



UNIVERSITY
OF WOLLONGONG
AUSTRALIA

2017

Egemonia e gerarchia, tracce nei «Quaderni del carcere»

Piergiorgio Solinas

Follow this and additional works at: <http://ro.uow.edu.au/gramsci>

Recommended Citation

Solinas, Piergiorgio, Egemonia e gerarchia, tracce nei «Quaderni del carcere», *International Gramsci Journal*, 2(3), 2017, 331-341.

Available at: <http://ro.uow.edu.au/gramsci/vol2/iss3/17>

Egemonia e gerarchia, tracce nei «Quaderni del carcere»

Abstract

We attempt a reading of Gramsci's Prison Notebooks through the filter of certain specific categories: the "organic", the "collective will" and "hierarchy". A number of problematic links are proposed between the social and cultural dimensions of the approaches to the image of the people, classes and power. So far, the anthropological reception of the Notebooks had been confined within the possible codes of translation (culture / Weltanschauung; social morphology / class structure; enculturation / consciousness, and so on). My comments here seek an inner meaning of praxis as a science of power, power physiology and model of its relation with social consciousness as a possible paradigm for our anthropological understanding. From this specific perspective, the category of hierarchy appears as a possible dynamic concept reshaped by the modernized systems of consensus and the nurturing of ordinary scales of inequality: voluntary and ethically approved degrees of social value, participation in submission, and support of and communal trust in values and cultural patterns. Is Gramsci's theory of collective thought and "organic" cohesion an efficient device for contemporary social science? It would be desirable for a lay approach to the vertical dimension of culture as a valued tool of the social self to be made useful to the present.

Keywords

Hierarchy, Power, Inequality, Collective thought, "Organic" cohesion

Egemonia e gerarchia, tracce nei «Quaderni del carcere»

Pier Giorgio Solinas

1 Egemonia par le bas

Egemonia dal basso. O se si vuole, egemonia vissuta dal basso. La domanda che questo accostamento di termini ci invita a porre (l'alto e il basso, il dominante e il dominato), più o meno si può esprimere così: come è vissuto, o "agito", il rapporto di egemonia quando si guarda dal lato opposto a quello di chi esercita il ruolo dominante?

Si dirà, d'impulso, che la risposta è posta già nella domanda, nella formula binaria fissata dai due termini, egemonia /subalternità; vale a dire che l'esperienza, la natura stessa della condizione subalterna, inferiore, si costituisce come negativo dell'altro polo: è il negativo, il male della oppressione, l'oppressione vissuta dagli oppressi.

E cioè che i due poli della disuguaglianza, quello del potere agito e quello del potere subito, si alimentano l'uno dell'altro, e che anzi, l'uno si definisce come versione rovesciata dell'altro.

Fermiamoci per un momento su questo punto.

Sul piano della cultura, di quel che gli antropologi chiamano cultura, i due lati del potere, quello attivo e quello passivo, si definiscono come potere di pensare e di far pensare (dunque, di indurre valori, di assimilare l'intero corpo sociale nel proprio sistema di valori), da un lato, e dall'altro lato, dal lato del potere subito, come inferiorità assimilata a valore, sì da identificarvisi, da nutrirsi come alimento d'identità negativa, e per così dire, fondamento di un'etica. Le direzioni verso cui si muove quest'etica dell'inferiorità possono essere molto varie, e in contrasto l'una con l'altra: sacrificio, sofferenza meritoria, oppure riscatto e risarcimento, oppure ancora, asservimento volontario, "devozione", o ancora, ambizione di successo come rivincita, e infine, rivolta, anientamento...

In ogni caso, stando a questa visione, l'orizzonte della cultura si presenta, per così dire, bipartito in due sottosistemi, quello del pensiero che impregna di se stesso il tutto che lo circonda, e quello della controparte passiva, recettiva che traduce il suo ricevere in un sottosistema, che può assumere i principi delle *élites* come suoi valori, d'imitazione o di riuso, oppure rovesciarli, trasformarli in valori contrari. Valori che nutrono identità, identità negativa, o, se si vuole, identità del negativo; "noi dalit", noi dannati della terra, noi gli ultimi...

