

Futuro anteriore



# **Marx nei margini**

Dal marxismo nero  
al femminismo postcoloniale

a cura di

Miguel Mellino  
Andrea Ruben Pomella

Alegre 

Volume stampato con il contributo del Dipartimento di scienze umane e sociali dell'Università degli studi di Napoli L'Orientale

Per favorire la libera circolazione della cultura, è consentita la riproduzione di questo volume, parziale o totale, a uso personale dei lettori purché non a scopo commerciale.

© 2020 **Edizioni Alegre** - Soc. cooperativa giornalistica  
Circonvallazione Casilina, 72/74 - 00176 Roma  
e-mail: redazione@edizionalegre.it  
sito: **www.edizionalegre.it**

# Indice

Introduzione	
<b>Disattivare la piega bianca nel marxismo</b>	<b>9</b>
<i>Miguel Mellino e Andrea Ruben Pomella</i>	
<b>Lettera a Maurice Thorez</b>	<b>45</b>
<i>Aimé Césaire</i>	
<b>Il marxismo indigeno di José Carlos Mariátegui</b>	<b>57</b>
<i>Miguel Mellino</i>	
<b>Gayatri Spivak e il femminismo come critica globale</b>	<b>115</b>
<i>Paola Rudan</i>	
<b>Decolonizzare la rivoluzione con C. L. R. James, o cosa fare con l'eurocentrismo?</b>	<b>135</b>
<i>Matthieu Renault</i>	
<b>Intercomunitarismo e ordine mondiale: il marxismo di Huey P. Newton</b>	<b>167</b>
<i>Andrea Ruben Pomella</i>	

<b>Decolonizzazione, rivoluzione e cultura in Amílcar Cabral</b>	<b>203</b>
<i>Livia Apa</i>	
<b>Il marxismo romantico di Raymond Williams</b>	<b>227</b>
<i>Mauro Pala</i>	
<b>Claudia Jones tra comunismo, femminismo e antimperialismo</b>	<b>265</b>
<i>Luca Di Paola</i>	
<b>Althusser e il materialismo storico: surdeterminazione, non contemporaneità e apparati</b>	<b>295</b>
<i>Vittorio Morfino</i>	
Autrici e autori	<b>329</b>

Marx nei margini





Introduzione

## Disattivare la piega bianca nel marxismo

Miguel Mellino e Andrea Ruben Pomella

*Non amo i punti, fare il punto mi sembra stupido. Non è la linea a trovarsi tra due punti, è invece il punto a essere all'incrocio di più linee. La linea non è mai regolare, il punto è solo l'inflessione della linea. Del resto ciò che conta non è né l'inizio, né la fine, ma il mezzo. Le cose e i pensieri crescono e germinano nel mezzo, ed è lì che bisogna installarsi, è sempre lì che si produce la piega.*

GILLES DELEUZE, *Pourparler*, 1990

*Quando si scorge nella sua immediatezza il contesto coloniale, è evidente che ciò che divide il mondo è anzitutto il fatto di appartenere o meno a una data specie, a una data razza.*

FRANTZ FANON, *I dannati della terra*, 1961

*The structures through which black labour is reproduced are not simply colored by race: they work through race.*

STUART HALL, *Race, articulation and societies structured in dominance*, 1980

1. I saggi raccolti in questo volume sono il frutto del terzo ciclo di seminari svoltosi tra il 2017 e il 2018 presso l'Università di Napoli L'Orientale a cura del collettivo di ricerca Deco[K]now. Già il titolo, *Provincializing Marx* – che abbiamo voluto tradurre per questa pubblicazione in *Marx nei margini. Dal marxismo nero al femminismo postcoloniale* –, accennava l'obiettivo della nostra iniziativa: relativizzare il pensiero del filosofo del *Capitale*, liberarlo dalle pieghe eurocentriche, coloniali e anche patriarcali in cui è stato confinato da ciò che qui proponiamo di chiamare marxismo *occidentale e bianco*. Il titolo scelto potrebbe rinviare a *Marx at the Margins*, di Kevin B. Anderson. Tuttavia, a differenza dell'importante lavoro di Anderson, il nostro testo propone un'operazione diversa: non tanto riprendere il lavoro di Marx sui margini quanto un confronto con i margini stessi del marxismo come costellazione teorico-politica genealogicamente europea. Accogliendo in modo libero – si potrebbe anche dire in modo *postcoloniale* o

*decoloniale* – la nota affermazione di Frantz Fanon secondo cui «les analyses marxistes doivent être toujours légèrement *distendues* chaque fois qu'on aborde le problème colonial»,<sup>1</sup> il seminario ha ragionato sulle *traduzioni* politiche e culturali cui è stato sottoposto il marxismo nella sua diffusione globale dopo la Rivoluzione del 1917. *Distendere* il marxismo, dunque, anziché cercare semplicemente di estendere il pensiero di Marx ai margini non europei del mondo (come in qualche modo suggeriva il lavoro di Anderson). Distenderlo soprattutto a partire dai suoi *limiti* rispetto alla storica questione *coloniale-razziale*, dato che la sua distensione femminista si è chiaramente legittimata negli ultimi decenni. Ci sembrava non solo uno dei modi meno eurocentrici, e forse più originali e meno autoreferenziali, di celebrare i cento anni della Rivoluzione sovietica, ma anche di ragionare sull'eredità del marxismo alla luce del presente: alla luce di una configurazione sempre più *razzista* tanto del modo di accumulazione capitalistico quanto della conflittualità sociale e politica *anche* all'interno dell'Europa. Forse per la prima volta nella storia ciò che il celebre marxista nero Cedric Robinson ha definito come «capitalismo razziale»<sup>2</sup>

1 Riportiamo il passo di Fanon nell'originale francese poiché nella traduzione italiana di *Les Damnés de la terre* (1961) «distendues» è stato tradotto con «ampliare», perdendo in questo modo buona parte del significato del termine all'interno di tale affermazione. Si ricorderà per intero il celebre passo: «Quando si scorge nella sua immediatezza il contesto coloniale, è evidente che ciò che divide il mondo è anzitutto il fatto di appartenere o meno a una data specie, a una data razza. In colonia l'infrastruttura economica è pure una sovrastruttura. La causa è conseguenza: si è ricchi perché bianchi, si è bianchi perché ricchi. Perciò le analisi marxiste devono essere ampliate [distense] ogni volta che si affronta il problema coloniale» (*I dannati della terra*, Edizioni di Comunità, Torino 2000). Lungi da voler qui promuovere alcuna ingenua scolastica-filologica, e considerando l'intero passo di Fanon, ci sembra che *ampliare* non rappresenti un mero sinonimo di *distendere*, prestandosi quindi non solo a fraintendimenti ma anche a una certa traduzione eurocentrica del suo pensiero. «Ampliare le analisi marxiste» può lasciar intendere, semplicemente, di includere il contesto coloniale all'interno di una riflessione sul modo di produzione capitalistico comunque già di per sé completa. Al contrario «distendere», come si evince dal termine stesso, sembra volerci indurre a rendere più elastiche le sue categorie – *rigide*, per implicita opposizione. «Ampliare» sembra rimandare, dunque, a una mera proiezione delle analisi marxiste sul contesto coloniale. «Distendere il lavoro di Marx» ci invita a portare il *colonialismo* dentro la riflessione marxiana per rivedere alcune delle sue categorie *chiave*. Una simile operazione non potrebbe lasciare – in nessun caso – inalterato lo schema di partenza.

2 Cedric Robinson, *Black Marxism. The Making of the Black Radical Tradition*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill 2000.

comincia a interpellare in modo più *vicino e diretto*, come questione sociale e politica, anche il marxismo europeo. Lo scopo di questi incontri era piuttosto chiaro e lineare: cercare di comprendere perché e in che modo diversi autori e costellazioni teorico-politiche appartenenti alla tradizione marxista si sono dati il compito di reinterpretare l'analisi marxiana classica del *Capitale*, in funzione di diverse contingenze storico-geografiche, ma anche in virtù dell'irruzione sullo scenario politico di alcuni soggetti storici "imprevisti" e che non avevano occupato il *centro* della riflessione politica marxista tradizionale – movimenti anticoloniali, movimenti indigeni, femminismo, Black Power, femminismo nero, movimenti antirazzisti, movimenti migratori, ecc. La nostra domanda di partenza era dunque piuttosto diretta: esiste un residuo bianco, eurocentrico e storicistico nel marxismo così come si è configurato in Europa nel corso del Novecento? Detto in modo più stringente: vi è ancora, non *astrattamente* ma osservando la stessa composizione di classe e quindi le stesse dinamiche sempre più *razziste* della conflittualità politica nel continente, una necessità di *decolonizzare* il marxismo europeo?

È così che a partire da un confronto ravvicinato sia con le singolari reinterpretazioni di alcuni autori, sia con gli apporti di diverse istanze femministe e antirazziste, abbiamo cercato di riflettere sulla potenza e sui limiti dell'approccio marxista tradizionale nella comprensione di realtà sociali, politiche e culturali distanti dalle società europee, ma soprattutto di soggettività *altre* rispetto alla tradizionale "classe operaia bianca" che ne ha costituito per buona parte della sua storia il referente primario. Proporre questa sorta di "archeologia politica del marxismo", per porla in termini foucaultiani, ci sembra un esercizio di grande utilità: non solo alla luce dell'eterogeneità costitutiva del lavoro contemporaneo, delle sue forme di sfruttamento, così come di una certa *gerarchia-geografia* dell'*inclusione/esclusione* sempre più *visibile* nell'articolazione stessa del modo di produzione capitalistico a livello globale; ma anche in virtù dell'emergere, all'interno del marxismo stesso, di fratture sempre più evidenti nei modi di concettualizzare e agire

proprio quelle differenze e quelle molteplicità, e soprattutto la loro continua traduzione materiale, da parte di diversi soggetti politici, in una *pluralità* di movimenti e cicli di lotte. In questo senso il dibattito sempre più serrato all'interno della stessa sinistra europea tra opzioni "populiste" emergenti e altre più marcatamente "sovraniste" riconducibili al marxismo-leninismo più tradizionale, affiancate alle correnti più classiche e consolidate, come il vecchio internazionalismo comunista e/o l'operaismo e il postoperaismo, sta rendendo sempre più urgente una riconsiderazione critica del rapporto *storico* tra marxismo e *differenza* – di razza, genere, geografica, ecc. Ci sembra importante affrontarlo tornando su alcune delle sue più importanti articolazioni storiche, ovvero offrire un retroterra *genealogico* ai numerosi dibattiti in corso sull'argomento all'interno delle diverse espressioni della sinistra italiana ed europea.

È a tale scopo che abbiamo riunito nell'ambito del ciclo seminariale alcuni dei principali studiosi italiani di quei militanti e intellettuali marxisti che hanno *forzato* il pensiero marxiano classico a fare i conti con le proprie storiche rigidità, nella sua diffusione lungo le diverse linee di *faglia* del Novecento. Si tratta di autori non occidentali, di cui alcuni poco noti e tradotti in Italia – come Claudia Jones (Luca di Paola), Amílcar Cabral (Livia Apa), José Carlos Mariátegui (Miguel Mellino), C. L. R. James (Matthieu Renault), Huey P. Newton e il Black Panther Party (Andrea Ruben Pomella) – e altri sicuramente più conosciuti – Aimé Césaire (la Lettera a Thorez) e Gayatri Spivak (Paola Rudan) –, o di autori occidentali – come Raymond Williams (Mauro Pala) e Louis Althusser (Vittorio Morfino) – ma mai affrontati in funzione dei loro contributi a una *distensione* in senso *anticoloniale/postcoloniale/decoloniale* dello stesso marxismo.

Il marxismo di Althusser appare in questo caso sintomatico: anche se la sua enunciazione politica non appariva affatto interpellata a livello epistemologico dall'eredità del colonialismo e dell'imperialismo come questioni chiave per la comprensione della struttura delle formazioni sociali capitalistiche, ed

essendosi egli mostrato piuttosto refrattario a qualsiasi articolazione *terzomondista* della sua prospettiva – al di là del suo costante riferimento al maoismo –, la sua rielaborazione in chiave *anti-storicitista* del marxismo classico ebbe grande seguito nell'America latina degli anni Sessanta<sup>3</sup> proprio come veicolo per un'*indigenizzazione* del marxismo stesso. Un ruolo formidabile ebbe in questo senso il saggio “Contraddizione e surdeterminazione” contenuto nel suo *Per Marx* (1965). Ma lo stesso si potrebbe dire, anche se da un percorso geografico inverso, della *ricezione* italiana ed europea dell'esperienza del Black Panther Party. La (scarsa) letteratura locale sulla storia delle pantere nere solo di rado accorda una qualche *centralità* alla forte impronta *antimperialista*, *anticoloniale* e *terzomondista* della loro (ri)lettura della storica questione nera e della lotta politica negli Stati Uniti (si veda Pomella in questo volume). È così che la loro esperienza viene spesso *narrata* e *tradotta* da un'ottica internazionalista del tutto in sintonia con le “strutture del sentire” del marxismo europeo più o meno dominante.<sup>4</sup> Da questo punto di vista la nostra raccolta intende offrire un contributo non solo alla conoscenza di alcuni “marxismi altri”, ma soprattutto a una lettura *critica* e *contrappuntistica* – nel

3 Com'è noto l'althusserismo ebbe un'importante diffusione politica in America latina negli anni Sessanta. I principali *traduttori* del lavoro di Althusser nello scenario latinoamericano di quegli anni furono Marta Harnecker e Régis Debray. Altrettanto note risultano le obiezioni e critiche dello stesso Althusser alla traduzione umanistico-terzomondista della sua “problematica” fatta da parte di Régis Debray, promossa da uno dei libri più popolari nella militanza politica latinoamericana dell'epoca: Régis Debray, *Rivoluzione nella rivoluzione. Lotta armata e politica in America Latina*, Feltrinelli, Milano 1967.

