

Gayatri Chakravorty Spivak

Morte di una disciplina

Introduzione e cura di Vita Fortunati
Note dell'Introduzione di Rita Monticelli

Traduzione di Lucia Gunella

Edizione originale:

Death of a Discipline

Copyright © 2003 Columbia University Press, New York

Copyright © 2003 Meltemi editore srl, Roma

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

per Puran scoprire cosa dice la Natura". La parola che Mahasweta usa per "Natura" nell'ultima frase citata, una rappresentazione di Puran che pensa, è la parola bengalese *prakriti*. Non che Devi sia "contro l'inglese". Di fatto, è plausibile che un bengalese borghese cosparga la sua conversazione con parole inglesi. L'inglese qui ha uno scarto rispetto al bengalese di Puran, indicando, forse, qualcosa di simile a un fallimento di comunicazione responsabile con l'aborigeno per la collettività postcoloniale relativamente benevolente rappresentata da Harisharan. Puran è un solitario. Qui è la differenza, più che una qualche preferenza linguistica concreta, che sembra importante.

Certamente è significativo che la descrizione fiduciosa venga da Harisharan:

Caro mio! [in inglese] La gente che non ha nulla ha bisogno di *mira-coli* [di nuovo in inglese]. Adesso è attraverso di te. (...) Adesso una storia diventerà canzone (...) e la canzone entrerà nella storia che essi conservano nelle loro ballate orali (pp. 144-145).

Allentare il controllo conduce Puran nello spazio dell'altro, dove nessun "umano" può "go native". Questo non è il fantasma di un mortale. È uno pterodattilo ad apparire. Osserveremo il suo andare e venire nel prossimo capitolo. Per ora, ancora la supplica di porsi la questione della collettività. La nuova letteratura comparata deve chiedere ripetutamente: "quanti siamo?", "chi sono loro?" mentre la narrazione di *Stagione della migrazione a Nord*, di Puran, Bikhia e dello pterodattilo si distacca dalle generalizzazioni dell'identità collettiva. Nel leggere questi testi con attenzione alla lingua e all'idioma, la letteratura comparata integra le apparizioni degli studi culturali ed etnici così come l'arroganza degli studi di area là dove trattiene l'impronta della guerra fredda.

Perché ho scritto ampiamente delle donne per lanciare la questione del riconoscimento, nella nostra pratica disciplinare, di collettività che cambiano incessantemente? Perché le donne non sono un caso speciale, ma possono rappresentare l'umano, con le asimmetrie che accompagnano qualsiasi rappresentazione di questo tipo. Semplice.

Capitolo terzo Planetarietà

In tutte queste pagine ho suggerito che gli studi letterari devono assumere come guida la "figurazione". Il suo significato è indecidibile, eppure dobbiamo tentare di s-figurarla, leggere la logica della metafora. Sappiamo che essa può essere e sarà, comunque, letteralizzata in altri modi. Ci circonda il clamore per la sua distruzione razionale, la richiesta non di chiarezza, ma di immediata comprensibilità da parte della media ideologica. Ciò distrugge la forza della letteratura come bene culturale. Chiunque creda che un'educazione letteraria debba ancora essere sponsorizzata dalle università, deve ammettere che si deve imparare a leggere. Imparare a leggere è imparare a s-figurare, ripetutamente, la figurazione indecidibile in una letterarietà responsabile. È mia convinzione che l'iniziazione alla chiarificazione culturale assomigli a un addestramento alla lettura di questo tipo. Abbandonando questo nostro impegno alla lettura, sciogliamo il legame tra studi umanistici e istruzione culturale.

In questo capitolo sosterrò che mentre collettività presunte attraversano i confini sotto gli auspici di una letteratura comparata integrata dagli studi di area, esse possono tentare di raffigurarsi - immaginarsi - come planetarie piuttosto che continentali, globali o mondiali. Il pianeta è spesso chiamato in causa. Spiegherò quale sforzo sia implicito nella mia invocazione di questa parola.

Propongo di sovrascrivere il globo con il pianeta. La globalizzazione è l'imposizione dello stesso sistema di scambio ovunque. Nella griglia di lavoro del capitale elettronico, raggiungiamo quella sfera astratta coperta nelle latitudini e nelle longitudini, tagliata da linee virtuali, una volta l'equatore e i tropici e così via, ora di-

segnata dai requisiti dei sistemi informativi geografici. Parlare dei discorsi sul pianeta attraverso un ambientalismo generico, riferendosi a uno spazio "naturale" non diviso piuttosto che a uno spazio politico differenziato, può fare gli interessi di questa globalizzazione attraverso l'astrazione in quanto tale (ho insistito sul fatto che trasmutare le letterature del Sud globale nello spazio dell'inglese indifferenziato, piuttosto che in uno spazio politico differenziato, è una mossa legata a questo).

Il globo è nei nostri computer. Nessuno vive lì. Ci consente di pensare che possiamo mirare a controllarlo. Il pianeta rientra nelle specie di alterità, che appartengono a un altro sistema; eppure lo abitiamo, a prestito. Non è effettivamente in netto contrasto con il globo. Non posso dire "il pianeta, d'altra parte". Quando invoco il pianeta penso allo sforzo richiesto per raffigurare la (im)possibilità di questa intuizione non derivata¹.

Essere umano è da intendersi verso l'altro. Noi forniamo a noi stessi raffigurazioni trascendentali di ciò che pensiamo sia l'origine di questo dono che ci anima: la madre, la nazione, Dio, la natura. Questi sono i nomi delle alterità, alcuni più radicali di altri. Il pensiero del pianeta si apre ad abbracciare un'inesauribile tassonomia di tali nomi, inclusi, ma non identici, nell'intera gamma degli universali umani: l'animismo aborigeno così come la mitologia spettrale bianca della scienza post-razionale. Se immaginiamo noi stessi come creature planetarie piuttosto che entità globali, l'alterità resta non derivata da noi; non costituisce la nostra negazione dialettica, ci contiene così come ci scaglia lontano. E così,

¹ Nell'eccellente saggio di Wai Chee Dimock *Literature for the Planet*, per esempio, il tema della discussione è che un classico della letteratura europea può diventare senza tempo perché persone di tutto il mondo ne restano commosse in tempi diversi. Il "musulmano" che sembra indicare planetarietà è il grande europeo musulmano Averroè. Il contrasto è fra il Dante eclettico di Osip Mandelstam e il Dante latino di T. S. Eliot. Questo buon argomento per l'astoricità della letteratura, che riecheggia quello potente di Shelley nella *Difesa della poesia*, non è il faticoso cambio epistemico che sto immaginando. Il saggio erudito della Dimock resta confinato al dibattito euro-statunitense. Lo sforzo di imparare i dettagli delle storie di altri (il patto Gandhi-Irwin per *Una stanza tutta per sé*), è liquidato come "un'equazione quasi automatica fra il letterario e il territoriale", quest'ultimo identificato con la "premessa dell'opera influente di Benedict Anderson" (2001, p. 175). Spero in una collaborazione con le scienze sociali (qui rappresentate da Anderson) cosicché sia la letteratura comparata sia gli studi di area possano cambiare e prosperare. Intraprendere quest'associazione è la mia preghiera di planetarietà. Nella misura in cui rivendica la *poiesis* sull'*istoria*, sono del tutto d'accordo con la Dimock.

pensare a essa è già trasgredire perché, a dispetto delle nostre incursioni in ciò che metaforizziamo differentemente come spazio esterno e interno, ciò che è al di sopra o al di là della nostra possibilità di raggiungerlo non è continuo a noi così come non è specificamente discontinuo. Dobbiamo persistere nell'educarci a questo peculiare schema mentale.

Si sottolinea spesso che la globalizzazione, nella forma di sistemi antichi del mondo, ha una lunga storia. Questo computo storico resta cruciale per il nostro compito. Nella sfera economica relativamente autonoma, tuttavia, l'informatica ha creato anche una rottura – di qui la mia invocazione del globo computerizzato.

Ho iniziato questo libro con degli appunti accademici. È attraverso tali mosse non importanti che l'istruzione culturale spera di spostare l'episteme. In effetti, quegli appunti cercavano di fare i conti con i cambiamenti nel corpo studentesco, perché le discipline che avevano avuto inizio nel periodo immediatamente successivo alla guerra, si trovano adesso in un mondo globalizzante. Io propongo il pianeta come alternativa a tali gesti timidi e concilianti, così come all'arroganza della lettura cartografica della letteratura mondiale in traduzione che era il compito della letteratura comparata.

Questo vuol forse dire rendere la nostra patria (*home*) perturbante? Naturalmente, non sto pensando alla parola inglese "uncanny", ma alla traduzione che gli Strachey hanno dato della parola freudiana *unheimlich*, che significa la trasformazione di ciò che è domestico in qualcosa di *unheimlich* – perturbante in questo senso sostitutivo del termine tedesco. Pensare alla parola in questo modo è di per se stesso un esercizio disciplinare di letteratura comparata: "in quali circostanze ciò che ci è consueto e familiare possa diventare perturbante, spaventoso, apparirà chiaro da quanto segue. (...) Ciò che è *heimlich* diventa così *unheimlich*", (Freud 1919, p. 270, 274).