In verità la simmetria che una teoria del genere suggerisce fin dai suoi presupposti, porta con sé un tasso piuttosto alto di indeterminazione, e di incertezza. Come è possibile che una ideologia, un sistema di pensiero, un ethos inclusivo, che cioè prende l'animo e il cervello dei suoi soggetti (posseduti e partecipanti al tempo stesso), si riproduca in negativo, in una specie di contro-sistema, o contro-ethos che, appunto, professa come valore la sua stessa esclusione, e addirittura scinde la identità stessa di soggetti da quella del mondo egemonico, di cui in realtà è partecipe?

Se esiste una antropologia dei *Quaderni del carcere*, io credo, questa va esplorata nei dilemmi e nelle dinamiche di questioni come quella che ho appena accennato. Esplorata in primo luogo tenendo presente che agli occhi di chi ne fu autore, freddo e tenacissimo, quell'ethos, quella concezione del mondo prendeva forma in un terreno di incompiutezze, di scontro di forze, e di processi di coscienza in movimento. La dimensione continuamente richiamata, la organicità di questi processi e di questi livelli di coscienza (dunque anche delle culture che sottendono la vita delle classi e dei gruppi sociali) stava (sta ancor oggi nel pensiero dei *Quaderni*) come prospettiva storica di conquista, come meta e come prova di maturità per l'egemonia. *Per*, almeno tanto quanto *contro*. Poiché, infatti, nel disegno politico e culturale che si andava configurando, i subalterni dovevano conquistarla loro, l'egemonia.

Come ben sappiamo, la forza egemonica del potere, dello stato o della chiesa, della legge, risiede secondo Gramsci in una combinazione complessa di coercizione e di persuasione: autorità e consenso. Potremmo, fuor di galateo, tradurre questi termini in una serie più larga: amore e ubbidienza, culto e sacrificio... Quel che importa è rendersi conto del fatto che, una volta di più, le distinzioni valgono solo fintan-

to che servono a mettere ordine mentale nelle cose. Quando invece si tratta delle cose in quanto cose, cioè del vivere in quanto è vivere, tutto si compenetra e nessun ordine di classificazione formale appare rispettato. Possiamo distinguere certo fra coercizione e consenso, ma dobbiamo ricordarci che le due cose si mescolano, si mescolano nella società e perfino nella persona: ubbidire ed amare, dovere e potere, violenza e desiderio.

2. Guha, Nandy, Dumont

Ho ripreso in mano il tema del rapporto fra potere e consenso, tra coercizione e sottomissione (girando nell'orbita del satellite gramsciano, della polarità egemonia-subalternità) nell'inquietudine della lettura di certi autori contemporanei. Per esempio Ashis Nandy, *The Intimate Enemy. Lost and Recovery of Self under Colonialism* (1983), ma anche, pur molto differente, se occorre dirlo, Ranajit Guha, in particolare il suo *Dominance without Hegemony. History and Power in Colonial India* (1997).

Autori indiani: teniamo ben presente l'appartenenza di paese e di cultura, più che appropriata quando si parla di sottomissione e di dominio, di superiorità e inferiorità, e più che interessanti, queste voci, quanto a questioni gramsciane, dato che proprio in queste apparenti periferie della modernità i temi gramsciani hanno trovato suolo fecondo di trapianto e di trasformazione.

Parrà strumentale al tema che voglio mettere in evidenza, ma bisogna prendere atto: situazione coloniale, gerarchia castale, "egemonia" e ideologia si intrecciano in questo orizzonte di storia, di classi e caste, di poteri sovrapposti (il raj britannico, la supremazia bramiana, l'autorità monarchica dei regni locali) in un laboratorio densissimo ed estremo di unione fra forza e condivisione, tra potere e consenso¹.

¹ La serie dei volumi monografici *Subaltern Studies* (nove, a partire dal 1982), pubblicati da Oxford University Press (New Delhi), diventati ormai una sorta di santuario della storiografia "dal basso", e per una lunga stagione di dibattito punto di riferimento per i "cultural studies", converge esplicitamente fin dai primi anni con le tematiche gramsciane, dichiaratamente assunte come programma e ispirazione. Kate Crehan, autrice del libro più noto sulla antropologia di Gramsci (*Gramsci, Culture and Anthropology*, London, Pluto Press, 2002) ne ricorda puntualmente l'enunciazione

In realtà, è la storia per dir così “strutturale” della stratificazione di classe (di casta e di classe) nella società indiana, con la sua deformazione coloniale, e poi democratica-liberale, a porre con implacabile insistenza il problema. Ossia: quanto e come la forma ideologica dell’identità sociale, politica e spirituale contenga di violenza (senza costrizione, senza catene), violenza “intima” appunto, secondo Nandy, e produca mostruosamente consenso, sottomissione incorporate per così dire, per nascita.

