

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

© 2010  
Alpsa Edizioni  
via dei Colombi 31 Cagliari  
tel/fax 070 306954  
e-mail: [alpsa@tiscali.it](mailto:alpsa@tiscali.it)  
<http://www.alpsa.com>

Progetto editoriale, grafica e impaginazione  
Alpsa Edizioni

Finito di stampare nel mese di dicembre del 2010  
presso Nuove Grafiche Fuddu srl (Ortacesus)

ISBN 978-88-95692-43-2

# GRAMSCI IN ASIA E IN AFRICA

a cura di Annamaria Baldussi e Patrizia Manduchi

Atti del Convegno internazionale  
Cagliari, 12-13 febbraio 2009  
Università di Cagliari  
Facoltà di Scienze Politiche  
Dipartimento Storico-Politico-Internazionale  
dell'Età Moderna e Contemporanea

ALPSA EDIZIONI

## L'AUTOCOSCIENZA DEI DALITS-'INTOCCABILI' COME SUBALTERNI. RIFLESSIONI SU GRAMSCI NEL SUD DELL'ASIA.

COSIMO ZENE

"Il diventare 'Dalit' è un processo attraverso cui la casta subalterna entra nei circuiti di partecipazione politica e nel sistema di valori dell'essere 'umano'." (Rao 2009: 264).

In questo articolo propongo una riflessione sulla categoria gramsciana di "subalterno" a partire da alcuni contributi recenti su questa tematica, in particolare quelli di Joseph Buttigieg (1992, 1998)<sup>1</sup>, Giorgio Baratta (2007, 2008), e Marcus Green (2007). Quest'ultimo oltre ad offrire una critica lucida dell'articolo di Spivak, *Can the Subaltern Speak?* (1988, trad. it. 2004), mi permette di intraprendere un ulteriore dialogo con lo scritto di Spivak per iscriverlo in un discorso più ampio destinato a coinvolgere l'esperienza di vari gruppi nel Sud dell'Asia conosciuti col nome collettivo di 'Intoccabili' (*Untouchables*), o come essi preferiscono definirsi, *Dalits*. Facendo ritorno alla definizione gramsciana di "subalterni", cercherò di dimostrare l'importanza e l'influsso di Gramsci per i *Dalits*, nonché l'ispirazione che essi traggono dal suo pensiero e dalla filosofia della prassi. Tenendo in considerazione le critiche rivolte al *Subaltern Studies Collec-*

1. Il saggio di J. Buttigieg, oltre a puntualizzare il fatto che né Spivak, né i *South Asian Subaltern Studies Groups*, né i *Latin American Subaltern Studies Groups* "si sono avviati a condurre un'analisi sistematica degli scritti gramsciani sui subalterni" (1998: 56), ci offre delle piste di riflessione basilari, soprattutto riguardo all'importanza dell'intreccio della categoria di subalterni con altre categorie gramsciane quali lo Stato, la società civile e l'egemonia. Se dovesse mancare questa connessione indispensabile, ne risulterebbe una comprensione molto spuria e ridotta dei "subalterni", almeno come visti da Gramsci.

*tive* per aver "tradotto" e adattato in modo acritico il pensiero di Gramsci alla situazione del Sud dell'Asia, questo saggio intende proporre un ritorno alle fonti gramsciane e una radicalizzazione delle sue posizioni in riferimento alla situazione ed esperienza dei *Dalits* del Sud dell'Asia.<sup>2</sup> Non vi è alcun dubbio che la 'Questione Subalterna' in India oggi non può ignorare la 'Questione Dalit' come "l'inconscio politico della società indiana" (Rao 2009: xiii). Il *case-study* dei *Rishi-Dalits* del Bangladesh mette in rilievo ulteriormente la posizione precaria di questi gruppi subalterni, ma anche la loro aspirazione nel voler superare le condizioni di subalternità.

### 1. Gramsci e i Subalterni: metodologia e storiografia

Dopo un'analisi sistematica del concetto gramsciano di "subalterno", in cui Marcus Green sottolinea gli abusi e i fraintendimenti del concetto nel mondo anglo-sassone dovuti alla limitatezza di testi gramsciani tradotti in inglese (Gramsci 1971), l'autore chiarifica il passaggio da un uso letterale ad un uso figurativo del termine, che avviene già alla fine del *Quaderno 1*, per concludere: "È in questo senso figurativo o metaforico che Gramsci usa il termine *subalterno* quando si riferisce ai gruppi sociali e alle classi subordinate" (Green 2007: 200).

Tra il 1929 e il 1930 Gramsci dedica varie note dei *Quaderni* ai gruppi subalterni, e nel 1934 egli intraprende la stesura del *Quaderno 25*, nel quale - sotto il titolo *Ai margini della storia (Storia dei gruppi sociali subalterni)* - ricopia, trascrive e amplia le note dei *Quaderni* precedenti (Q 1 e 3). Come Green ci ricorda:

Dal momento che l'autore si prese il tempo di organizzare e riscrivere queste note in un quaderno separato, si può ipotizzare che i suoi pensieri e le sue idee sui subalterni si stessero sviluppando, che progettasse di ampliare la sua opera e che fosse interessato a realizzare una vera e propria storia dei gruppi subalterni (Green 2007: 201).

Non solo Gramsci non riuscì a portare a termine il progetto, ma egli stesso si trovava in una posizione di "subalternità", un fatto che dà a queste note un carattere spesso indicativo e frammentario, nonostante esse contengano comunque intuizioni di rilievo. Altro argomento importante segnalato da Green è la necessità di interpretare questo concetto alla luce della "traiettoria generale del pensiero di Gramsci... La sua analisi dei subalterni si intreccia con quelle di natura politica, sociale, intellettuale, letteraria, culturale, filosofica, religiosa ed economica"

2. Anche se il discorso sul sistema delle caste era stato discusso in alcuni scritti precedenti, solo nel XII volume della serie si affronta direttamente il tema sui *Dalits* (Mayaram, Pandian and Skaria eds. 2005).

(Green 2007: 202). In termini contemporanei potremmo dire che Gramsci era interessato a sviluppare una ricerca multidisciplinare sui subalterni.

Come parte di questa metodologia, bisogna tenere presente lo sviluppo del concetto gramsciano di Stato come "protagonista della storia" in relazione a quello di "Stato integrale" in cui sia la società politica che quella civile intervengono nel mantenimento del potere dei gruppi dominanti, attraverso l'egemonia di consenso, ma anche attraverso gli apparati di coercizione, ordinati a impedire o prevenire ogni forma di "contro-egemonia"<sup>3</sup>. Vorrei far notare a questo punto la vicinanza delle due espressioni "Stato come protagonista della storia" e la definizione dei gruppi subalterni "Ai margini della storia", cioè, gli schiavi, i contadini, i gruppi religiosi, le donne, le razze diverse e il proletariato. È quindi chiaro come Gramsci individui la presenza di "gruppi subalterni" sia in Italia che in Europa, e mentre ormai comunemente riflettiamo in tempi e in termini post-coloniali, mi sembra importante sottolineare che un processo di colonizzazione era già in atto ancora prima della colonizzazione territoriale al di fuori dell'Europa. In altre parole, se è vero che il "soggetto europeo" esercita in modo preminente il suo potere imperialista durante l'epoca coloniale, è pur vero che un certo tipo di colonialismo ideologico era già presente da lunga data nel Vecchio Continente, a partire soprattutto dalla formazione degli Stati-Nazione.

Nonostante Gramsci fosse interessato a proporre una teoria *für ewig*, formulando quindi conclusioni e teorie generali, la sua metodologia per arrivare a questo risultato si basa su "vicende, informazioni e osservazioni particolari" (Green 2007:209; cfr. Buttigieg 1992:48) e cioè "tradurre in linguaggio teorico gli elementi della vita storica..." (Q 3 § 48).

In sintesi, scrive Green, "la sua intenzione è di capire in che modo le condizioni e i rapporti del passato influenzino lo sviluppo presente e futuro dell'esperienza vissuta dai subalterni" (Green 2007: 210). Ritorno più avanti su questo punto importante dell'"esperienza vissuta dai subalterni", in quanto questa condiziona anche ciò che Gramsci definirebbe il loro "senso comune", la loro visione della realtà o, in una parola, la loro "filosofia".

Per operare una traduzione in linguaggio teorico, e per capire queste "condizioni e rapporti del passato", Gramsci fa appello alla "storia integrale" come officina poliedrica che tiene conto di dinamiche politiche, socioeconomiche, culturali e religiose dove lo "storico integrale" - multidisciplinare - è capace di cogliere, afferma Green citando Estevc Morera, "la totalità e la complessità del processo storico, dalle tendenze della struttura economica alle forme della cultura

3. "... è da notare che nella nozione generale di Stato entrano elementi che sono da riportare alla nozione di società civile (nel senso, si potrebbe dire, che Stato = società politica + società civile, egemonia corazzata di coercizione" (Q 6 § 88).

popolare che plasmano la coscienza delle masse" (Morera 1990: 61; in Green 2007: 210).

Nel *Quaderno 3* § 90 Gramsci ci offre un processo metodologico, diviso in sei fasi progressive che, secondo lui, andrebbero ancora sviluppate con aggiunta di fasi intermedie o combinazioni di fasi diverse, così che, come specifica nel Q 25, "Lo storico integrale deve notare e giustificare la linea di sviluppo verso l'autonomia integrale, dalle fasi più primitive" (Q 25. § 5 - enfasi aggiunta).

È rilevante rimarcare come nel passaggio dal Q3 al Q 25, già a livello metodologico Gramsci avverta il bisogno di usare in modo intercambiabile le espressioni "classi subalterne" e "gruppi subalterni", fatto che nel nostro caso potrebbe presentare una scelta non indifferente (cfr. Green 2007: 211, nota 6).

Per provare la tesi gramsciana delle fasi o livelli di sviluppo secondo cui si articola l'esistenza della subaltermità, Green ricorre ad altri brani dei *Quaderni*, come ad esempio il Q 14, in cui Gramsci discute la posizione del Manzoni rispetto ai subalterni, i quali "non hanno storia", cioè la cui storia non lascia tracce nei documenti storici del passato" (Q 14 § 39). Questo, oltre a riprendere il titolo del Q 25, rimanda anche alla famosa nota del Q 3 in cui Gramsci analizza "l'elemento della spontaneità" come "caratteristico della storia delle classi subalterne", elemento così marginale e periferico di questi gruppi "che non hanno raggiunto la coscienza della classe 'per sé' e che perciò non sospettano neanche che la loro possa avere una qualsiasi importanza e che abbia un qualsiasi valore lasciarne tracce documentarie" (Q 3 § 48).