Alcuni anni fa, scrivendo sul lavoro del collettivo degli studi subalterni, commentai che "la figura della donna è pervasivamente strumentale nel cambiamento della funzione dei sistemi discorsivi" (Spivak 1996, p. 226). Vedremo più avanti che la figura della donna-madre-vagina è importante nella spiegazione di Freud del perturbante. Nel nostro tentativo di tracciare la plane-

tarietà rendendo la nostra patria (*home*) *unheimlich* o perturbante, costruiremo un'allegoria della lettura dove il sistema discorsivo si sposta dalla vagina al pianeta come significante del perturbante mediante il colonialismo nazionalista e il postcolonialismo. Questo è aderire al mio metodo: il *gender* come strumento critico generale piuttosto che come qualcosa che debba costituire un fattore in casi speciali.

In un brano particolare del saggio *Il perturbante*, Freud trova la definizione normativa di conferma dell'*Unheimliche* in ciò che viene detto da alcuni uomini anormali:

Se non dipende da una coincidenza casuale, [questo esempio] contiene la miglior conferma alla nostra concezione del perturbante. Succede spesso che individui nevrotici dichiarino che l'apparato genitale femminile rappresenta ai loro occhi un che di perturbante. Questo perturbante (*Unheimliche*), però, è l'accesso all'antica patria (*Heimat*) dell'uomo, al luogo in cui ognuno ha dimorato un tempo e che è anzi la sua prima dimora (p. 298).

Come accade spesso, Freud si spiega gestendo una crisi, persino quando (razionalmente) diagnostica la gestione della crisi come una nevrosi e di lì trae la ragione per la psicanalisi.

Questo shock tremendo è visibile nella lettura psicoanalitica femminista che Luce Irigaray fa di Platone (Irigaray 1974). Leggendo molti dettagli nel testo greco, mostra che l'allegoria della caverna, costruendo un utero ripudiato (con un imene parafragmatico non riconosciuto) come un luogo dove noi siamo e dal quale possiamo fuggire, realizza il sogno-desiderio della ragione di sperare che il controllo ineludibile esercitato dal perturbante si allontani. La sua lettura mesmerizzante, ripetitiva, ciclica mima la struttura del transfert e del controtransfert. Lo scopo della psicanalisi è accedere al soggetto per rafforzarne la soggettività – di utilizzare l'apparato psichico per restaurare la capacità di vita sociale. Aderendo a queste premesse, Irigaray analizza Platone non per smantellarlo, ma per restaurare la capacità di autodeterminazione sociale del sognatore. Riconosciamo la presenza della via d'uscita parafragmatica, riconosciamo la vagina come la porta della nascita scritta nella propria caverna... allora vedremo che la rottura sarà anche una ripetizione, il mito salvifico della morte del

capro espiatorio – Socrate, l'uomo che fugge e ritorna – piuttosto che solo il rischio singolare della fuga nella ragione.

Qui voglio creare un'omologia elastica fra il metodo di Irigaray in questo primo saggio e il metodo dei nuovi studi di area che operano insieme alla letteratura comparata e agli studi etnici/culturali. Nel suo attento lavoro sulla lingua, aiutando a leggere il sogno della ragione con empatia al fine di convogliare il sognatore nell'agire istituzionale, Irigaray diventa nostra mediatrice – la lettrice femminista piuttosto che un'analista inserita nella situazione istituzionale. Ho sempre esitato a scegliere la psicanalisi "come tale" (se vi è qualcosa di questo tipo) come modello di lettura.

Contro questa scelta di lettura – interrogare "l'esperienza" come un testo da leggere nell'interesse della capacità di autodeterminazione sociale del soggetto – sta la peculiare forza americana degli studi etnici che non mollano l'"autorità dell'esperienza" come base del loro teorizzare. La prima ondata di femminismo letterario negli Stati Uniti, ben prima della comparsa degli studi etnici a livello istituzionale, ha lavorato partendo da questa forza. Penso naturalmente all'opera monumentale di Susan Gubar e Sandra Gilbert *The Madwoman in the Attic*, che appartiene agli stessi anni di *Un'immagine dell'Africa* di Chinua Achebe e dell'*Isteria di Platone* (in Irigaray 1974, pp. 323-342). Confrontazionali, esperienziali e di fatto monolingue, che sfruttano l'eterealtà della teoria dove è disponibile, gli studi etnici di oggi hanno questa caratteristica. Devono imparare a giocare con gli studi di area, enfatizzando la testualità del linguaggio e dell'"origine etnica", producendo quell'"eppure" inter-dittivo quando, al centro dell'attenzione, si situa o un paziente transfert verso la poliglossia (Irigaray) o il suo impaziente rigetto (Gilbert e Gubar).

È con questa cautela che comincio a tracciare la figurazione del perturbante nei tre testi che abbiamo letto nell'ultimo capitolo: *Cuore di tenebra*, *La stagione della migrazione a Nord*, *Pterodactyl*. Sostengo la conferma anormale eppure normativa del definitivo: "(...) l'apparato genitale femminile (...). Questo perturbante (*Unheimliche*), però, è l'accesso all'antica patria (*Heimat*) dell'uomo".

Ho chiuso l'ultimo capitolo affermando che le presupposizioni femministe potevano essere generalizzate, senza altri problemi rispetto a quelli soliti relativi alla specificità. Ora, con l'aiuto del

metodo di lettura di Irigaray su Platone, userò una presa femminista generale su Freud per chiarire il mio punto di vista nel rendere la casa perturbante.

La lettura è questa: la riformulazione di Freud del problema mente-corpo è straordinaria, il prodotto della mente psicologicamente disponibile, come opera (ed essere) di un apparato psicologicamente non disponibile (metapsicologico) – in misura molto simile a come il corpo senziente è il prodotto di un'elaborazione fisiologica, materialmente non disponibile, della materialità del corpo. Anzi, i due sono collegati in modi che possono essere decifrati. Questa è la parte buona. Questa morfologia brillante è, tuttavia, incatenata a una storia familiare specifica a un tempo, un luogo, una classe e al *gender* – rafforzata dal tipo di sostegni culturali che tali specificità forniscono¹. Irigaray ha cercato di strappare il testo platonico alle sue regole narrative, così come noi cerchiamo di separare il testo freudiano dalla narrazione che abita.

Come viene raffigurata qui? Fornirò i lineamenti più meccanici e chiederò al lettore di comprendere che il metodo che ho adottato era ben lungi dall'essere meccanico.

La relazione *Heimliche/Unheimliche* è di fatto, formalmente, la defamiliarizzazione di uno spazio familiare. Ma non deve necessariamente sostantivarsi con l'accesso alla vagina. Il colonialismo, la decolonizzazione e la postcolonialità implicavano traffici speciali con persone considerate "altre" – la familiarità di una presunta umanità comune defamiliarizzata. Non sto suggerendo che c'è una connessione necessaria tra questi fenomeni politico-economici e l'immagine specifica che raffigura il perturbante per Freud e i suoi pazienti. Registro una certa differenza nella figurazione che ho notato nel leggere questi tre romanzi.

Cuore di tenebra è focalizzato sulla narrazione della nazione come spazio in espansione: è una storia raccontata nelle ampie pennellate del legame maschile e di un solitario che fugge da quel legame. La figurazione di genere segue la narrazione culturalmente ammissibile dello stesso Freud e il nome sembra rimanere intatto. *La stagione della migrazione a Nord* annulla la polarizzazione fra lo spazio colonizzante e lo spazio colonizzato e, abbastanza curiosamente, mina il senso del legame maschile. Nella mia lettura

¹ Per il cattivo connubio fra morfologia e narrativa si veda Rose 1986.

ra, la narrazione cancella le presupposizioni stereotipate di genere per annullare la polarizzazione. E la significazione fissa del tipo del perturbante viene destabilizzata. *Pterodactyl* corteggia la planetarietà, e la defamiliarizzazione della patria non reca affatto un significato di genere-classe. Chi sa quanto di questo rappresenta la mia transazionalità di lettore? Lo si può mai sapere? Ho cercato di essere il più scrupolosa possibile. Naturalmente prendo la psicoanalisi come un tipo di lessico; non posso psicanalizzare Conrad o il suo testo¹. Sto utilizzando l'astuta, colta, freudiana nozione europea maschile del tipo di perturbante come allegoria della lettura. Leggo la messa in scena di *Cuore di tenebra* come una rappresentazione classica della definizione (a)normale dell'*(Un)heimliche*. Posso quindi dare una torsione femminista al commento di Achebe sull'ansia prodotta dall'umanità familiare dell'africano. Il testo deve ribaltare i valori della natura, ruotarne la semiotica "naturale" che è il fondale di questa umanità perturbante: "Nessuna gaiezza nello splendore abbagliante del sole", ricorda Marlow "ma quell'immobile vita non aveva proprio nulla di pacifico" (Conrad 1902, p. 52)². Posso imparare qualcosa del fun-

¹ Frederick Crews offre una lettura psicoanalitica di *Cuore di tenebra* in rapporto alla vita e ai temi letterari di Conrad. Cita il dottor Bernard C. Meyer che legge gli eroi conradiani come persone che "pospongono il loro ritorno, lungamente atteso, alla madre" (1975, p. 47). Non mi è chiaro se sta usando un lessico specificamente freudiano quando definisce "l'avventura di Marlow" "un'auto-rivelazione perturbante" (p. 55). Non sono qualificata a leggere la testualità della vita di Conrad e non sto suggerendo che il libro è una rappresentazione dell'inconscio, presupponendo che ci sia un inconscio da rappresentare. Sto suggerendo che Conrad possa condividere le narrazioni ammissibili dei gentiluomini europei alla fine del diciannovesimo secolo, e che sia storica l'assegnazione di Freud di un contenuto definitivo al perturbante. Un'altra narrazione ammissibile offre al libro la sua aporia: rendere giustizia o mancare di farlo attraverso una bugia necessaria per proteggere una donna, la promessa sposa di Kurtz.