Ma aiuta poco fermarsi a questa generica affermazione di “mescolanza”, di compenetrazione, fra forza e ubbidienza, tra consenso esercitato dal basso come devozione e autorità somministrata per costrizione. Anzi, postulare una miscela naturale, quasi una antropologia dell’indistinto, può rivelarsi più dannoso che utile. Occorre cercare i dispositivi, o le combinazioni agenti che fanno sì che dentro un sistema inglobante di valori concordi si produca e soprattutto si riproduca il loro negativo, e dunque la stessa inferiorità gerarchica.

E qui si affaccia Dumont; soprattutto si affaccia il problema del discontinuo nel continuo.

Chiariamo; solo poche parole relative a questo punto. L’idea di gerarchia che Dumont ha introdotto nell’antropologia, e nelle scienze sociali, pretende di inglobare l’insieme, la totalità del corpo di convivenza, di relazioni, di valori che vige nell’universo indiano. Non si tratta di una impalcatura tecnica, di un sistema di gangli meccanici che strutturano i rapporti fra gruppi, o fra classi. Si tratta di un ordine mentale, simbolico e religioso entro il quale si nasce, si muore e ci si trasmette identità insuperabili. Un ordine in virtù del quale ciascun soggetto si pone, ed è, come forma singolare di una metafisica comune. Comune e totalitaria. Un ordine, dunque, nel quale l’alto riproduce il basso e lo ingloba. Non mescolanza, dunque, ma “inglobamento”. L’opposizione resta tutta intera, ma questa si genera necessariamente per una sorta di

esplicita, nell’86, con le parole dello stesso Guha: «It will be idle of us, of course, to hope that the range of contributions to this series may even remotely match the six-points envisaged by Antonio Gramsci in his “Notes on Italian History”» (Guha and Spivak, 1988 [ossia: R. Guha e G.C. Spivak (eds.), *Selected Subaltern Studies*, London and New York, Oxford University Press, 1988], cit. da K. Crehan, *op. cit.*, p. 123). È da segnalare una selezione di saggi, a cura del solo Guha: *A Subaltern Studies Reader 1986-1995*, sempre per Oxford University Press (New Delhi), 1997.

bisogno dinamico di auto-riproduzione dell'insieme, un insieme che necessita del suo negativo e che nutre il suo negativo scartando da sé i residui continuamente emanati dal lavoro di purificazione, di salita verso l'alto. Questione dunque di valore: i gruppi, gli uomini, le nascite, le classi si distinguono per valore, ed è la disuguaglianza di valore che si trasmette dai padri ai figli.

Non andiamo oltre. Questa teoria non gode più di gran seguito, sebbene altre non se ne vedano abbastanza mature da meritare d'essere riconosciute come alternative efficaci. Quel che non si riesce ad espungere, infatti, è la forma, appunto del *continuum*, e del discontinuo nel continuo.

3. «Darsi una gerarchia»

La gerarchia, come concetto esplicitamente formulato, non occupa un posto di rilievo nel vocabolario gramsciano. Compare fra le figure di sfondo del paesaggio storico in Italia: gerarchia della Chiesa soprattutto, gerarchia e burocrazia e poco più.

Eppure (magari forse proprio per questo), l'Italia fascista aveva fatto allora della gerarchia (e delle corporazioni) il principio radicale di coesione, in cui lo stato e il popolo si identificano e lo stato e il popolo dovevano muoversi come un corpo indivisibile e comandato da un'unica volontà. La rivista ufficiale del regime, «Gerarchia», fondata da Mussolini al momento della rivoluzione fascista, riassumeva nel titolo e nelle sue linee di programma il principio della verticalità, dell'Autorità e dell'unicità come inflessibile etica e disciplina. La disciplina corporativa doveva neutralizzare ogni contrasto di interessi, le classi sparivano per diventare parti dell'unità corporata della nazione.

