

guaggio passò a celebrare l'indu nobile contro l'indu cattivo, quest'ultimo dedito a selvagge atrocità:

La pratica del *Suttee* (...) è rivolante per il sentimento di natura umana. In molti casi sono stati perpetrati atti di atrocità, sconvolgenti per gli stessi indu. (...) Sulla base di queste considerazioni dal Governatore Generale in Consiglio, senza alcuna intenzione di abbandonare uno dei primi e più importanti principi del sistema di governo britannico in India, cioè quello secondo cui a tutte le classi del popolo debba essere assicurata l'osservanza delle loro usanze religiose, almeno fino a quando il sistema può essere rispettato senza violazione dei supremi dettami di giustizia e umanità, è stato ritenuto corretto stabilire le seguenti regole (...). (Kane 1963, II, 2, pp. 624-625).

(A proposito, questa è una celebrazione di Saffie, in opposizione al Mostro in *Frankenstein*).

Che questa fosse un'ideologia alternativa della sanzione graduata delle varietà di suicidio come eccezione, piuttosto che una sua iscrizione come "peccato", non venne compreso. È chiaro che il *sati* non poteva essere letto come il martirio femminile cristiano, con il marito defunto in luogo del Trascendentale; e neanche come guerra, con il marito in luogo del sovrano o allo stato, per il cui bene si può mobilitare un'ideologia inebriante del sacrificio di sé. Esso doveva essere categorizzato insieme all'omicidio, all'infanticidio oppure alla morte per assideramento dei vecchi. L'agentività era sempre maschile, la donna era sempre la vittima. Il ruolo ambiguo della libera volontarietà del soggetto sessuato costituito come femminile era efficacemermente cancellato. Non c'è nessun itinerario che vi si possa rintracciare. Dal momento che gli altri suicidi sanzionati non implicavano la scena di questa costituzione, non si inserivano né nel campo di battaglia ideologico dell'origine arcaica – la tradizione dei *Dharmasastra* – né nella scena della reinscrizione del rituale come crimine – l'abolizione britannica. L'unica trasformazione connessa fu la reinscrizione della Mahatma Gandhi della nozione di *satyāgraha*, ovvero lo sciopero della fame, come forma di resistenza. Ma non è questo il luogo per discutere di questa inversione di rotta. Vorrei semplicemente invitare chi legge a mettere a confronto l'aura del sacrificio della vedova quella della resistenza gandhiana. La radice nella prima parte di *satyāgraha* e in *sati* è la stessa.

Sin dall'inizio dell'era Puranica (i primi Purana risalgono al primo secolo a.C.), i bramini colti discutevano della congruita dottrina

dei *sati* e dei suicidi sanzionati nei luoghi sacri in generale. (Questo dibattito prosegue ancora oggi nell'accademia). A volte a essere questione era la provenienza di casta della pratica. La legge generale e per le vedove, cioè che dovessero osservare il *brahmacharya*, tutta non veniva quasi mai discussa. Non è sufficiente tradurre *brahmacharya* come "celibato". Bisognerebbe riconoscere che, nelle quattro età dell'essere secondo la psicobiografia *regolativa* indu (o bramiana), il *brahmacharya* è la pratica sociale anteriore all'iscrizione di sentela del matrimonio. L'uomo – vedovo o marito – passa dal *napsatha* (vita silvestre) al celibato maturo e alla rinuncia del *nyasa* (rinuncia)¹¹⁵. La donna come moglie è indispensabile per il *nyasa*, o cura della casa, e può accompagnare il marito nella vita *nyasa*. Non ha accesso (secondo la sanzione braminnica) al celibato *nyasa*. Secondo l'ascetismo, o *sannyasa*. Secondo la legge generale della vita sacra, la donna da vedova deve ritornare a un'antioritaria formata in stasi. I mali istituzionali che si accompagnano a questa formata in stasi, qui sto considerando l'effetto asimmetrico che ha sulla formazione ideologica del soggetto sessuato. Il fatto che ci fosse alcun dibattito su questo destino non eccezionale delle vedove – né tra indu, né tra gli indu e i britannici – è molto più significativo del fatto che la prescrizione *eccezionale* dell'automolazione e attivamente contestata¹¹⁶. Qui la possibilità di recuperare un soggetto (sessualmente subalterno) risulta ancora una volta perduta e indeterminata.