4 Si ricorderanno in proposito le famose parole di Malcolm X: «Missisipi, Congo, sono la stessa cosa. Sono in gioco gli stessi interessi»; così come il sesto punto programmatico del manifesto del Black Panther Party: «Noi non ci batteremo contro altri popoli di colore che, come i neri, sono vittima del governo razzista dell'America bianca» (Cfr. Robin Kelley, *Freedom Dreams. The Black Radical Imagination*, Beacon Press, Boston-Massachusetts 2002, pp. 91-109; Ahmed Shawki, *Black Liberation and Socialism*, Haymarket Books, London 2006, pp. 206-236; Giacomo Marchetti, “Mumia Abu Jamal: La voce dell'America”, introduzione a *Mumia Abu-Jamal, Vogliamo la libertà. Una vita nel partito delle pantere nere*, Mimesis, Milano 2018, pp. 11-33). La questione non riguarda tanto la menzione o meno di questi posizionamenti del Black Panther Party da parte degli studiosi locali, bensì la mancata *incorporazione*, per così dire, degli apporti di tale esperienza di lotta a una riflessione politica più generale sulla logica dell'accumulazione capitalistica e sulle sue linee *razziali* di frattura.

senso che Edward Said diede a questo termine<sup>5</sup> – dei diversi marxismi europei.

2. Non è difficile dunque intuire che il grado zero della riflessione che proponiamo ha nel rapporto tra marxismo e colonialismo il suo punto nodale. Il primo marxismo – o marxismo tradizionale – non ha mai sottovalutato la centralità del colonialismo prima, e soprattutto dell'imperialismo poi, nella costituzione e negli sviluppi storici del modo di produzione capitalistico (si veda Mellino in questo volume). Non solo Marx ed Engels ma anche Lenin, Trotsky, Hilferding, Kautsky e Luxemburg, per citare solo i più noti, ebbero ben presente quel presupposto reso successivamente celebre dalle pagine de *I dannati della terra* di Fanon secondo cui «L'Europa è stata una creazione del Terzo mondo».<sup>6</sup> Tornano qui facilmente alla memoria alcune tra le pagine più note del *Manifesto del Partito comunista*, della *Critica dell'economia politica* o del *Capitale* dedicate da Marx tanto alla divisione (*coloniale-imperiale*) internazionale del lavoro come condizione storico materiale/oggettiva costitutiva del mercato mondiale capitalistico nella sua forma *moderna* (diciannovesimo secolo) quanto alla conquista dell'America come motore fondamentale del processo di accumulazione originaria in Europa, ovvero all'espropriazione coloniale come parte «dell'*aurora sanguinaria* dell'era della produzione capitalistica»:

La scoperta delle terre aurifere e argentifere in America, lo sterminio e la riduzione in schiavitù della popolazione aborigena, seppellita nelle miniere, l'incipiente conquista e il saccheggio delle Indie orientali, la trasformazione dell'Africa in una riserva di caccia commerciale delle pelli nere, sono i segni che contraddistinguono l'aurora dell'era della produzione capitalistica. Questi procedimenti idillici sono momenti fondamentali

5 Si veda Edward Said, *Cultura e imperialismo*, Gamberetti Editrice, Roma 1998 [1991], pp. 69-86.

6 Frantz Fanon, *Op. cit.*

dell'accumulazione originaria. [...] Con lo sviluppo della produzione capitalistica durante il periodo della manifattura la pubblica opinione europea aveva perduto l'ultimo resto di pudore e di coscienza morale. Le nazioni cominceranno a vantarsi di ogni infamia che fosse un mezzo per accumulare capitale. [...] Liverpool è diventata una città grande sulla base della tratta degli schiavi che costituisce il suo metodo di *accumulazione originaria*. *Tantae molis erat il parto delle "eterni leggi di natura" del modo di produzione capitalistico, il portare a termine il processo di separazione fra lavoratori e condizioni di lavoro, il trasformare a un polo i mezzi sociali di produzione e di sussistenza in capitale, e al polo opposto la massa popolare in operai salariati, in liberi "poveri che lavorano", questa opera d'arte della storia moderna.*<sup>7</sup>

Si tratta di un passo da tenere ben presente anche per gli scopi della nostra raccolta. Così come va tenuto presente che Marx, a causa dei suoi interessi teorici rivolti soprattutto alla comprensione della logica di funzionamento del capitale all'interno delle società industriali più avanzate dell'epoca, non vi tornò ulteriormente, lasciando in qualche modo da parte questo potenziale sviluppo teorico della sua riflessione. Bisognerà aspettare le "teorie sullo sviluppo e il sottosviluppo economico" abbozzate dal marxismo "newyorkese" di Paul Sweezy e Paul Baran, ma soprattutto i cosiddetti «teorici della dipendenza», in particolare Andre Gunder Frank, Samir Amin e più tardi Giovanni Arrighi e Immanuel Wallerstein, per avere una teoria marxiana capace di portare a compimento e sviluppare ulteriormente questa suggestione di Marx su ciò che possiamo chiamare, sulla traccia del lavoro di Anibal Quijano, la *colonialità* del modo di produzione capitalistico.<sup>8</sup> E tuttavia negli ultimi anni della sua vita Marx

7 Karl Marx, *Il Capitale*, libro I, cap. XXIV, a cura di Delio Cantimori, Editori Riuniti, Roma 1974, p. 813.

8 Sulla nozione di colonialità di Quijano si veda, *Colonialidad del poder, eurocentrismo y America Latina*, in Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Clacso, Buenos Aires 2003.

mostrerà sempre più interesse per lo studio e la conoscenza delle società coloniali e semicoloniali di una certa dimensione (Irlanda, Russia, Turchia, Cina, ecc.) alle prese con l'espansione del sistema produttivo capitalistico sui propri territori. Analisi che però saranno rivolte più che altro, anche a causa di ovvi limiti cronologici, alle reali possibilità di una rivoluzione socialista in paesi "non del tutto capitalistici", che non a pensare a una teoria dell'imperialismo come *legge* dell'accumulazione del capitale.<sup>9</sup>

All'interno del marxismo delle origini saranno soprattutto i suoi primi eredi, di fronte all'evidenza dell'espansione imperialista europea di fine Ottocento e di inizio Novecento in Africa e in Asia, a dare un qualche seguito teorico-politico alle riflessioni sul rapporto tra capitalismo e colonialismo. Il primo testo a venire in mente, in questo senso, è sicuramente il famoso pamphlet di Lenin *L'imperialismo fase suprema del capitalismo* (1916). Ma si potrebbero ricordare anche i suoi diversi scritti e interventi sulle cosiddette «questioni nazionali e coloniali»,<sup>10</sup> con la loro grande apertura a due questioni "coloniali" rimaste tuttora di grande attualità, la riforma agraria in favore dei contadini-indigeni e la costituzione del *popolo* in soggetto di classe, oppure *Lo sviluppo del capitalismo in Russia* (1899), in cui egli alludeva esplicitamente alla «colonizzazione interna» subita dalle periferie dell'impero russo. L'elenco potrebbe proseguire con i numerosi articoli di Engels sull'imperialismo tedesco,<sup>11</sup> con i saggi di Kautsky dedicati alla questione coloniale e all'imperialismo,<sup>12</sup> con il noto lavoro di Hilferding sul capitalismo finanziario,<sup>13</sup> ma soprattutto

9 Hosea Jaffe, *Davanti al colonialismo: Engels, Marx e il marxismo*, Jaca Book, Milano 2007; Kevin B. Anderson, *Marx at the Margins. On Nationalism, Ethnicity and Non-Western Societies*, Chicago University Press, Chicago 1990.

10 Vladimir Il'ič Lenin, *Primo abbozzo di tesi sulle questioni nazionali e coloniali*, in *Opere*, 45 voll., Editori riuniti, Roma 1955-1970, Vol. 31, pp. 159-165.

11 Si veda Franco Andreucci, *Socialdemocrazia e imperialismo. I marxisti tedeschi e la politica mondiale 1884-1914*, Editori Riuniti, Roma 1988.

12 Karl Kautsky, *La questione coloniale. Antologia degli scritti sul colonialismo e sull'imperialismo*, Feltrinelli, Milano 1977 [1914].

13 Rudolf Hilferding, *Il capitale finanziario*, Mimesis, Milano 2011 [1910].



con le pregnanti analisi di Luxemburg, nella sua *Introduzione alla critica dell'economia politica* (1912-1918), sulle conseguenze dell'espansione capitalistica coloniale nel mondo non europeo. Diversamente da questi altri suoi contemporanei, che appaiono più concentrati o sullo studio delle possibili transizioni dal modo di produzione agrario capitalistico a quello socialista oppure sulla comprensione dell'imperialismo di fine secolo come fenomeno *emergente* politico-economico, Rosa Luxemburg torna qui in modo sicuramente più analitico, e anche più enfatico, su ciò che oggi chiameremmo la *colonialità* – violenza coloniale costitutiva – del modo di produzione capitalistico. In questo scritto, concepito come un pamphlet popolare introduttivo al noto testo di Marx, Luxemburg tiene anche a precisare gli effetti distruttivi provocati nelle società coloniali dall'introduzione di un'economia capitalistica. La produzione capitalistica di ciascun paese industriale europeo, ricorda, dopo essersi imposta su altri modelli produttivi nel proprio territorio

[...] trascina nell'ambito dell'economia mondiale tutti i paesi europei arretrati nonché l'America, l'Asia, l'Australia, in due modi: col commercio mondiale e con le conquiste coloniali. Questi fenomeni cominciarono all'unisono già con la scoperta dell'America del quindicesimo secolo, si estesero ulteriormente nel corso dei secoli seguenti, ma raggiunsero un maggior vigore particolarmente nel diciannovesimo secolo, allargandosi sempre di più. Entrambi – commercio mondiale e conquiste coloniali – agiscono in collaborazione nella seguente maniera. Dapprima portano i paesi industriali capitalistici europei in contatto con ogni specie di forme sociali di altre parti del mondo, a livelli di civiltà e di economia più antichi [...]. Mediante la fondazione di società commerciali coloniali in suolo straniero, o mediante conquista diretta, sia la terra, la più importante base della produzione, come il bestiame, dove esso esiste, cadono nelle mani di stati europei o delle società commerciali. In questo modo i rapporti sociali originari e il sistema economico degli indigeni vengono dovunque distrutti, interi popoli in parte sterminati, per il resto proletarizzati e in questa o quella

forma come schiavi o come salariati posti al servizio del capitale industriale e commerciale. La storia delle decennali guerre coloniali, che si protraggono per tutto il diciannovesimo secolo – insurrezioni contro Francia, Inghilterra, Olanda e Stati Uniti in Asia, contro Spagna e Francia in America – è la storia della lunga e tenace resistenza delle vecchie società indigene contro la loro distruzione e proletarizzazione da parte del mondo del capitale – una lotta dalla quale in conclusione il capitale emerge ovunque come vincitore.<sup>14</sup>

Va notato che Rosa Luxemburg è sicuramente l'autrice marxista di questo periodo a essere tornata con maggiore frequenza e attenzione sulla questione della *colonialità* del potere capitalistico globale. In alcuni dei suoi scritti si può rinvenire un abbozzo più o meno esplicito – benché non del tutto esente dallo storicismo tipico del marxismo dell'epoca e dal suo accento sul proletariato industriale come principale soggetto rivoluzionario – di una teoria sul rapporto *strutturale e dipendente* del modo di produzione capitalistico avanzato con il mondo coloniale o non (del tutto) capitalistico.<sup>15</sup>

Anche il tema del razzismo e delle gerarchie razziali compare qui e là nelle riflessioni di Marx e del primo marxismo. Il primo passo che viene alla memoria è sicuramente quello di Marx nel Capitolo VIII del Libro I del *Capitale* in cui si sostiene che «negli Stati Uniti ogni movimento indipendente dei lavoratori è rimasto in paralisi finché la schiavitù ha sfigurato buona parte della repubblica. Il lavoro in pelle bianca non può emanciparsi, in un paese dove viene marchiato a fuoco quand'è in pelle nera». Se ne potrebbero facilmente trovare di simili anche tra gli altri marxisti più noti di quel periodo; non solo sul “razzismo coloniale” nelle nazioni non occidentali oppresse, ovvero su un'enunciazione critica piuttosto in primo piano all'interno della Terza internazionale e all'indomani del Congresso dei popoli

14 Rosa Luxemburg, *Introduzione alla critica dell'economia politica*, in *Scritti Scelti* (a cura di Luciano Amodio), Ed. Avanti, Milano 1963, pp. 380-381.

15 Si veda soprattutto *L'accumulazione del capitale*, in *Scritti scelti*, cit., pp. 471-524.

d’Oriente svoltosi a Baku nel 1920, ma anche contro il “razzismo antisemita” e sulla “questione nera”. Non c’è bisogno di ricordare qui l’impegno dei soviet nati dalla Rivoluzione d’ottobre contro l’antisemitismo, che nella Russia zarista era divenuto anche politica razziale di stato. Ben noto risulta anche l’interesse e il sostegno, benché non privo di ambivalenze, di Trotsky alla “questione nera” negli Stati Uniti.<sup>16</sup> Meno nota, ma altrettanto esplicita benché sporadica, la condanna del razzismo antinero negli Stati Uniti da parte di Lenin, così come il suo paragone tra la situazione economico-sociale schiavistica del Sud di quel paese con quella della Russia “feudale”.<sup>17</sup>

A titolo di esempio, e anche in modo provocatorio, vogliamo proporre il seguente passo di Nikolaj Bucharin contenuto nel suo controverso *Teoria del materialismo storico. Manuale popolare di sociologia marxista* (1921) – un testo assai criticato all’epoca da Lenin e successivamente da Gramsci a causa della volgare semplificazione del materialismo storico – come sorta di *simbolo* del tipo di antirazzismo esplicito e convinto, pur se non esente da aspetti problematici, che caratterizzava questo primo marxismo:

La teoria delle razze è prima di tutto contraria ai fatti. Si considera la razza negra come una razza “inferiore” e incapace a svilupparsi per conto proprio a causa della sua stessa natura. Tuttavia, è stato provato che alcuni antichi rappresentanti di questa razza negra hanno dato luogo a civiltà piuttosto sviluppate sia nell’India (prima degli Hindu) sia in Egitto. La razza gialla, che oggi non gode affatto di un qualche gradimento, ha creato nella persona dei cinesi una cultura infinitamente superiore

16 Le memorie di C. L. R. James dell’incontro e dialogo con Trotsky sulla questione nera sono divenute un classico sull’argomento. Si veda C. L. R. James, *Non si scherza con la rivoluzione. Marx e Lenin nei Caraibi*, a cura di Gigi Roggero, Ombre Corte, Verona 2017; *The C. L. R. James Reader*, a cura di Anna Grimshaw, Balckwell, Oxford 1992, in particolare “Letters to Constance Webb”, pp. 127-152.