Nel pensiero di Gramsci il concetto di dominio e di potere (non solo politico e legale, ma spirituale) dalle classi egemoni sull'intero complesso di articolazioni sociali fino agli strati subalterni risulta, non occorre ricordarlo, molto più plastico e differenziato. Soprattutto, dinamico. L'espansione del dominio culturale avviene per assimilazione e inclusione; diremmo noi, oggi, per impregnazione. La cultura della classe più alta si diffonde e si metabolizza nella vita e nei modi di pen-

sare delle classi subalterne. Tutto questo processo avanza, o si ferma, o retrocede, attraverso un intensissimo lavoro di produzione e trasmissione (di valori, di stili, di precetti e modelli etici). Assimilando, facendo propri, e ricombinando modelli egemoni, le culture degli strati inferiori diventano a loro volta produttrici di modelli, stili, rifacimenti. Resistenza e pressione dal basso, non meno che identificazione e strategie di auto-trasformazione, non sono date, non vanno trattate come un presupposto dovuto alla meccanica dei rapporti fra chi pesa sugli altri e i compressi o dominati.

Non si crea una coscienza collettiva per automatismo di struttura, come se si trattasse di una diretta deduzione dalla semplice posizione di inferiorità. Non si ha a che fare con una reazione meccanica, fisica, tra campi d'energia che si compongono, o si contrappongono in base al segno più o meno. Il processo di cui i *Quaderni* studiano e prospettano la dinamica parla di trasformazione, di auto-trasformazione. Questo vale per la politica come per la cultura. L'educazione incorpora cognizioni, forme di pensiero, attitudini e discipline corporali. Il lavoro, con le sue regole di adattamento e di abilità conformi alle esigenze del capitale, educa e trasforma, e la trasformazione apre nuovi spazi di coscienza. Con ciò si intensifica la domanda di liberazione e l'accrescimento verso dimensioni del sé, singolare e collettivo, che portano verso nuove egemonie, in particolare verso l'attivo rispetto al passivo, e verso interessi oltre i limiti della propria classe².

È precisamente su questo punto che due linee di eredità teorica divergono: quella direttamente gramsciana, e quella demartiniana: da una parte l'apertura oltre i limiti incompletamente esplorati della storia in atto, dall'altra il "trascendimento", e il riscatto nelle condizioni di crisi.

L'interesse per il «darsi una gerarchia» ossia una struttura di coesione e di solidarietà efficace, che assicuri la crescita "organica" di forme dell'unità, forme che convogliano energie sociali disperse e ne fanno

² «Riforma intellettuale e morale», «volontà collettiva», «civiltà moderna»: il progetto gramsciano prende a piene mani motivi storici profondi che uniscono alla battaglia politica, e alla critica marxiana, i più antichi ideali di progresso nazionale. «... una riforma intellettuale e morale, che è il terreno per un ulteriore sviluppo della volontà collettiva nazionale e popolare nel terreno di una riforma compiuta e totale di civiltà moderna» (*Quaderni del carcere*, edizione critica dell'Istituto Gramsci a cura di V. Gerratana, Torino, Einaudi, 1975, p. 953).

volontà collettiva, mi pare come una vertebra insostituibile nella spina dorsale della ricerca gramsciana. Politica, naturalmente. Ma ha qualche riflesso, o parallelo sul piano della cultura? La via del riscatto, la via della crisi della presenza e della “irruzione” nella storia, che tanto ha affascinato due o tre generazioni di antropologi, dal dopoguerra ad oggi, non si mostra neppure lateralmente nella scena gramsciana. Uomini, classi, ceti e masse sono già nella storia, sia pure come parte passiva, assorbite entro i flussi di potere e di assimilazione che nel Paese manovravano le forze a disposizione, le educavano, le contenevano, ne sfruttavano le riserve di forza.

Va detto, a scampo d’equivoci romantici, che la visione gramsciana del popolo e dei ceti subalterni, per non dire dei “caratteri degli italiani”, delle masse ancora oppresse è tutt’altro che condiscendente o benevola. Individualismo, egoismo, morale dell’intrallazzo, quando non propensione malavitosa, “cricche” e clientele: tutti aspetti che fermentano nella vita reale, profonda ed attiva (pur nella “passività” che caratterizza questo stato di cose e di cultura).

Tutto ciò, non di meno, fa parte del campo di tensioni, pressioni e movimenti di forze: pressioni che, certo, trasmettono in forma “implicita” attese e bisogni non ancora sviluppati, o quanto meno, non ancora tradotti in espressione di volontà collettiva. Quel che nelle pagine delle *Osservazioni sul folklore* si presenta come concezione del mondo disorganica, frammentaria etc. va necessariamente immerso nel bagno di questa sociologia magmatica, e nel panorama del «dramma storico»³.