Questa asimmetria legalmente programmata dello statuto del soggetto, che di fatto definisce la donna come oggetto di un *nyasa*, ovviamente nell'interesse di uno statuto di soggetto del maschio *nyasa* simmetrico. L'automolazione della vedova diventa così il estremo della legge generale, piuttosto che un'eccezione a essa. Sorprende allora di leggere di ricompense celestiali per la *sati*, e quali la qualità di essere oggetto di un possessore unico viene rizzata attraverso la rivalità con altre creature femminili, estatiche. Qui stiamo parlando delle norme regolative del brahmanismo piuttosto che delle così come erano". Si veda Lingar 1973, p. 46.

Sia la vestigiale possibilità di un nuovo matrimonio della vedova nell'antica India, sia la vestigiale possibilità di un nuovo matrimonio tra uomini, sono nozze della vedova costituivano un'eccezione, forse perché lasciavano intatto il tema della formazione del soggetto. In tutte le "tradizioni" delle seconde nozze del *nyasa*, sono il padre e il marito a essere osannati per il coraggio riformista e l'altruismo. Kosambi ci ricorderebbe, in questo caso stiamo considerando soltanto l'India di ca-

danzatrici celestiali, modelli di bellezza femminile e piacere maschile che ne cantano le lodi: "in paradiso ella, devota unicamente al marito e lodata da gruppi di *apsarā* [danzatrici celestiali], se la spassa col marito per quattordici regni di Indra" (Kane 1963, II.2, p. 631).

La profonda ironia della collocazione della libera volontà della donna nell'autoimmolazione viene nuovamente disvelata in un verso che accompagna il brano precedente: "fino a quando la donna [come moglie: *stri*] non si dà alle fiamme sulla pira del defunto marito, non sarà mai affrancata [*mucyate*] dal proprio corpo femminile [*stri-sarir* – cioè nel ciclo delle nascite]". Nel momento in cui opera il più sottile affrancamento generale dall'agentività individuale, il peculiare suicidio sanzionato della donna trae la propria forza ideologica dall'identificazione dell'agentività individuale con il sovraindividuale: ucciditi sulla pira di tuo marito adesso, e potrai uccidere il tuo corpo femminile nell'intero ciclo della nascita.

In un ulteriore torsione del paradosso, questa enfasi sulla libera volontà stabilisce la peculiare sventura del possedere un corpo femminile. La parola per quel sé che viene materialmente bruciato è la parola che comunemente designa lo spirito, in senso più nobile e impersonale (*ātman*), mentre il verbo "affrancare", attraverso la radice di salvezza nel senso più nobile (*mucāmoksa*) è al passivo, e la parola per quel che viene annullato nel ciclo della nascita è la parola comune per "corpo". Il messaggio ideologico si scrive nella benevola ammirazione dello storico maschio del ventesimo secolo: "Lo *Jauhar* [autoimmolazione di gruppo di aristocratiche Rajput, vedove e guerriera o imminenti tali] praticato dalle donne Rajput di Chitor e altri luoghi, al fine di salvarsi dalle inenarrabili atrocità da parte dei musulmani vittoriosi, sono fin troppo note e non hanno bisogno di ulteriori spiegazioni" (Kane 1963, II.2, p. 629)¹¹⁷.

Sebbene il *jauhar* non sia un atto di *sati* in senso stretto, e sebbene qui non intenda parlare della violenza sessuale sanzionata degli eserciti di conquista maschili, "musulmani" o altro, l'autoimmolazione femminile di fronte a essa è una legittimazione dello stupro come "naturale" e, nel lungo termine, opera nell'interesse di un'unico possesso genitoriale della femmina. Lo stupro di gruppo perpetrato dai conquistatori è una celebrazione metonimica dell'acquisizione territoriale. Proprio come la legge generale rimaneva indiscussa, così questo atto di eroismo fem-

¹¹⁷ I bambini della classe media bengalese della mia generazione hanno ricevuto questo indottrinamento attraverso Tagore 1968, una graziosa ricostruzione di fantasia dei *mosi Annuals* di Tod (1920).

e persisteva nei racconti patriottici narrati ai bambini, che così operano sul livello più grezzo della riproduzione ideologica. Esso gioca un ruolo imponente, precisamente come significante sovradeterminato, nel mettere in atto il regionalismo indù. (Su internet è possibile trovare delle statistiche spurie sul "genocidio" indù in Bangladesh¹¹⁸. Simultaneamente, la questione più ampia della costituzione del soggetto sessuato viene nascosta mettendo in primo piano la violenza subalterna del *sati*. Il compito del recupero di un soggetto (sessualmente) subalterno si perde in una testualità istituzionale nell'origine arcaica.