Coloro che hanno condotto ricerche tra i *Dalits/Intoccabili* sanno per esperienza quanto sia difficile per il ricercatore far loro capire quanto uno sia veramente interessato alla loro storia e alla loro vita. Mentre gli stessi accademici *Dalits* potrebbero mettere in discussione la validità di ricerche condotte da 'esterni', studi seri su questo argomento ci ricordano la problematicità di qualsiasi rappresentazione dell'altro (Rao 2009).

Allo stesso tempo vorrei fare riferimento ad un certo tipo di storiografia più recente, e mi riferisco a Michel de Certeau, che sembra avvalorare le tesi di Gramsci rispetto ai criteri metodologici da lui usati per rintracciare seppur dei minimi segni di iniziativa da parte dei gruppi subalterni, nonostante la loro storia sia "necessariamente disgregata ed episodica" (Q 3 § 14). Nella famosa nota del Q 25 § 2. Gramsci scrive:

●gni traccia di iniziativa autonoma da parte dei gruppi subalterni dovrebbe perciò essere di valore incalcolabile per lo storico integrale; da ciò risulta che una tale storia non può che essere trattata che per monografie e che ogni monografia domanda un cumulo molto grande di materiali spesso difficili da raccogliere.

Non insisterei qui, anche perché la riflessione ci porterebbe altrove, sui vantaggi di adottare una metodologia del “fare” ricerca antropologica, secondo questo stile gramsciano. Preferisco, invece, ritornare a Certeau e al suo modo di capire e interpretare la produzione storiografica come operazione e ‘fabbricazione’ di testi da parte dei “circoli di scrittura”, o istituzioni di potere, che trasformano i reperti/oggetti, attraverso la “pratica dell’interpretazione”, in una ‘scienza’ che preserva l’autorità della storia ufficiale di questi “centri del potere”, imponendo così una forma di egemonia.

Questa è la Storia con la ‘S’ maiuscola, perché le altre sono solo piccole ‘storie’ con la minuscola. Ma anche la Storia “ufficiale” - pur essendo fabbricazione - contiene delle “tracce” che la storiografia egemonica non è riuscita ad eliminare, contiene cioè tracce di “piccole storie”, almeno per contraddirle. Certeau ritorna costantemente sulle “tracce come frammenti inassimilabili di alterità” che riaffiorano continuamente ad importunare l’apparato interpretativo dei centri e istituzioni del sapere e della conoscenza. Queste tracce mettono in rilievo le tattiche (intese come opposte alle strategie di potere) usate dai gruppi “ai margini della storia”, e che occupano le “zone di silenzio” (Certeau 1988: 79), come li qualifica Certeau: eretici, mistici, indemoniati. Gente non dissimile dalla figura di Lazzaretti<sup>4</sup>, esaminata da Gramsci, il quale, a differenza delle interpretazioni degli intellettuali di turno (Lombroso e Barzellotti) che davano “spiegazioni restrittive, individuali, patologiche” (Q 3 § 12), analizza e invita ad analizzare le condizioni e i processi storici che hanno determinato la subordinazione.

Gramsci è ancora più sarcastico nei confronti del Manzoni e del suo “atteggiamento di casta” (espressione che riprenderemo più avanti), nei confronti delle cosiddette “classi umili”. Nei *Promessi Sposi*, scrive Gramsci: “non c’è popolano che non sia ‘preso in giro’ e canzonato... Sono rappresentati come gente meschina, angusta, senza vita interiore. Vita interiore hanno solo i signori” (Q 23 § 51). Gramsci non può fare a meno di notare che l’interpretazione ufficiale sui subalterni offerta dagli intellettuali italiani non si accontenta di catalogare i subalterni come “meschini, passivi e umili” ma li colpisce nel loro essere come persone umane, privi di “vita interiore”; non “umili” ma “umiliati” (cfr. Gallini 2008).

Concludendo la sua analisi, Green riafferma in sintesi alcuni punti centrali della posizione gramsciana: 1) è possibile produrre una storia dei gruppi subalterni; 2) questi gruppi evolvono secondo fasi o gradi di organizzazione politica; 3) il contesto egemonico in cui i subalterni si trovano (situazione politica, sociale, econo-

4. Lazzaretti (1834-1878) era un popolano toscano: “... Nel 1868 ebbe delle visioni mistiche cui fece seguito una conversione spirituale. (...) Quell’immagine mistico-politica attrasse molti adepti, per lo più tra i contadini, e Lazzaretti fondò svariate congregazioni e colonie comunitariste” (Green 2002: 13; cfr. Hobsbawm 1965: 65-73).

mica, culturale, religiosa) promuove e cerca di mantenere la subalternità: 4) nonostante le difficoltà, i gruppi subalterni sono in grado di trasformare la loro subordinazione sociale (cfr. Green 2007: 220).

A questo punto, Green prende in esame quel filone recente di studi prodotti dal collettivo dei *Subaltern Studies* guidato da Ranajit Guha che, ispirandosi a Gramsci, hanno favorito la diffusione del termine a livello internazionale. Green include nella sua lettura anche il celebre articolo della Spivak *Can the Subaltern Speak?* (1988, trad. it. 2004). Prima di iniziare la sua analisi, Green sostiene che, sia Spivak che Guha, si basano quasi esclusivamente sulla raccolta *Selections from the Prison Notebooks* (Gramsci 1971), dando quindi una portata molto ristretta alla loro rappresentazione del concetto gramsciano di subalterno. In termini gramsciani potremmo dire che nei due autori sono presenti delle “tracce di Gramsci”, ma mentre per Guha il riferimento a Gramsci sembra motivato da un riconoscimento della sua importanza (Guha 2009) - per quanto questo spesso rimanga solo un pio desiderio - per Spivak le mire sono altre, come cercherò di dimostrare (cfr. Buttigieg 1998: 56).

Il limite dell’approccio di Guha, rilevato da Green (2007: 221), è asserito anche da Spivak, la quale definisce “essenzialista e tassonomica” la descrizione dei subalterni come “diversi dall’élite”, offerta da Guha. Secondo Spivak è soprattutto il fatto di basarsi su documenti britannici, nazionalisti e colonialisti - in cui i subalterni lasciano tracce minime - a viziare il discorso dei *Subaltern Studies*. Se la rappresentazione dei subalterni si trova “inscritta” nel discorso dominante, Spivak conclude “i subalterni non possono parlare”, e la domanda che lei si pone diventa solo una domanda retorica. Questa posizione si discosta da quella gramsciana per quanto riguarda la ricerca delle “tracce” lasciate dai subalterni.

Riporto solo alcuni punti chiave della critica, peraltro molto puntuale, fatta da Green alla posizione di Spivak: 1) “Spivak guarda al concetto gramsciano dei subalterni esclusivamente in relazione al proletariato e ai braccianti” (223); 2) Non solo Spivak non concorda con l’idea gramsciana dello sviluppo per fasi, ma si scosta anche dalla definizione gramsciana di subalterni. Per Spivak un gruppo organizzato che “sa rappresentarsi” non è più subalterno, mentre Gramsci insiste sulla trasformazione delle condizioni di subalternità come risposta alla subordinazione; 3) Gramsci usa il termine “subalterno” in molti contesti, e non solo nei riguardi della “Questione Meridionale”, sia in senso letterale che figurativo, ma certo non come eufemismo per “proletariato”, come Spivak sembra sostenere; 4) Il punto centrale per Spivak sembra comunque essere che: “Se i subalterni possono parlare, allora, grazie a Dio, i subalterni non sono più tali” (Spivak 1990a: 158, in Green 2007: 226). Mentre per Spivak il solo fatto di “poter parlare” rappresenta il superamento della subalternità, per Gramsci occorre la lotta politica per poter

trasformare la situazione "in quanto l'organizzazione e la rappresentazione non bastano da sole a trasformare i rapporti di subordinazione" (Green 2007: 226; cfr. Buttigieg 1998: 58-59 "Il ruolo del partito").

## 2. *Can the Subaltern speak?* Non solo una domanda retorica.

Tenendo conto dell'analisi accurata di Green, vorrei ora proporre un'ulteriore riflessione sulla posizione di Spivak riguardante in particolare il suo scritto, *Can the Subaltern Speak?* Questa domanda, che "ha fatto il giro del mondo" (Baratta 2008), non cessa di stimolare la nostra attenzione.

Spivak non sembra minimamente interessata ad approfondire il discorso gramsciano sui subalterni, come lei stessa sostiene (Spivak 2004)<sup>5</sup>, quanto ad affermare a varie riprese che Marx e Derrida offrono una risposta adeguata alla critica sollevata dalla stessa Spivak verso il "desiderio" occidentale di problematizzare il soggetto e di come il soggetto del "terzo-mondo" venga rappresentato nel discorso occidentale. Spivak sostiene che la produzione intellettuale occidentale è connivente con gli interessi economici internazionali dell'Occidente, e su questo sono pienamente d'accordo. Quello che mi lascia perplesso non è tanto la scelta che Spivak fa di proporre un'analisi alternativa delle relazioni tra "discorsi occidentali" e la possibilità di "parlare della (o per) la donna subalterna" (1988: 271), e neppure la scelta del case-study - l'abolizione del "sacrificio delle vedove" (*sati*) da parte dei Britannici in India - quanto il processo da lei adottato per arrivare a questo risultato.

Se si volesse tentare una critica decostruttiva, senza dimenticare Gramsci, dello scritto di Spivak, appare evidente che a lei interessi non solo mettere allo scoperto le deficienze del soggetto occidentale e la susseguente egemonia di questo soggetto sull'altro-Indiano (in questo caso), ma anche prendere posizione all'interno della lotta per la supremazia intellettuale in Occidente, che è dove questa lotta avviene. In altre parole, nel momento in cui nella scena intellettuale americana si presenta l'alternativa di scegliere tra le posizioni post-strutturaliste francesi di

5. Più tardi Spivak (1993), rispondendo alle critiche sollevate al suo scritto, affermerà: "... io mi baso su una definizione specifica di subalterno. Allora stavo appena iniziando a leggere *Subaltern Studies* ed ero quindi condizionata dal ripristino della nozione gramsciana di subalterno fatta dal gruppo. Nel mio saggio ho spiegato che parlavo dello spazio come lo definiva Ranajit Guha, cioè lo spazio interdetto alle linee di mobilità in un paese colonizzato..." (Spivak 1993: 288). Nonostante questa precisazione, non si spiega come mai Spivak, dopo aver taciuto i *Subaltern Studies* di aver proposto una definizione di subalterno "essenzialista e tassonomica" non abbia sentito il bisogno di fare ritorno a Gramsci. Infatti, Spivak aggiunge: "Penso che il termine 'subalterno' stia perdendo la sua forza definitiva, in quanto è diventato una specie di slogan per quei gruppi che vogliono qualcosa che non hanno." (ibid.: 290).