Dramma: dramma⁴ e mito. Parole che gli antropologi farebbero bene a studiare nel testo, incorporate come sono nel discorso sul principe e proiettate sulla scena agitata della «guerra di posizione» che è metafora e codice primario del pensiero politico gramsciano. Dialettica e paradigma militare: gli eserciti che si affrontano, o che si preparano ad affrontarsi, sono eserciti sociali, classi e culture, e coscienze, e la battaglia è un incontro, è un terreno dove gli stessi mezzi e le stesse logiche ine-

³ Ivi, p. 952 (cito dal § 21 del Quaderno 8, intitolato *Il moderno Principe*).

⁴ «... occorre che si definisca la “volontà collettiva” e la volontà politica in generale nel senso moderno, la volontà come coscienza operosa della necessità storica, come protagonista di un reale e immediato dramma storico» (ivi, 952).

vitabilmente decideranno delle sorti del dramma: forza, nel senso di potenza e volontà, di “retrovie”, di energie produttrici di nuovo...

Questa guerra di civiltà e di egemonia vede i due campi impegnati a battersi con mezzi non molto diversi fra loro, almeno sul terreno della strategia: accumulare forze nelle retrovie, occupare spazi di coscienza, fortificare le posizioni di resistenza, etc. Solo che, nel campo dei subalterni, tutto questo si traduce in un lavoro sistematico di educazione, in un certo senso anche di riconversione culturale: una sorta di grande promozione antropologica, etica e di responsabilità comune che distruggerà inevitabilmente i residui premoderni delle mentalità e dei costumi. Qualcosa che, nelle *Ceneri di Gramsci*, Pasolini comprende di dovere esorcizzare; esorcizzare le due utopie, quella illuminista rinnovatrice, rimasta sigillata nel programma dei *Quaderni*, non meno che la propria, nel lamento della perdita, della “mutazione antropologica”.

4. *Strutturale e organico*

Debole incidenza, abbiamo detto, della gerarchia come principio di analisi. Ma fino a che punto, e sotto quale aspetto? Una lettura più smalziata delle note, delle argomentazioni, fa affiorare qualcosa. Qualcosa di spigoloso, e indicatore. Occorre rifarsi di nuovo all’«organico», alla composizione della «volontà collettiva» che, questa sì, ricorre con insistenza nella prospettiva della storia da fare, della coscienza da maturare.

L’unità organica delle classi, la concentrazione in un soggetto collettivo attivo e dirigente che raccoglie i moti latenti di volontà e li porta all’espressione. Questo è il terreno in cui la gerarchia affiora, positivamente, alla stregua appunto d’una componente organica del farsi unità di una pluralità.

Concetto troppo vicino, oggi così appare, ai rischi della burocrazia, per conservare il suo slancio persuasivo dei primi tempi, quelli de «L’Ordine Nuovo», per intenderci, quando il moto della rivolta operaia appariva a Gramsci ricco di forza e di consenso, consenso che presentava come «divenuto coscienza diffusa della società» e che ingenuamente giustificava il darsi spontaneo della classe ad uno spirito di di-

sciplina e di gerarchia: «Gerarchia? Sì, gerarchia; il potere operaio è la fondazione di una nuova gerarchia delle classi sociali»⁵. Formule, queste sicuramente datate, d'una poetica rivoluzionaria di breve stagione, ma sufficienti a segnalarci come il concetto di cui cerchiamo traccia non fosse affatto di interesse contingente.

E infatti, ne tornano più in là, una decina d'anni più tardi, nel buio della sconfitta, gli echi per così dire razionalizzati, ancora tuttavia attenti a conservare i tratti fondamentali, in primo luogo quello del darsi volontario un ordine di coesione direttivo. La gerarchia più evoluta si annuncia come qualcosa che la classe "si dà" in forma di disciplina volontaria, ed è fatta d'un legame organico fra il tutto e la parte, fra la direzione e il corpo che la esprime: «Un organismo collettivo è costituito di singoli individui, i quali formano l'organismo in quanto si sono dati e accettano attivamente una gerarchia e una direzione determinata»⁶.

Solidarietà organica, nei termini durkheimiani, diremmo oggi, legame di base, dal basso, e non struttura verticale, *par le haut*, e per questa via, ordinamento strutturato di raccolta e confluenza delle volontà, trasformatore da passivo in attivo. Non sarebbe di poco momento per una antropologia della sintesi tra cultura e volontà questa teoria, teoria e programma di prassi politica insieme.