Come ho detto in precedenza, quando lo statuto di soggetto legale di un titolare di proprietà poteva essere temporaneamente concesso alla vedova, l'autoimmolazione delle vedove venne rigidamente rafforzata. Raghunandana, giurista vissuto a cavallo tra il quindicesimo e il sedicesimo secolo, le cui interpretazioni si ritiene abbiano accordato l'autorità maggiore a tale rafforzamento, assume come proprio testo di riferimento un curioso brano del *Rg-Veda*, il più antico testo sacro indiano, il primo dei *Sruti*. In ciò, egli seguiva una tradizione secolare di commemorazione di una peculiare e trasparente lettura distorta proprio dal punto in cui avviene la sanzione. Ecco il verso in cui si delimitano alcuni passi dei riti funebri. Anche a una lettura elementare, appare con chiarezza che non fosse "rivolto affatto alle vedove, bensì alle donne della famiglia del defunto i cui mariti erano in vita". E allora perché venne considerato autorevole? Questa trasposizione senza basi del defunto nel marito vivo appartiene a un ordine di mistero di origine arcaica, differente da quelli di cui abbiamo parlato: "Lasciate che queste donne, i cui mariti sono validi e vivi, entrino in casa, con lacrime, adorne e in salute" (Kane 1963, II.2, p. 634).

Ma questa cruciale trasposizione non è l'unico errore. L'autorità si gioca in un brano al centro di controversie e in una lettura alternativa. Nel secondo verso, qui tradotto come "Lasciate che queste mogli entrino per prime nella casa" la parola che sta per "per prime" è *agrē*. I testi lo leggono come *agnē*, "O fuoco". Tuttavia, come chiarisce Kane, "anche senza questo cambiamento, Aparārka e altri fanno dipendere la pratica del *Sati* da questo verso" (Kane, 1963, IV.2, 199). Ecco un altro schermo attorno a una delle origini della storia (*history*) del soggetto femminile subalterno. Si dovrebbe produrre una divinazione arcaica su un'affermazione come questa: "Di conseguenza bisogna ammettere che o i manoscritti sono corrotti, oppure che Raghunandana ha commesso un innocente sbaglio" (Kane 1963, II.2, p. 634)? Oc-

¹¹⁸ Mathews et al., *Vasudhaiva*.

corre forse dire che il resto del poema tratta o della legge generale dei *brahmacaraya*-in-stasi per le vedove, rispetto alla quale il *sati* è un'eccezione, oppure del *niyoga* – “designazione di un fratello o qualunque altro parente stretto per risolvere il problema di un marito defunto sposandone la vedova” (Monier-Williams 1989, p. 552)¹¹⁹.

Se P. V. Kane è l'autorità sulla storia dei *Dharmasāstra*, il *Principles of Hindu Law* di Mulla ne è la guida pratica. Appartiene al testo storico di quella che Freud definisce la “logica del paiuolo”¹²⁰ che stiamo svelando qui, il fatto che Mulla aggiunga, in maniera altrettanto definitiva, che il verso esaminato del *Rg-Veda* fosse prova del fatto che “le seconde nozze delle vedove e il divorzio, in alcuni testi antichi, fossero riconosciuti” (Desai 1982, p. 184).

Non si può evitare di chiedersi quale sia il ruolo della parola *yoni*. Nel contesto, con l'avverbio di luogo *agrē* (di fronte), significa “dimora”. Ma questo non cancella il suo senso primario di “genitali” (forse neanche quello di genitali specificamente *femminili*). Come può assumere come autorità per la scelta dell'autoimmolazione di una vedova un brano che celebra l'ingresso delle mogli adorne in una dimora invocata in questa occasione attraverso il proprio nome di *yoni*, di modo che l'icona extracontestuale sia quasi quella di un ingresso nella produzione civica della nascita? Paradossalmente la relazione magica tra la vagina e il fuoco conferisce una certa forza all'affermazione di autorità¹²¹. Questo paradosso risulta rafforzato se verso viene modificato in modo da recitare: “Lasciate che prima salgano la *fluida* dimora [o origine, ovviamente con il nome *yoni* –