Foucault-Deleuze e Derrida, Spivak favorisce quest'ultimo. Questo lo si deduce quando ella sostiene, ad esempio, che il suo saggio non è stato scritto "in difesa di Derrida o meno" ("*whether in defense of Derrida or not*" - 291), o quando afferma che non intende fare un'apologia di Derrida ("*This is not an apology*" - 292) che suona molto un "Cesare taccio". La contrapposizione Foucault-Derrida diventa evidente all'inizio della terza parte quando Spivak scrive, manifestando un chiaro dissenso: "Ad un livello generale in cui accademici e studenti americani sono 'influenzati' dalla Francia, ci si imbatte in queste considerazioni: Foucault esamina la storia vera, la politica reale, i problemi sociali concreti; Derrida è inaccessibile, esoterico e testualista..." (Spivak 1988: 291).

La critica era già stata sollevata in precedenza in una nota, apparentemente innocua, ma che rivela "tracce" consistenti rispetto agli interessi di Spivak:

È importante notare come l'influenza maggiore degli intellettuali dell'Europa occidentale su professori e studenti degli Stati Uniti avvenga attraverso la raccolta di saggi piuttosto che attraverso la traduzione di opere complete. In queste collezioni, inoltre, è chiaro che la rilevanza maggiore venga data ai testi più attuali... (Spivak 1988: 309, nota 3).

Niente da obiettare su questo, eccetto che Spivak sta accusando i suoi colleghi nord-americani di fare ciò che lei stessa ha fatto nei confronti di Gramsci, cioè leggendo solo degli stralci di traduzione. Inoltre, Spivak qui chiama in causa quanto lei stessa ha prodotto, cioè la traduzione in inglese di *De la Grammatologie* di Derrida - proponendone quindi una lettura integrale - su cui peraltro Spivak basa la maggior parte della sua critica al soggetto occidentale. Sembra che il merito più grande di Derrida sia per Spivak che il filosofo sia "capace di spiegare la tendenza del Soggetto Europeo di costituire l'Altro come marginale all'etnocentrismo collocando questo come il problema che soggiace a qualsiasi impresa logocentrica e quindi anche grammatologica..." (293).

Sarebbe per noi un processo alquanto lungo prendere le asserzioni di Spivak una per una e analizzarle propriamente. Mi limito quindi al sostanziale riconoscimento da parte di Spivak del valore della decostruzione come metodologia appropriata per resistere all'assimilazione dell'alterità così come questa avviene nella formazione imperialista del soggetto coloniale. Nelle parole di Derrida "il pensiero è... la parte mancante del testo" (OG 93). "Questa assenza inaccessibile - commenta Spivak - circoscritta da un testo interpretabile è quanto un critico postcoloniale dell'imperialismo vorrebbe vedere sviluppato all'interno dell'ambiente europeo come il luogo in cui avviene la produzione teorica" (294). In termini più specifici, Spivak sostiene che anche il lavoro svolto in antropologia, storia, scienze politiche e sociologia "non fa altro che aderire alla formazione del soggetto im-

perialista, amalgamando la violenza epistemica con il progresso della civiltà e del sapere. Mentre tanto, la donna subalterna rimane più ammutolita che mai" (295).

Forse dobbiamo quindi dedurre che proprio perché il testo di Derrida non contiene la parola "donna", essa diventa un'assenza inaccessibile e perciò stesso non assimilabile dal testo di Derrida, e quindi non esposta a possibili logocentrismi. Questo motiva la scelta di Spivak di proporre alla nostra riflessione *il silenzio* di una donna (una sua prozia - sorella di sua nonna) la quale, nel 1926 si impicca nella casa di suo padre, a Calcutta. Dopo dieci anni dalla sua morte si scopri che Bhuvanewari Bhaduri - il nome della donna - faceva parte di un gruppo indipendentista e non essendo stata capace di eseguire un assassinio politico che le era stato assegnato, si tolse la vita. Si fecero molte congetture sulla sua morte, ma per Spivak questo suicidio diventa una "riscrittura subalterna del testo sociale del suicidio delle vedove-*sati*" (308) perché alla fin fine "Il subalterno come donna non è udibile • leggibile".

Il metodo decostruttivo derridiano usato da Spivak per interpretare questo fatto è applicato anche all'analisi delle circostanze che hanno preceduto e seguito l'abolizione in India della 'tradizione' del suicidio delle vedove (*sati*) che si gettavano sul rogo del marito. La critica di Spivak sia verso l'imperialismo britannico, intento a condurre una missione civilizzatrice, che verso il nazionalismo esaltato, è impeccabile sia dal punto di vista storico che di critica letteraria. L'analisi dei testi porta la Spivak a concludere che *sati*, interpretato come suicidio, è il frutto di un errore grammaticale, riaffermando così l'impossibilità di recuperare il soggetto/donna-subalterna. Nell'ultimo paragrafo, Spivak ribadisce ancora una volta la supremazia della decostruzione derridiana - "che comunque non esalto come femminismo in quanto tale" (308) - sulle posizioni di Foucault e Deleuze.

Sono pienamente d'accordo con lei sul fatto che la critica radicale di Derrida è stata determinante nel metterci in guardia dal "pericolo di appropriarci dell'altro per assimilazione." Condivido anche il fatto che Derrida ci offre degli strumenti utili per confutare la supremazia violenta del Logos-soggetto occidentale. Ma credo anche che Derrida non sia l'unico all'interno del pensiero occidentale - perché questo è lo spazio nel quale Spivak in definitiva si sta muovendo - a mettere in discussione il soggetto e a motivare responsabilità etiche che resistono l'assimilazione dell'altro. Allo stesso tempo, un ritorno alle tesi gramsciane sui gruppi subalterni diventa un imperativo per non cadere in trappole mistificanti: la teoria gramsciana, sempre orientata alla prassi, non è meno impegnativa e laboriosa.

6. "Non volendo uccidere, uccide se stessa", commenterà Spivak più tardi (2004).

7. Più di recente, Spivak fa riferimento alla sottile distinzione tra "speak" e "talk", secondo cui "all'interno della definizione di subalternità come tale è implicito un certo *non-essere-capace-di-verbalizzare-speech-acts...*" (1993: 290).

Senza nulla togliere al valore della lettura offerta da Spivak, si potrebbe forse avanzare una critica ancora più radicale che contrasta sia l'imperialismo occidentale in India sia il persistere del colonialismo all'interno dell'India post-coloniale, cercando di salvaguardare, al tempo stesso, una vigile attenzione verso il rischio di appropriarci dell'altro per assimilazione. Il titolo originale dell'articolo di Spivak era "Potere, Desiderio, Interesse" che come titolo suscita senz'altro possibili riflessioni gramsciane. Il titolo attuale "*Can the Subaltern Speak?*" è forse diventato più gramsciano nella traduzione italiana "I subalterni possono parlare?", rendendo al plurale l'aggettivo nominale "*subaltern*" che rimaneva non specificato in inglese e quasi suggerendo un ritorno - quando usato al plurale - ai gramsciani "gruppi subalterni", ma perdendo, a quel punto, l'accusa sollevata al "patriarcato" proposta da Spivak.

Volendo proporre una riflessione gramsciana sulla totalità dell'articolo, ci sono alcuni interrogativi che, a mio modo di vedere, rimangono aperti. Il primo sarebbe: perché i britannici sentirono la necessità di abolire il suicidio delle vedove (*sati*) e, giudicandolo una tradizione aborrente, cercarono di giustificare la colonizzazione come "missione civilizzatrice"? La frase "uomini bianchi che cercano di salvare donne di colore da uomini di colore" ricorre varie volte nello scritto. Perché l'abolizione dell'Intoccabilità non ha avuto la stessa attenzione da parte dei colonizzatori? Forse proprio perché mentre era facile occultare le "colpe in patria" perpetrate verso vari gruppi subalterni, incluse le donne, non si voleva rinunciare ai benefici economici che l'Intoccabilità offriva sia ai colonizzatori che ai gruppi egemoni colonizzati. In un certo senso, quell'unità di imperialismo ideologico fondamentale che diventa anche imperialismo economico come Spivak giustamente sostiene - sembra essere più marcata ed evidente se si tiene conto della pratica dell'Intoccabilità.

Mentre la pratica del *sati* veniva formalmente abolita dalla Presidency del Bengala nel 1829, solo nel 1833 il Parlamento inglese approvava lo "Slavery Abolition Act". Ma sappiamo anche che concretamente quella legge non è mai stata pienamente messa in atto. Nel Sud dell'Asia, i *Dalits* rappresentano la quintessenza di questa realtà, non solo da un punto di vista economico e sociale, ma anche da un punto di vista ontologico, cioè dell'essere e della persona umana. Talmente non-persone da non essere considerati degni di appartenere all'ultima e alla più infima delle caste, ad essere quindi definiti in termini di "fuori casta" (*outcaste*)<sup>8</sup>.

8. Nel suo intervento all'International Seminar "Locations in the 21st Century: The Possible Futures of Sociology and Social Anthropology", Delhi University, 25-27 February 2009, Yasumasa Sekine ha giustamente sottolineato l'importanza di distinguere tra due tipi di discriminazione che, quantunque collegate, sono diverse: la discriminazione di casta, cioè all'interno delle caste, e la discriminazione contro gli "Untouchables" (Intoccabili).

Questa ideologia si ramifica in termini molto concreti nella vita di tutti i giorni dei *Dalits*, per i quali la subalternità sub-umana si traduce in segregazione territoriale/spaziale, economica, sociale, educativa e soprattutto religiosa. È a questo livello che nel Sud dell'Asia i subalterni, dopo aver toccato il fondo del loro essere, cercano di risalire e di affermarsi come persone. Questo è anche il significato della parola "*Dalit*" - oppresso, schiacciato<sup>9</sup>. L'auto-definizione in questo caso diventa di già un momento di presa di coscienza della oppressione/umiliazione (Guru 2009) ma anche di rifiuto di quella situazione, nonostante secoli di lotta apparentemente inutile per superarla. L'assunzione del termine *Dalit* come auto-definizione scaturisce appunto dalla consapevolezza e percezione dell'oppressione di cui sono oggetto, il vero subalterno anche in termini gramsciani. Quando la parola *Dalit* è pronunciata da un non-*Dalit* potrebbe assumere una connotazione diffamante e offensiva, ma per gli stessi *Dalits* il termine è diventato un luogo per opporre resistenza e una ragione di lotta per la liberazione.