17 Si veda il suo articolo “I russi e I negri” del 1913, ma soprattutto Matthieu Renault, “Dalle colonie russe all’America nera... e viceversa: Lenin e Langston Hughes”, in «Lo Sguardo - rivista di filosofia», n. 25, Rivoluzione: un secolo dopo, 2017 (III), pp. 123-138.

a quella dei bianchi: i bianchi non erano sennò bambini a quei tempi se paragonati ai cinesi. Sappiamo oggi molto bene quanto l'antica Grecia abbia preso dagli assiro-babilonesi e dagli egizi. Questi fatti bastano a provare che la teoria delle razze non serve, e non prova, assolutamente nulla [...]. Questa teoria riduce ogni cosa alle presunte qualità delle razze, alla loro "eterna natura". Cosa possiamo dedurre da questi fatti? Che la stessa "natura" muta costantemente, in rapporto alle condizioni di esistenza di una determinata razza. Queste condizioni vengono determinate dai rapporti tra la società e la natura, ovvero dallo sviluppo delle forze produttive. Proprio per questi motivi, la teoria delle razze non spiega in nessun modo le condizioni dell'evoluzione sociale. Si comprende qui chiaramente che bisogna cominciare le analisi dallo studio del movimento delle forze produttive.<sup>18</sup>

Colonialismo, imperialismo e razzismo sono chiaramente stati al *centro* della riflessione del primo marxismo. Anticolonialismo, ant imperialismo e soprattutto antirazzismo, pur se enunciati entro i linguaggi dell'epoca, hanno caratterizzato la riflessione marxista sin dagli inizi. Se così non fosse stato, la rivoluzione sovietica non avrebbe esercitato alcun fascino nel mondo coloniale o tra i neri degli Stati Uniti e dei Caraibi. Dati gli scopi della nostra raccolta è importante accennare, ad esempio, alla formazione del primo marxismo nero nei primi decenni del diciannovesimo secolo: Harry Haywood, Richard Wright, C. L. R. James, Aimé Césaire, George Padmore e Claudia Jones (si veda Di Paola in questo volume), tra gli altri. Ma può risultare interessante anche ricordare le testimonianze di scrittori neri come Claude McKay (nato in Giamaica e protagonista del movimento dell'*Harlem Renaissance* a New York) e Langston Hughes, o dell'attore e cantante nero Paul Robeson, sui loro incontri con Trotsky (McKay) o con Èjzenštejn (Robeson), ma soprattutto dei loro viaggi nella Mosca degli anni Venti, ovvero in una realtà da

18 Nikolaj Bucharin, *Teoria del materialismo storico. Manuale popolare di sociologia marxista*, La Nuova Italia, Firenze 1977 [1921], pp. 129-130.

loro raccontata come entusiasmante proprio a causa dell'assenza di qualunque forma di "razzismo di stato". Nella sua autobiografia, *A Long Way From Home*, Claude McKay così esultava: «Never in my life I fell prouder of being an African, a black». <sup>19</sup> Durante il quarto congresso dell'Internazionale comunista nel 1922 suggerirà e otterrà dal Comintern l'istituzione di una International Negro Commission per unire i neri di tutto il mondo nella lotta contro il colonialismo, ma anche per combattere i pregiudizi razziali dei bianchi all'interno degli stessi partiti comunisti, soprattutto quello americano. E tuttavia l'eredità del primo marxismo nell'affrontare tali questioni – che possiamo sintetizzare come "questione razziale della modernità capitalistica" – resta sicuramente importante e *necessaria*, ma altrettanto *insufficiente*. Secondo Cedric Robinson, per esempio,

[...] è tuttora giusto affermare che alla base, vale a dire nel suo sostrato epistemologico, il marxismo è una costruzione occidentale – un'interpretazione delle vicende umane e dello sviluppo storico emersa dall'esperienza storica delle società europee, e quindi mediata, a sua volta, attraverso la loro civiltà, i loro ordinamenti sociali, le loro culture. Le sue origini filosofiche sono indiscutibilmente occidentali. Ma lo stesso si può dire dei suoi presupposti analitici, delle sue prospettive storiche, dei suoi punti di vista. Questa conseguenza assai naturale, dunque, finisce per assumere un significato piuttosto infausto, poiché i marxisti europei hanno dato per scontato, più sovente che non, che il loro progetto coincide di per sé con lo sviluppo storico [...]. Ancora in modo più significativo, si può dire che le strutture più profonde del materialismo storico, la sua precomprensione per l'analisi del movimento storico, hanno fatto sì che i marxisti europei non si sentissero nell'obbligo di prendere in considerazione gli effetti profondi della cultura e della esperienza storica sulla loro stessa scienza. <sup>20</sup>

19 Claude McKay, *A Long Way From Home*, Rutgers University Press, Chicago 2007 [1937], p. 152.

20 Cedric Robinson, *op. cit.*, p. 2.

La critica di Robinson è importante e va affrontata. Anche se rivolta al marxismo in generale, e non al primo marxismo, è abbastanza evidente che in buona parte coglie nel segno. E tuttavia per essere meglio compresa e sicuramente più produttiva – come auspica d'altronde lo stesso lavoro di Robinson (titolato non a caso *Black Marxism*) – deve essere anch'essa, in un certo modo, “distesa”. Non possiamo affrontare l'argomento qui in modo dettagliato, ma avanziamo qualche ipotesi. Come prima cosa il problema fondamentale del marxismo tradizionale nella comprensione della “questione coloniale o razziale” non sembra derivare soltanto da pregiudizi culturali dell'epoca nei confronti delle società non europee o non bianche, e quindi dalla sua semplice appartenenza alla civiltà occidentale; porlo *soltanto* in questi termini risulterebbe eccessivamente *riduttivo*, e soprattutto significherebbe sostituire un determinismo (economicistico) con un altro (di tipo culturale) altrettanto problematico. Se *distendiamo* l'affermazione di Robinson di un qualche grado arriviamo a una critica sicuramente più utile e condivisibile: in quanto prodotto della società occidentale, e sviluppato per buona parte della sua storia da intellettuali “europei” e “bianchi” – non alludendo qui semplicemente al colore della loro pelle – il marxismo tradizionale non è mai riuscito a mettere a fuoco nelle proprie analisi una concezione adeguata della *materialità* culturale ed economica di razza e razzismo come dispositivi non solo di sfruttamento capitalistico, ma anche di *governo* delle popolazioni moderne. Si tratta di un limite epistemologico, per stare ai termini di Robinson, che ha portato il marxismo tradizionale a una storica sottovalutazione della questione coloniale-razziale, non solo nella lotta contro il dominio capitalistico, ma soprattutto nelle sue stesse letture dell'antagonismo di classe e delle classi, anche a livello internazionale.

Per quanto riguarda il primo marxismo va ricordato innanzitutto l'inclusione della “questione nera” nel secondo congresso dell'Internazionale comunista del 1920. È stato per lo più John Reed, autore del celebre *I dieci giorni che sconvolsero il mondo* (1919), anche in quanto rappresentante dell'African Blood

Brotherhood,<sup>21</sup> a esporre nel congresso la terribile condizione di vita degli afroamericani e a farsi portavoce della loro causa. Il *Comintern* diede ampio spazio in questa occasione alla questione razziale nera, sancendo dunque l'importanza strategica del proletariato nero americano nella lotta globale per il comunismo. Sulla traccia più generale abbozzata da Lenin sulle questioni nazionali e coloniali, la risoluzione del congresso definì la questione nera come una questione nazionale: i neri d'America venivano considerati come un'altra nazione coloniale oppressa in lotta per la propria autodeterminazione. I comunisti americani dovevano prestare solidarietà e supporto a questa lotta e contemporaneamente combattere contro il razzismo della classe operaia bianca nazionale per ripristinare l'unità del proletariato americano. Questo secondo aspetto era particolarmente sentito, dato il razzismo dilagante in buona parte delle unioni sindacali americane dell'epoca e anche all'interno del Partito comunista degli Stati Uniti d'America. Anche Trotsky sosterrà questo tipo di approccio alla questione nera, pur se in modo più articolato. Nel 1933 chiese ai suoi alleati negli Stati Uniti di affrontare la questione del razzismo e dell'oppressione dei neri in modo diretto, sfidandoli a uscire da uno stato di paralisi sull'argomento, poiché considerava fondamentale la mobilitazione rivoluzionaria dei neri americani nella lotta per il socialismo. Trotsky difendeva anche l'importanza e la necessità di una loro autorganizzazione politica, e vedeva l'attività dei movimenti autonomi del tipo dell'*African Blood Brotherhood* come fondamentale per cercare di abbattere gli ostacoli all'unità della classe operaia. Tuttavia restava del pensiero che i neri dovessero avere come obiettivo politico primario la lotta per l'autodeterminazione della cosiddetta *Black Belt*, non vedeva quindi questo tipo di lotta "nazionale" come un allontanamento da una concezione più strettamente di classe:

21 Si tratta di un'organizzazione che raccoglieva all'epoca buona parte dei neri comunisti delusi dal fatto che nel Partito comunista degli Stati Uniti d'America quasi non vi fossero persone non bianche.

I neri sono una razza e non una nazione. Le nazioni si sviluppano a partire da una materia razziale in virtù di specifiche condizioni [...]. Noi non vogliamo costringere i neri a diventare una nazione; se essi lo sono o meno, è una questione di coscienza, ovvero di ciò che essi desiderano e di ciò per cui intendono lottare. Noi diciamo, se è questo che vogliono i neri, allora dobbiamo lottare contro l'imperialismo fino all'ultima goccia di sangue, in modo che essi ottengano il diritto, nei tempi e nei modi in cui essi lo desiderino, di separare un pezzo di terra per sé stessi. Ora, se in America vi sarà una situazione tale in cui avranno luogo azioni comuni capaci di coinvolgere insieme i lavoratori bianchi e neri, che ci diranno che quella fraternità di classe è già un fatto compiuto, allora forse gli argomenti dei nostri compagni avranno una base (non dico che abbiano ragione); in un simile caso, sarebbe vero che promuovendo il principio dell'autodeterminazione noi non faremmo che dividere i lavoratori neri dai bianchi. Ma il punto della situazione è che i lavoratori bianchi sono ancora oggi nei confronti dei neri oppressori e canaglie, essi continuano a perseguire neri e gialli, a considerarli con disprezzo, e anche linciarli.<sup>22</sup>

Trotsky però sembrava proiettare il modello della Rivoluzione russa sulla questione dei neri: non a caso sosteneva anche nei propri scritti sul nazionalismo nero che «i russi erano i neri europei». Lo schema di Trotsky, per quanto flessibile, seguiva comunque l'impostazione classica di Lenin sulle questioni nazionali e coloniali: la lotta per l'autodeterminazione nazionale avrebbe dovuto contribuire a un rafforzamento della coscienza rivoluzionaria del proletariato nero, per questo egli insisteva anche sulla necessità di addestrare maggiormente i neri alla lotta di classe e all'organizzazione politica. Queste posizioni, malgrado la loro relativa concessione rispetto all'interpretazione marxista tradizionale, erano un ostacolo al dialogo con C. L. R. James che le considerava comunque "paternaliste" e

22 Leon Trotsky, *On Black Nationalism and Self-Determination*, New York, Pathfinder Books 1978, p. 26.



“avanguardiste”, e furono all’origine della rottura politica tra i due: l’autore dei *Giacobini neri* credeva che il contenuto dell’autodeterminazione dovesse essere posto in ogni caso dai neri stessi, si mostrava scettico sulla possibilità che i neri americani potessero essere paragonati a una nazione oppressa, e soprattutto aveva altre idee sul significato della parola autorganizzazione (si veda Renault in questo volume).<sup>23</sup>

Nel complesso, dunque, si può dire che il primo marxismo, pur nella sua straordinaria apertura alla questione coloniale-razziale, non riuscì mai a dare alla lotta antirazzista (e si potrebbe aggiungere anche a quella anticoloniale), proprio a causa della sua concezione sul razzismo, una vera priorità, confinandola da sempre all’interno di altre *cause-questioni-conflitti* in teoria più significativi, ma per lo più riducendo il dominio razzista a un mero epifenomeno/sovrastuttura di qualcosa d’altro, prima di tutto della sfera economica.<sup>24</sup> Forse sarebbe più giusto dire che “non poteva” essere diversamente. Nel caso della questione nera americana, tuttavia, il limite appare evidente: da una parte rimase in ogni caso un interesse marginale (Lenin, per esempio, oltre a non avere mai avuto, anche per ovvi motivi, un’esperienza o un interesse diretti sull’argomento,<sup>25</sup> vi tornò solo tre volte e in modo assai sintetico nei suoi scritti);<sup>26</sup> dall’altra un approccio alla questione nera come frutto di un’oppressione nazionale anziché razziale non fa che confermare in modo abbastanza esplicito quanto stiamo dicendo a proposito della storica sottovalutazione del razzismo da parte del marxismo tradizionale. Vale forse la pena ricordare che quando Claude McKay chiese

23 Cfr. Ahmed Shawki, *op. cit.*, pp. 143-150.

24 Per un’interessante panoramica critica dei limiti storici del marxismo classico nell’approccio al razzismo, ma da una prospettiva comunque marxista, si veda David Camfield, “Elements of a Historical-Materialist Theory of Racism”, in «Historical Materialism», 24 (1), 2016, pp. 31-70.

25 Anche Trotsky ha più volte detto di non saperne troppo, e quindi di essere disposto a imparare per farsi un’idea della questione più adatta alla realtà.

26 Theodore Draper, *American Communism and Soviet Russia*, Routledge, London 1958, pp. 335-340.

a Trotsky – durante il loro incontro nel 1923 – cosa avrebbero dovuto fare i neri, egli diede la più classica delle risposte: «Lavorare in spirito di solidarietà con tutti gli oppressi del mondo senza considerazioni di colore». <sup>27</sup> Significativa anche la vicenda di Harry Haywood, <sup>28</sup> espulso negli anni Cinquanta dal partito comunista statunitense perché sostenitore della politica di “autodeterminazione dei neri”, considerata dal partito una minaccia alla (presunta) unità dei lavoratori bianchi e neri. Tornano qui, dunque, in modo piuttosto chiaro le critiche di Robinson sull’incapacità del marxismo di comprendere la costituzione razziale del capitalismo e della civiltà in cui è venuto alla luce, ma anche la *politica*, per così dire, dei movimenti di massa avvenuti non solo fuori dall’Europa, ma anche nelle nazioni europee più periferiche (si vedano Apa e Pala in questo volume).

