., Marcus, G., a cura, 1986, *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press; trad. it. 1997, *Scrivere le Culture. Poetiche e politiche in etnografia*, Roma, Meltemi.
- Cohn, B., 1987, *An Anthropologist among the Historians and other Essays*, Delhi, Oxford University Press.
- Cohn, B., 1995, *Colonialism and its Forms of Knowledge*, Princeton, Princeton University Press.
- Daniel, E. V., Peck, J. M., a cura, 1995, *Culture/Contexture: Explorations in Anthropology and Literary Study*, Berkeley, University of California Press.
- Darnton, R., 1984, *The Great Cat Massacre*, New York, Basic Books; trad. it. 1988, *Il grande massacro dei gatti e altri episodi della storia culturale francese*, Milano, Adelphi.
- Das, V., 1992, *Mirrors of Violence*, Delhi, Oxford University Press.
- Davis, N., 1965, *Society and Culture in early modern France*, Stanford, Stanford University Press; trad. it. 1980, *Le culture del popolo: sapere, rituali e resistenze nella Francia del Cinquecento*, Torino, Einaudi.
- Dirks, N. B., 1998, *In Near Ruins, Cultural Theory at the end of the Century*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Dirks, N. B., 2001, *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India*, Princeton, Princeton University Press.
- Dirks, N. B., "Futures Past: South Asian Area Studies in the United States", in D. Szanton, a cura, *Rethinking Area Studies*, in pubblicazione.
- Dirlik, A., 1994, *The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism*, «Critical Inquiry», 20.
- Dumont, L., 1991 [1980], *Homo Hierarchicus: Il sistema delle caste e le sue implicazioni*, Milano, Adelphi.
- Evans-Pritchard, E. E., 1964, *Social Anthropology and other essays*, New York, The Free Press.
- Geertz, C., 1980, *Negara: the theater state in nineteenth century Bali*, Princeton, Princeton University Press.
- Ginzburg, C., 1976, *Il formaggio e i vermi: il cosmo di un mugnaio del '500*, Torino, Einaudi.
- Harootunian, H. D., 1999, *Postcoloniality's unconscious/area studies' desire*, «Postcolonial Studies», 2, pp. 127-147.
- Hunt, L., 1984, *Politics, Culture, and Class in the French Revolution*, Berkeley, University of California Press; trad. it. 1997, *La Rivoluzione Francese: politica, cultura, classi sociali*, Bologna, il Mulino.
- Keith, T., 1971, *Religion and the Decline of Magic*, London, Oxford University Press; trad. it. 1985, *La religione e il declino della magia: le credenze popolari nell'Inghilterra del Cinquecento e del Seicento*, Milano, Mondadori.
- Ketkar, S. V., 1979 [1909], *History of Caste in India: Evidence of the Laws of Manu on the Social Condition in India During the Third Century A. D., Interpreted and Examined, with an Appendix on Radical Defects of Ethnology*, Jaipur.

- Lazarus, N., 1999, *Nationalism and Cultural Practice in the Postcolonial World*, New York, Cambridge University Press.
- Leach, E. R., 1963, recensione a *Caste in Modern India*, «The British Journal of Sociology», vol. XIV, 4, pp. 377-378.
- Le Roi Ladurie, E., 1978, *Montaillou*, New York, Scholar Press.
- Marriott, M., a cura, 1990, *India Through Hindu Categories*, New Delhi, Sage Publications.
- Marriott, M., Inden, 1974, "Caste Systems", in *Encyclopedia Britannica*, Chicago.
- Mignolo, W., 1995, *The Darker Side of the Renaissance*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- Mintz, S. W., 1985, *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History*, New York, Viking; trad. it. 1990, *Storia dello zucchero: tra politica e cultura*, Torino, Einaudi.
- Nandy, A., 1992, "The Politics of Secularism", in Veena Das, *Mirrors of Violence*, Delhi, Oxford University Press.
- Obeyesekere, G., 1992, *The Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking in the Pacific*, Princeton, Princeton University Press.
- Prakash, G., 1990, *Writing Post-Orientalist Histories of the Third World: Perspectives from Indian Historiography*, «Comparative Studies in Society and History», 32.
- Prakash, G., 1992, *Can the Subaltern Ride? A Reply to Washbrook and O'Hanlon*, «Comparative Studies in Society and History», 34.
- Sabean, D., 1984, *Power in the Blood: Popular Culture and Village Discourse in Early Modern Germany*, New York, Cambridge University Press.
- Sahlins, M., 1983, *Islands of History*, Chicago, University of Chicago Press; trad. it. 1983, *Isole di storia: società e mito nei mari del sud*, Torino, Einaudi.
- Sahlins, M., 1995, *How "Natives" Think: About Captain Cook, For Example*, Chicago, Chicago University Press; trad. it. 1997, *Capitan Cook, per esempio: le Hawaii, gli antropologi, i nativi*, Roma, Donzelli.
- Said, E. W., 1978, *Orientalism*, New York, Random House; trad. it. 1999, *Orientalismo*, Milano, Feltrinelli.
- Sarkar, S., 1997, *Writing Social History*, New Delhi, Oxford University Press.
- Scott, D., 1999, *Refashioning Futures: Criticism after Postcoloniality*, Princeton, Princeton University Press.
- Sewell, W., 1981, *Work and Revolution in France*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Singer, M., 1972, *When a Great Tradition Modernizes*, Chicago, University of Chicago Press.
- Spivak, G. C., 1999, *Critique of Postcolonial Reason*, Cambridge, Harvard University Press.
- Srinivas, M. N., 1973, *Social Change in Modern India*, Berkeley, University of California Press.
- Taussig, M., 1997, *The Magic of the State*, London and New York, Routledge.
- Washbrook, D., O'Hanlon, R., 1992, *After Orientalism: Culture, Criticism, and Politics in the Third World*, «Comparative Studies in Society and History», 34.
- Wolf, E., 1982, *Europe and the People without History*, Berkeley; trad. it. 1990, *L'Europa e i popoli senza storia*, Bologna, il Mulino.