La domanda ritorna, e ritorna oggi in modo più urgente che mai per i subalterni *Dalits* del Sud dell'Asia: "I subalterni, possono parlare?" Se la decostruzione derridiana del soggetto occidentale che vuole appropriarsi per assimilazione del soggetto post-coloniale ci impedisce di sentire il grido dei subalterni, allora Gramsci diventa indispensabile nel ricordare al soggetto occidentale le sue responsabilità etiche, perché di etica si tratta. Se fu un errore grammaticale delle scritture Indù a promuovere la tradizione del *sati*, quale fu l'errore grammaticale che permise all'Intoccabilità di esistere e di persistere nel Sud dell'Asia? Se è vero che il soggetto occidentale ha imposto il suo dominio imperialistico attraverso la "violenza dell'episteme", quale episteme e quale diversa epistemologia soggiace alla continuità del fenomeno dell'Intoccabilità? Sappiamo come oltre al *Manusmriti* - le "Leggi di Manu" - che saneiscono l'esistenza delle caste, ci sia l'interpretazione di queste scritture da parte dei "circoli del sapere" e la creazione di una serie di apparati più o meno ufficiali - includendo mitologie (cfr. Zene 2007) - sulla validazione delle caste e della Intoccabilità. Qui assistiamo alla confluenza di quanto l'egemonia della società civile - in modo diverso nei diversi paesi del sub-continente indiano - trovi una consonanza con lo Stato (cfr. Buttigieg 1998: 59-60 "Sulla società civile") per riaffermare e mantenere validi i principi dell'Intoccabilità.

9. «"Dalit" deriva da un termine Sanscrito (simile all'ebraico *dal*, che conserva un simile significato) che potrebbe essere tradotto "spezzato, calpestato" (*broken, downtrodden*). È la auto-definizione di coloro i quali si trovano al di fuori delle quattro caste indù, indicati dalla Costituzione indiana come "*Scheduled Castes*," *Harijan* da Gandhi, e conosciuti popolarmente come *avarna* o fuori-casta (*outcastes*)» (Parrati, 1994, p. 330).

10. Oltre a "*Scheduled Castes*," "*Backward Classes*" e *Harijan*, altri nomi correnti sono *Asprasya*, *Achut*, *Chandala* e *Untouchable*.

Voglio precisare che non sono contro la posizione femminista adottata da Spivak. La mia proposta è infatti di radicalizzare ancora di più questa posizione. Se una giovane donna di casta alta - forse una Bramina - o quanto meno di classe medio borghese di Calcutta si toglie la vita, senza dare spiegazioni, e quel gesto è interpretato come il "silenzio del subalterno", la mia risposta è che le donne *Dalit* sono doppiamente subalterne, come donne e come *Dalit*. Non solo la donna *Dalit* parla (*speaks and talks*) - e lo fa in molti modi infatti - ma vuole anche essere ascoltata, attraverso la parola, la poesia, il canto, la danza, il lavoro; proprio quel lavoro-extra, sempre sotto-pagato, fino al punto di vedersi costretta a portar via un pugno di riso ogni giorno dal pranzo familiare, vendere quel riso per far studiare la figlia, così che quest'ultima non rimanga come lei, analfabeta, ma impari quindi a difendersi, dentro e fuori del gruppo (Zene 2002). Oltre a influenzare un modo diverso di concepire "l'essere *Dalit*" all'interno dei propri gruppi, le donne *Dalit* hanno anche motivato il mondo accademico femminista a sfidare il femminismo bramiano (Rao ed. 2003; Tharu 2003; Rege 2004, 2006; Narayan 2006), ad affrontare in modo innovativo la "Questione delle caste" (Rao 2009) e a proporre il *Dalit* come "nuovo soggetto politico" (Rao 2008). Ci sono quindi molte ragioni - circa 200 milioni di ragioni infatti, cioè il numero più o meno ufficiale degli Intoccabili-*Dalit* nei paesi del Sud dell'Asia - che mi spingono a radicalizzare la nostra riflessione, in questo senso gramsciano, sui subalterni.

### 3. "Imparare a imparare dal Subalterno"

In alcuni scritti più recenti (Spivak 1990a; 1990b; 1993; 1999; 2000)<sup>11</sup> ma soprattutto in un suo intervento tenuto all'Università della California in Santa Barbara (Spivak 2004)<sup>12</sup>, Spivak palesa un certo cambiamento, anche quando riafferma alcune posizioni-chiave che, nonostante l'apparente distacco decostruttivo, conservano una sicurezza sconcertante. Mi riferisco a quando afferma per esempio: "Nessuno può dire 'io sono un subalterno' in qualsiasi lingua... (*No one can say "I am a subaltern" in whatever language...*)". Nel suo intervento, Spivak sostiene posizioni già note, come la sua dedizione allo studio teorico, affermando espressamente che lei non è un'attivista politica, e che anzi propone un recupero dell'astrazione nell'affermazione di concetti quali lo Stato e il Secolarismo - così che non si confonda il Secolarismo per un episteme e che lo Stato, anche quando

11. Tra questi scritti vorrei segnalare il sopracitato "Subaltern Talk. Interview with the Editors" (1993), in cui Spivak rilascia un'intervista ai curatori dello "Spivak Reader". Spivak qui provvede alcuni dettagli sull'entroterra, talora tormentato, di "Can the Subaltern Speak?"

12. Spivak, G. C. 2004. *The trajectory of the subaltern in my work*. "The Subaltern & the Popular", Key-note speech, UCSB, 2004. <http://www.youtube.com/watch?v=2ZHH4ALRFHw>

manchevole e inadeguato, venga salvato come idea astratta<sup>13</sup>. L'abilità di procedere per astrazione diventa anche "auto- astrazione" o, come Spivak specifica, "metonomizzarsi" nello sforzo di difendere "la Ragione" come il prodotto più alto dell'Illuminismo.

La novità del discorso di Spivak appare già dal titolo del suo intervento: "La traiettoria del subalterno nel mio lavoro" (*The trajectory of the subaltern in my work*), proponendo un'idea secondo la quale il 'vecchio subalterno' cede il posto al "nuovo subalterno". Già in precedenza Spivak sosteneva di non essere arrivata al subalterno attraverso Gramsci: "Io leggo Gramsci separatamente" ci dice. Ma questo "nuovo subalterno" - che in fondo già esisteva - mette in rilievo la traiettoria appunto della stessa Spivak che ora ha scoperto livelli diversi e pluridimensionali della subalternità. Il "nuovo subalterno" si presenta alla Spivak come "molto permeabile" e quindi esposto al rischio di essere non solo rappresentato, per esempio dall'intervento di esperti di diritti umani, ma anche sfruttato dal mercato globale. Spivak sembra essere arrivata alla sua "scoperta" attraverso qualcosa che lei non ama spesso menzionare: il suo impegno - definito da lei "my fieldwork" - negli ultimi 15-20 anni, per la creazione di scuole tra alcuni gruppi *Adivasi* (Tribali) nel nord del Bengala. Attraverso questo "nuovo subalterno", Spivak raggiunge una filosofia pedagogica secondo la quale lei ha deciso di "imparare ad imparare" dal subalterno, dal basso (*learning to learn from below*).

Perché questo avvenga, tuttavia, bisogna riconoscere che i subalterni siano capaci di parlare (*to speak and to talk*), in molti modi, e anche di insegnare. Come lei stessa ci dice facendo riferimento al fatto che quando visita gli *Adivasi*, se sta piovendo questi dicono "Ci hai portato la pioggia", ci fa notare che non per questo sono illogici o meno logici rispetto alla logica occidentale. Spivak insiste ripetutamente che "dobbiamo fare spazio, perché la logica non è un'esclusiva dell'Europa" (... *Logic is not the property of Europe*)<sup>14</sup>. Ancora una volta, penso che questo sia un dato assodato della filosofia moderna e contemporanea, ancora prima che di quella postmoderna, e che Derrida non sia l'unico ad avere messo in discussione la problematicità del soggetto occidentale. Personalmente credo che una posizione decostruttivista ci lascia insolventi finché non interviene un'istanza etica a riproporre la responsabilità del soggetto, anche di quello occidentale. L'intento stesso di Spivak, "imparare ad imparare dal subalterno", può essere messo

in opera solo quando il soggetto etico di cui parlo è pronto ad "imparare ad ascoltare, per imparare dal subalterno", una pedagogia questa che a me sembra estremamente gramsciana. Di un Gramsci che guarda alla "storia integrale" da "storico integrale", aperto quindi all'ascolto e alla ricerca di quelle famose "tracce" che gli permettano di individuare elementi di resistenza da parte di gruppi subalterni.

Nell'intervento tenuto a Santa Barbara, Spivak ci fornisce alcune informazioni personali che ci aiutano a circostanziare la sua posizione in modo più netto. Ci dice per esempio che lei appartiene alla classe media bengalese, che è una "vecchia socialista", che non è credente e che non si ritiene Indù - tutte posizioni ragionevoli e scelte personali ineccepibili. Quello che appare chiaro è che queste scelte - anche se non dovrebbero - quando affermate ad oltranza le impediscono di vedere la realtà con gli occhi dello storico integrale. E mi spiego: il fatto che lei non si consideri Indù, non vuol dire che una gran parte egemonica della società civile indiana non si consideri tale. Non considerandosi Indù, Spivak non sembra sentire il bisogno nei suoi scritti di accennare alla presenza in India del fenomeno e del sistema delle caste, una delle conseguenze dirette dell'Induismo a livello sociale. Come lei, molte altre persone appartenenti alla casta dei bramini non credono nella religione Indù - si professano perlomeno agnostici - e quindi non sostengono l'ideologia delle caste, ma preferiscono parlare piuttosto, anche in termini marxisti, di classi sociali. Tuttavia, non è possibile ignorare che questa ideologia religiosa dominante sostiene una stratificazione apparentemente immutabile della società, provvendo quindi una giustificazione della presenza di gruppi subalterni all'interno delle caste stesse. Ma bisognerebbe andare 'oltre le caste' per identificare quei gruppi umani che non sono considerati degni neppure di appartenere alle caste e vengono quindi definiti 'Fuori casta', cioè "Intoccabili". Ma perché "Intoccabili" (*Asprasya*)? Semplicemente perché alcuni testi religiosi-legali li considerano "Impuri" (*Asuci*), secondo l'interpretazione data da coloro che ovviamente si considerano "puri", e la lettura binaria-strutturalista di questa realtà: da una parte la casta sacerdotale dei bramini - coloro che preservano e assicurano la purezza della religione, della legge, dei riti ecc. - e dall'altra, molto in basso, al polo opposto, gli Intoccabili, gli Impuri per eccellenza, i Fuori-Casta<sup>15</sup>.

Se da un lato, la scelta di coloro che non condividono l'ideologia delle caste è encomiabile, dall'altro, il fatto che ne ignorino l'esistenza rappresenta una miopia rispetto alla "storia integrale", in quanto il problema persiste, soprattutto per le

13. Spivak si riferisce qui allo Stato dell'India, di cui è cittadina, e non degli USA dove ha solo la 'green card' - permesso di lavoro.