Un’ulteriore distensione dell’affermazione di Robinson ci porta a quello che è stato forse il limite fondamentale dell’approccio del primo marxismo alle questioni coloniali e razziali: a partire da una sorta di assolutizzazione della propria contingenza storico-geografica, caratterizzata dall’ascesa e dall’espansione planetaria della società industriale, il marxismo tradizionale finì per assimilare e promuovere una concezione comunque *storica*, *teleologica* e *universalistica* sia dello sviluppo del capitalismo come modo di produzione globale, sia del suo potenziale rovesciamento rivoluzionario con la società comunista. Una concezione di questo genere lasciava poco spazio a considerazioni meno eurocentriche sul rapporto-intreccio storico tra capitalismo, colonialismo e razzismo nella configurazione stessa del comando capitalistico moderno. Detto brevemente, all’interno di quest’ottica la questione coloniale-razziale appariva come una tipologia di sfruttamento *eccezionale* o comunque non *tipicamente* capitalistica: come qualcosa d’*altro* dalla “norma” del rapporto di dominio *autenticamente* prodotto

27 *Ibid.*, p. 340.

28 Il suo *Negro Liberation*, pubblicato nel 1948, è stato il primo studio sulla questione afroamericana negli Stati Uniti scritto da un marxista nero.

dallo sviluppo del capitale e rappresentato dalla forma del mercato del lavoro – e della lotta di classe – dei paesi più avanzati. Per il primo marxismo restava lì l'arcano non solo del capitale e del suo superamento, ma soprattutto della stessa *storia*. È chiaramente all'interno di questa concezione che va interpretato il famoso e controverso passo di Marx sul ruolo progressivo del colonialismo in India. Si può certamente argomentare che si tratta del Marx giovane, e non di quello maturo (per riprendere la distinzione promossa da Althusser). Ma forse l'idea per cui «il paese più avanzato del capitalismo non fa che mostrare agli altri il loro futuro» (abbozzata già nel *Manifesto del Partito comunista*) è sempre rimasta segretamente egemone nel cantiere di Marx: al di là di ogni sua esplicita posteriore apertura verso una concezione *multilineare* dello sviluppo storico. La sua critica alla “Teoria moderna della colonizzazione” di E. G. Wakefield, enunciata nell'ultimo capitolo del libro I del *Capitale*, non farebbe che confermare questa pulsione.<sup>29</sup>

3. Il rapporto del primo marxismo con lo studio della schiavitù può apparire altrettanto sintomatico delle falle eurocentriche costitutive nell'approccio alla questione coloniale-razziale. Al di là degli sporadici e già citati interessi di Lenin e Trotsky, di qualche isolato excursus di altri marxisti dell'epoca, e soprattutto della formidabile analisi di Marx del «modo di produzione schiavistico americano» nei suoi scritti sulla Guerra civile negli Stati Uniti, la schiavitù restò un argomento più o meno forcluso dalla riflessione marxiana euroamericana fino a quando intellettuali neri come C. L. R. James, Eric Williams, Oliver Cox e Harry Haywood non se ne occuparono tra la fine degli anni Trenta e i Quaranta. Ancora una volta può valere la pena riportare qualche impressione di Marx sulla schiavitù e metterla sulla filigrana di quanto stiamo dicendo:

29 In Italia, pur nella sua formidabile rottura con l'oggettivismo e il determinismo marxista, *Operai e Capitale* di Mario Tronti (1966) è stato un testo che ha elevato a principio questa filosofia (coloniale) della storia all'opera nelle analisi di Marx.

Quanto alla schiavitù non c'è bisogno che io parli dei suoi aspetti negativi. La sola cosa che merita spiegazione è il lato buono della schiavitù. Non mi riferisco alla schiavitù indiretta, la schiavitù del proletariato, ma alla schiavitù diretta, la schiavitù diretta nel Suriname, in Brasile, nelle regioni meridionali del Nord America. La schiavitù diretta è un perno essenziale su cui l'industrialismo moderno fa muovere le macchine, il capitale, ecc. Senza schiavitù non ci sarebbe cotone, senza cotone non ci sarebbe l'industria moderna. È la schiavitù che ha dato importanza alle colonie, sono le colonie che hanno creato il commercio globale e il commercio globale è la condizione necessaria per l'industria di larga scala. Senza schiavitù, il Nord America, la più progressista delle nazioni, si sarebbe trasformata in una nazione patriarcale. Eliminate semplicemente dalla mappa il Nord America e avrete l'anarchia e la rovina completa del commercio e della civiltà moderna. Ma togliere la schiavitù vorrebbe dire eliminare il Nord America dalla mappa.<sup>30</sup>

Il passo è ambivalente: è pur sempre estratto da una lettera e per di più appartiene al Marx più giovane, quello, per così dire, maggiormente "hegeliano". Per quanto possa essere indicativo, lascia comunque intravedere un certo "terrore" di Marx per un'eventuale interruzione, dovuta a conflitti fra potenze, del normale corso di sviluppo del libero scambio nel commercio mondiale. Non si tratta di una lode del libero mercato, come talvolta sono state interpretate impressioni simili di Marx, ma dell'idea, *storicistica* se si vuole, secondo cui il normale defluire della libera concorrenza nel commercio mondiale agiva da motore propulsore dei conflitti che avrebbero potuto mettere fine al capitalismo come sistema produttivo. In ogni caso è importante ribadire che Marx fu un convinto e dichiarato nemico della schiavitù e del commercio europeo degli schiavi in Africa. Nei suoi scritti successivi sulla Guerra civile negli Stati Uniti avrebbe lodato la resistenza degli schiavi e mostrato

30 Lettera a Pavel Vasilevic Annenkov, 1846, cit. in Hosea Jaffe, *Op. cit.*

apertamente il suo appoggio alle ribellioni e all'emancipazione dei neri. Detto questo, dalle sue analisi su ciò che considerava i limiti *strutturali* di sviluppo del modo di produzione schiavistico, emerge sia un suo supporto alla vittoria del Nord sul Sud in favore dello sviluppo del libero commercio mondiale, ipotizzata nella lettera del 1846, sia una certa difficoltà, almeno in questo periodo, a concepire gli schiavi, e cioè un ceto sociale diverso dalla classe operaia industriale, non solo come un «soggetto» attivo, ma anche come un agente *storico* capace di «comunismo». Come già detto, in alcuni dei suoi ultimi scritti si trova un diverso approccio, meno eurocentrico, al mondo non europeo.<sup>31</sup> Eppure bisogna ribadire che né Marx né il primo marxismo ci hanno consegnato, al di là di molteplici e importanti suggestioni, una riflessione più o meno articolata sulla centralità della questione coloniale-razziale nella costituzione e nello sviluppo stesso della modernità capitalistica occidentale.

Come elemento di ulteriore problematizzazione occorre ricordare che anche la letteratura marxista sull'imperialismo di fine Ottocento, con l'eccezione di Rosa Luxemburg, ha teso a considerare il fenomeno da una parte come se fosse autonomo sia dalla conquista dell'America sia dalla precedente espansione coloniale occidentale, lasciando quasi presupporre che l'aumento della concorrenza interimperialistica fra le diverse potenze europee non avesse una *storia*, o avesse nel congresso di Berlino del 1884 una sorta di anno zero; dall'altra ha teso a concepire l'imperialismo come espressione di una sorta di «deviazione meramente politica» dalla logica altrimenti puramente economico-industriale del capitale. Gli scritti di Engels e Kautsky, successivi alla morte di Marx, sono sicuramente sintomatici di questo tipo di approccio. Ma anche l'analisi di Lenin, pur se da un punto di vista assai diverso, non è esente da questi limiti: pur

31 Si veda Teodor Shanin, *Late Marx and the Russian Road. Marx and the Peripheries of Capitalism*, Monthly Review Press, New York 1996; Kevin B. Anderson, *Op. cit.*; José Aricó, *Marx y América Latina*, Catalogos Editora, Lima 1980; Enrique Dussel, *L'ultimo Marx*, manifestolibri, Roma 2009 [1990]; Enzo Traverso, *Malinconia di sinistra*, Feltrinelli, Milano 2016.

riconoscendo l'imperialismo come *legge* del dominio del capitale, nel testo non vi sono quasi riferimenti al colonialismo precedente o alla schiavitù come fenomeni fondativi del capitalismo e dell'imperialismo coloniale. L'imperialismo viene qui eccessivamente ridotto alla sua fisionomia del presente, a mero epifenomeno della concorrenza indotta dalla logica del capitalismo monopolistico e finanziario di fine secolo. Rinviando la discussione ad altra sede, si può sostenere che questo testo di Lenin contiene in buona parte alcuni dei limiti di comprensione della questione coloniale-razziale tipici del primo marxismo.<sup>32</sup>

Ma se la questione coloniale-razziale si trovava comunque al centro della riflessione del marxismo delle origini, diverso sarà il panorama del marxismo europeo successivo. Presso buona parte di quello che Perry Anderson denominò «marxismo occidentale»,<sup>33</sup> e cioè la teoria marxista venuta alla luce grosso modo tra il 1920 e il 1970 nei paesi dell'Europa occidentale, la questione coloniale-razziale tenderà quasi a *scomparire* dall'orizzonte di riflessione. Nel marxismo europeo di questo periodo, a eccezione di Gramsci – che nello schema di Anderson andrebbe visto anche come una sorta di *trait d'union* tra il primo marxismo e il cosiddetto marxismo occidentale –, la questione coloniale anche nelle sue espressioni contemporanee assumerà connotati sempre più residuali e periferici non solo riguardo le diverse riflessioni sulla logica storica e globale del dominio del capitale, ma anche in riferimento al dibattito sull'emergere di un soggetto rivoluzionario universale (si veda Mellino in questo volume). Si possono certo ricordare l'anticolonialismo convinto e coraggioso di Sartre, lo schieramento di Marcuse a favore del movimento di lotta

32 Per un approccio diverso si veda Harry Magdoff, *Imperialism. From the Colonial Age to the Present*, Monthly Review Press, New York 1978.

33 Perry Anderson, *Il dibattito nel marxismo occidentale*, Laterza, Roma-Bari 1977, p. 35. Nello schema di Anderson il marxismo occidentale è costituito dai marxismi di Lukács, Korsch, Gramsci, Benjamin, Horkheimer, Della Volpe, Marcuse, Lefebvre, Adorno, Sartre, Goldmann, Althusser e Colletti: «con l'importante eccezione di Lukács e del suo allievo Goldmann, tutti i principali esponenti del marxismo occidentale provenivano appunto dall'Occidente (Europa occidentale)», pp. 38-39.

per i diritti civili degli afroamericani (così come va ricordato che la teoria critica di questi due filosofi ha influenzato non poco sia il movimento antirazzista negli Stati Uniti che il terzomondismo globale di quegli anni),<sup>34</sup> o anche il maosimo del Sessantotto francese e più nello specifico quello althusseriano; ma nel complesso la questione coloniale-razziale non riesce a problematizzare in questo periodo i nuclei teorici più o meno consolidati del “marxismo occidentale”.<sup>35</sup> Enzo Traverso ha posto il problema nel suo *Malinconia di sinistra* ritornando in modo assai suggestivo su questo «incontro mancato tra marxismo classico europeo e pensiero anticoloniale non-occidentale»: <sup>36</sup> detto altrimenti, e distendendo di un grado tale enunciazione, è come se le lotte anticoloniali iniziate in India nel 1947, passando poi per Cina, Algeria, Vietnam, Africa, Cuba, Palestina e per il Black Power negli Stati Uniti, nei Caraibi e in Sudafrica, avessero suscitato certo simpatie e supporto politico – è anche difficile pensare il Sessantotto in Europa senza il rovesciamento/riassetamento nel centro di queste istanze ai margini – ma non fossero mai riuscite a entrare nella ragione teorica del “marxismo occidentale”.

È chiaro poi che all'interno di questa parte del marxismo la rimozione della questione coloniale-razziale dalle proprie prospettive teoriche derivava da una lettura certo eurocentrica delle colonie – nel senso di “esterna” all'Europa – ma faceva trapeolare anche una concezione *economicista* del loro status durante

34 Si pensi per esempio al femminismo nero e marxista di Angela Davis che rappresenta, secondo la stessa Davis, anche un prodotto della combinazione e l'influenza del lavoro di questi due filosofi.

35 Il caso più sintomatico è forse quello di Sartre: i suoi numerosi scritti anticoloniali, nella forma di prefazioni e commenti critici anche a importanti autori non europei come Fanon e Memmi, non ebbero alcuna collocazione, come problematica teorica, nei suoi lavori *filosofici* maggiori. Si veda Miguel Mellino, “Jean-Paul Sartre. La nausea del Novecento. L'esistenzialismo come crisi dell'Occidente”, in Carmine Conelli, Eleonora Meo (a cura di), *Genealogie della modernità*, Mimesis, Milano 2017, pp. 257-297. Come scrisse anche Robert Young in *Mitologie bianche*, Meltemi, Milano 2007 [1990]: «Il problema di Sartre era che sebbene avesse sviluppato la propria posizione politica al di fuori della sola problematica europea, non seppe fare altrettanto a livello teorico, e in questo senso rimase chiuso nei confini del modello europeo», p. 31.

36 Enzo Traverso, *op. cit.*, p. 148.

l'ascesa dell'economia-mondo capitalistica moderna. Quest'ultimo limite aveva caratterizzato anche le letture più "postcoloniali" del primo marxismo, come abbiamo visto. Sarà solo con il ri-esplosione dei conflitti razziali all'interno della stessa Europa nei tardi anni Settanta, legati ai conflitti innescati nelle società europee dai processi e dai movimenti migratori sin dalla fine della Seconda guerra mondiale, e con la crescente transnazionalizzazione dei processi produttivi del capitale globale, che si avvierà una sorta di *revisione-decolonizzazione* del "marxismo occidentale" e quindi una lenta ma incessante riconsiderazione, entro i propri schemi, della *colonialità* costituiva del comando capitalistico. L'esempio più emblematico di questo processo, almeno in Italia, è forse lo sviluppo del cosiddetto postoperaismo.<sup>37</sup> L'emergere delle prospettive postcoloniali e decoloniali, mettendo l'accento sull'impossibilità di separare *metropoli* e *colonie* nel racconto delle loro storie, contribuirà in modo decisivo a questo processo di decentramento del marxismo europeo.