¹¹⁹ Gli storici spesso si spazientiscono quando i modernisti sembrano cercare di riportare giudizi “femministi” entro antichi patriarcati. La vera questione, ovviamente, perché le strutture di dominazione patriarcale debbano essere registrate senza essere messe in discussione. Le sanzioni storiche per un'azione collettiva verso la giustizia sociale possono svilupparsi solo se le persone al di fuori della disciplina mettono in discussione i parametri dell'“oggettività”, preservati come tali dalla tradizione egemonica. Non sembra inopportuno notare che uno strumento così “obiettivo” come un dizionario possa usare un'espressione esplicativa così sessista come “risolvere il problema di un marito defunto”.

¹²⁰ Si tratta di un aneddoto raccontato da Freud nel suo saggio sul motto di spirito presente anche nell'*Interpretazione dei sogni*, che racconta di un individuo A che ha prestato in prestito da un individuo B un paiuolo di rame. Quando A lo restituisce, B protesta perché il paiuolo ha un buco; A allora si difende con argomenti che isolatamente sono validi ma complessivamente si escludono a vicenda. Si veda Freud 1905, pp. 54-55, 182-183; Freud 1899, p. 292 (N.d.C.).

¹²¹ Sono grata alla professoressa Alison Finley del Trinity College, Hartford (Conn.) per aver discusso il brano con me. La professoressa Finley è un'esperta del *Rg-Veda*. Mi affrettavo ad aggiungere che troverebbe le mie letture tanto irresponsabilmente da “critica letteraria” quanto lo storico antico le troverebbe “moderniste”.

tu *jalayānimagnē*], O fuoco [oppure, di fuoco]”. Perché si dovrebbe accettare che ciò “probabilmente significhi ‘possa il fuoco essere per loro fresco come l'acqua’” (Kane 1963, II.2, p. 634)? Il “fluidale di fuoco”, una costruzione corrotta, potrebbe raffigurare l'indeterminatezza sessuale che fornisca un simulacro per l'indeterminatezza intellettuale del *tattvajñā* (conoscenza della verità) di cui è discusso dalle pp. 303-304. Queste speculazioni non sono certamente più assurde di quelle che ho citato. La sanzione scritturale, in termini, è un gesto che evidenzia, piuttosto che un razionale sottile testuale.

Il fatto di riferimento a una contronarrazione artefatta della coerenza della donna, e dunque dell'essere della donna, e dunque dell'essere-brava della donna, dunque del desiderio della brava donna, dunque del desiderio della donna. Questo slittamento può essere oscurato nella frattura inscritta nella stessa parola *sati*, la forma femminile di *sat*. *Sat* trascende qualsiasi nozione genere-specifica di mascolinità e si eleva non solo sino all'umano, ma finanche all'universale spirituale. È il participio presente del verbo “essere” e in quanto tale non significa solo essere ma anche il Vero, il Buono, il Giusto. Questi sacri è l'essenza, lo spirito universale. Anche come prefisso *sat-* ciò che è appropriato, calzante, adatto. È sufficientemente noto che l'essere entrato nel discorso più privilegiato della filosofia occidentale moderna: la meditazione di Heidegger sull'Essere (Heidegger 1953). *Sati*, il femminile di questa parola, significa semplicemente “la moglie”.

Il fatto *sati*, o *suttee*, come nome proprio del rito dell'autoimmolazione delle vedove, commemora un errore grammaticale da parte dei britannici, proprio come la nomenclatura “indiani d'America” commemora un errore fattuale da parte di Colombo. La definizione in varie lingue indiane è “il rogo della *sati*” o della brava moglie, in tal modo evita la stasi della vedova nel *brahmacarya*. Questo semplifica le sovradeterminazioni di razza-classe-generazione della situazione e può forse essere colto anche quando viene appiattito: uomini scuri, cercando di salvare donne scure da uomini scuri, hanno imposto a quelle donne una costruzione ideologica ulteriore, identificando in maniera assoluta, *all'interno della pratica discorsiva*, la condizione di brava moglie¹²² e l'autoimmolazione sulla pira del marito, attraverso una sineddoche ignorante (ma sanzionata). Dall'altro lato

¹²² “Good-wifeness”, nel testo (N.d.T.).

di questa costituzione dell'*oggetto*, la cui abolizione (o eliminazione) fornirà l'occasione per l'istituzione di una buona società distinta da quella meramente civile, vi è la manipolazione indù della costituzione del *soggetto* femminile che ho cercato di esaminare.