14. Spivak specifica che "... la logica di questa particolare struttura, che è astratta, è presente in tutti i tipi di produzione culturale che riconosce l'Alterità e l'Altro (...) Data la felicità della ragione come 'padrone' (*master*), non dovremmo pensare che la logica appartenga completamente all'Europa, o solamente all'Europa..." (Spivak 2004).

15. Questo problema andrebbe discusso più a fondo, tenendo presente, tra l'altro, il fatto che gli autori dei *Subaltern Studies* hanno spesso adottato in modo talvolta non critico la posizione di Louis Dumont (1970) riguardante l'interpretazione del sistema delle caste in India, secondo cui l'ideologia delle caste dominanti è pienamente condivisa dalle caste più basse e, soprattutto, dagli intoccabili.

caste più basse e per i *Dalits*. Questi ultimi, per esempio, si lamentano del fatto che, anche quando aderiscono a movimenti e partiti di sinistra, sono ancora trattati da "Intoccabili" da dirigenti e intellettuali che appartengono tutti alle così dette caste-alte<sup>16</sup>.

Ritornando a Spivak, ma anche a Gramsci, penso di poter affermare che: 1) se si volesse proporre per il Sud dell'Asia una figura di subalterno per antonomasia che contenga quelle caratteristiche espresse da Gramsci, non si può non pensare ai *Dalits* e in particolare alla donna-*Dalit*; 2) La categoria utilizzata da Spivak per individuare i "nuovi subalterni" rimanda chiaramente - oltre che ad una comprensione diversa da parte di Spivak di quella realtà - ai livelli gramsciani in cui i gruppi subalterni si trovano. I vari gruppi *Dalits* nel Sud dell'Asia riflettono la classificazione gramsciana di fasi o livelli diversi di subalternità, proprio perché essi sono costretti a partire dal livello più basso possibile ad un essere umano; 3) il linguaggio gramsciano che contempla nella sua nomenclatura non solo le "classi subalterne" ma i "gruppi subalterni", permette una apertura ad altre realtà, come quella del Sud dell'Asia, dominata dal fenomeno e dal sistema delle caste; 4) I gruppi *Dalits* manifestano nella loro storia momenti di autocoscienza della loro realtà subalterna e offrono esempi chiari di resistenza e volontà di superamento - a livelli e gradi diversi - della subalternità, nonostante la presenza di "disgregazione, molteplicità e giustapposizione..."<sup>17</sup>; 5) Gramsci ci invita a considerare la "storia integrale" come metodologia per la scoperta di quelle tracce presenti nella storia dei *Dalits*. Una storia che tenga conto di quanto i *Dalits* esprimono anche attraverso quei mezzi, quel meta-linguaggio usato da loro per affermare e superare la propria subalternità, come ad esempio il folklore, la religiosità popolare, le così dette "superstizioni", i racconti, i proverbi, la musica, la danza, il teatro, le arti figurative o, in una parola, quelli che Mimmo Boninelli (2007) ha chiamato "frammenti indigesti", o più poeticamente, "sentieri gramsciani".

Nessuno può impedirci di scegliere e difendere il Secolarismo (anche come divisione tra Chiesa e Stato) o l'agnosticismo, come affermazione di un umanesimo libero da ideologie ultramondane. Ma non possiamo non chiederci perché per i subalterni, in questo caso per i *Dalits*, la religione rimane un fatto importante, vuoi attraverso la loro adesione ai vari movimenti riformisti all'interno dell'Induismo (Bhakti, Sanskritizzazione ecc.), vuoi attraverso la conversione ad altre re-

16. Cfr. Bandyopadhyay 2008. Per approfondimenti si veda anche: "Feminist Narratives of Indian Left", <http://readcrswords.wordpress.com/2008/04/14/feminist-narratives-of-indian-left/>

17. "Sembra che una impossibilità organizzare gli Intoccabili in una singola forza politica di tutta l'India, ma in genere i Dalits sono ora più determinati che mai a sostenere quella che essi sempre di più riconoscono come lotta comune... Inoltre, gli eventi politici hanno giocato in loro favore. Ai Dalits viene ora riconosciuta una presenza politica in consonanza all'elevato numero demografico..." (Mendelsohn & Vicziany 1998: 1).

ligioni, come l'Islam, il Cristianesimo, il Buddismo ecc... (Zelliot 2004). Prima di vedere e giudicare se l'adesione a questi movimenti e religioni diverse abbia risolto efficacemente la loro situazione di subalternità bisogna chiedersi il perché di tali scelte, e cercare di capirne le motivazioni di fondo<sup>18</sup>.

Un tentativo di risposta potrebbe essere: in un contesto storico-sociale che definisce l'essere umano come capace di rapportarsi e avvicinarsi al divino, è chiaro che a coloro che sono tagliati fuori, esclusi, ostracizzati rispetto alla possibilità di fare questa scelta non rimane alternativa che dimostrare questa loro capacità, talora anche in forma polemica. Se il "linguaggio religioso" è quello che viene usato dal potere egemonico per tenere i subalterni in una posizione di subalternità, è logico - anche quando questo differisce dalle logiche e epistemologiche occidentali<sup>19</sup> - che i subalterni facciano uso dello stesso linguaggio per affermare se stessi e la loro dignità umana. Cioè, se avere *Dharma* - che noi traduciamo comunemente come religione, ma che in effetti è un termine che include anche legge, codice morale, dovere ecc. - se avere *Dharma* significa essere persone umane, capaci di praticare la *dharmikota*, e di assumersi le responsabilità inerenti, è allora evidente che i subalterni *Dalits* privati della possibilità di accedere al *Dharma*, faranno di tutto per asserire la loro *dharmikota* ('religiosità', senso di dovere, ecc). Se questo è quanto mi viene richiesto per poter attestare il mio "essere persona", allora metterò in atto tutti quei meccanismi e userò tutti i mezzi e canali per arrivare a questo. Non mi rimane altro che usare il linguaggio corrente, anche come meta-linguaggio per poter dire che anch'io sono un essere umano. Niente di più gramsciano anche secondo Eric Hobsbawm nella sua "Lettera a Nino" citata da Baratta: "... un mondo dove i poveri abbiano la possibilità di diventare veri esseri umani" (2004: 13). Seguendo l'esempio di Eleanor Zelliot, studi recenti in India hanno sottolineato la dimensione socio-religiosa e culturale presente nell'esperienza subalterna dei *Dalits* (Bhagavan and Feldhaus 2008a, 2008b; Zelliot 1996, 2004).

18. Per un'analisi più dettagliata sul tema della religione in Gramsci si veda: Diaz-Salazar 1989, 1990, 1991.

19. "Noi sosteniamo che, per Gramsci, la frammentarietà del 'senso comune', della visione del mondo e del linguaggio di ogni gruppo sociale è un detrimento politico che impedisce all'organizzazione politica di opporsi efficacemente allo sfruttamento, e che pur tuttavia tale frammentarietà non può essere superata con l'imposizione di una visione del mondo 'razionale' o 'logica'. Al contrario, ciò che è richiesto è un impegno profondo per rilevare quei frammenti che costituiscono le condizioni storiche, sociali, economiche e politiche della subalternità" (Green and Ives 2009: 3).

#### 4. "Anche noi siamo esseri umani" (*Amrao je manus*).

Forse è proprio questo il punto centrale: la domanda che lo stesso Baratta riprende nella sua riflessione sui subalterni "Che cos'è l'uomo"? anche adottando il linguaggio heideggeriano sul "senso dell'essere" (Baratta 2004: 128). Se nel Sud dell'Asia i *Dalits* hanno fatto e fanno l'esperienza di vedersi negato il loro essere come "persone umane", non solo come pratica sociale ma come realtà ontologica ("il patimento ontologico sopportato dagli intoccabili" - Gheeta 2009: 107), allora dobbiamo concludere che sono stati collocati nell'infimo gradino della subalternità. Se poi, con la loro creatività, espressa in molti modi, continuano a dirci, dopo aver toccato il fondo del "non-essere": "Anche io sono un essere umano" (cfr. Zene 2000), allora sta proprio allo storico integrale ripercorrere il loro cammino - a volte anche assieme a loro - per scoprire quelle tracce di resistenza che la loro storia ci offre.

Condivido con Spivak la sua filosofia pedagogica secondo la quale bisogna "imparare ad imparare" dai subalterni, anche perché trovo questo atteggiamento molto gramsciano. Imparare ad apprendere, a fare esperienza quindi, a coniugare la teoria con la prassi, per poi ritornare alla "mia teoria" e purificarla da tante scorie inutili che la appesantiscono, per renderla più esistenziale e in fondo più umana ed umanizzante. Condivido questa posizione anche perché ne ho fatto esperienza io stesso, mentre faccio ricerca tra i Rishi, ex-Intoccabili, *Dalits* del Bangladesh<sup>20</sup>. Nella mia ricerca storico-antropologica, ho seguito diversi gruppi di Rishi geograficamente distribuiti nel sud-ovest del Bangladesh, nella regione di Khulna. Alcuni di questi gruppi si erano convertiti, fin dal 1856, al Cristianesimo. La mia ricerca mi ha portato anche tra coloro che non si erano mai convertiti e che quindi erano, in un modo o nell'altro, legati all'Induismo. Una sera del 1989 mi trovavo a Chucknagar e il missionario che da anni risiedeva tra quei Rishi aveva organizzato un incontro tra me e i capi del villaggio Rishi. Dopo uno scambio di vedute sulla situazione passata e presente del gruppo, il discorso cade sul fatto che il missionario non voleva convertirli al Cristianesimo. Secondo lui non erano ancora pronti. Ma i capi villaggio insistevano, e ogni loro motivo veniva ribattuto dal missionario con altrettanta 'logica'. Dopo una lunga pausa, il più anziano tra loro si alza e prima di andare via dice al missionario: "Ricordati, padre, che anche noi siamo esseri umani" (*Amrao je manus!*). Quelle parole non mi hanno più lasciato e continuano a motivare la mia ricerca. Quel vecchio capo-villaggio mi stava in-

20. I (*Muchi*)-Rishi del Bengala e del Bangladesh per tradizione lavorano il cuoio (scuoiatori, calzolari ecc.), costruiscono e suonano tamburi e altri strumenti musicali. Essi condividono la sorte di molti altri *Dalits* conosciuti con il nome di *Chamars* che sono presenti nell'intero Subcontinente indiano (cfr. Zene 2002).

segnando a capire la sua esperienza di Intoccabile-Subalterno e il suo desiderio di affermarsi come diverso da come altri lo definivano.