4. È a partire da queste considerazioni preliminari che proponiamo, quindi, la categoria di "marxismo bianco" per interrogare i limiti storici del marxismo classico nell'analisi della questione coloniale-razziale. La nostra categoria di marxismo bianco prende corpo nell'intersezione, e nella rielaborazione, delle prospettive di tre lavori già citati: *Black Marxism* di Cedric Robinson, *Considerations on Western Marxism* di Perry Anderson e *White Mythologies* di Robert Young. A proporre il termine in modo esplicito è stato Young:

*Mitologie bianche* era un tentativo di decostruire quello che potrebbe essere chiamato – rovesciando il senso della famosa formula di Cedric Robinson – "marxismo bianco" [...]. L'intento del

37 Si veda Michael Hardt, Antonio Negri, *Comune. Oltre il privato e il pubblico*, Rizzoli, Milano 2010; ma soprattutto Sandro Mezzadra, Brett Neilson, *Confini e frontiere. La moltiplicazione del lavoro nel mondo globale*, Il mulino, Bologna 2014; e Sandro Mezzadra, *La condizione postcoloniale, ombre corte*, Verona 2007.



libro non era attaccare il marxismo *in toto*, ma solo un particolare problema del marxismo che fino ad allora era passato quasi inosservato in Europa e in America del nord – ossia la sua implacabile bianchezza e il suo eurocentrismo, che venivano chiaramente alla luce nei modi di concepire la storia sviluppati in suo nome, ma erano altrettanto evidenti nella “casuale” rinuncia a indagare le conseguenze teoriche dei problemi contemporanei relativi alla razza, al genere e alle lotte anticoloniali.<sup>38</sup>

Diversamente da Young, e rielaborando quanto sostenuto da Perry Anderson sulla sua costruzione della categoria di “marxismo occidentale”, non proponiamo “marxismo bianco” come un’espressione per definire soltanto gli autori marxisti “occidentali” e di “pelle bianca”, e nemmeno una serie particolare di autori marxisti o una qualche corrente specifica del marxismo. Intendiamo il “marxismo bianco” più come un *complesso di singole disposizioni* dentro lo stesso marxismo, che non come un contenitore analitico ben delimitabile nel tempo e nello spazio, vale a dire come una sorta di *campo discorsivo* indipendente dalla *pelle* dei singoli autori e facente parte di una formazione discorsiva maggiore incentrata sul *significante* della *bianchezza*. Riprendendo quanto detto da Perry Anderson sul marxismo occidentale, la categoria di “marxismo bianco”

[...] è una denominazione che, in sé, non fissa limiti precisi di spazio e di tempo, e il suo scopo consiste nel localizzare storicamente un *corpus* teorico, individuando quelle coordinate strutturali che lo rendono una tradizione intellettuale unitaria e omogenea, nonostante le divergenze e le opposizioni che esistono al suo interno.<sup>39</sup>

Queste sono alcune delle coordinate strutturali attraverso cui proponiamo di interpellare il “marxismo bianco” come

38 Robert Young, *op. cit.*, pp. 22-23.

39 Perry Anderson, *op. cit.*, p.5.

categoria: a) la concezione del capitalismo come il prodotto di uno sviluppo esclusivamente *intraeuropeo*;<sup>40</sup> b) la sinonimia automatica stabilita tra modernità e sviluppo delle forze produttive capitalistiche ed “emancipazione” e “progressivismo”; c) la minimizzazione del dispositivo della razza come elemento storicamente centrale del comando capitalistico globale e quindi una sua subordinazione alla classe; d) una concezione comune *storicistica* dello sviluppo del capitalismo; e) l'enfatizzazione della dimensione *universalizzante* e *omogeneizzante* del dominio del capitale a scapito della sua costante produzione di eterogeneità, gerarchie e differenze; f) la sussunzione dell'antirazzismo entro l'antifascismo o entro un astratto anticapitalismo come priorità della lotta politica; g) la sottovalutazione dell'antagonismo politico storicamente contenuto in sistemi culturali “altri”; h) l'antropo-centrismo (poiché *quell'antropos* è stato costruito a immagine e somiglianza di una certa *immaginazione-proiezione* occidentale politica del maschio-europeo-bianco). Chiaramente se ne potrebbero aggiungere molti altri. Nel complesso dovrebbe essere più o meno chiaro che il “marxismo bianco”, per come lo intendiamo, appare anch'esso *surdeterminato* – per riprendere il concetto di Althusser – da ciò che nel mondo anglosassone, dopo la storica presa di parola anticoloniale e antirazzista dei diversi gruppi e soggetti neri, indigeni e non occidentali in generale è stato denominato “whiteness”; non da una semplice appartenenza al mondo bianco, ma dalla *bianchezza* come dispositivo materiale e ideologico-culturale – simbolico – di dominio. In termini semplici, la categoria

40 Nella comprensione della *transizione* dal modo di produzione feudale al modo di produzione capitalistico, la critica di Paul Sweezy a un certo modello più o meno “classico” e “dialettico” all'interno del marxismo, rappresentato dagli studi dei vari Maurice Dobb, Robert Brenner, Eric Hobsbawm e anche Perry Anderson, resta sicuramente un importante punto di riferimento nei tentativi di superare i limiti di *bianchezza* di questo “marxismo tradizionale”. Si veda Paul Sweezy, “Una critica”, all'interno di *La transizione dal feudalesimo al capitalismo*, Savelli, Roma 1975, pp. 19-42. La critica di Sweezy a Dobb è fondata sul presupposto secondo cui la disgregazione del modello feudale non può essere spiegata semplicemente ricorrendo al principio delle sue presunte contraddizioni interne di classe, ma necessita invece di una seria e strutturale presa in considerazione dello sviluppo del commercio coloniale transatlantico.

di “marxismo bianco” ci sembra utile per identificare una *piega* di *bianchezza* dentro lo stesso marxismo.<sup>41</sup>

Come prova della resilienza della *piega bianca* e della *colonialità* all’interno di un certo tipo di marxismo – o dell’eterno riproporsi del “marxismo bianco” come principio di lettura politica della realtà – è utile rivolgere lo sguardo a uno degli ultimi lavori di David Harvey: *Diciassette contraddizioni e la fine del capitalismo*. All’interno di questo testo Harvey ripropone – poiché era già stata enunciata in altri suoi lavori precedenti – una tesi piuttosto controversa: si tratta di una distinzione epistemologica tra “capitale” e “capitalismo”. Dal suo punto di vista l’oppressione di razza e di genere si manifesta soltanto a livello del capitalismo, e cioè in alcune espressioni storico-geografiche del modo di produzione capitalistico, mentre la logica di governo del capitale, ovvero la sua razionalità più pura e *autenticamente* capitalistica di dominio e di produzione di plusvalore, può dispiegarsi in modo del tutto indipendente dai dispositivi razzisti e sessisti di controllo del lavoro e della società:

La razzializzazione e la discriminazione di genere esistono da molto tempo, e non vi è questione dunque sul fatto che il capitalismo ci mostra una storia profondamente razzializzata e genderizzata. Il problema dunque si pone: perché io non includo le contraddizioni di razza e genere (così come molte altre, tipo il nazionalismo, l’etnicità e la religione) come fenomeni fondativi nel mio studio sulle contraddizioni del capitale? La risposta più sintetica è che io le escludo perché, anche se queste fratture sono onnipresenti nella storia del capitalismo, esse non sono specifiche a quella forma di circolazione e accumulazione che costituisce il suo motore economico. Questo non significa che razza e genere non abbiano alcun impatto sull’accumulazione di capitale, o che l’accumulazione di capitale non eserciti su tali fratture alcuna

41 Per un ulteriore approfondimento sull’argomento si veda Miguel Mellino, *Governare la crisi dei rifugiati. Sovranismo, neoliberalismo, razzismo e accoglienza in Europa*, DeriveApprodi, Roma 2018.

influenza (“infezione” sarebbe la parola giusta) o non vi faccia ricorso. Il capitalismo ha chiaramente spinto, in diverse epoche e luoghi, la razzializzazione agli estremi (compresi gli orrori di genocidi e olocausti). Il capitalismo contemporaneo si nutre pienamente della discriminazione e della violenza di genere, così come della disumanizzazione dei popoli di colore. Le intersezioni e interazioni tra razzializzazione e accumulazione del capitale sono assai visibili e quindi potentemente presenti. Ma un’analisi di queste interazioni non mi dice nulla di particolare su come funziona il motore economico del capitale, anche se esse sono sicuramente una delle risorse da cui il capitale trae la sua energia.<sup>42</sup>

Questo presupposto è alla base del suo declassamento a “lotte antirazziste” anziché “anticapitaliste” delle mobilitazioni organizzate da Black Lives Matter a Ferguson contro la violenza della polizia. Nell’ottica di Harvey le lotte dei neri contro la violenza poliziesca non intaccano di per sé la logica di dominio del capitale. Diversi autori hanno sottolineato che la tesi di Harvey è difficile da difendere anche in riferimento a quanto è successo a Ferguson.<sup>43</sup> È chiaro che in un paese come gli Stati Uniti la violenza della polizia esercitata sui neri non è il prodotto di eccessi o pregiudizi personali da parte dei poliziotti, bensì del “razzismo strutturale” imperniato sulla supremazia bianca su cui è articolato lo stesso capitalismo storico-nazionale americano. Il problema è che dentro il marxismo *race-blind* di Harvey è difficile concepire il razzismo come un dispositivo materiale di dominio di classe (anziché come un semplice pregiudizio culturale). Ma il punto fondamentale della questione è che risulta difficile vedere l’utilità di un’analisi marxista che lavora a livello altrettanto astratto della presunta logica del capitale, e che non scende mai alle condizioni concrete di sfruttamento e di

42 David Harvey, *Diciassette contraddizioni e la fine del capitalismo*, Feltrinelli, Milano 2014, pp. 7-8 (ed. or. *Seventeen contradictions and the end of Capitalism*, Profile Books, London 2014).

43 Si veda David R. Roediger, *Class, Race and Marxism*, Verso, London 2017, pp. 2-5.

esperienza vissuta da parte dei diversi ceti subalterni. Tuttavia a noi interessa sottolineare soltanto che un ragionamento come quello di Harvey finisce per mettere in moto una catena di significazione politica che non fa che riproporre in modo piuttosto amplificato tutti i limiti coloniali, eurocentrici e paternalistici di un certo marxismo (bianco) tradizionale. Sia chiaro: non che nel lavoro di Harvey non vi siano spunti e concetti utili per una decolonizzazione dello stesso marxismo, o per una lettura marxista non eurocentrica della realtà e del conflitto di *classe-razza* dentro il capitalismo neoliberale contemporaneo; nel complesso però è difficile negare che il suo *corpus teorico* resta *surdeterminato* dall'ideologia della *bianchezza*.

Un secondo esempio di resilienza del marxismo bianco tradizionale può essere rinvenuto nelle critiche di Vivek Chibber ai subaltern studies indiani e agli studi postcoloniali. Chibber, marxista indiano ma accademicamente cresciuto negli Stati Uniti, propone il suo *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*, un lavoro assai dibattuto, come un attacco serrato e volutamente impietoso ai subaltern studies. Egli enuncia subito i presupposti più importanti alla base della prospettiva dei subaltern studies di cui intende mostrare "l'infondatezza": a) l'idea di Guha secondo cui la borghesia indiana coloniale e postcoloniale, a differenza di quella europea, non si è mai comportata in modo "egemonico" e "rivoluzionario" (moderno e antifeudale), fallendo così la sua "missione storica"; b) il presupposto di Guha e Chakrabarty secondo cui il capitalismo coloniale indiano non si è mai dispiegato a partire da una tendenza "universalizzante", capace di omogeneizzare l'intera società; c) l'idea di tutto il collettivo secondo cui la sfera del politico in India (e nel resto dei paesi coloniali), a differenza che nella modernità europea, non si è mai costituita come "astratta" e "omogenea", ma è rimasta strutturalmente e ontologicamente divisa tra sfera moderna dell'élite (egualitarismo formale) e sfera dei subalterni (rapporti di potere personali/informali e di origine feudale); d) la tesi di Chatterjee secondo cui il fallimento del nazionalismo anticoloniale indiano nel "creare la nazione" fu dovuto all'incapacità delle élite nazionali di

rompere con il discorso occidentale moderno; e) l'idea di tutto il collettivo secondo cui è proprio la diversità delle logiche di sviluppo del capitalismo coloniale rispetto al capitalismo europeo a sancire l'inadeguatezza delle categorie teoriche "universaliste" della tradizione illuministica occidentale (marxismo compreso) nell'analisi di contesti non europei.

Per Chibber le cose, ovviamente, stanno altrimenti: a) non vi sono differenze tra il comportamento storico della borghesia indiana ed europea; b) il capitale ha espresso la stessa logica universalizzante e tendente al "lavoro astratto" in Europa e nelle colonie; c) anche in Europa la sfera del politico è rimasta (fino alla fine del diciannovesimo secolo) storicamente divisa tra una sfera dell'élite e una dei subalterni; d) le scelte politiche fallimentari del nazionalismo anticoloniale indiano (in particolare di Nehru) non furono dettate dall'eredità culturale coloniale ma da pressioni "oggettive"; e) di conseguenza le categorie "universaliste" del marxismo si rivelano ancora adeguate nell'analisi della storia e del presente del capitalismo in India. In alcune di queste critiche Chibber riesce a mettere in luce diversi dei punti deboli dell'impianto dei subaltern studies, anche se le sue argomentazioni non risultano mai convincenti; in altri casi fraintende interamente i discorsi che attacca, ma nel complesso il suo tentativo non va oltre lo sfoggio di una "fra-seologia (pseudo)marxista" (per richiamare Lenin) che può risultare, a un primo sguardo, rassicurante per gli apostoli di una oramai fantomatica "classe operaia mondiale" o del "nulla è cambiato", ma che nei fatti non riesce a divenire qualcos'altro da una mera riaffermazione retorica e celebrativa di quella narrazione marxista più lineare, storicistica ed eurocentrica sulla storia del capitalismo e della lotta di classe.