(Ho già fatto riferimento al *Suttee* di Edward Thompson, pubblicato nel 1928. Non posso rendere giustizia a questo perfetto esempio di giustificazione dell'imperialismo come missione civilizzatrice. In nessun punto del libro, scritto da qualcuno che dichiaratamente "amava l'India", viene messa in questione la "benefica spietatezza" dei britannici in India motivati dall'espansionismo territoriale o dalla gestione del capitale industriale. E infatti quello di questo libro è un problema di rappresentazione, di costruzione di un'"India" continua e omogenea in termini di capi di stato e amministratori britannici, dalla prospettiva di "un uomo di buon senso", che dovrebbe essere la voce trasparente dell'umanità ragionevole. L'"India" può essere rappresentata, nell'altro senso, attraverso i propri padroni imperiali. La mia ragione per riferirmi al *suttee* qui è il modo in cui Thompson manipola la parola *sati* rendendola con "fedele" nella prima frase del suo libro, una traduzione inaccurata che, tuttavia, costituisce un lasciapassare inglese per l'inserimento del soggetto femminile nel discorso del ventesimo secolo (Thompson 1928, pp. 37, 15)¹²³. Dopo un simile addomesticamento del soggetto, Thompson può scrivere, sotto la voce "La psicologia del 'Sati': "Intendevo esaminarla, ma la verità è che ha smesso di sconcertarmi" (p. 137).

Tra il patriarcato e l'imperialismo, tra la costituzione del soggetto e la formazione dell'oggetto, la figura della donna scompare non in una pristina nullità, bensì in un violento andirivieni che è la figurazione dislocata della "donna del Terzo Mondo", intrappolata tra la tradizione e la modernizzazione, tra il culturalismo e lo sviluppo. Queste considerazioni emenderebbero in dettaglio i giudizi che possono sembrare validi per una storia della sessualità in Occidente:

Questo sarebbe il carattere specifico della repressione, e quel che distingue dai divieti che mantiene la semplice legge penale: funziona certo come condanna alla disparizione, ma anche come ingiunzione di silenzio, affermazione d'inesistenza e dunque constatazione che di tutto ciò non c'è niente da dire, né da vedere, né da sapere (Foucault 1976, p.10).

¹²³ Per lo statuto del nome proprio come "marchio" si veda Derrida 1984, pp. 1-34.

Il caso del *suttee* come esempio della "donna nell'imperialismo" dovrebbe sfidare e decostruire questa opposizione tra il soggetto (la legge) e l'oggetto di conoscenza (repressione) e marcare il luogo di "disparizione" con qualcos'altro rispetto al silenzio e la non-esistenza, una violenta aporia tra lo statuto di soggetto e quello di oggetto¹²⁴.

Come nome proprio di donna, "Sati" attualmente è abbastanza diffuso in India. Chiamare una neonata "brava moglie" ha la propria ironia prolettica, e l'ironia è tanto più grande perché il senso del nome comune non è il fattore primario nel nome proprio¹²⁵. Dietro la denominazione della neonata c'è la Sati della mitologia indù, Durga, e la sua manifestazione di brava moglie¹²⁶. A un certo punto della