² Nel suo saggio altrimenti brillante e ben documentato su *Cuore di tenebra*, J. Hillis Miller distorce il saggio complesso e potente di Achebe "citandone" solo un brano per due volte ("Conrad era un vero e proprio razzista") senza fare alcun riferimento in nota. Implica anche fortemente che Achebe è incapace di leggere il libro come "letteratura, contrario a [considerarlo] un'opera direttamente mimetica o referenziale che consentirebbe al lettore di ritenere lo stesso Conrad direttamente responsabile per ciò che dice, come se fosse un giornalista o uno scrittore di letteratura di viaggio" (2001, pp. 108, 111, 123). Leggendo Schlegel, Dickens, Eliot, Trollope, Conrad, Yeats, Forster, Proust, Derrida e de Man in nome di "un'alterità radicale mediata in modi molteplici dalle opere letterarie" (p. 2), Miller giustifica quasi la pretesa di Moretti secondo cui i lettori che praticano il *close reading* leggono un canone piccolo. Dal mio punto di vista il radicalmente altro non può essere mediato, ma nel mio testo ho, invece, ripetutamente sviluppato l'idea che, forse, il

zionamento dell' "antica patria dell'uomo" dalla rappresentazione strutturale di quel cuore oscuro. Non soltanto un cuore, ma anche la bocca della vagina; così come nel sogno di Platone, non era soltanto una caverna, ma anche la bocca della vagina.

Naturalmente per essere sicuri di ciò occorrerebbe una lettura attenta. Trovo che sono stata più schematica del solito in questo capitolo, forse perché non posso offrire un accesso formulaico alla planetarietà. Nessuno può.

Da pagina 18 a pagina 21 il libro descrive il viaggio del battello a vapore da Bordeaux "alla foce del grande fiume". Il duro viaggio verso la stazione della compagnia occupa altre otto pagine. A pagina 29, Marlow parte "con una carovana di sessanta uomini, per una marcia di duecento miglia" verso la stazione interna. Il cuore della storia è il viaggio di ottocento miglia per vedere Kurtz, "il capo della Stazione Interna" (Conrad 1902, p. 38). Poco dopo c'è una descrizione di un'occhiata all'"ampia fiumana (...) attraverso una breccia fosca", che è il più vicina possibile alla paura del sublime dinamico kantiano. Si parla del fatto che vi è qualcosa là dentro e qualcosa che esce di là: "Che c'era là dentro? Vedevo un po' di avorio che ne proveniva e sapevo che quel Mr. Kurtz era là in mezzo" (p. 41). Da questa vagina dentata procediamo di un altro passo. Le sessanta pagine di intermezzo sviluppano l'ansia di questo luogo dell'"umanità preistorica" e a pagina 97 vediamo nella donna nera un'immagine di quel perturbante che reca testimonianza dell'anima e dello sguardo di quella prima dimora: "il corpo colossale di quella vita feconda e misteriosa pareva la guardasse, intenta, quasi contemplando l'immagine della propria anima tenebrosa e appassionata".

radicalmente altro è impossibile da raffigurare. Qui il punto è che, a dispetto dello scudo costituito da multiple ironie, i brani che cito "significano", come i brani che indicano ironia "significano" per Miller. E la domanda di Achebe è esattamente: possiamo definire "classico" un'opera che richiede tali "significati" dell'Africa affinché le sue ironie possano operare? Si può rispondere in tanti modi a questa domanda: ognuno implica una politica. Ma Achebe non dovrebbe essere liquidato senza note di riferimento come il lettore incompetente di una "letteratura [che] noi occidentali sappiamo essere un prodotto radicalmente sovradeterminato che appartiene soltanto alle società occidentali" (p. 113) (ho citato questa frase anche nel capitolo precedente!). Questo è parte del problema che stiamo discutendo nel testo di Conrad. Per porre il suo caso finzionale relativo a una posizione indeterminata sull'imperialismo, l'Africa deve essere rappresentata come inumana e paurosa perché potrebbe non esserlo.

Ho cercato di mostrare che la retorica del romanzo di Salih ci fornisce una critica del colonialismo e dell'anti-colonialismo come traffico nella politica riproduttiva della differenza sessuale. Il suo testo alla fine vira nel perturbante definitivo. Il narratore entra nel fiume – una simbologia dell'utero difficilmente evitabile – "nudo come quando ero nato" (Salih 1969, p. 140). L'interruzione della storia di Mustafa Sa'id ha luogo, nel tempo narrativo, dopo questo tuffo e dopo che la storia è già giunta alla sua giusta conclusione alla fine della sezione precedente. Il tuffo nel fiume è un perturbante spazio di tempo. Il narratore ora dichiara: "Non gli avevo lasciato finire il racconto" (ib.). In questa modalità di contraddizione performativa, il narratore interrompe la sua morte, in queste acque perturbanti, mediante il più banale desiderio di fuoco, di accendere una sigaretta, un piccolo sigaro, chiaramente a questo punto non soltanto una sigaretta. In due frasi che riecheggiano, ondeggiando fra scelta e decisione, il narratore dice: "scelgo la vita" (p. 142). La traduzione perde il parallelo comico delle due frasi. L'ultimissima frase associa il narratore a un attore comico che grida "Aiuto! Aiuto!" [*nejda*] in una classica traduzione dall'arabo dell'inglese o del francese, piuttosto che il più colloquiale "aiutatemi" [*sa'iduni*] che sarebbe stato più appropriato in bocca a un uomo che annega. Quale significato ha questa fine? Quanto meno quello di rigettare il pesante tema postcoloniale, caratterizzato dalla differenza sessuale, che è l'eredità di *Cuore di tenebra*.

Nella novella di Mahasweta Devi, l'utero non è un luogo di paura, sebbene la metafora sia ovvia quanto in Conrad o Salih. "Ora scendi attraverso un tunnel senza tetto, giù, giù, scendi, gira, entra ancora in una buia caverna. Sopra di loro c'è il rumore dell'acqua e il terreno è scivoloso (...)" (Devi 1995, p. 175), e così via. Ma, come abbiamo visto, la questione della differenza sessuale è stata messa tra virgolette. E non vi è nulla di inizialmente familiare, relativo allo pterodattilo, che la forza della narrazione possa rendere perturbante. Le pitture sulla parete della caverna potrebbero essere sia antiche, sia contemporanee. A Puran non importa.

Lo pterodattilo resta altro; non vi può abitare, né può esservi seppellito. La morte impossibile del fantasma non è più un'occasione di "responsabilità" fra membri di due gruppi che sarebbero

altrimenti uniti dall'astratta collettività della cittadinanza indiana: l'hindu e l'aborigeno. Qui, il perturbante è planetario, non in gioco come una scommessa sulla differenza sessuale.

Il racconto ha le sue radici nella critica dello stato postcoloniale e in una dichiarazione d'amore per l'altro storico dell'intera collettività legale della nazione indiana. Di fatto, la figura dello pterodattilo può rivendicare l'intero pianeta come altro da sé. È precedente al nostro pensare in termini di continenti: "Quando i continenti hanno ripreso la loro deriva e hanno assunto la loro forma attuale (...) si suppone che tu ti fossi estinto" (p. 156). È una figurazione dello schema mentale che può far funzionare la "nuova" letteratura comparata. Le appropriazioni di Jurassic Park nel cyberpunk possono aver reso stupido quel pensiero. Si dovrà cercare ciò che Raymond Williams chiama il preemergente dietro l'angolo, soppresso da un momento specificamente metropolitano che enfatizza la divisione digitale e globale dispari e asimmetrica. Il "preemergente" ci conduce verso "una struttura del sentimento". Raymond Williams ha pensato e scritto in modo da poter assumere le modalità meno fondative del pensiero implicito nel marxismo e reso esplicito da Freud e Foucault. Ma, pensando ad atteggiamenti istituzionali che la pedagogia possa promuovere, non occorre che utilizziamo tali modalità, dobbiamo soltanto ricordarle. I mutati atteggiamenti verso l'apprendimento della lingua, le aree opposte agli stati nazione, la figurazione opposta alle aspettative razionali di cui ho discusso in questi capitoli, possono senza dubbio essere intrecciati come "una struttura del sentimento", se è questo il linguaggio che preferiamo. Lo scenario che sto costruendo suggerisce che la figurazione dominante della "preistoria" come cyber-presente o un'avventura di fantascienza interferirebbe con la comparsa della figurazione di un'alterità planetaria indecidibile. Dobbiamo, quindi, osservare la figurazione di quel preemergente in questo testo e fare esperienza della "struttura del sentimento" come di una narrativa dell'impossibile.