Stando per qualche tempo con quel gruppo ho potuto verificare quanto le sue parole tradussero una prassi comune al suo interno, una prassi "disgregata ed episodica" (Q 3, § 14) ma non senza presentare delle tracce che rivelano una volontà di opposizione ai gruppi dominanti, come, per esempio, quando il leader locale del partito di maggioranza promette loro di ricambiare i voti costruendo una strada, o un pozzo artesiano e loro chiedono invece di avere un piccolo tempio per le loro funzioni religiose. Oltre a mettersi contro coloro che li costringono "fuori dal tempio" come intoccabili, essi stanno dicendo anche a tutti gli altri che, se la divinità è in mezzo a loro, anche loro sono esseri umani.

Questa scelta, che va ben oltre una semplice "sanskritizzazione" o contro l'ostracismo religioso, rivela il desiderio di ottenere visibilità politica e socio-religiosa, come l'esempio che segue dimostra: quando ancora, in tempo di elezioni, il grosso gruppo Rishi di Dumuria venne diviso in tre seggi elettorali diversi, così che non potessero unire i loro voti per eleggere un loro candidato, essi lottarono per ottenere almeno una piccola vittoria. O il caso dei Rishi di Chucknagar, i quali, dopo essere stati assunti come suonatori per la festività della dea Durga, la dea madre del Bengala, alla sera e per tutta la notte fanno risuonare i loro tamburi, celebrando la *Narajon puja*, una delle divinità minori del Bengala, sempre con l'intenzione di dimostrare come anche loro sappiano e possano mettersi in contatto con la divinità. O i membri della grossa comunità Rishi di Tala, diventati ormai agricoltori e non più "scuoiatori di vacche", i quali rifiutano l'invito delle caste alte ad unirsi a loro per celebrare la Durga Puja, e lo fanno da soli con una sontuosità maggiore e con orgoglio<sup>21</sup>. Tutti questi gruppi Rishi-Indù si sono impegnati, con il sostegno dei missionari, nel promuovere la scolarizzazione delle nuove generazioni.

Dopo un certo periodo trascorso insieme a questi gruppi Rishi, fu più facile farmi spiegare da loro come vedevano se stessi. Inizialmente, infatti, i commenti su se stessi riflettevano quello che altri - gli indù di alta-casta, i musulmani, il missionario, la polizia, i maestri... - dicevano di loro. Solo più tardi si sono sentiti sufficientemente a loro agio da potermi dire come si vedevano e come si pensavano. A volte ho giudicato le loro affermazioni come delle vere e proprie falsità, finché non mi sono reso conto che nel loro autodefinirsi si proiettavano nel loro futuro, non solo quindi come erano, ma soprattutto come "volevano essere".

21. Subito dopo la 'Partition' dell'India (1947), e più tardi dopo l'Indipendenza del paese nel 1971, molti Indù appartenenti alle caste alte lasciarono il Bangladesh per l'India. Coloro che rimasero furono costretti ad allearsi con quelli appartenenti alle caste basse e, come in questo caso, anche con i *Dalits*.

Stavo rileggendo Heidegger a quel punto, e avevo di fronte a me il più chiaro esempio di "futurità dell'essere". Fu allora che ripresi in mano anche Gramsci e mi ricordai di quella pagine del *Quaderno* 14, dove Gramsci discute sul "Teatro di Pirandello" e introduce una variante alla domanda "che cos'è l'uomo":

Ora cosa significa "ciò che si è realmente" e da cui si cerca di apparire "diversi?" "Ciò che si è realmente" sarebbe l'insieme degli istinti e impulsi animaleschi e ciò che si cerca di apparire è il "modello" sociale-culturale, di una certa epoca storica, che si cerca di diventare; mi pare che ciò "che si è realmente" è dato dalla lotta per diventare ciò che si vuol diventare (Q. 14 §21, 1679)

Ci sarebbero molti altri esempi forniti dalla storia dei Rishi come commento a questa "lotta per diventare ciò che si vuol diventare." Esempi che corrispondono alle tracce lasciate da questo "gruppo senza storia" nella storia di potenze coloniali o nei diari dei missionari. È interessante vedere come durante i censimenti indetti dal Governo Britannico in India, i Rishi, dal 1850 in poi, usavano vari nomi per "definirsi": *Chamar*, *Rishi*, *Muchi* e anche *Kristan* (Cristiani), confondendo in questo modo le idee agli ufficiali incaricati di catalogare i dati del censimento. I Rishi di Baradal, agli inizi del '900 avevano rifiutato di accogliere l'invito dei Gesuiti di Calcutta a "convertirsi", ma nel 1937 mandarono una delegazione a Calcutta, invitandoli a prendersi cura di loro perché stavano per essere messi in carcere sotto l'accusa di essere "un gruppo criminale" (secondo il "*Criminal Tribes Act*" promulgato nel 1871). Più tardi, nel 1947, dopo la partizione dell'India, questi Rishi si ritrovarono nel Pakistan dell'Est (oggi Bangladesh), e il gesuita belga P. Koster li aiutò a trasformarsi in "contrabbandieri", non per arricchirsi, ma per sopravvivere. I Gesuiti, e poi altri, capirono che la "conversione" era un cammino lento, e un processo di negoziazione, secondo la cui logica i Rishi cercavano di ottenere vantaggi a loro favore, intanto che le trattative includevano cattolici, indù, musulmani e protestanti (Zene 2002).

##### 5. Da Intoccabili a Dalits.

Se ampliamo il nostro discorso ad altri gruppi *Dalit* del Bangladesh, quanto detto sinora assume una forma ancora più radicale, particolarmente se si tengono presenti alcuni fattori:

1. L'"Intoccabilità" non dovrebbe far parte dell'ideologia del Bangladesh, come paese musulmano. Tuttavia, né la Partizione dell'India prima (1947), né l'Indipendenza del Paese poi (1971) furono sufficienti a garantire l'uguaglianza per i *Dalits*;

2. I *Dalits* del Bangladesh costituiscono una vera minoranza nel paese, e quindi si trovano in una situazione più precaria rispetto ai *Dalits* dell'India;
3. Solo dieci anni fa, la parola "*Dalit*" non era molto usata dagli Intoccabili del Bangladesh, ma recentemente si va affermando con molto vigore (BDHR-IDSN 2006)<sup>22</sup>.

Questo va a confermare una netta presa di coscienza da parte dei *Dalits* del Bangladesh e una volontà decisa perché la loro posizione di subaltermità sia prima di tutto riconosciuta e poi cambiata.

Al presente, i *Dalits* del Bangladesh stanno creando reti a livello regionale e nazionale e intensificando la collaborazione con organizzazioni internazionali (IDSN - IDSN 2008, BDERM, NU and IDSN 2009; AITPN 2009)<sup>23</sup>.

Nel 2001 si costituì il network *Bangladesh Dalits' Human Rights* (BDHR) e, nel 2005, si formò il *Network for Socially Excluded Communities*, dando origine al primo di una serie di incontri tra i *Dalits* del paese. Nel 2006 il BDHR ha organizzato un incontro consultativo con la presenza di rappresentanti ONU e di altri organismi internazionali per preparare una ricerca dettagliata sulla situazione dei *Dalits* in Bangladesh.

Un'altra proposta prevedeva la verifica sull'entità dei *Dalits* che lavoravano in proprio e quanti tra loro potevano impegnarsi a favore di altri *Dalits*. Questo era unito al discorso sulla promozione di una leadership non per i *Dalits*, ma formata dagli stessi *Dalits*. La presa di coscienza da parte dei rappresentanti all'incontro a quel punto era tale da rendersi conto che non bastava ottenere delle "piccole vittorie" a livello locale, ma che dovevano puntare a creare un impatto a livello nazionale. Il loro interlocutore doveva quindi essere lo Stato. I netturbini, da sempre considerati "impuri e intoccabili" si dichiararono pronti "ad entrare in azione con lo sciopero."

22. Si veda, per esempio il "*Consultive Meeting on the situation of Dalits in Bangladesh*", 18 October 2006, Dhaka, Bangladesh. Questo full-report è stato pubblicato dal Bangladesh Dalits' Human Rights (BDHR) in collaborazione con International Dalit Solidarity Network (IDSN).
23. Si veda per esempio il report prodotto dall'Indian Institute of Dalit Studies - in collaborazione con l'International Dalit Solidarity Network (IDSN) - "Caste-Based Discrimination in South Asia: A Study of Bangladesh" (2008), accessibile on line: [http://www.idsn.org/uploads/media/RR\\_Bangladesh.pdf](http://www.idsn.org/uploads/media/RR_Bangladesh.pdf). Nel sito dell'IDSN (<http://www.idsn.org/front-page/>) si può accedere a pubblicazioni recenti riguardanti la situazione dei Dalits in altri paesi del Sud dell'Asia (India, Pakistan, Nepal e Sri Lanka) e a pubblicazioni su aspetti particolari della vita e le esperienze dei Dalits, per esempio: "Women in Ritual Slavery". Anti-Slavery International, 2007. A report on Devadasi, Jogini and Mathamma in Karnataka and Andhra Pradesh, Southern India. Si veda anche: BDERM, NU and IDSN 2009: [http://www.upinfo.org/IMG/pdf/IDSN\\_BGD\\_UPR\\_S4\\_2009\\_InternationalDalitSolidarityNetwork\\_JOINT\\_upr.pdf](http://www.upinfo.org/IMG/pdf/IDSN_BGD_UPR_S4_2009_InternationalDalitSolidarityNetwork_JOINT_upr.pdf)

Rimaneva comunque da risolvere qualche problema intemo, a proposito dell'identità del gruppo: se cioè mantenere il vecchio nome di *Harijan* (figli del dio Hari) o adottare invece quello di *Dalit*. L'allora direttore del *Bangladesh Dalits' Human Rights* (BDHR) spiegò la situazione in questi termini:

Se qualcuno viene chiamato Harijan vuol dire che questa persona è "figlia di Dio", cioè senza padre (nato da una prostituta o meretrice), mentre *Dalits* significa "gli oppressi". Se uno si chiama Harijan lo stigma rimane. (...) Esiste un conflitto ora perché gli anziani si sono sempre riconosciuti come Harijan... (BDHR-IDSN 2006: 21).

Questa citazione contiene molte "tracce" sulla precarietà della coesione interna dei *Dalits*, sulle difficoltà che li attendono sulla strada verso lo sviluppo di una loro identità di gruppo e della capacità di operare possibili scelte politiche, ma rappresenta anche uno sforzo per superare quei limiti. Il tutto conferma comunque che questi gruppi subalterni occupano gradi diversi di autocoscienza e si trovano in fasi diverse verso il superamento della loro subalternità. Tuttavia, come anche Spivak ha rimarcato, questi gruppi, come altri subalterni, sono preda delle manipolazioni di imprenditori senza scrupoli - gli "sciacalli dello sviluppo" - i quali li considerano come manodopera da sfruttare nel mercato internazionale.