¹²⁴ Il contesto europeo è differente. Nella tradizione monoteistica, come sostiene Derrida nelle sue discussioni, in modo specifico di Kierkegaard, ne *Il Dono della Morte*, il momento del sacrificio - Abramo pronto a uccidere il proprio figlio - trasforma l'amore in odio e disloca l'etico. Derrida si è chiesto cosa significhi introdurre la donna in questa narrazione e John Caputo ha cercato di costruire una benevola risposta americano-femminista, parlando attraverso varie voci, come fornito dall'immaginazione storicamente maschile dell'atone; ha persino cercato di riconoscere "[i]l nome di Sara (...) come il nome della vittima". Per proteggere l'eredità del figlio Isacco, Sara e Abramo portano Hagar, l'egiziana schiava di Abramo e schiava di Sara, e Ismaele, il figlio illegittimo di Abramo e Hagar, nel deserto e li abbandonano. I discendenti di Ismaele, gli 'Ismaeliti', diventano una tribù nomade, i reietti (Caputo 1993, pp. 145-146). Ma se, nell'interesse del tempo, ci ricordiamo che solo dell'intuizione di Freud, il sacrificio materno non deve soltanto invocare i popoli del Libro, ma anche il mondo pre e para-monoteistico (Freud 1934-38). Non è solo Abramo a poter essere immaginato - come ne "Johanna de Silentio" di Caputo, (la versione femminile del Johannes di Kierkegaard) - "in un mondo senza altri, un mondo senza legge" (Caputo 1993, p. 141). In *Amatissima*, Toni Morrison ci offre il sacrificio materno, quello di Hagar, la schiava sul punto di essere liberata (né africana, né americana), storicamente in un mondo senza legge. La storia (*history*) richiede il sacrificio materno nel passaggio impossibile e non frena la mano della madre. Il *ring of covenant* - il marchio sul seno della madre di Sethe, priva di un nome - non garantisce la continuità. L'istorialità non viene mutata in genealogia. La matrilinearità della schiavitù viene spezzata in quella strada nascosta che non comprende la lingua della propria madre. Sulla cuspide del passaggio violento dal fanatismo alla cristianità deegemonizzata, si trova il sacrificio materno. Esso marca un rifiuto allegorizzato razionale. È solo dopo questo spargimento di sangue che nasce la prima africana-americana - Denver, la quale prende il nome dalla donna bianca che aveva aiutato la madre durante il parto. La società civile statunitense (e ovviamente l'altura - il libro successivo di Morrison è *Jazz*) ha addomesticato la cuspide. E *Amatissima* rimane una storia da non tramandare/non trascurare (*not to pass on*), un fantasma amato messo a riposo. A dispetto del topos della segretezza proclamata da parte degli indiani dell'America Latina (che storia molteplici errata in questa nominazione) di fronte al conquistador, rimango in parte persuasa dal fatto che Doris Sommers collochi infine il tema della segretezza in Morrison e in Menchú (Sommers 1996, pp. 130-157).

¹²⁵ Il fatto che la parola fosse usata anche come modo per rivolgersi a una donna alta ("signora") complica la faccenda.

¹²⁶ Occorre ricordare che questo resoconto non esaurisce le sue molte manifestazioni interne del pantheon.

storia, Sati – viene già chiamata così – si presenta alla corte del padre senza essere stata invitata, senza che sia stato nemmeno invitato il proprio divino marito Siva. Il padre comincia a ingiuriare Siva e Sati ne muore di dolore. Siva giunge come una furia e danza sull'universo con il cadavere di Sati sulle proprie spalle. Visnù ne smembra il corpo e i brandelli vengono disseminati per tutta la terra. Attorno a ciascuna di queste reliquie sorge un luogo di pellegrinaggio.

Figure come la dea Atena – “figlie di padri che si dichiarano in contaminate dal grembo” – favoriscono l'affermazione dell'autosviluppamento ideologico della donna, che deve essere distinto da un atteggiamento decostruttivo verso il soggetto essenzialista. La storia della mitica Sati, capovolgendo ogni narratema del rito, compie una funzione simile: il marito in vita vendica la morte della moglie, una transazione tra grandi divinità maschili porta a termine la distruzione del corpo femminile e iscrive così la terra come geografia sacra. La sua interpretazione come prova del femminismo dell'induismo classico della cultura indiana, perché centrata su una dea e dunque femminista, è tanto ideologicamente contaminata dal nativismo (o etnocentrismo alla rovescia), quanto erano imperialisti la cancellazione dell'immagine della luminosa e combattente Madre Durga e l'investimento del nome proprio Sati della sola significatività del rogo della vedova indifesa come offerta sacrificale che può dunque essere salvata. La voce convalidante della cosiddetta superstizione (Durga) non è forse un punto di partenza migliore per la trasformazione, rispetto all'amicizia svilente o punitiva della mitologia bianca della “ragionevolezza” (la polizia britannica)? L'interessato fare-del-bene della filantropia societaria fa sì che la domanda continui a essere rilevante¹²⁷.

Se gli oppressi dal capitale postmoderno non hanno necessariamente un accesso immediato a una resistenza “corretta”, può l'ideologia di *sati*, proveniente dalla storia della periferia, essere sublata in un qualche modello di pratica interventista? Dal momento che questo saggio opera sulla base della nozione che tutte le nostalgie nette per le origini per le quali si siano sospette, specialmente come basi per la produzione ideologica contro-egemonica, devo procedere con un esempio¹²⁸.