Il tema di *Cuore di tenebra* appartiene ai colonialismi europei nazionali. In quest'ultimo capitolo troppo schematico si devono toccare altri punti. Dobbiamo ricordare le vecchie marginalità statunitensi: l'ispanica e l'africana e l'eredità degli imperi più vecchi: il russo, l'ottomano e l'asburgico. Rimarrò coinvolta nello

scandalo della letteratura comparata incapace di avere accesso all'oralità della Prima Nazione. Menziono questo mio difetto con speranza. Il postcolonialismo è rimasto intrappolato nel mero nazionalismo contro il colonialismo. Oggi siamo chiamati a immaginare la planetarietà – a spiazzare ripetutamente questo alibi storico. Io delinea quest'idea utopica come un compito per ripensare le fondamenta, perché altrimenti una visione "riformata" della letteratura comparata può rimanere intrappolata nelle varietà del relativismo culturale, dell'alterità speculare e della cyber-benevolenza. La letterarietà transnazionale può restare confinata all'interno di una politica di riconoscimento del multiculturalismo o di aiuti internazionali, negli interessi di uno "sviluppo" in cui la promessa della cyber-alfabetizzazione gioca una parte sempre più grande. Questa è di fatto una rappresentazione generale del lato politicizzato di qualsiasi disciplina comparata negli Stati Uniti. In generale sono solidale con essa. Ma, come nel caso dell'attraversamento dei confini, la mia solidarietà è critica. Non posso ignorare il giudizio di Donald Pease che il multiculturalismo metropolitano – l'ultima fase del postcolonialismo dominante – pre-comprende il destino manifesto degli Stati Uniti come manicomio trasformato per il resto del mondo. Come Pease suggerisce, sulla base di molti dettagli empirici:

Nel restringere la referenzialità del termine 'postcoloniale' agli assetti politici che hanno avuto luogo dopo la decolonizzazione delle precedenti colonie europee, la teoria postcoloniale ha costruito la più recente variazione sul tema dell'eccezionalismo statunitense (Pease 2000, p. 203).

Di fatto, questa posizione – gli Stati Uniti come patria finale e ospitale dei diritti culturali – mi sembra più vicina a un nazionalismo metropolitano rafforzato che alla necessaria impossibilità di mettere "le basi" nella planetarietà. Questo è il cortocircuito più immediato che un universalismo comparatista, che fa la spola tra gli studi di area e gli studi etnico/culturali, potrebbe far scattare. Ecco perché questa è per me la scadenza più importante relativamente allo studio della razza e dell'etnicità. Qui l'antropologia è deviata attraverso mere pretese d'identità in un simulacro del progetto di alterizzazione del soggetto. Perché se l'antropologia

studia classicamente l'altro come comunità, gli studi etnici culturali catechizzano la comunità come "altri". Ma data l'ideologia dominante "dell'autorità dell'esperienza", rischiamo di cercare la comunità in una mera raccolta di noi stessi (Scott 1992).

Nel 1990, un tempo che sembra remoto dalle emergenze che mi fanno intraprendere questo lavoro, ho scritto sull'etnicità in questo modo. Avevo un chiaro senso del fatto che scrivevo non come una comparatista, ma secondo la tendenza paradisciplinare che caratterizzava i discorsi dell'identità:

È attraverso la lettura dell'etnicità che di solito accediamo alla questione della globalità all'interno degli studi letterari culturali definiti secondo linee disciplinari umanistiche. La parola *ethnos* in Greco significava "il proprio stesso tipo di gente" e, pertanto, per estensione noi presumiamo che significhi "nazione". Accanto alla parola greca *ethnos* nel lessico greco-inglese vi è la parola *ethnikos* – altra gente, spesso intesa come "pagana" (...). Penso che la letteratura dell'etnicità si scriva tra *ethnos* – uno scrittore che scrive per la propria stessa gente (qualsiasi cosa questo voglia dire) senza una deliberata auto-identificazione – e *ethnikos*, l'altro definito in modo peggiorativo come carica inversa che si (de)antropologizza separandosi in un'identità messa in scena. Paradossalmente, in questo secondo senso, la letteratura dell'etnicità reca la firma dello scrittore divisa contro se stessa¹.

Nel 1996, Derrida scrive:

Che cos'è l'identità, questo concetto la cui identità trasparente a se stesso è sempre dogmaticamente presupposta da così tanti dibattiti sul monoculturalismo o il multiculturalismo, la nazionalità, la cittadinanza

e l'appartenenza in generale? E prima dell'identità del soggetto, che cos'è l'*ipseità*? Quest'ultima non è riducibile a un'astratta capacità di dire "Io", da cui sarebbe sempre preceduta. Forse significa in primo luogo, il potere di un "Io posso", che è più originario dell'"Io" in una catena dove il "*pse*" di *ipse* non si permette più di essere dissociato dal potere (...) padronanza e sovranità (Derrida 1996, pp. 31-32).

Nel testo di Derrida si sottolineano due punti: il primo che l'*ethnos* è già diviso, e il secondo che l'*ipseità* o l'identità del sé ha qualcosa in comune con il despota – lo *pse* ribaltato – che pretende potere e proprietà. La politica dell'identità non è né brillante né buona. La letteratura comparata intrecciata agli studi di area va piuttosto verso l'altro.

Fin qui tutti i miei esempi sono stati postcoloniali, presi dai gruppi di nuovi immigranti negli Stati Uniti: Maryse Condé, J. M. Coetzee, Tayeb Salih, Mahasweta Devi, con Conrad che funge da controllo. Si investe fortemente negli studi culturali fra i gruppi di nuovi immigranti. Mi sembra che una letteratura comparata planetaria debba cercare di allontanarsi da questa base. Ciò che scrivo in chiusura darà qualche indicazione sulla via d'uscita, per quanto un non esperto possa immaginarla. Queste parole non sono altro che speculazioni sparse per sottolineare i limiti della mia formazione statunitense, piuttosto convenzionale, in letteratura comparata: inglese, francese, tedesco, poesia e teoria letteraria, romantica e modernista.

Spero, come ho detto, che la nuova letteratura comparata toccherà le minoranze più vecchie: l'africana, l'asiatica, l'ispanica, che includerà nella sua scia il nuovo postcolonialismo del settore postsovietico e il posto speciale dell'Islam nel mondo dirompente di oggi. Non tutto per tutti, tutto in una volta. Ma un formato di letteratura comparata – storico-linguistico – possibile, per ogni fetta scelta da uno di questi posti, il sostrato culturale riempito dai nuovi strumenti di riferimento basati sul modello proposto da Franco Moretti.

Sto scrivendo queste parole a Honk Kong. Vengo qui più spesso che posso, e proseguo per altre Cine, per avere un senso dell'evolversi dell'immensamente mutevole e vasto scenario asiatico-pacifico. Le tre conferenze di Wu Hung alle quali ho assistito questa

¹ (Spivak, *Teaching for the Times*, in corso di pubblicazione). Come ci dice il lessico, la seconda parola è una derivazione molto migliore. Ciò che volevo indicare era che nell'identitarismo metropolitano contemporaneo, tale distinzione è crollata. In questo libro ho continuato a suggerire che il multiculturalismo liberale, così disagevolmente sposato dal rapporto Berheimer, permette di riscrivere l'etica dell'alterità come politica dell'identità. Dovrei accennare al fatto che la mia conoscenza dell'arabo, del greco classico e dello spagnolo è minima. Spero che il mio tentativo di "leggerli" mostri che non dobbiamo attendere degli esperti per mettere in discussione la traduzione come soluzione finale, o valorizzare una lettura distante. Per quanto riguarda l'arabo, l'ho letto scrupolosamente con un superbo lettore, non solo un parlante nativo. Per lo spagnolo e il greco classico, ho tentato per la prima volta e il mio primo lettore mi ha corretto. Questo supporto deve essere cercato all'interno della comunità accademica.

volta, rappresenterebbero una strada verso la letteratura comparata del futuro, se viste attraverso gli occhi di un critico per il quale il genere non è una questione solo per casi speciali¹. Questo non è altro che un esempio che riguarda soltanto la Repubblica popolare cinese. L'area dell'Asia e del Pacifico tocca il Sud-Est asiatico, la Micronesia, la Polinesia, la Nuova Zelanda, forse l'Australia, le Hawaii, la California – ognuna con storie differenti di movimenti di potere. È con questo insieme che la storia divisa e diversificata dei vecchi e nuovi immigranti asiatici in America deve essere intesamente ingegnosamente per costituire una robusta letteratura comparata. Il tempo per produrre una "teoria" storicamente sottile che descriva il sentimento degli emigranti in un vocabolario pseudo-psicanalitico è finito. Si è esaurito nella prima fase della disputa della letteratura comparata riflessa nel rapporto Bernheimer.

Il vecchio modello postcoloniale – molta "India" con l'aggiunta del "Fanon" sartriano – non fungerà ora come modello principale per il passaggio dagli studi culturali transnazionali agli studi culturali globali in cammino verso la planetarietà. Abbiamo a che fare con l'eterogeneità su una scala differente e in rapporto agli imperialismi in base a un altro modello:

Nel tempo in cui il mondo ha conosciuto stati sostanziali (...) gli imperi sono stati la forma di stato dominante e la più ampia (...). Soltanto ora (...) sembriamo uscire dall'età dei massicci imperi euro-asiatici che hanno davvero avuto inizio con i flussi dal Mediterraneo all'Asia orientale almeno quattromila anni fa. Nella misura in cui consideriamo tali organizzazioni internazionali, come l'Unione Europea, il GATT e la NAFTA, come qualcosa che incarna, inoltre, disegni imperiali, persino il requiem di oggi può rivelarsi prematuro (Tilly 1997, p. 2).