### Conclusione

In conclusione, vorrei solo accennare a quello che secondo me è un momento favorevole nella storia della riflessione su Gramsci. Non vi è dubbio che il suo pensiero abbia raggiunto luoghi di riflessione e di prestigio - università e centri di ricerca - così come anche angoli di molti continenti, incluso il Sud dell'Asia. Questa riflessione sarà senz'altro agevolata da traduzioni dei suoi scritti, come quella dei *Quaderni* che finalmente saranno disponibili in inglese, con un'eccellente edizione e introduzione di Joseph Buttigieg (1992; Gramsci 1992, 1996, 2007). Inoltre, si sta avverando una vera osmosi tra gli studi gramsciani fuori dall'Italia e quanto viene pubblicato in Italia, in cui la novità di coloro che vogliono promuovere il "Gramsci oltre Gramsci" (Baratta 2007), si confronta con la ormai stabilita critica filologica sul lessico gramsciano (Frosini e Liguori 2004; Liguori e Voza 2009), e su traduzione e "traducibilità" (Boothman 2004; Jervolino 2008). In questa direzione si muove anche il mio sforzo, di rendere Gramsci "leggibile" e traducibile per i *Dalits* del Sud dell'Asia, dei quali anche lui, a suo modo, aveva già parlato.

Molti degli autori citati in questo saggio ci indicano come recuperare e mettere in atto una metodologia gramsciana capace di riconoscere la presenza di "subalterni" in aree, contesti e tempi nuovi rispetto a quelli individuati dallo stesso Gram-

sci. Il nostro compito resta comunque quello di reperire quelle "tracce" presenti nella storia di questi gruppi per scoprirvi i fermenti vitali che li porteranno a superare la loro posizione di subalterni. Oggi più che mai i *Dalits* del Sud dell'Asia sono capaci di manifestare la loro volontà di resistenza all'oppressione anche attraverso mezzi a cui, in un passato non molto lontano, non avrebbero avuto accesso. Alla celebrata creatività dei *Dalits* che esprimono la loro esperienza attraverso il canto, la musica, la poesia, il "suono dei tamburi" (cfr. Clarke 2000), si aggiunge ora una quantità notevole di riflessioni e pubblicazioni, sia di monografie dettagliate sul tema e la presenza *Dalit*<sup>24</sup>, sia di studi più generali<sup>25</sup> che affrontano tematiche recenti riguardanti i processi che soggiacciono allo sviluppo dei movimenti *Dalit* contemporanei (cfr. Hardinann 2009). Questa riflessione si estende anche all'uso dell'Internet da parte di studiosi interessati al tema come anche da parte degli stessi *Dalits* che trovano utile trasmettere le loro idee e programmi attraverso questo mezzo di comunicazione<sup>26</sup>. In questi ultimi anni, la riflessione sembra essersi spostata dalla semplice presa di coscienza da parte dei *Dalits* della loro "oppressione" alla conversione di questa in "agente di trasformazione" della subalternità, un nuovo cammino quindi dal "pianto disperato" verso l'azione liberatrice.

Questa nuova linea di pensiero, oltre a recuperare le figure storiche della "questione *Dalit*" - come Jotirao Pule, Valangkar, Periyar, Ambedkar (Chatterjee 2004) - punta verso la creazione di un apparato metodologico che consideri i molti settori in cui la subalternità si fa presente, per poter escogitare quegli strumenti efficaci per superarla. Nel 1956, a pochi mesi prima della morte, in un ultimo disperato tentativo, il leader *Dalit* Ambedkar (Zelliot 2004) si convertiva al buddismo, portando con sé un gran numero di 'Intoccabili' Mahars. Anni prima, nel 1927, assieme ai suoi seguaci, aveva bruciato pubblicamente una copia del *Manusmriti* (il testo che sanziona l'esistenza delle caste e dell'intoccabilità) e, nel

24. Di particolare interesse a questo riguardo sono i cinque volumi della serie "Cultural Subordination and the Dalit Challenge", pubblicati da SAGE (Charlsey S. R. and Kamath G. K. eds. 1998; Shah ed. 2001; Pai 2002; Goringe 2004; Narayan 2006).

25. Solo a titolo puramente illustrativo vorrei ricordare: Bhan 2005, Chatterjee 2004, Das 2004, Jenkins 2003, Telumbde ed. 2005, Yagati 2003, Anand ed. 2005, Yadav ed. 2002, Shah ed. 2002 e Webster 2007.

26. Oltre alle pagine web già citate, si veda anche la pagina della rivista online "web.Seminar" che nel numero di dicembre 2001 (<http://www.india-seminar.com/2001/508.htm>) offriva articoli sul tema: "Exclusion: a symposium on caste, race and the dalit question". La stessa rivista, nel febbraio 2006 (<http://www.india-seminar.com/2006/558.htm>) pubblicava 11 articoli sul tema: "Dalit Perspectives: a symposium on the changing contours of Dalit politics". Di particolare interesse in quest'ultimo numero sono gli articoli di Anupama Rao "Representing Dalit selfhood" (<http://www.india-seminar.com/2006/558/558%20anupama%20rao.htm>) e quello di S. Anand "On claiming Dalit subjectivity" (<http://www.india-seminar.com/2006/558/558%20s.%20anand.htm>).

1930, motivando la decisione di entrare in un tempio indù, li esortava con queste parole:

Non è vero che entrando nei templi indù risolverete tutti i vostri problemi. Il nostro problema è molto vasto. Comprende la sfera politica, sociale, religiosa ed economica. La *satyagraha* [resistenza nonviolenta] di oggi è una sfida alla mente indù. Questa vera *satyagraha* ci dirà se la società indù è pronta a trattarci da esseri umani<sup>27</sup>.

Per molti tra i paesi del sud dell'Asia la presenza attuale di gruppi subalterni, particolarmente degli Intoccabili-Dalits, palesa un certo fallimento dello "Stato democratico". La situazione dei Dalits nell'India contemporanea, definita "la più grande democrazia del mondo", ci invita a riflettere con serietà e rigore sulle tesi gramsciane riguardanti i gruppi subalterni nonché su quelle categorie strettamente legate alla comprensione della "subalternità": lo stato, la società civile, l'egemonia. Il tutto ci ricorda come per Gramsci "egemonia e società civile rimandano a rapporti di potere diseguali" e che Gramsci "mette in luce i limiti della democrazia moderna" (Buttigieg 1998: 55).

A questo punto la domanda - quella gramsciana - rimane estremamente valida, aperta e in attesa di una risposta: "A quali conclusioni potrebbe giungere un'analisi della società civile condotta oggi alla maniera gramsciana - cioè un'analisi critica, concreta, dettagliata, e dal punto di vista del subalterno?" (Buttigieg 1998: 62). Oppure, seguendo il filo del nostro discorso: "... se, in realtà, il Dalit è un attuale soggetto politico, come sarà possibile scrivere un resoconto della modernità politica dell'India [e dell'Asia del Sud] senza confrontarsi con il problema della liberazione ed emancipazione Dalit?" (Rao 2008: 25).

#### Ringraziamenti

Vorrei ringraziare Annamaria Baldussi e i partecipanti al *Convegno Internazionale Gramsci in Asia e in Africa* (Università di Cagliari, 12-13 febbraio 2009); Francisco Fernández Bucy e i partecipanti al *Congreso Internacional Gramsci y la Sociedad Intercultural* (Barcelona, Universitat Pompeu Fabra, 3-5 dicembre, 2009). Ringrazio inoltre Joseph Buttigieg, Giorgio Serra, Birgit Wagner, Antonio Deias, David Ruccio, Anne Sassoon, Marcus Green, Fabio Gironi, Tullio Lobetti, Sergio Targa e Carla Fronzoni Montané per i loro commenti al mio scritto.

*Dedico questo articolo alla memoria di Giorgio Baratta*

27. Dal discorso pronunciato da Dr. B. R. Ambedkar il 2 marzo, 1930, al Kala Ram Mandir, in Nashik (Maharashtra), alla presenza di 15.000 Dalits.

#### BIBLIOGRAFIA

- AITPN (Asian Indigenous & Tribal People Network) 2009. "UPR: The Experience of Bangladesh." <http://www.aitpn.org/UN/UPR-Bangladesh-2009.pdf>
- ANAND M. ed. 2005. *Dalit Women. Fear and Discrimination*. Delhi, Isha Books.
- BANDYOPADHYAY, K. 2008. *Naxalbari Politics: A Feminist Narrative*. *Economic & Political Weekly*, 5 April, pp. 52-59.
- BARATTA, G. 2004. *Le rose e i quadermi. Il pensiero dialogico di Antonio Gramsci*. Roma, Carocci Editore.
- BARATTA, G. 2007. *Antonio Gramsci in contrappunto*. Roma, Carocci Editore.
- BARATTA, G. 2008. Possono i Subalterni parlare? E cantare? *Critica marxista* 2008, n. 5, pp. 42-50.
- BDERM, NU and IDSN2009. "The human rights situation of Dalits in Bangladesh." Joint NGO Submission by Bangladesh Dalit and Excluded Rights Movement, Nagonk Uddiyog and the International Dalit Solidarity Network related to Bangladesh for the 4th UPR session, February 2009. [http://www.upr.info.org/IMG/pdf/IDSN\\_BGD\\_UPR\\_S4\\_2009\\_InternationalDalitSolidarityNetwork\\_JOINT\\_upr.pdf](http://www.upr.info.org/IMG/pdf/IDSN_BGD_UPR_S4_2009_InternationalDalitSolidarityNetwork_JOINT_upr.pdf)
- BDHR (Bangladesh Dalits' Human Rights)-IDSN (International Dalit Solidarity Network) 2006. "Consultative Meeting on the situation of Dalits in Bangladesh", 18 October 2006, Dhaka, Bangladesh.
- BIJAGAVAR M. and A. FELDHAUS 2008a. 'Speaking truth to power'. *Religion, caste, and the Subaltern in India*. New Delhi: Oxford University Press.
- 2008b. *Claming power from below. Dalits and the subaltern question in India*. New Delhi. Oxford University Press.
- BHATT U. 2005. *Dalits. From Marginalisation to Mainstream*. Delhi, Vista International Publishing House.
- BONINELLI, G.M. 2007. *Frammenti indigesti. Temi folclorici negli scritti di Antonio Gramsci*. Roma, Carocci Editore.
- BOOTHMAN, D. 2004. *Traducibilità e processi traduttivi. Un caso: A. Gramsci*. Guerra Edizioni.
- BUTTIGIEG, J.A. 1992. Introduction to *Prison Notebooks*. In, Gramsci 1992 New York. Columbia University Press, pp. 1-64.
- BUTTIGIEG, J.A. 1995. Gramsci on civil society. *Boundary 2* 22 (3), pp. 1-32.
- BUTTIGIEG, J.A. 1998. Sulla categoria gramsciana di «subalterni». *Critica Marxista*, N.S. pp. 55-62.
- CERTEAU, Michel de, 1988. *The writing of history*. Transaction and Introduction by Tom CONLEY. NEW YORK, COLUMBIA UNIVERSITY PRESS.
- CHARSLEY, S.R. and G.K. KARNATH eds. 1998. *Challenging Untouchability: Dalit Initiative and Experience from Karnataka*. Cultural Subordination and the Dalit Challenge, Vol. 1. New Delhi, Sage Publications.