¹²⁷ Ho portato ulteriormente avanti questa domanda, nell'analisi del multiculturalismo metropolitano in *Moving Devi*, un saggio per una mostra della Grande Dea alla galleria Arthur M. Sackler Smithsonian, nel marzo 1999.

¹²⁸ Una posizione contro la nostalgia come base per una produzione ideologica contro-egemonica non ne sottoscrive un uso negativo. All'interno della complessità dell'egemonia politica, ad esempio, sarebbe altamente discutibile insistere che il crimine a

Nel 1926 una ragazza di sedici o diciassette anni, Bhubaneswari Bhaduri, si impiccò nel modesto appartamento del padre a North Cutta. Il suicidio costituiva un mistero poiché, dato che al momento della morte Bhubaneswari aveva le mestruazioni, era chiaro che non si trattasse di un caso di gravidanza illecita. Quasi un decennio dopo, in una lettera lasciata alla sorella maggiore, si scoprì che ella faceva parte di uno dei molti gruppi coinvolti nella lotta armata per l'indipendenza indiana. Le era stato affidato un assassinio politico non essendo in grado di affrontare il compito e al tempo stesso consapevole della necessità pratica del suo incarico, si uccise. Bhubaneswari sapeva che la sua morte sarebbe stata diagnosticata come conseguenza di una passione illegittima. E per questo aveva tentato l'inizio delle mestruazioni. Nell'attesa Bhubaneswari, la *mac_rini* che senza dubbio non vedeva l'ora di diventare una moglie, forse ha riscritto il testo sociale del suicidio *sati* in maniera interventista. (Un tentativo di spiegazione del suo inesplicabile era stato che potesse essersi trattato di una malinconia causata dalla morte del padre e dal biasimo subito da parte dei cognati, secondo i quali era troppo vecchia per non essere ancora sposata). Ella generalizzò il motivo sanzionato del suicidio femminile, preoccandosi in maniera immane di dislocare (e non meramente negare) nell'iscrizione fisiologica del proprio corpo, l'imprigionamento in un unico uomo può operare su tale corpo nell'ambito della legittima passione. Nell'immediato contesto, il suo atto divenne assurdo, un caso di delirio, anziché di raziocinio. Il gesto di dislocazione – la *sa* delle mestruazioni – è in primo luogo un capovolgimento interdetto che proibisce a una vedova di immolarsi durante le mestruazioni; la vedova impura deve aspettare pubblicamente il bagno di purificazione del quarto giorno, ormai non più in fase mensile, per poter reclamare il proprio dubbio privilegio.

In questa lettura, il suicidio di Bhubaneswari Bhaduri è una lettura priva di enfasi, *ad hoc* e subalterna, del testo sociale del sui-

...esse operaia indiana attuale, come quello di bruciare le spose che portano doti inanti e in seguito camuffare l'omicidio da suicidio, sia un uso o abuso della tradizione del suicidio *sati*. Il massimo che si possa affermare è che esso sia la dislocazione di una *ca* semiosi con il soggetto femminile come significante, il che ci porterebbe nuovamente la narrazione che abbiamo dipanato sino a questo momento. Non c'è dubbio che bisogna darsi da fare per fermare il crimine del rogo delle spose, in ogni modo. Se tutto questo lavoro è portato avanti con la nostalgia non vagliata o con il suo opposto, escludere attivamente la sostituzione della razza/ethnos o del mero genitalismo come *sa* in luogo del soggetto femminile.

cidio *satti*, tanto quanto il resoconto egemonico della splendente, combattente e familiare Durga. Le possibilità di far emergere un dissenso da quel resoconto egemonico della madre combattente sono ben documentate e diffusamente ricordate nel discorso dei leader maschili e dei partecipanti al movimento per l'Indipendenza. La subalterna non può essere udita né letta.

Sono venuta a conoscenza della vita e della morte di Bhubaneswari per vie famigliari. Prima di compiere ricerche più approfondite, ho chiesto a una donna bengalese, filosofa e studiosa di sanscrito la cui produzione intellettuale degli esordi è quasi identica alla mia, che fosse lei a iniziare le indagini. Le risposte furono due: a) perché, dal momento che le sue due sorelle Saileswari e Raseswari conducevano delle vite così piene e meravigliose, ti interessi alla sventurata Bhubaneswari? (b) L'ho chiesto alle sue nipoti. Pare fosse un caso di amore illecito.