¹ Le tre conferenze di Wu Hung alle quali mi riferisco – "Public Time, Public Portrait and the Renewal of Urban Monumentality", "Photography and the Birth of a Modern Visual Culture of Fragments" e "Reinventing Exhibition Spaces in Post-Cultural Revolution China" – sono state tenute presso l'Università di Hong Kong nel giugno del 2002 nell'ambito del convegno intitolato "Public Criticism and Visual Culture". Leo Ou-fan Lee e Lio Ping-hueh hanno presentato brillanti discussioni di spettacolari testi verbali e visivi del diciannovesimo secolo e dell'inizio del ventesimo che miravano a correggere opinioni espresse nell'ultimo libro di Benedict Anderson *The Spectre of Comparisons: Nationalism, South East Asia and the World* (1998). La nuova letteratura comparata troverebbe tentativi comparabili in altri paesi colonizzati, in India (vi sono dei paralleli), nell'Africa del Nord e subsahariana, e creerebbe schemi visibili di produzione coloniale da parte della classe borghese colonizzata, che correggerebbero, incidentalmente, Anderson.

A questi modelli dobbiamo aggiungere la finanziarizzazione del globo.

Come ho affermato in questo capitolo, la globalizzazione gioca con tutti gli elettorati, ma in modo diverso con il postcolonialismo preannunciato dalla rottura del vecchio impero russo, in competizione con quello asburgico e ottomano, che riuscì ad appropriarsi del sogno del socialismo internazionale e, dal momento storico, fu proiettato in nuove competizioni imperiali. In questo settore della letteratura comparata, per il momento il mio esempio è "From Russia to Soviet Union to Eurasia: A View from New York Ten Years After the End of the Soviet Union" di Mark von Hagen, un saggio ricco di spunti per un nuovo lavoro¹.

Lo studio di questo nuovo postcolonialismo non troverà necessariamente le migliori indicazioni dal proliferare di raccolte di antologie femministe post-sovietiche in traduzione – in primo luogo perché come molti studi postcoloniali assai precedenti, esse seguono ancora le linee dell'impero, e pertanto l'Asia centrale è soggetta a trovare un posto ancor meno che interessante con scarsa testualizzazione storica o recupero attento di tracce. E in secondo luogo, si sa bene che i soviet hanno fatto delle donne il veicolo della modernizzazione nell'area (Massell 1974). Pertanto anche qui la divisione fra donne su entrambi i lati della linea tradizione-modernità costituisce un appuntamento per la nuova letteratura comparata mentre si confronta con gli studi etnici metropolitani. Quella particolare divisione è spesso marcata dall'accesso al russo. Lo studio approfondito della lingua qui è cruciale.

Come scrive Hamid Dabashi:

(...) forze politiche dominanti in contesa dalla Transoxiana alla Spagna inventarono "Islam" in competizione, a partire dalle memorie sparse di un'immaginazione sacra che a un dato momento si coagularono nell'Arabia del sesto (secolo cristiano) (Dabashi 1999, p. 109).

Le tribalità dell'Asia centrale avevano paradossalmente scritto di un Islam "più libero", più eclettico rispetto ai conflitti più pubbli-

¹ Questo saggio è stato presentato al convegno intitolato "Ten Years of Post-Soviet Historiography", organizzato dall'Ost und Sudosteuropa-Institut, Università di Vienna nel settembre 2001; in corso di valutazione da parte della *American History Review*.

cizzati nel residuo di cosmopolitismo islamico medievale o del recente puritanesimo e dell'ortodossia dei wahabis e, in una forma differente, dei talebani. Vicina come sono al Bangladesh, sono molto consapevole delle paradossali libertà all'interno degli Islam periferici. In Asia centrale possiamo sfruttare le conseguenze della precedente modernizzazione delle donne e dell'attuale tradizionalizzazione dell'Islam. Ho discusso altrove dei sentieri della planetarietà in questa formazione¹.

La gamma e la diversità della diaspora islamica è immensa. È del tutto appropriato che la letteratura comparata decostruisca la visione politicamente monolitica dell'Islam che oggi governa il globo, senza compromettere la forte ideologia unificante potenzialmente viva in quella particolare formazione culturale.

In questo settore, la letteratura comparata può anche trovare la propria preistoria non riconosciuta e quindi compiere una revisione storica a lungo raggio della registrazione della propria provenienza apparentemente europea. L'Europa musulmana e il cosmopolitismo arabo-persiano sono stati entrambi abbondantemente studiati dagli studi medio-orientali e dalla storia comparata². A causa della natura speciale della letteratura comparata, noi d'altro lato abbiamo speso un'energia considerevole su Leo Spitzer e Erich Auerbach in Turchia, come se fossero esploratori per la causa della critica letteraria³.

In una certa misura, il femminismo islamico è stato anch'esso relegato nel suo ghetto. L'introduzione di Deniz Kandiyoti *Contemporary Feminist Scholarship and Middle East Studies* riassume molte informazioni su questo fenomeno (Kandiyoti 1996, pp. 1-27). Ho cercato di lavorare contro tale ghettizzazione nei miei saggi su Assa Djebar (Spivak 1992, 1995).

¹ Con l'apertura della Via del petrolio, assisteremo a una ristrutturazione veloce dell'economia dell'Asia centrale per adattarla a una finanziarizzazione aggressiva. I microcrediti alle iniziative delle donne, senza coinvolgimento infrastrutturale, rientrano in questa tendenza. Per una mia discussione sulla planetarietà nell'Islam tribale si veda Spivak 1999b.

² Sull'Europa musulmana si veda (Dozy 1861, Gibb 1955); il libro di Jean Lacam del 1965 rappresenta la punta dell'iceberg che indica la tendenza monumentale, secondaria e orientalista. Sul cosmopolitismo islamico si veda (Makdisi 1981, 1990). Ringrazio Hamid Dabashi per l'aiuto che mi ha dato nel compilare questo breve elenco.

³ Mi affretto ad aggiungere che questi sono eccellenti saggi provocatori. Suggestivo di integrarli con altre storie. Per il momento, esempi importanti possono essere i saggi di Emily Apter in Bernheimer 1995 e quello di Aamir R. Mufti 2000.

Si può situare nei testi di questi settori disseminati delle letterature e culture del mondo il punto d'appoggio della planetarietà? Forse. Il nuovo comparatista non è obbligato a cercarli, naturalmente. Non ci si può aggiudicare il compito di un'intera disciplina a dispetto degli sforzi degli esperti mondiali di letteratura, gli enciclopedisti. Penso che questo drastico cambiamento epistemico debba essere immaginato dalla letteratura comparata. Ma non posso volere che tutti la pensino così.

Vorrei chiudere questa sezione del capitolo con solo un gesto verso le due più vecchie minoranze, l'afro-americana e l'ispanica. Sono ben lungi dall'essere competente in queste aree. Non ho dubbi che gli accenni alla planetarietà siano stati documentati nella vasta letteratura critica in queste aree. Ne do testimonianza citando due brani tratti dalla mia stessa opera, uno su un brano di Toni Morrison e un altro su un brano di Diamela Eltit. Nessun riassunto della trama. Come nel caso di quei rompicapo rappresentati dal successivo mistero incluso alla fine dei gialli, spero che il lettore passerà al testo se i frammenti lo incuriosiscono. *Amatissima* è un testo molto letto nel canone statunitense, non così la Eltit.

Ecco, dunque, per primo, un brano su *Amatissima*:

La lezione dell'impossibilità di tradurre in senso generale, come mostra Toni Morrison, indica prontamente una contingenza assoluta. Non la sequenzialità del tempo, neppure il ciclo delle stagioni, ma solo il tempo atmosferico, come nelle parole che seguono, che riassume la conclusione della storia terribile del sacrificio materno, un'apertura in una storia specificamente afro-americana. Se Mahasweta annulla la divisione fra India aborigena e India indo-europea per aver fatto esperienza di una planetarietà impossibile, Morrison annulla la differenza fra l'Africa e l'Afro-America attraverso l'esperienza di una planetarietà ugualmente inaccessibile al tempo umano: "Ora ogni traccia è scomparsa e ciò che è stato dimenticato non sono solo le impronte, ma anche l'acqua e quello che c'è là sotto. Il resto è il tempo. Non l'alto di chi è dimenticata e inspiegata, ma il vento nei grondoni, o il ghiaccio che in primavera si scioglie troppo in fretta. Solo il tempo" (Morrison 1987, p. 398).

Anche questo è tempo. Il tempo geologico, per quanto lento, è anch'esso tempo. Non si deve fare la storia in modo deliberato. Bisogna rispettare il tono della terra. Si può essere costretti a rivendicare la

storia da chi la perpetra in modo violento, al fine di trasformarne la violazione nell'abilitazione dell'individuo, ma questa è un'altra storia. Dopo la cancellazione della traccia, non vi è nessun progetto di restaurazione dell'origine. Questo "è solo tempo", qui oggi come ieri. Con questa invocazione di contingenza, dove la natura può essere il grande corpo senza organi di donna, si può notare che il progetto di tradurre la cultura all'interno della politica dell'identità non è un processo veloce (Spivak 1992, pp. 793-794).