- CHATTERJEE, D. 2004. *Up Against Caste. Comparative Study of Ambedkar and Periyar*. Jaipur and New Delhi, Rawat Publications.
- CLARKE, S. 2000. *Dalits and Christianity: Subaltern Religion and Liberation Theology in India*. New Delhi, Oxford University Press.
- DAS, K.C. 2004. *Indian Dalits. Voices, Visions and Politics*. Delhi, Global Vision Publishing House.
- DERRIDA, J. 1974. *Of Grammatology*. Translated by Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore, The Johns Hopkins University Press.
- DÍAZ-SALAZAR, R. 1989. El lugar del tema religioso en la obra de Antonio Gramsci (I). *Miscelánea Comillas* 47, pp. 427-472.
- DÍAZ-SALAZAR, R. 1990. El lugar del tema religioso en la obra de Antonio Gramsci (II). *Miscelánea Comillas* 48, pp. 127-179.
- DÍAZ-SALAZAR, R. 1991. *El Proyecto de Gramsci*. Barcelona, Editorial Anthropos.
- DUMONT, L. 1970. *Homo Hierarchicus. The Caste System and its Implications*. Chicago, University of Chicago Press.
- FROSINI, F. e G. LIGUORI, eds. 2004. *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei Quaderni del Carcere*. Roma, Carocci Editore.
- GALLINI C.. 2008. Intervento. In, *Gramsci ritrovato*. Numero monografico, LARES, LXXIV, 2, pp. 292-295.
- GORRINGE, H. 2004. *Untouchable Citizens: Dalit Movements and Democratization in Tamil Nadu*. Cultural Subordination and the Dalit Challenge, Vol. 4. New Delhi, Sage Publications.
- GRAMSCI, A. 1971. *Selections from the prison notebooks*. trans. and ed. Q. Hoare and G. Nowell Smith. New York, International Publishers.
- GRAMSCI, A. 1975. *Quaderni del carcere*. 4 vols. Ed. V. Gerratana. Torino, Einaudi Editore.
- GRAMSCI, A. 1985. *Selections from Cultural Writings*. D. Forgass and G. Nowell Smith, eds. Trans. W. Boelhower. Cambridge, Mass. Harvard University Press.
- GRAMSCI, A. 1992. *Prison notebooks*. Vol. 1. Trans. J. A. Buttigieg and A. Callari. New York, Columbia University Press.
- GRAMSCI, A. 1996. *Prison notebooks*. Vol. 2. Trans. J. A. Buttigieg. New York, Columbia University Press.
- GRAMSCI, A. 2007. *Prison notebooks*. Vol. 2. Trans. J. A. Buttigieg. New York, Columbia University Press.
- GREEN, M. 2007. Sul concetto gramsciano di «subalterno». In, G. Vacca e G. Schirru eds. *Studi gramsciani nel mondo, 2000-2005*. Bologna, Il Mulino, pp. 199-232 [orig. Green, M. 2002. Gramsci Cannot Speak: Presentations and Interpretations of Gramsci's Concept of the Subaltern. *Rethinking Marxism* 14/3, pp. 1-24].
- GREEN, M. and IVES, P. 2009. Subalternity and Language: Overcoming the Fragmentation of Common Sense. *Historical Materialism* 17/1, pp. 3-30.
- GUHA R. 2009. *Omaggio a un maestro*. In, Giancarlo Schirru (a cura di). *Gramsci le culture e il mondo*. pp. 31-40. Roma, Viella.
- GURU, G. ed. 2009. *Humiliation. Claims and Context*. New Delhi, Oxford University Press.
- HARDTMANN, E.-M. 2009. *Dalit movement in India: local practices. global connections*. Delhi and Oxford, Oxford University Press.
- ILIOBSBAWM E. 1965. *Primitive rebels*. New York, W. W. Norton.
- IIDS (Indian Institute of Dalit Studies)-IDSN (International Dalit Solidarity Network). 2008. "Caste-Based Discrimination in South Asia: A Study of Bangladesh", [http://www.idsn.org/uploads/media/RR\\_Bangladesh.pdf](http://www.idsn.org/uploads/media/RR_Bangladesh.pdf)
- JENKINS, L. DUDLEY 2003. *Identity and Identification in India. Defining the disadvantaged*. London and New York, RoutledgeCurzon.
- JERVOLINO, D. 2008. *Per una filosofia della traduzione*. Brescia, Morcelliana.
- LIGUORI, G., and P. VOZA. 2009. *Dizionario gramsciano 1926-1937*. Roma, Carocci
- MAYARAM, S., PANDIAN M.S.S., and Skaria, A. cds. 2005. *Muslim Dalits and the Fabrication of History*. Subaltern Studies XII. Delhi, Permanent Black and Ravi Dayal Publisher.
- MENDELSON, O., VICZIANY, M., 1998. *The Untouchables: Subordination, Poverty and the State in Modern India*. Cambridge University Press, Cambridge.
- MOREKA, E. 1990. *Gramsci's historicism*. New York, Routledge.
- NARAYAN, B. 2006. *Women Heroes and Dalit Assertion in North India. Culture, Identity and Politics*. Cultural Subordination and the Dalit Challenge. Vol. 5. New Delhi, Sage Publications.
- PAI, S. 2002. *Dalit Assertion and the Unfinished Democratic Revolution: The Bahujan Samaj Party in Uttar Pradesh*. Cultural Subordination and the Dalit Challenge. Vol. 3. New Delhi, Sage Publications.
- PARRATT, J. 1994. Recent writings on Dalit theology. A bibliographical essay. *International Review of Mission* 83, pp. 329-338.
- RAO, A. ed. 2003. *Gender and caste*. New Delhi, Kali for Women.
- RAO, A. 2008. Who is the Dalit? The Emergence of a New Political Subject. In *Claiming power from below. Dalits and the subaltern question in India*, cds. Bhagavan M. and A. Feldhaus, 11-27, New Delhi, Oxford University Press.
- RAO, A. 2009. *The caste question. Dalits and the politics of modern India*. Berkeley, University of California Press.
- REGE, S. 2004. Dalit Women Talk Differently: A Critique of 'Difference' and Towards a Dalit Feminist Standpoint Position. In, *Feminism in India*, ed. M. Chaudhuri, 211-225. New Delhi, Kali for Women.
- REGE, S. 2006. *Writing caste/Writing gender: narrating dalit women's testimonies*. New Delhi, Zubaan.

- SEKINE, I. 2009. "Merging Locations from the Bottom. Un-familiarization and familiarization of dislocation." Paper presented at the International Seminar "Locations in the 21st Century: The Possible Futures of Sociology and Social Anthropology", Delhi University, 25-27 February 2009 (personal communication).
- SHAH, G. ed. 2001. *Dalit Identity and Politics*. Cultural Subordination and the Dalit Challenge. Vol. 2. New Delhi, Sage Publications.
- SHAH, G. ed. 2002. *Dalits and the State*. New Delhi, Centre for Rural Studies.
- SPIVAK, G.C. 1985. The Rani of Sirmur: An essay in reading the archives. In *Europe and its Others*, ed. F. Barker, 128-51. Colchester, University of Essex.
- SPIVAK, G.C. 1988. Can the subaltern speak. In *Marxism and the interpretation of culture*. C. Nelson and L. Grossberg eds. Pp. 271-313. Urbana, University of Illinois Press.
- SPIVAK, G.C. 1990a. *The postcolonial critic: Interviews, strategies, dialogues*. Ed. S. Harasym. New York, Routledge.
- SPIVAK, G.C. 1990b. Gayatri Spivak on the politics of the subaltern. Interview with H. Winant. *Socialist Review* 20/3, pp. 85-97.
- SPIVAK, G.C. 1993. Subaltern Talk. Interview with the Editors. In, D. Landry and G. MacLean, *Spivak Reader*. New York & London, Routledge, pp. 287-308.
- SPIVAK, G.C. 1999. *A Critique of Postcolonial Reason: Towards a History of the Vanishing Present*. Cambridge. Harvard University Press. Trad. it. A. D'Ottavio. *Critica della ragione postcoloniale: verso una storia del presente in dissolvenza*. Roma, Meltemi, 2004.
- SPIVAK, G.C. 2000. The new subaltern: A silent interview. In *Mapping subaltern studies and the postcolonial*, ed. V. Chaturvedi, 324-40. New York, Verso.
- SPIVAK, G.C. 2004. *The trajectory of the subaltern in my work*. "The Subaltern & the Popular", Key-note speech, UCSB, <http://www.youtube.com/watch?v=2ZHH4ALRFHw>
- THARU, S. 2003. The impossible subject: Caste and gendered body. In, A. Rao ed. 2003, 261-275.
- web.seminar*, online journal 2001. "Exclusion: a symposium on caste, race and the dalit question", December 2001, <http://www.india-seminar.com/2001/508.htm>
- web.seminar*, online journal 2006. "Dalit Perspectives: a symposium on the changing contours of Dalit politics". February 2006, <http://www.india-seminar.com/2006/558.htm>
- WEBSTER, J.C.B. 2007. *The dalit Christians: a history*. Delhi, ISPCK.
- YADAV B. ed. 2002. *Dalits in India*. Vols. 1 & 2. Lucknow, Institute for Sustainable Development.
- YAGATI, C.R. 2003. *Dalit Studies: a bibliographical handbook*. New Delhi, Kanishka Publishers Distributors.
- ZELLIOT, E. 1996. *From untouchable to Dalit: essays on the Ambedkar Movement*. New Delhi, Manohar.
- ZELLIOT E. 2004. *Dr. Babasaheb Ambedkar and the Untouchable Movement*. New Delhi, Bloomoon Books.
- ZENE, C. 2000. "We too are Humans (*Amrao je manus!*)" The Rishis' struggle for human identity. *SOAS Working Papers in the Study of Religions 2000*. pp. 69-98.
- ZENE, C. 2002. *The Rishi of Bangladesh: A History of Christian Dialogues*. London. RoutledgeCurzon.
- ZENE, C. 2007. Myth, identity and belonging: the Rishi of Bengal /Bangladesh. *Religion*. 37/4, pp. 257-281.