Questo fallimento comunicativo mi gettò in un tale sgomento che, nella prima versione di questo testo, ho scritto, nei toni di un accorato lamento: la subalterna non può parlare! Fu un'osservazione considerata.

Negli anni intercorsi tra la pubblicazione della seconda parte di questo capitolo in forma di saggio e questa revisione, ho tratto grande giovamento dalle molte repliche che ha ricevuto. Farò riferimento a due di esse: *Can the Subaltern Vote?* e *Silencing Sycorax* (Medova 1990, pp. 133-149; Busia 1989-90, pp. 81-104).

Come ho ripetuto con insistenza, Bhubaneswari Bhaduri non era una "vera" subalterna. Era una donna della classe media, che aveva accesso, per quanto clandestinamente, al movimento borghese per l'Indipendenza. E di certo la Rani di Sirmur, con i suoi nobili natali non era affatto una subalterna. Parte di quanto sembra io abbia sostenuto in questo capitolo è che si possa avanzare l'intercettazione della rivendicazione di subalternità da parte della donna, attraverso rigide linee di demarcazione, in virtù del fatto che sono state ridotte al silenzio in circostanze eterogenee. Gulari non può parlarci perché la "storia" patriarcale indigena ne ha documentato solo il funerale. La storia coloniale la richiedeva solo come strumento accidentale. Bhubaneswari ha cercato di "parlare" facendo del proprio corpo il testo di donna/scrittura. La passione immediata della mia dichiarazione "la subalterna non può parlare" ebbe origine nella disperazione che, nella sua stessa famiglia, proprio tra le donne e nell'arco di non più di cinquant'anni, il suo tentativo era fallito. Non sto affatto

attribuendo la colpa della sua riduzione al silenzio alle autorità coloniali, come Busia sembra pensare: "*Can the Subaltern Speak?*" di Gayatri Spivak, la cui sezione 4 è una convincente spiegazione di questo ruolo di sparizione nel caso delle donne indiane, nella storia legale britannica" (Busia 1989-90, p. 102).

Ma piuttosto sto indicando il silenziamento di Bhubaneswari a opera delle sue stesse e più emancipate nipoti: un nuovo *mainstream*. A questo si possono aggiungere due gruppi più recenti: uno è quello dell'accademia metropolitana multiculturalista, le pronipoti di Susan Barton, che appare come segue.

Come ho detto fin dal principio, ritengo sia importante riconoscere la nostra complicità nella riduzione al silenzio, proprio per essere più efficaci nel lungo periodo. Il nostro lavoro non può riuscire se facciamo sempre ricorso a un capro espiatorio. La ricercatrice migrante postcoloniale è toccata dalle formazioni sociali coloniali. Busia fa risuonare una nota positiva, che apre a un lavoro ulteriore, nel mettere in luce che, dopo tutto, io sia stata in grado di leggere il caso di Bhubaneswari e che, quindi, ella *abbia* parlato in un certo modo. Busia ha ragione, è chiaro. Tutto il parlare, anche quello apparentemente più immediato, comporta una decifrazione distanziata da parte di altri, che è, nel migliore dei casi, un'intercettazione. Il mio cos'è parlare.

Riconosco questo punto teoretico, e riconosco anche l'importanza pratica, per se stesse e per altri, di essere ottimiste sul lavoro futuro. Tuttavia l'opinabile decifrazione altrui all'interno di un'istituzione accademica (che lo si voglia o meno, una fabbrica della produzione del sapere) molti anni dopo, non deve essere identificata in maniera troppo affrettata, con il "parlare" della subalterna. Non è meramente tautologico dire che la subalterna coloniale o postcoloniale si definisca come l'essere dall'altro lato della differenza, nella frattura epistemica, anche rispetto ad altri gruppi di colonizzati. Qual è la posta in gioco quando insistiamo sul fatto che la subalterna parli?

In *Can the Subaltern Vote?* i tre autori pongono questa domanda direttamente al "parlare politico". Mi sembra un modo proficuo di rendere la mia lettura della parola (*speech*) subalterna a un'arena pubblica. L'accesso alla "cittadinanza" (la società civile) diventando un diritto (nella nazione) è infatti il circuito simbolico della mobilitazione della subalternità verso l'egemonia. Questo terreno, in contropartita, è la negoziazione tra liberalismo nazionale e globalizzazione, consentendoci di esaminare la stessa espressione di voto come convenzione