E ora "vi darò un'idea brevissima di *El cuarto mundo* di Diamela Eltit, scritto durante il cosiddetto miracolo economico seguito al regime repressivo del generale Pinochet in Cile":

La Eltit raggiunge un iperrealismo sostenuto che segnala un altro lessico – un'allegoria da esplorare – proprio attraverso la sua uniformità. La lingua mima il tono dell'analista del bambino che sa che metafora e realtà interiore ed esteriore non si sono separate nella coscienza del bambino. Qui non si sono radunate "persone intere". Siamo in un mondo di identità sessuali negoziabili, fratelli gemelli che svaniscono in sorelle gemelle. Ripeto: nulla, eccetto un senso di disagio del tutto, ci dice che vi è un intero corpo di significato politico qui – con lo scopo di scoprire che dobbiamo spostarci nel testo sociale. Ben lungi dall'essere autoreferenziale, il testo segnala al di là di se stesso. Eppure non vi sarà connessione referenziale, posso prometterlo. Non appena decidi che questa è una descrizione velata di un paese devastato, sarai costretto a ricordarti di ciò che Melanie Klein ci insegna: che questo è il paesaggio normale della psiche infantile che penetra "la normalità sociale" in maniera precaria, nella depressione e nel lamento che può o meno essere caratterizzato da un contenuto postcoloniale. La Eltit non permette la negoziazione tra autobiografia e politico: due strutture discontinue di violenza.

La narrazione così com'è comincia con la prima scena di violenza: "Quel 7 Aprile, avvolta nella febbre di mia madre, non fui soltanto concepita, ma devo anche aver condiviso il suo sogno perché ho sofferto l'orribile attacco femminile della paura". Dopo centoundici pagine di violento andirivieni e di test sulla realtà che procedono verso una qualche conclusione innominabile, l'ultima pagina necessita di una lettura nel linguaggio kleiniano, come per la nascita di un super-ego politico. Quando la sezione finale inizia con la parola "Fuori (...)", siamo convinti che si tratti della descrizione di una città su una certa cartina. Vi sono pochi dubbi che la descrizione "denaro dal cielo ritorni al cielo (...)" affamati a causa del vuoto urbano, ma anche

arando il vuoto dei campi (...) sui quali il disprezzo per la razza *sudaca* [la razza femminile impoverita, che viene specialmente dal Sud] è chiaramente impresso" parli della vuota promessa di "crescita economica" come dell'impoverirsi non soltanto di qualche luogo come il Cile, ma dell'intero Sud, dello "sviluppo" come sfruttamento. Questo non è un postcolonialismo simile a una psicomachia dell'ultima ora dell'imperialismo territoriale. È il riconoscimento di una territorialità che non può essere catturata dai nostri computer. Qui l'autobiografia è facile – i collezionisti di testimonianze stanno aspettando con i loro registratori – ma irrilevante. "Lontano", conclude il libro, "in una casa abbandonata alla fratellanza, fra il 7 e l'8 aprile, diamela eltit, assistita da suo fratello gemello, partorisce una bambina. La bambina sudaca verrà messa in vendita" – nome in codice "democratizzazione" (Spivak 1998b, pp. 21-22).

Oggi suggerirei che, cercando di scrivere il sé nel suo essere il più possibile altro e sfuocando i profili fra quel grafico e la globalizzazione, il testo di Eltit mette in scena i lineamenti della planetarietà.

[In risposta alle obiezioni del mio primo miglior lettore, avevo scartato ciò che oggi includo nell'ampia parentesi che si chiude a p. 118. Forse sarebbe stato più saggio tagliare. Mi si conceda almeno di fornire le ragioni per aver reinserito il testo espunto.]

Tutto quello che stai affermando è che questi due testi pluralizzano, aveva detto un mio amico. Non vedo come ciò possa essere letto come planetarietà.

Quello che sto cercando di fare è forzare una lettura. Vorrei vedere se il testo può sostenere la trasformazione di monumenti identitari in documenti per una ricostellazione. Venticinque anni fa ho tentato di forzare analogamente la lettura di *Gita al faro*, affermando timidamente che poteva non essere "corretta" (Spivak 1987). Ricordo ancora una critica femminista canonica commentare con scherno che era certamente una lettura scorretta. Capisco ora di non aver perduto la mia ostinazione. Leggo in *Others* di Miller:

Questo altro che ci sollecita a rispondere, questo futuro che si concretizza, che prende vita per mezzo della risposta, può soltanto arrivare qui, arrivare su questa riva, parlando lingue, una moltitudine di voci contraddittorie che si sovrappongono (Miller 2001, pp. 273-274).

Nel pioneristico saggio di Mark von Hagen *From Russia to Soviet Union to Eurasia* leggo che "una conseguenza di questa caratteristica [il ri-raccontare la storia dell'impero russo e dell'Unione Sovietica da molteplici punti di vantaggio] della pluralizzazione è stato un decentramento della storia russa"; che nel quarto numero di «Kritika», una rivista associata a questa nuova pluralizzazione, "i curatori difendono la loro tolleranza degli approcci degli studi culturali alle 'rappresentazioni dell'alterità'". Continuo a percepire che occorre fare delle connessioni che io non posso fare, che la pluralizzazione può permettere l'immaginare una necessaria eppure impossibile planetarietà in modi che né il mio lettore né io conosciamo ancora. In quest'ultimo capitolo di speculazioni sparse, includo questa parentesi imperfetta nella speranza che tale connessione venga fatta da un lettore futuro. Ne consegua: la politica dell'identità non è né brillante né buona. La letteratura comparata intrecciata agli studi di area va piuttosto verso l'altro. Con questa fiducia mi avvicino a due figure eroiche e ampiamente note delle più vecchie minoranze, scrittori di un ordine precedente: José Martí (1853-1895) e W. E. B. Du Bois (1868-1963). Il compito è di trovare in questi testi precedenti momenti che possano essere inseriti in ciò che io chiamo planetarietà.

José Martí, l'intellettuale attivista cubano che visse a New York dal 1881 al 1895 e morì in azione nella rivoluzione cubana contro il colonialismo spagnolo, sembra ancora generalizzare un'opposizione binaria: "L'America spagnola, *la sua America* (...) [come] 'la nostra America' e (...) l'America anglo-sassone, 'l'altra America'" (Martí 1939, p. 97). Se guardiamo più da vicino ai suoi scritti, tuttavia, vediamo questo fervente nazionalista andare al di là del mero nazionalismo verso una versione più generale ed eterogenea dell'"America Latina", una frase che cominciò a circolare già quando egli scriveva¹. Credo che sia possibile leggere le metafore-concetto dell'umanesimo ruralista di sinistra di Martí per decostruire quelle categorie binarie, il nazio-

¹ La prima comparsa della voce "America Latina" nell'*Oxford English Dictionary* è del 1890 nella frase "Trattati di reciprocità con l'America Latina" del Dipartimento di Stato degli Stati Uniti, ma il termine entra nell'uso ufficiale dopo aver circolato per un po'. Sul suo itinerario si veda il saggio di Loureiro in corso di pubblicazione.

nalismo che dà strada non soltanto a un continentalismo eterogeneo, ma anche a un internazionalismo che oggi può proteggere la planetarietà. Leggerò soltanto un brano qui, ma gli esempi possono essere molteplici. E un brano soltanto non significa dare una scarsa dimostrazione dell'argomento.

Si è particolarmente tentati verso il "ruralismo" quando si forza Martí sulle orme della planetarietà. Ho scritto della spettralizzazione del rurale (del tutto distinto dal ruralismo) – la conversione del "rurale" in un database per rifiuti farmaceutici, fertilizzanti chimici, brevetti del sapere indigeno, costruzioni di grandi dighe e simili – come del fronte dimenticato della globalizzazione della quale l'urbano è uno strumento (Spivak 1998a). Nel mio campo di lavoro aperto, considero quello indiano povero e rurale come il più ampio settore dell'elettorato. Il sottoproletariato urbano non dovrebbe certamente essere ignorato. Tuttavia, al fine di accedere ai sistemi culturali – a lungo disfunzionali a causa dell'illegittimazione – come fonte di un'istruzione etica che può integrare il socialismo, l'isolamento del rurale può essere di aiuto. Romanticizzare questo gruppo come il primitivo sconfiggerà il proposito e annullerà lo sforzo. Anzi, insisterò sempre che dobbiamo fare uno sforzo ulteriore per inserirli nella produttività sociale del capitale attraverso l'educazione, un'impresa rischiosa. Ma, diversamente, l'attuale povertà materiale della loro normalità, non è percepita come dovuta alle depredazioni remote dello sfruttamento capitalista senza la produttività sociale del capitale¹.

È da questa posizione, lontana da una romanticizzazione primitivista del rurale, che chiedo: è possibile trasformare il ruralismo di Martí in un *mochlos* per la planetarietà? (Derrida 1992). Dal momento che la terra è una metafora-concetto più grande delle nazioni con confini e città localizzate, possiamo leggerla come contraria al modo di pensare di Martí e girare il testo nel verso della planetarietà? Forse no. Come ho già indicato, scrivo per un lettore futuro. Nel frattempo, non mi si prenda per un ruralista secondo il modo di pensare del testo di Martí.