Nella comprensione della "variante" coloniale di tale narrazione Chibber si rifugia, in modo assai prevedibile, nella teoria dello sviluppo diseguale e combinato di Trotsky. Le prime pagine del testo sono dedicate precisamente a una ricostruzione piuttosto pedagogica e didascalica di questa narrazione, che egli chiama, non a caso «Conventional Story»:

La conclusione di questa Storia convenzionale è che la modernizzazione capitalistica è stata un fenomeno globale, anche se la sua diffusione è avvenuta a livello temporalmente e spazialmente differenziato. Anche se il mondo colonizzato vi sarebbe approdato più tardi, non vi erano dubbi sul fatto che esso si sarebbe inserito sul percorso tracciato dal mondo avanzato. Il motore trainante di questo processo era costituito dall'industrialismo e da altre pratiche economiche moderne, e la trasformazione culturale e politica che lo ha accompagnato era parte del programma. Questo programma sta nella missione universalizzante del capitale, così come essa viene convenzionalmente intesa [...]. L'Europa ha mostrato al mondo in via di sviluppo una cruda immagine del proprio futuro. Dunque, se gli agenti sociali delle regioni periferiche hanno esibito forme di coscienza diverse da quelle moderne, questo è accaduto perché tali forme non sono state del tutto assoggettate dall'effetto purificatore dei rapporti capitalistici [...]. Grazie alla ricerca incessante di egemonia da parte del capitale vi sarà comunque una lenta, ma piuttosto certa, convergenza globale verso la riproduzione culturale e politica nella sua forma caratteristicamente borghese.<sup>44</sup>

Alla luce di quanto abbiamo detto fin qui, non c'è bisogno di scendere nei particolari per mettere in evidenza il luogo della piega bianca del marxismo di Chibber. Tuttavia, in modo sintetico, è utile soffermarci su qualche questione. Come prima cosa Chibber confonde universalizzazione del (rapporto di) capitale con mera tendenza all'omologazione globale delle condizioni materiali (astratte) del modo di produzione capitalistico: una visione del genere diventa possibile solo quando la dinamica del capitalismo viene ridotta alla libera concorrenza tra singoli capitali o capitalisti (anche corporazioni multinazionali) da una parte, e forza lavoro dall'altra, ovvero quando non si attribuisce alcun ruolo strutturante a quelle *gerarchie coloniali/razziali*

44 Vivek Chibber, *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*, Verso, London 2013, p. 12.

*imperiali (colonialità)* che hanno impresso le loro tracce su ciò che Wallerstein chiamava il “sistema-mondo” moderno, e quindi sulle logiche di dominio del capitalismo storico. La disomogeneità su cui si fonda da sempre il comando capitalistico, lo sviluppo diseguale e combinato, per stare alla sua chiave di lettura viene considerata soltanto come un momento contingente, come un’articolazione del tutto secondaria, all’interno di una tendenza più globale<sup>45</sup> e quindi importante (per una visione diversa si vedano Rudan e Morfino in questo volume).

È così che Chibber, e su questo non è molto diverso da Guha, non analizza l’introduzione del capitalismo in India alla luce della formazione e dello sviluppo storico della divisione globale moderna del lavoro, e quindi della progressiva sottomissione economica della borghesia indiana (così come di tutte le altre borghesie coloniali) alla violenza della struttura coloniale-imperiale del mercato mondiale moderno.<sup>46</sup> Per esempio egli non distingue affatto fra le diverse fasi storiche dell’espansione coloniale europea, ovvero non traccia alcuna differenza tra capitalismo mercantile, libera concorrenza, capitalismo industriale, imperialismo, ecc. Se rispetto alla fase attuale dello sviluppo capitalistico tale prospettiva – promossa in passato dalla teoria della dipendenza – si mostra inadeguata, crediamo lo stesso non possa dirsi per le fasi precedenti (dal quindicesimo secolo alla metà del ventesimo) e cioè per gli anni di formazione del mercato mondiale a partire dalla conquista coloniale dell’America. In breve, se dovessimo stare alle riflessioni che propone, senza alcun riferimento alla struttura coloniale

45 Autori come David Roediger, Lisa Lowe, Cedric Robinson, Anibal Quijano e Stuart Hall hanno offerto critiche importanti a questa visione proprio a partire da una maggiore considerazione del ruolo del razzismo nella storia del capitalismo moderno. Oltre ai lavori già citati, si vedano David R. Roediger, *How Race Survived US History*, Verso, London 2010; Lisa Lowe, *Immigrant Acts: On Asian American Cultural Politics*, Duke University Press, Durham 2005; Stuart Hall (a cura di Miguel Mellino), *Razza, cultura e potere*, ombre corte, Verona 2015.

46 Per una critica più articolata dei limiti di questa visione si veda Mellino in questo volume, soprattutto l’analisi comparativa tra la prospettiva di Mariátegui e quella dei subaltern studies.



prima e imperialista poi nella formazione del mercato mondiale moderno, le conclusioni a cui perverremmo si caricherebbero di una *colonialità* davvero poco condivisibile: poiché nel suo schema la modernità politica europea è stata il frutto diretto (e non mediato dal capitale) della lotta di classe della classe operaia europea; allora o la classe lavoratrice indiana non ha lottato abbastanza (come quella europea), oppure essa non era altrettanto sviluppata e organizzata come la classe lavoratrice europea. Si tratta di un limite epistemologico che non può non riprodurre i classici schemi eurocentrici e paternalistici del marxismo tradizionale più “bianco”.

In secondo luogo non è difficile intuire che nel tentativo di spiegare razzismo e sessismo come dispositivi di sfruttamento capitalistico, Chibber, a partire dalla mobilitazione degli assunti principali della sua “narrazione marxista convenzionale”, e cercando di riaffermare comunque la logica universalistica del capitale, finisce per offrire una visione del modo di produzione capitalistico e della lotta di classe, *race-and-gender-blind*, molto simile a quella di Harvey:

I capitalisti non hanno altro interesse se non quello di massimizzare il loro profitto, e per realizzarlo cercano di estrarre il massimo sforzo lavorativo dai lavoratori; è soltanto questo il loro obiettivo. Ciò che trovano però è che tra i meccanismi attraverso cui raggiungere tale obiettivo vi è la mobilitazione delle identità razziali o comunali dei lavoratori. Nella ricerca di quell'entità astratta di cui hanno bisogno – ovvero, lavoratori capaci di lavorare al livello socialmente necessario di efficienza – i capitalisti trovano che questo input verso il lavoro astratto è indossato da identità *concrete*.<sup>47</sup>

L'affermazione, poiché tautologica come buona parte dei suoi ragionamenti, si commenta da sola: razzismo e sessismo non fanno parte della logica o dell'essenza del capitale. Devono

47 Vivek Chibber, *op. cit.*, p. 144.

essere intesi come semplici contingenze, non certo una sua componente strutturale. Colonialismo, schiavitù, imperialismo non hanno lasciato alcuna traccia materiale nella costituzione del modo di produzione capitalistico come tale e nella configurazione della sovranità moderna come esercizio del potere.<sup>48</sup> Nemmeno le lotte antischiavistiche, anticoloniali, femministe, indigene e antirazziste sembrano avere lasciato alcuna eredità: esse non sembrano avere avuto alcuna importanza nella conformazione della modernità politica e della sua grammatica giuridica di emancipazione e libertà. Tornano più pesanti che mai le parole di Robinson: «La centralità della schiavitù per la crescita del capitalismo moderno e lo sviluppo del radicalismo nero mostrano quanto sia eurocentrico vedere nel proletariato europeo il soggetto storico rivoluzionario per eccellenza».<sup>49</sup> La piega bianca del marxismo si rinsalda ancora. È proprio su queste pieghe interne allo stesso marxismo che la nostra raccolta intende richiamare l'attenzione.

5. Guardando a tali *pieghe* come a un processo con una propria e autonoma dinamica ci sembrava opportuno far cominciare il nostro libro con una figura particolarmente determinante per i tentativi di decolonizzazione del marxismo europeo e per la costituzione di quella che potremmo chiamare un'*ontologia nera*: Aimé Césaire. È così che proponiamo in apertura la sua celebre lettera di dimissioni inviata nel 1956 al segretario generale del partito comunista francese, Maurice Thorez, finora inedita in lingua italiana. In questa missiva, che potremmo considerare un vero e proprio *manifesto del marxismo nero*, Césaire ci pone di fronte ad alcuni dei principali limiti del marxismo tradizionale, i quali si riverberano ancora

48 Per un approccio diverso, si veda Achille Mbembe, *Critica della ragione nera*, Ibis, Pavia 2019. La tesi fondamentale di Mbembe è che lo sviluppo della sovranità moderna occidentale non può essere compreso senza tenere in considerazione il suo intreccio con il concetto di razza e con il dispositivo razzista di governo durante l'espansione coloniale moderna.

49 Cedric Robinson, *op. cit.*, p. 78.

all'interno di buona parte del mondo antagonista in Italia e, in generale, in Europa. Partendo dal suo posizionamento di «uomo di colore» Césaire rivendica il «diritto di iniziativa» ossia il «diritto alla personalità» dei popoli colonizzati, il diritto di avere una propria singolarità, una propria esperienza storica, un proprio portato di sofferenze che appartiene esclusivamente a loro:

[...] siamo certi che le nostre questioni (o, se si preferisce, la questione coloniale) non possono essere trattate come mera parte di un insieme più importante, una parte rispetto la quale altri possono negoziare o pervenire a qualsiasi compromesso appaia loro appropriato alla luce di una situazione generale, e di cui solo loro hanno il diritto di tirare le somme. [...] è chiaro che la nostra lotta – la lotta dei popoli coloniali contro il colonialismo, la lotta dei popoli di colore contro il razzismo – è assai più complessa, o meglio, è di una natura completamente differente dalla lotta dell'operaio francese contro il capitalismo francese, e non può, in nessun modo, essere considerata un segmento, un frammento di quest'ultima.

Césaire allude qui in particolare al voto del partito comunista francese sull'Algeria, grazie al quale si garantì la prosecuzione della politica coloniale francese in Nordafrica, ma le sue parole restano *interpellanti* anche per l'attivismo e la militanza politica dell'Europa di oggi. Ciò che Césaire rivendica è la piena autonomia dei popoli di colore dalla «dottrina» e da chi si è posto come suo principale interprete; egli si augura infatti una «rivoluzione copernicana» che riesca a spazzare via «l'abitudine di fare, di predisporre, di pensare» *per* loro, radicata in Europa «dall'estrema destra all'estrema sinistra». È proprio questa problematica complicità coloniale di buona parte del marxismo tradizionale che ci ha spinto a unire le riflessioni presenti in questa raccolta, al fine di *decentrare il nostro sguardo* dalle metropoli alle colonie, dai centri alle periferie, di guardare con *altri occhi*, per poter meglio definire la sfida politico-epistemologica

principale che a nostro parere si pone oggi di fronte anche ai movimenti sociali (bianchi) dell'Europa di oggi: *decolonizzarsi, denudarsi* dei panni coloniali e patriarcali del «fratello maggiore», per riprendere le parole di Césaire stesso.

Crediamo dunque che l'esperienza politica e la riflessione teorica degli autori a cui abbiamo dedicato la raccolta, al di là delle loro diverse prospettive e interessi, possono apportare un notevole contributo alla “decolonizzazione del marxismo europeo”. Si tratta di un'operazione che, dal nostro punto di vista, può essere ulteriormente favorita dalla testura singolare del libro: l'effetto d'insieme potrebbe rivelarsi davvero produttivo – leggere, per esempio, Althusser nella filigrana di Claudia Jones e C. L. R. James e viceversa, o prendere l'esperienza dei neri negli Stati Uniti descritta da Huey P. Newton e quella degli indigeni andini di Mariátegui come pietra angolare da cui osservare la condizione postcoloniale delle metropoli europee di oggi, mettendola a confronto con lo sguardo femminista e postcoloniale di Spivak, o con il marxismo romantico-gallese di Williams. Ci sembra quasi banale aggiungere che questa messa in discussione delle pieghe bianche e coloniali del marxismo – dei nostri resti – è sempre più necessaria di fronte ai problemi che si trova ad affrontare l'Europa nella congiuntura politica attuale. È di grande utilità anche alla luce di quei molteplici conflitti sindacali avvenuti negli ultimi anni in Italia – dalla logistica alla grande distribuzione, dall'agricoltura al lavoro industriale – che hanno mostrato un notevole protagonismo politico dei lavoratori migranti, ma anche di quelle *resistenze silenziose* dei soggetti postcoloniali alle prese con la sopravvivenza quotidiana nelle metropoli. Ma soprattutto di fronte al “vento sovranista” che soffia sinistramente sull'Europa: come non vedere tra le sue *pieghe* l'eterno ritorno di molte delle vecchie pulsioni dell'Europa coloniale?

# Lettera a Maurice Thorez

*Aimé Césaire\**

Aimé Césaire  
*Deputato della Martinica*

A: Maurice Thorez  
*Segretario generale del Partito comunista francese*

Mi risulterebbe facile esprimere, tanto per il Partito comunista francese quanto per l'Internazionale comunista promossa dall'Unione Sovietica, un lungo elenco di dissensi e divergenze. In questi ultimi tempi il raccolto è stato particolarmente generoso: le rivelazioni di Chruščëv su Stalin sono sufficienti, o almeno lo spero, a far sprofondare in un abisso di sgomento, dolore e vergogna tutti coloro che hanno partecipato, a qualsiasi grado, all'azione comunista.

I morti, i torturati, i giustiziati – no, né una riabilitazione postuma né funerali nazionali o discorsi ufficiali possono porvi rimedio. Non sono il genere di fantasmi che si può tenere lontano con qualche frase di circostanza. D'ora in poi i loro volti appariranno in filigrana nel midollo stesso del sistema, come l'ossessione del nostro fallimento e della nostra umiliazione. E naturalmente non sarà la posizione del Partito comunista francese, così come è stata stabilita al quattordicesimo congresso, dettata soprattutto dalla ridicola preoccupazione dei suoi

\* Traduzione di Miguel Mellino e Andrea Ruben Pomella.

leader di salvare la faccia, a favorire la dissipazione del nostro malessere, e cioè a porre fine all'ulcerazione e al sanguinare di questa ferita al cuore delle nostre coscienze.