Qui, diciamolo subito a scanso di malintesi, non ci troviamo di fronte ad una teoria generale della società e della disuguaglianza. Di sicuro, non abbiamo qui a che fare con una scala di potere o di *status*, alla Dumont. Non figura nel punto strategico della teoria il concetto di valore, come invece nella concezione di cui Dumont è stato promotore. La concezione, cioè, per cui la disuguaglianza sociale, gli scarti di autorità, dignità, etc. si condensano nella differenza di valore fra ceti e discendenze, per nascita, per identità inconvertibili. Concezione, io credo, tutt'altro che inattuale. Che dire per esempio di quella sorta di piramide statistica della disuguaglianza (nel *continuum*) di cui si danno scale e soglie quando, per esempio con Piketty (*Il capitale nel XXI secolo*) si quantifica la distribuzione dei redditi e dei patrimoni, del capitale, per

⁵ *La Russia potenza mondiale*, «L'Ordine Nuovo», 14 agosto 1920, ora in A. Gramsci, *L'Ordine Nuovo. 1919-1920*, a cura di V. Gerratana e A. A. Santucci, Torino, Einaudi, 1987, pp. 616-617.

⁶ Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., pp. 1769-1770.

ordini di grandezza e fasce percentili: migliaia, milioni, centinaia di milioni (in dollari, o euro), dove la gerarchia ricompare con la sua implacabile forza di esclusione? E dove, attenzione, la distanza tra il basso e l'alto diventa sempre più grande, e la transizione da una fascia all'altra di ricchezza sempre più improbabile?

Tra Gramsci e Dumont c'è veramente uno scarto di *episteme*, ovvio. Non mi sogno di postulare conversioni. La gerarchia di *status* e potere di Dumont non comunica con la gerarchia di volontà e disciplina della escatologia gramsciana. Nondimeno, proprio questa distanza invita a considerare: considerare che nell'ambito delle disuguaglianze, dei sistemi asimmetrici di potere e di cultura, come sono tutti i sistemi sociali, la verticalità delle relazioni non può essere esorcizzata, e che, tra i suoi esiti e paradossi, l'alternativa tra coesione (o solidarietà) e dominio non può porsi come disgiunzione, come esclusione.

Bene. Sono stato invitato a scrivere un intervento sulla attualità della ricerca gramsciana. Ne ho ricavato stimolo e interesse, e disagio: disagio perché l'attesa verso un ricongiungimento di campi (antropologico e teorico/politico, e ancora, fra gerarchia nel senso ristretto (di potere e struttura) e in senso ampio (di valore e di *status*) mi lascia ancora incerto. Mi accontento della forma-inchiesta. Un'inchiesta teorica da condurre nei testi, e soprattutto nella esperienza contemporanea di questo degradarsi di sistema al quale assistiamo, in cui, sospetto, la democrazia di censo e la "società aperta" paiono tutt'altro che immunizzate rispetto ad evoluzioni e involuzioni di questo genere, dove il discreto si annida entro il *continuum*. Dove insomma la democrazia riveli le sue "organiche" componenti di gerarchia.

Nota bibliografica

Riporto qui di seguito pochi titoli di riferimento. Il panorama di studi e dibattiti sui temi (individualismo, gerarchia, olismo etc.) è sterminato. Mi limito perciò, necessariamente, a qualche lettura di supporto

Appadurai A., *Putting Hierarchy in Its Place*, «Cultural Anthropology», Vol. 3, 1988, n. 1, pp. 36-49.

Gramsci A. *Quaderni del carcere*, edizione critica dell'Istituto Gramsci a cura di V. Gerratana, Torino, Einaudi, 1975.

Guha R., *Dominance without Hegemony. History and Power in Colonial India*, Harvard (Mass.), Harvard University Press, 1997.

Khare R. S. (ed.), *Caste, Hierarchy, and Individualism. Indian Critiques of Louis Dumont Contributions*, New Delhi, Oxford University Press, 2006.

Nandy A., *The Intimate Enemy. Lost and Recovery of Self under Colonialism*, New Delhi, Oxford University Press, 1983.

Piketty T., *Il capitale nel XXI secolo*, trad. it. di S. Arecco, Milano, Bompiani, 2014.

Zene C. (ed.), *The Political Philosophies of Antonio Gramsci and B. R. Ambedkar. Itineraries of Dalits and Subalterns*, London, Routledge, 2013.