Il mio aereo sta sorvolando la terra sopra Baghdad, Beirut, Haifa e Tripoli, verso la Turchia e la Romania. Sto facendo un'entrata

¹ Marx aveva parlato di questa combinazione in rapporto al commercio estero nel *Capitale*.

clandestina in "Europa". Eppure la terra sembra la stessa – sabbia collinosa. Conosco gli indicatori cartografici grazie alla TV nel braccio del mio seggiolino. La planetarietà non può negare la globalizzazione. Ma, alla ricerca di un trampolino per la planetarietà, sto guardando non l'invocazione di Martí del rurale, ma la figurazione della terra che sembra sottenderla. La visione della terra dal finestrino mi riporta questo. È naturalmente una connessione stabilita, persino banale, che esiste fra il rurale e la terra, la natura con la N maiuscola. Ma persino nella sua banalità maggiore fornisce un controtesto all'idea della città/nazione. Questo si nota particolarmente quando Martí parla di istruzione. Martí non è un primitivista. La sua pianificazione civica, per quanto non comprovata, ispirò Fidel Castro così come i cubani della Florida. Le sue idee d'istruzione della popolazione rurale sono più vicine a Booker T. Washington che a Du Bois e più simili nella forma al circuito Chautauqua¹. Ma la logica delle metafore, piuttosto che necessariamente l'argomento concreto, permette una via d'uscita dal nazionalismo e non nella direzione della diaspora nordamericana. In nessun altro luogo ciò è più chiaro che nella sua cronaca del servizio funebre per la morte di Carlo Marx dove l'idea di un'internazionale del lavoro è abbellita in questo modo: "Maneggiando le forze della natura, ne hanno acquistato la bellezza" (Martí 1883, p. 216).

È quando scrive dell'istruzione del contadino, che la metafora della natura rilascia il suo potenziale di dislocazione. Anche in questo resoconto parla d'istruzione. Per quanto borghese, talvolta persino feudale, possa essere il linguaggio di Martí, egli intuisce lo stesso problema che Perry Anderson descrive cent'anni più tardi: la tensione tra struttura e soggetto nel pensiero di Marx (Anderson 1983).

Ma camminò in fretta e un po' allo scuro, senza vedere che non nascono vitali, né dal seno del popolo nella storia, né dal seno della donna nella casa, i figli che non hanno avuto una gestazione naturale e faticosa (Martí 1883, p. 216).

¹ Il circuito Chautauqua fu fondato nel 1874 dall'uomo d'affari e ministro metodista Lewis Miller e prende il nome dalla località nella quale si svolgevano campi estivi di studio per gruppi di famiglie e successivamente per insegnanti delle scuole domenicali. Uno dei principali obiettivi del circuito era di offrire una forma di istruzione per le classi meno abbienti degli Stati Uniti rurali (N.d.T.).

Di nuovo, il collegamento è banale: la natura, la donna, la storia per mezzo della fertilità. Ma la logica della metafora connette internazionalismo e natura, posizionando la storia stessa tra le forze della natura e quindi lontano dalla specificità delle nazioni. La parola spagnola comune per "popolo" – *el pueblo* – di cui un forte significato corrente è "villaggio", come uno fra una gamma possibile di raggruppamenti di genti, da un piccolo gruppo locale, a una tribù, a una nazione – gestisce il contrasto tra città/nazione e natura.

Contrasti strutturali paralleli – tra la natura e il commercio, l'universalità e la nazione – sono presenti e affrontati nel saggio più conosciuto di Martí sull'istruzione *Maestros ambulantes* (1884). Ecco il brano che leggerò:

I figli dell'agricoltore non possono lasciare la fattoria paterna e giorno dopo giorno, miglia dopo miglia, imparare le declinazioni latine e la divisione. Eppure (...) [eccolo il contrasto] gli agricoltori includono la migliore, più salutare e succulenta massa nazionale perché ricevono da vicino e in misura piena le emanazioni e il contatto amorevole con la terra del cui amorevole dare e prendere essi vivono. Le città sono le menti delle nazioni, ma i loro cuori, a cui torna il sangue e da cui è ridistribuito, sono nella campagna. Gli uomini sono ancora macchine che mangiano. Dobbiamo fare di ogni uomo una torcia.

La campagna qui non è semplicemente il prenazionale opposto al nazionale. È anche lo *hyle* o massa del nazionale a cui il sangue corre prima e che diventa continua nello scambio con la terra. La terra è un'immagine paranazionale in grado di sostituire un'internazionale che può forse fornire, oggi, un luogo dislocato per l'immaginazione della planetarietà. La scelta del sangue che corre indietro come la prima mossa, la descrizione del rurale come una massa specificamente nazionale, e l'inclusione della parola legata al commercio "ridistribuzione" (*se repartir*) nella sua attività cerca di decostruire la contraddizione tra il nazionale e il rurale¹. Se si leggono questi saggi nel contesto dello stesso sviluppo di Martí, la visione della campagna come luogo della produzione

¹ Mi si dice che "re" in "*repartir*" non ha necessariamente la stessa forza di "re" in "redistribuzione". Ciò non interferisce con l'idea che il sangue scorre indietro verso il cuore ed è poi ridistribuito – una figurazione dello scambio.

nazionale e della redistribuzione piuttosto che del consumo – che conduce allo scambio – è chiara. Quella di Martí era necessariamente una scelta proletica per un'internazionalità specificamente *postcoloniale*. Vedremo che ciò è vero anche della scelta di Du Bois. Nella nostra congettura, chiedo se vi è nulla in questo agitarsi di un postcolonialismo prima della lettera che possa dislocarsi nella planetarietà. Può la figurazione del rurale in Martí costituire un punto d'appoggio per tale lettura?

Martí era acutamente consapevole della linea interna, della differenza *culturale*, all'interno della "stessa cultura". Era contro l'insediamento di un'oligarchia creola nella Cuba postcoloniale. Ciò si combina con il ruralismo di sinistra nella sua opera, per ribaltare e spiazzare la direzione di un cambiamento progressivo, per quanto in maniera imperfetta. Questa tendenza può essere sviluppata per rendere la sua opera in sintonia con l'immaginazione della planetarietà della nuova letteratura comparata. Stiamo definendo una politica della lettura. La preferenza di Marx della città sulla campagna non poteva ancora prevedere la spettralizzazione del rurale (Spivak 2000a).

La questione della possibile dislocazione nella planetarietà può essere, per gli studi culturali, un'integrazione necessaria alla riconfigurazione della "nostra America" che suggerisce che:

(...) la scrittura statunitense di Martí appartiene a quella tradizione di rappresentazione dell'esilio, che bilancia l'esperienza vissuta dell'essere "lasciato solo" negli anglo-Stati Uniti con i ricordi collettivi ricostruiti di patrie che giacciono altrove (Belnap, Fernández 1998, p. 6).

Martí non è così distante da Cuba quando scrive da New York; progetta senza sosta il futuro della propria nazione. I "ricordi collettivi ricostruiti" danno un senso di nostalgia che per me è assente dal testo forte di Martí, eccetto che per una qualche poesia stilizzata dove il genere richiede quel tipo di sentimento¹. Penso che parte di questa sentimentalizzazione sia precisamente dovuta al fatto che il testo viene riconfigurato per "la migrazione del ventesimo secolo [che] ha visto la riaffermazione delle pretese *culturali* della nostra America verso" l'altra America. I

¹ Di una poesia di questo tipo parla Julio Ramos nel suo saggio *Migratories* (1999).

saggi nella raccolta dalla quale cito, specialmente quelli di Rosaura Sanchez e Donald Pease, ristabiliscono l'equilibrio, sottolineando la differenza storica piuttosto che cancellarla per mezzo dell'appropriazione. Io non cerco solo di correggere, ma anche di spiazzare.

José Martí fu ucciso combattendo gli spagnoli all'età di quarantadue anni. Du Bois aveva novantacinque anni quando morì. La possibilità di essere risucchiato nella scia della planetarietà è più chiaramente rintracciabile in quest'ultimo. W. E. B. Du Bois ha decostruito il pensiero del continente afro-americano, ribaltando e dislocando la violenza e la violazione della schiavitù e dell'imperialismo. Nel nostro momento storico dobbiamo cercare persistentemente di ribaltare e dislocare la globalizzazione nella planetarietà – una figura impossibile che chiama quindi in causa la *teleopoiesis* piuttosto che la *istoria*.

The Souls of Black Folks è il prototipo della migliore visione (nazionalista) degli studi culturali metropolitani. Du Bois riconosce la responsabilità degli afro-americani perché "l'ombra" ancora non pluralizzata di un "potente passato dei negri" – questa metafora dell'ombra è importante per lui – deve essere riconosciuta come parte anche di un passato americano. Il prezzo è alto. Possiamo leggere un ribaltamento della definizione di amicizia di Aristotele – un'anima in due corpi – come possiamo leggere un'eco del lamento di Faust nella descrizione di Du Bois degli afro-americani alla fine del secolo scorso: "due anime (...) in un corpo scuro, la cui forza ostinata, da sola, lo trattiene dall'esser fatto a pezzi" (Du Bois 1903, p. 52)¹. Scrivendo dal subcontinente indiano, Ashis Nandy aveva parlato della Gran Bretagna come del nemico intimo (Nandy 1983). Per gli afro-americani l'amico intimo risiede all'interno. Questa differenza anima ciò che discuterò adesso, un saggio anticipatore intitolato *The Negro Mind Reaches Out*, scritto venticinque anni più tardi dove Du Bois ci fornisce il primo assaggio degli studi del discorso coloniale e persino un'anteprima di ciò che ne sarebbe seguito – la critica postcoloniale. Du Bois il panafricanista sapeva che il continente Africa è eterogeneo.