I fatti sono qui, in tutta la loro immensità. Citerò a caso: i dettagli precisi forniti da Chruščëv sui metodi di Stalin; la vera natura dei rapporti, in molte delle democrazie popolari, tra il potere statale e la classe operaia, rapporti che ci hanno portato a credere nell'esistenza di un autentico capitalismo di stato in questi stessi paesi, di un sistema capace di sfruttare la classe operaia in modo non molto diverso da quello che si vede nei paesi capitalisti; la tendenza generalmente ammessa, tra i partiti comunisti di orientamento stalinista, a stabilire rapporti soltanto tra stati e partiti fratelli, così come ha dimostrato la valanga di insulti piombata per cinque anni sulla Jugoslavia per il crimine di aver rivendicato la propria volontà di essere indipendente; la mancanza di segnali incoraggianti dal Partito comunista russo e dallo stato dei Soviet sull'effettiva volontà di concedere l'indipendenza agli altri partiti comunisti o stati socialisti; così come la mancanza di premura da parte dei partiti non russi, in particolare del Partito comunista francese, di cogliere l'occasione e dichiarare la propria indipendenza dalla Russia. Tutto ciò ci autorizza ad affermare che, in numerosi paesi europei – con l'eccezione della Jugoslavia – burocrazie usurpatrici lontane dal popolo (e dalle quali oggi appare molto chiaro non potersi aspettare più nulla) sono riuscite a ottenere – proprio in nome del socialismo – il penoso miracolo di trasformare in un incubo ciò che l'umanità ha, così a lungo, nutrito come un sogno: il socialismo.

Per quanto riguarda il Partito comunista francese non si può non rimanere colpiti dalla sua riluttanza a imboccare la strada della destalinizzazione; dalla renitenza a condannare Stalin e i metodi che lo hanno portato a commettere i suoi crimini; dal persistente autocompiacimento; dal rifiuto di rinunciare, dal canto suo e rispetto ai propri affari, ai metodi antidemocratici cari a Stalin; in breve, non si può non rimanere colpiti da tutto ciò che ci permette di parlare oggi dell'esistenza di uno

stalinismo francese, il quale ha imboccato un percorso ancora più rigido di quello di Stalin stesso, e che, possiamo presumere, avrebbe prodotto in Francia gli stessi effetti catastrofici della Russia, se il caso gli avesse consentito di prendere il potere.

Alla luce di tutto ciò in che modo dovremmo soffocare la nostra delusione? È certamente vero che all'indomani del rapporto di Chruščëv abbiamo trepidato dalla speranza. Ci aspettavamo dal Partito comunista francese una consapevole, rigorosa autocritica; una dissociazione dai crimini che lo avrebbe disculpato; non un rinnegamento, o una rinuncia, ma una nuova e solenne partenza; qualcosa come una seconda fondazione del Partito comunista... Al contrario a Le Havre non abbiamo visto altro che l'ostinazione nell'errore, la perseveranza nella menzogna; un'assurda pretesa di non aver mai sbagliato; insomma, tra questi pontefici che pontificano più che mai, abbiamo visto un'incapacità senile a conquistarsi il distacco necessario per porsi all'altezza delle circostanze e degli eventi; così come ogni sorta di trucco infantile, esibito da un orgoglio parrocchiale messo con le spalle al muro.

Ebbene! Tutti i partiti comunisti sono in subbuglio: Italia, Polonia, Ungheria, Cina. Mentre il partito francese, nell'occhio del ciclone, non fa che contemplare sé stesso e ritenersi soddisfatto. Mai prima d'ora sono stato così cosciente di quanto è grande il ritardo storico che affligge un grande popolo... Tuttavia qualunque sia la gravità di questa colpa – da sola ampiamente sufficiente, proprio in quanto rappresenta la bancarotta di un ideale e la patetica raffigurazione del fallimento di una generazione intera – voglio aggiungere qui una serie di riflessioni riguardo la mia posizione relativa all'essere un uomo di colore. Diciamolo apertamente: alla luce dei fatti (e in risposta alle vergognose pratiche antisemite che hanno preso piede e, sembra, continuano a farlo presso paesi che si definiscono socialisti) mi sono convinto che le nostre strade, e quelle che portano al comunismo così come è stato messo in pratica, non sono più puramente e semplicemente connesse, e non possono più diventarle. Un fatto cruciale ai miei occhi è questo: noi,

uomini di colore, in questo preciso momento della nostra evoluzione storica, siamo arrivati a cogliere, nelle nostre coscienze, la piena portata della nostra singolarità, e siamo pronti ad assumere a tutti i livelli e in tutti i campi le responsabilità che derivano da questa presa di coscienza.

Assumiamo che la singolarità della nostra “situazione nel mondo” non può essere confusa con nessun'altra. Che la singolarità dei nostri problemi, non può essere ridotta a nessun altro problema. Che la singolarità della nostra storia è stata ricavata da terribili sventure, le quali non appartengono a nessun altro. Assumiamo la singolarità della nostra cultura, che vogliamo vivere in un modo sempre più autentico. Cosa dobbiamo concludere da tutto ciò, se non che i nostri cammini verso il futuro – e ribadisco tutti i nostri cammini, politici come culturali – non sono ancora tracciati; che essi sono ancora da scoprire e che la responsabilità di tale scoperta appartiene a noi e a nessun altro. È sufficiente dire che siamo certi che le nostre questioni (o, se si preferisce, la questione coloniale) non possono essere trattate come mera parte di un insieme più importante, una parte rispetto la quale altri possono negoziare o pervenire a qualsiasi compromesso appaia loro appropriato alla luce di una situazione generale, e di cui solo loro hanno il diritto di tirare le somme. È chiaro che sto alludendo al voto del Partito comunista francese sull'Algeria, grazie al quale sono stati garantiti pieni poteri al governo Guy Mollet Lacoste per portare avanti la sua politica in Nordafrica – una circostanza che non possiamo assicurare non si ripeta in futuro. In ogni caso è chiaro che la nostra lotta – la lotta dei popoli coloniali contro il colonialismo, la lotta dei popoli di colore contro il razzismo – è assai più complessa, o meglio, è di una natura completamente differente dalla lotta dell'operaio francese contro il capitalismo francese, e non può, in nessun modo, essere considerata un segmento, un frammento di quest'ultima.

Mi sono spesso chiesto se in società come le nostre – rurali e contadine, in cui la classe operaia è piccola e, al contrario, la classe media ha una rilevanza politica sproporzionata rispetto



alla propria consistenza numerica – le condizioni politiche e sociali consentano un'azione efficace da parte di organizzazioni comuniste che agiscono isolate (e a maggior ragione di quelle federate o asservite al partito comunista della Francia metropolitana). E se – invece di rifiutare a priori e in nome di un'ideologia esclusiva uomini che sono, a dispetto di tutto, onesti e radicalmente anticolonialisti – si possa piuttosto trovare una forma di organizzazione quanto più ampia e flessibile, in grado di dare slancio al maggior numero di persone possibile (invece di comandarne un numero ristretto). Una forma di organizzazione in cui i marxisti non finirebbero per esserne asfissati, ma anzi svolgerebbero la loro funzione di fermento, d'ispirazione e di orientamento, al contrario di quanto stanno oggettivamente facendo oggi dividendo le forze popolari.

L'impasse nella quale ci troviamo in questo momento nelle Antille, nonostante i nostri successi elettorali, mi sembra dirimere la questione. Scelgo l'alternativa più aperta a quella più ristretta; scelgo il movimento che ci pone spalla a spalla con altri, invece di uno che ci lascia a noi stessi; quello che convoglia energie invece di dividerle in cappelle, sette e chiese; quello che libera la creatività delle masse invece di limitarla e, in ultima analisi, sterilizzarla. In Europa l'unità delle forze della sinistra è all'ordine del giorno; gli elementi disgiunti del movimento progressista tendono nuovamente verso una saldatura, e non c'è ombra di dubbio che questa tendenza all'unità diventerebbe irresistibile se i partiti comunisti stalinisti decidessero di buttare a mare tutto il carico dei pregiudizi, delle abitudini e dei metodi ereditati da Stalin. Non c'è dubbio che in questo caso coloro che – in altri partiti di sinistra – non vogliono l'unità, non avrebbero argomentazioni (o meglio ancora pretesti) per rifiutarla. Di conseguenza i nemici dell'unità si ritroverebbero isolati e ridotti all'impotenza.

Ma nel nostro paese, dove la divisione è il più delle volte artificiale e portata dall'esterno (iniettata così com'è dalle divisioni europee abusivamente trapiantate nelle nostre politiche locali), come facciamo a non essere pronti a sacrificare tutto (e

cioè tutto ciò che è secondario) per riconquistare l'essenziale: quell'unità con i fratelli, con i compagni, che è il baluardo della nostra forza e la garanzia della nostra speranza per il futuro. Inoltre in questo contesto è la vita stessa a decidere. Guardate la grandiosa ventata di unità che attraversa tutti i paesi neri! Guardate come, qui e lì, la tela strappata viene ricucita! L'esperienza, così duramente acquisita, ci ha insegnato che abbiamo a nostra disposizione un'unica arma, una sola arma efficace, una sola arma ancora intatta: l'arma dell'unità, l'arma della mobilitazione anticoloniale di tutti i volenterosi. Mentre il tempo in cui resteremo dispersi a causa delle spaccature dei partiti della Francia metropolitana non sarà che il tempo della nostra debolezza e della nostra sconfitta. Dal mio canto credo che i popoli neri siano ricchi di energia e passione, che non manchino né di vigore né di inventiva, ma che queste forze possono solo marciare all'interno di organizzazioni che non sono loro: che non siano fatte per loro, da loro e per scopi che loro soli possono determinare.

Questo non è un auspicio a lottare da soli e nemmeno un disprezzo di tutte le alleanze. È una volontà di distinguere tra alleanza e subordinazione, tra solidarietà e rassegnazione.

Partono proprio da qui i difetti lampanti che ci minacciano e che possiamo constatare negli atteggiamenti dei membri del Partito comunista francese: il loro accanito assimilazionismo; il loro sciovinismo inconscio; la loro fede, piuttosto semplicistica, in un'onnilaterale superiorità dell'Occidente, una fede che condividono con gli europei borghesi; il loro credere che l'evoluzione così come ha avuto luogo in Europa sia l'unica possibile, l'unica desiderabile, quella che il mondo intero dovrebbe seguire; in sintesi la loro fede mai del tutto sconfessata, ma comunque altrettanto vera, nella civilizzazione con la *C* maiuscola e nel progresso con la *P* maiuscola (a conferma della loro ostilità verso tutto ciò che in modo sprezzante chiamano «relativismo culturale» – difetti questi che culminano naturalmente nella costituzione di un ambiente letterario in cui, in nome del partito, si finisce per dogmatizzare ogni cosa).

Bisogna dire che i comunisti francesi hanno avuto un'ottima scuola: quella di Stalin. In effetti proprio Stalin è stato colui il quale ha reintrodotto nel pensiero socialista il concetto di popoli "avanzati" e "arretrati". E quando egli parla di popoli avanzati (in questo caso i grandi russi) che dovevano aiutare gli altri rimasti indietro per recuperare e superare il loro ritardo, non vedo all'opera che il solito paternalismo colonialista, con i suoi soliti propositi. Nel caso di Stalin e di quelli della sua setta forse non è di paternalismo ciò di cui bisogna parlare. E tuttavia vi assomiglia così tanto da essere scambiato per esso. Inventiamo dunque una parola per definirlo: "fraternalismo". Poiché ci stiamo effettivamente confrontando con un fratello, un fratello maggiore che, fiero della sua superiorità e sicuro della sua esperienza, ci prende per mano (ahimè, a volte brutalmente) per guidarci lungo quel cammino dove egli sa che troveremo la Ragione e il Progresso.

Ebbene questo è esattamente ciò che non vogliamo. Ciò che non vogliamo più. Sì, vogliamo che le nostre società si elevino a uno stadio più alto di sviluppo, ma grazie alle proprie sole forze, a mezzi di crescita interna, di necessità interiore e di progresso organico, senza che nulla di esterno arrivi a distorcere, alterare o compromettere questa crescita. In condizioni di questo genere sarà ormai chiaro che non possiamo più delegare nessun altro per pensare al posto nostro, o per fare le nostre scoperte al posto nostro; che, d'ora in avanti, non potremo permettere a nessun altro, nemmeno ai nostri migliori amici, di garantire per noi. Se la meta di tutta la politica progressista è quella di riportare, un giorno, la libertà ai popoli colonizzati, è quanto meno necessario che le azioni quotidiane dei partiti progressisti non entrino in contraddizione con questo agognato fine, distruggendo di continuo le stesse fondamenta – organizzative quanto psicologiche – di questa libertà futura. Fondamenta che possono essere ricondotte a un singolo presupposto: il diritto di iniziativa.

Credo di aver detto abbastanza da rendere chiaro che non è né al marxismo né al comunismo che sto rinunciando, e che

ciò che condanno è l'uso che qualcuno ha fatto del marxismo e del comunismo; che ciò che voglio è che il marxismo e il comunismo siano messi al servizio dei popoli neri, e non che i popoli neri servano il marxismo e il comunismo. Che la dottrina e il movimento siano fatti a misura d'uomo, e non che gli uomini debbano essere fatti su misura per loro. E, per essere chiari, questo non vale solo per i comunisti. Se fossi cristiano o musulmano direi le stesse cose. Direi che nessuna dottrina sarà adeguata fino a quando non sarà ripensata da noi, ripensata per noi, ristrutturata per noi. Sembra un'affermazione piuttosto ovvia. Eppure, alla luce dei fatti attuali, non lo è. Qui c'è una vera e propria rivoluzione copernicana da fare, tanto appare radicata in Europa (dall'estrema destra all'estrema sinistra), in tutti i partiti e ambiti, l'abitudine di fare, di predisporre, di pensare al posto nostro – in altre parole, l'abitudine di contenderci il nostro diritto di iniziativa, di cui ho già parlato, e che alla fine di tutto è il nostro diritto alla personalità.