¹ Il riferimento è al *Faust* di Goethe. Cornel West ha messo questo brano in rapporto a Emerson nel suo volume *The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism* (1989, p. 144).

Lo spostamento di Du Bois dall'eccezionalismo all'egualitarismo – spingendo per “il dieci per cento più qualificato” nella prima fase fino al comunismo nell'ultima – è ben noto. Se tuttavia guardiamo ai due testi senza riferimento esplicito alla sua vita intellettuale, ciò che sembra più sorprendente è che quando scrive come membro della minoranza metropolitana, Du Bois è eccezionalista e individualista, mentre quando scrive come membro di un mondo coloniale globale che guarda con ansia al postcolonialismo, Du Bois è del tutto consapevole che la produzione del soggetto coloniale eccezionalista e individualista crea una divisione di classe fra i colonizzati e che, spesso e paradossalmente, il colonizzatore preferiva il “primitivo” piuttosto che “l'uomo mimico” da lui stesso prodotto. Du Bois scriveva dalla linea interna di classe della quale ho parlato prima. Oggi, che queste divisioni di classe hanno mutato la demografia delle precedenti colonie e le loro diaspore, il comparatista metropolitano deve immaginare la planetarietà, dislocare il “primitivismo” del colonizzatore nel subalterno del postcoloniale, che oggi esiste in una formazione culturale storicamente compromessa da secoli di delegittimizzazione; attraverso la trasformazione che si determina immaginando l'impossibile altro come l'altro rappresentato immagina noi.

In pieno colonialismo, Du Bois scrive:

Dei nuovi problemi democratici della colonizzazione (...) incoraggiati da un certo tipo di ufficiale coloniale bianco che era interessato all'uomo nero e voleva che si sviluppasse. Ma questo ufficiale era interessato al nero primitivo e non al nero istruito. Temeva e disprezzava l'africano occidentale istruito e non lo credeva capace di governare il proprio fratello primitivo. Egli ha seminato il dissenso tra i due (Du Bois 1925, p. 399).

Postcolonialmente, la relazione fra “l'africano occidentale istruito” – l'europeo nero – e il “primitivo” è proseguita in un'apartheid di classe. La richiesta di planetarietà nel soggetto che legge può essere un addestramento al riconoscimento di quello scandalo nella storia del presente.

Du Bois è consapevole dei risultati, in primo luogo, della differenza tra le politiche imperiali delle varie potenze europee; in secondo luogo, della differenza nella politica imperiale della stessa

potenza verso i suoi vari componenti. Così, per Du Bois, la produzione del soggetto individuale è diversificata, ancora un'altra lezione che alcune opere postcoloniali dimenticano esplicitamente, benché il suo segno sia evidente sui loro corpi, poiché l'interesse accademico si allarga allo sviluppo e ai diritti umani.

Consideriamo questi due punti separatamente. Nel farlo dobbiamo naturalmente notare che Du Bois presuppone la differenza nella produzione del nuovo mondo africano – storicamente una doppia genealogia rivendicata con la lotta e nel 1924, la data di *The Negro Mind Reaches Out*, uno status economico ed educativo più radicato, per via di quel fatto, come “americano”, rispetto al gentiluomo europeo nero del quale egli parla.

Osservando la differenza di politica fra le varie potenze europee o, come lui descrive in modo più pittoresco, “le ombre” di Portogallo, Belgio, Francia e Inghilterra, Du Bois nota che:

(...) per quasi due secoli la Francia ha conosciuto persone istruite di discendenza negra di buoni natali (...). Non era che i francesi amassero o odiassero i negri in quanto tali; semplicemente finirono per considerarli uomini con le possibilità e i difetti degli uomini, con in più un aspetto personale naturale insolito (Du Bois 1925, p. 392).

Purtroppo la situazione è tristemente mutata oggi e, in effetti, Du Bois non vedeva l'ombra della Francia come un bene indiscusso. Solo in Boineuf of Martinique, egli scopre un'eccezione:

Solo un deputato nero, Boineuf of Martinique ha una visione. La sua voce risuona in parlamento. Ha fatto sì che i soldati americani tenessero lontano le mani dai senegalesi. Ha fatto in modo che il governatore del Congo si scusasse e spiegasse; ha fatto sì che Poincaré lanciasse quello straordinario monito contro il pregiudizio americano. Boineuf è un'eccezione o una profezia? (p. 397).

Frantz Fanon è nato in Martinica l'anno seguente.

Non possiamo sapere se Du Bois fosse consapevole che l'anti-colonialismo avrebbe condotto a un continentalismo produttivo. Se è così, non lo ha mai messo per iscritto in saggi pubblicati. Per trovarne traccia, possiamo rivolgerci a Wole Soyinka nel saggio *Arms and the Arts*, da inglese a inglese, di classe fissa. Il progetto di una nuova letteratura comparata sarebbe stato quello di rende-

re possibile tracciare questa traiettoria multiforme (o la sua permeabilità limitata) nelle lingue africane, ispessendo ogni stato-nazione evocato da Soyinka attraverso le risorse degli studi di area persistentemente depoliticizzati. Nella misura in cui tale pluralizzazione decentra l'idea di "Africa", è possibile pensare il nostro percorso nella considerazione delle subalternità come eminentemente rappresentato negli studi africani da Amadiume a Mudimbe (non sono un'esperta) e forse fare un passo, imparando a imparare dal basso, verso l'immaginazione della planetarietà¹].

Così come il socialismo al suo meglio strapperebbe ripetutamente e persistentemente il capitale dal capitalismo, così la nuova letteratura comparata deve minare persistentemente e ripetutamente e decostruire la tendenza definitiva del dominante di appropriarsi dell'emergente. Non si deve lasciare costituire dalle richieste del solo multiculturalismo liberale. L'addestramento a tali gesti persistenti e ripetitivi avviene necessariamente nella classe. Nella misura in cui lo studente universitario è al servizio del dominante (benché spesso non incline a esserlo o incapace di riconoscerlo), tale addestramento sembrerebbe minare la loro sicurezza. Questo non è un facile "scetticismo posizionale degli studi letterari e culturali postmodernisti", ma qualcosa da elaborare nell'interesse di un'unione degli studi umanistici, per quanto distanti, per quanto poche siano le garanzie verso un mondo giusto (Guillory 2002, p. 501). Apprezzo i gesti che sostengono gli studi umanistici a livello istituzionale. Tuttavia sono meno d'accordo con il recente suggerimento di John Guillory secondo cui "l'alternativa appropriata a questa strategia è definire e sviluppare una conoscenza della cultura completamente integrata nello spettro delle scienze umane", di quanto non sia con la morfologia scopico generica di Moretti (si veda la nota 1 a p. 48) che promette eccellenti strumenti di riferimento. Legittimare gli studi umanistici rendendoli scientifici è stato già tentato dagli estremi della logica simbolica e dallo strutturalismo che erano e sono, nella loro sfera,

¹ Se nel caso di Martí abbiamo dovuto eludere proattivamente la metafora donna-madre-terra, concatenare Du Bois al femminismo è un lavoro molto più faticoso. Il nero europeo non ha soltanto la classe fissa ma anche il *gender*. Per un'analisi approfondita del substrato culturale si veda Hayes Edward 2001, e Levering Lewis 2000 che discute la sessualità in Du Bois.

utili sviluppi. Il nostro stesso critico nordamericano, Northrop Frye, ha sottolineato una forte richiesta di studi letterari sul modello delle "scienze naturali", benché abbia ammesso che "la presenza di un'esperienza incomunicabile al centro della critica manterrà sempre la critica un'arte" (Frye 1957, p. 200). Quest'esperienza incomunicabile non aveva nulla a che fare con la visione notevolmente impersonale di Frye dell'etica, come dimostra il suo *Secondo saggio. Critica etica*. Confondere l'etica come esperienza dell'impossibile con lo scetticismo posizionale e prescrivere una procedura scientifica, come fa Guillory, dice forse qualcosa del rischio professionale di volere una scienza della critica. Se vogliamo competere con "la scienza/e dura/e" e le scienze sociali al massimo della loro durezza come "scienze umane", abbiamo già perso, come si perde una competizione istituzionale. Nell'arena degli studi umanistici, in quanto risistemazione non coercitiva del desiderio, perde chi vince. Se questo suona vago, ciò che impariamo (immaginare ciò che sappiamo) piuttosto che ciò che conosciamo, negli studi umanistici resta vago, inverificabile, iterabile. Non lo si mette da parte affinché sia oggetto di critica letteraria.

La planetarietà di cui ho parlato in queste pagine può forse essere meglio immaginata dalle culture precapitaliste del pianeta. In quest'epoca di capitale globale trionfante, mantenere viva la responsabilità nella lettura e nell'insegnamento del testuale sembra a prima vista irrealistico. È, tuttavia, diritto del testuale essere così responsabile, reattivo, ricettivo. Qui, il "pianeta" è come forse sempre, una cataresi che mira a inscrivere la responsabilità collettiva come diritto. La sua alterità ed esperienza determinante è misteriosa e discontinua – un'esperienza dell'impossibile. Sono tali collettività che si devono aprire alla domanda "quanti siamo?", quando l'origine culturale è detrascendentalizzata nella finzione: il compito più duro nella diaspora.