Questa è senza dubbio l'essenza della questione. Esiste un comunismo cinese. Pur senza conoscerlo appieno, ho un pregiudizio molto forte a suo favore. E mi aspetto che non scivoli negli errori mostruosi che hanno sfregiato il comunismo europeo. Ma sono anche interessato, e a maggior ragione, a osservare il germogliare e fiorire della versione africana del comunismo. Ci offrirebbe senza alcun dubbio varietà proficue, valide e originali, e sono sicuro che i nostri saperi più antichi aggiungerebbero importanti sfumature, o le completerebbero riguardando questioni di dottrina. E tuttavia non ci sarà mai una versione africana, né una malgascia o caraibica, perché il comunismo francese trova maggiormente conveniente imporci la propria. Non ci sarà mai un comunismo africano, malgascio o caraibico, perché il Partito comunista francese concepisce i propri doveri, nei confronti dei popoli colonizzati, nei termini di una posizione di autorità da ricoprire, e perfino l'anticolonialismo dei comunisti francesi porta ancora lo stigma del colonialismo che sta combattendo. O ancora, detto in altri modi, non vedremo mai alcun comunismo peculiare nei paesi coloniali soggetti alla

Francia fin quando gli uffici di rue St-Georges – gli uffici della sezione coloniale del Partito comunista francese, la perfetta controparte del Ministero della Francia d’oltremare di rue Oudinot – continueranno a considerare i nostri paesi come campi di missione o come paesi sotto mandato.

Tornando alla questione principale, il periodo in cui viviamo è segnato da un doppio fallimento: il primo, evidente da molto tempo, è il capitalismo. Ma ce n’è anche un secondo: l’atroce fallimento di quello che troppo a lungo abbiamo preso per socialismo, mentre non era altro che stalinismo. Il risultato è che, in questo momento, il mondo è in una impasse. E questo può significare solo una cosa: non che non esista una via di uscita, ma che è arrivato il tempo di abbandonare le vecchie strade, quelle che ci hanno condotto all’inganno, alla tirannia, all’omicidio. Dal canto nostro è sufficiente dire che non siamo più disposti a essere semplicemente presenti mentre la politica la fanno altri, e cioè a stare ai piedi degli altri, agli accordi degli altri, alle riparazioni della coscienza e alla casistica degli altri.

Il nostro tempo è giunto. E ciò che ho detto per i Negri non è valido solo per loro. Tutto può essere ancora salvato, perfino lo pseudosocialismo istituito qui e lì in Europa da Stalin, ma a condizione che venga riconosciuta l’iniziativa di quei popoli che finora l’hanno solo subita; a condizione che il potere scenda dall’alto e si radichi nelle persone (e non nasconderò che il fermento che sta emergendo attualmente in Polonia, per esempio, mi riempie di gioia e speranza).

A questo punto permettetemi di pensare in modo più specifico al mio sfortunato paese: la Martinica. Se lo faccio, è per constatare che il Partito comunista francese appare qui del tutto incapace di offrire una prospettiva al paese che non sia del tutto utopica; e non si è mai scomodato per cercare di pensarla. Il Partito comunista francese non si è mai curato di noi se non all’interno di una relazione mirata a una strategia mondiale che, peraltro, restava sempre confusa e sconcertante. È per prendere atto che il comunismo è riuscito a far scivolare attorno al collo della Martinica il cappio dell’assimilazionismo;

è riuscito così a isolarla dal bacino caraibico; è quindi pienamente riuscito a farla precipitare in una sorta di ghetto insulare. Questo comunismo è riuscito a tagliare fuori la Martinica dai rapporti con altri paesi caraibici, la cui esperienza potrebbe essere tanto istruttiva quanto fruttuosa (dal momento che essi vivono problemi simili ai nostri e la loro evoluzione democratica è repentina); infine, è anche riuscito a tagliarci fuori dai rapporti con l’Africa Nera, la cui evoluzione sta, al momento, imboccando una direzione opposta alla nostra.

È ancora da questa Africa Nera, madre della nostra cultura e civilizzazione caraibica, che aspetto la rigenerazione dei Caraibi – non dall’Europa che può solo perfezionare la nostra alienazione, ma dall’Africa, che da sola può rivitalizzare, ovvero, ripersonalizzare i Caraibi. Sì, lo so. Ci viene offerta la solidarietà col popolo francese; con il proletariato francese e, tramite il comunismo, con i proletariati del mondo. Non disprezzo queste realtà. Ma non voglio fare di questa solidarietà qualcosa di metafisico. Non esistono alleati per diritto divino. Esistono alleati che vengono imposti dal luogo, dal tempo e dalla natura delle cose. E se l’alleanza con il proletariato francese è esclusiva; se essa tende a relegarci nell’oblio o contrasta con altre alleanze necessarie, naturali, legittime e fertili; in sintesi, se il comunismo finisce per saccheggiare le nostre amicizie più vivificanti – l’amicizia che ci unisce all’Africa – allora io dico che il comunismo finisce per farci un torto, costringendoci a scambiare una fraternità viva con un’altra che appare come la più fredda delle astrazioni.

Anticiperò un’obiezione. Provincialismo? Niente affatto. Non mi nascondo in qualche particolarismo ristretto. Ma non voglio neanche sciogliermi in un universalismo scarno. Esistono due modi per perdere sé stessi: la segregazione blindata nel particolare o la diluizione nell’“universale”. Io concepisco l’universale come qualcosa che si arricchisce continuamente di tutto ciò che è particolare. Il mio è un universale che non può che essere arricchito di ogni particolare: il rafforzamento e la coesistenza di tutti i particolari. E allora? Allora abbiamo

bisogno di affrontare l'impresa da capo; abbiamo bisogno della forza di rinnovare ciò che è stato rovinato; abbiamo bisogno della forza di "inventare" il nostro cammino, e di ripulirlo da modelli pronti per l'uso, da modelli fossilizzati che non fanno che ostruirlo.

In breve, consideriamo come nostro dovere coniugare i nostri sforzi a quelli di tutti gli uomini animati da una passione per la giustizia e per la verità, per riuscire a costruire organizzazioni sensibili ad aiutare, sinceramente e concretamente, i popoli neri nella loro lotta di oggi e di domani: la loro lotta per la giustizia, per la cultura, per la dignità e per la libertà. Vogliamo costruire organizzazioni capaci, in sintesi, di istruirli in tutti i campi per assumere, autonomamente, le dure responsabilità che, perfino in questo momento, la storia ha voluto pesassero così fortemente sulle loro spalle.

A partire da queste condizioni vi chiedo di accettare le mie dimissioni da membro del Partito comunista francese.

Parigi, 24 ottobre 1956





# Il marxismo indigeno di José Carlos Mariátegui

Miguel Mellino

*La critica marxista  
studia concretamente la società capitalista.*  
JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI, *Defensa del marxismo*

Negli ultimi anni l'opera di José Carlos Mariátegui è stata oggetto di un rinnovato interesse: non solo in America latina, ma anche all'interno di un ampio spettro dello scenario teorico-politico globale. Da una parte il dirompente riemergere della storica questione indigena in diversi paesi latinoamericani, stimolata prima dall'insurrezione zapatista e più di recente dalle lotte dei diversi movimenti indigeni contro l'estrattivismo neoliberale; dall'altra il definitivo venire alla ribalta nel campo politico-accademico di costellazioni teoriche come quelle degli studi *postcoloniali* e *decoloniali* – con il loro accento sul passato coloniale come chiave di comprensione privilegiata del presente –, hanno chiaramente contribuito ad aprire nuovi spazi di ricerca attorno ai suoi scritti. Sia chiaro: è almeno sin dagli anni Sessanta, dopo trent'anni di ostracismo dovuti al dominio dell'ortodossia stalinista nei partiti comunisti della regione, ma in modo particolare dopo le prospettive politiche aperte dalla *singularità/atipicità* della Rivoluzione cubana, che l'opera di Mariátegui gode di uno spazio privilegiato all'interno del pensiero politico latinoamericano.<sup>1</sup> E tuttavia soltanto negli ultimi anni si sono coagulati attorno ai suoi scritti sguardi e riflessioni finalmente capaci di infrangere quella sorta di mausoleo

1 Cfr. Adolfo Sánchez Vázquez, *De Marx al marxismo en América Latina*, Itaca, Ciudad de México 1999.

(scolastico) che le diverse sinistre tradizionali avevano costruito per blindare la sua figura.

Anche questa vicissitudine ha finito per rafforzare un parallelismo storico assai diffuso all'interno della storia del marxismo: quello tra il destino della figura e dell'opera di Mariátegui e quello della figura e dell'opera di Gramsci. Non di rado infatti anche nella letteratura più specialistica Mariátegui viene definito come il "Gramsci dell'America latina".<sup>2</sup> Come si vedrà, al di là di uno sporadico incontro più o meno diretto tra i due, al congresso di Livorno del 1921 in cui nacque il Partito comunista d'Italia, si tratta di un'affinità che va certamente oltre il loro posizionamento critico nei confronti dei "dogmi" storicistici, economicistici e positivistici custoditi da un certo tipo di ortodossia marxista dominante tra gli anni Trenta e Cinquanta.

Ma cominciamo dall'inizio: è quasi d'obbligo includere Mariátegui in un testo dedicato agli sforzi degli stessi marxisti per oltrepassare i diversi tipi di eurocentrismi che hanno storicamente caratterizzato tanto il pensiero di Marx quanto buona parte del marxismo "classico". Diciamolo meglio: nella sua rilettura del pensiero di Marx alla luce della realtà politica di un paese come il Perù (e Perù equivale qui agli altri paesi dell'America latina), ovvero di un contesto storico-geografico profondamente segnato dal colonialismo e quindi assai diverso da quello in cui emersero le concezioni fondamentali della critica marxiana del capitale, il marxismo di Mariátegui può essere considerato come uno dei primissimi tentativi di andare oltre i limiti di quello che abbiamo chiamato "marxismo bianco" (si veda l'introduzione a questo volume). E questo, come si vedrà, al di là delle sue non trascurabili ambivalenze rispetto a fenomeni come quelli della razza, del razzismo e delle migrazioni.

2 José Aricó, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, Siglo XXI, Ciudad de México 1978; Néstor Kohan, *Ni calco ni copia. Ensayos sobre el marxismo argentino*, Buenos Aires 2001.

## Marxismo, colonialismo ed eurocentrismo

Non che nel primo marxismo, più o meno contemporaneo a Mariátegui, e in virtù dei fermenti rivoluzionari che stavano avendo luogo nei paesi coloniali e/o non europei tra Ottocento e Novecento, non vi fosse stato un qualche ripensamento delle premesse *coloniali* ed *eurocentriche* delle analisi di Marx – anche se non enunciato in questi termini. Pur ribadendo la nostra critica al “marxismo bianco”, ci sembra altrettanto necessario combattere l’idea secondo cui i primi marxisti sono stati tutti prigionieri di una deprecabile ortodossia interpretativa o di un qualche fanatismo teorico-politico. Vi sono stati certamente dei limiti e delle rigidità indotti dal loro stesso posizionamento politico – oggi diremo di *classe*, *genere*, *razza*, *collocazione storico-geografica*, ecc. – ma in molti casi il primo marxismo si è rivelato assai plastico nei tentativi di riadeguarsi alle mutevoli esigenze dei diversi contesti storici.

Per esempio lo stesso Marx aveva già cominciato a considerare negli ultimi anni della propria vita la possibilità di uno sviluppo storico *multilineare*, e quindi la centralità strategica, nella lunga marcia mondiale verso il comunismo, di alcune società “agrarie” (Russia, Cina, Turchia, Egitto, ecc.), così come di alcune forme “precapitalistiche” di organizzazione sociale comunitaria.<sup>3</sup> Piuttosto note sono anche sia la traduzione del marxismo a una realtà non-del-tutto-europea come quella della Russia da parte di Lenin, sia le sue aperture<sup>4</sup> «all’enorme importanza della questione nazionale» nelle colonie (dell’Asia e dell’Africa) e semi-colonie (Irlanda, paesi dell’Europa orientale e anche altri), e quindi alla lotta antimperialista contro le potenze coloniali occidentali come momento chiave per

3 Cfr. Teodor Shanin, *Late Marx and the Russian Road. Marx and the Peripheries of Capitalism*, Monthly Review Press, New York 1996; Enrique Dussel, *L’ultimo Marx*, manifestolibri, Roma 2009 [1990]; Kevin B. Anderson, *Marx at the Margins. On Nationalism, Ethnicity and Non-Western Societies*, Chicago University Press, Chicago 1990; Sandro Mezzadra, *Nei cantieri marxiani. Il soggetto e la sua produzione*, manifestolibri, Roma 2014.

4 Vladimir Il’ič Lenin, *Opere complete*, Editori Riuniti, Roma 1955, p. 90.

il rovesciamento globale del sistema capitalistico. Ugualmente notevole la sua svolta in favore dei contadini e della riforma agraria. Altrettanto significativamente riemergono in questo senso le oramai classiche teorie di Rosa Luxemburg, nella sua *Introduzione all'economia politica* (1916), sulla conquista dell'America e la schiavitù come fenomeni intrinsecamente moderni e capitalistici e sull'imperialismo come struttura interna dello stesso sviluppo del capitale. La Terza internazionale, poi, lanciata nel 1919, prima della svolta *frontista* nell'imminenza della guerra contro la Germania nazista, e attraverso l'organizzazione del Congresso dei popoli d'Oriente di Baku nel 1920, aprirà in modo deciso a una riconsiderazione della centralità delle masse del Terzo mondo – dei soggetti coloniali/non-occidentali – nella lotta rivoluzionaria per il trionfo del socialismo.<sup>5</sup> È così che il fermento politico e culturale stimolato dalla Rivoluzione d'ottobre, in sé una rivoluzione anche anticoloniale, si è configurato come un importante catalizzatore dello spirito anticoloniale globale, contribuendo a fare del marxismo-leninismo una sorta di “guida teorico-politica” sia per la modernizzazione delle nazioni coloniali, sia per una definitiva sconfitta della supremazia bianca-occidentale nel mondo. Infine non meno significative e diffuse sono state anche le teorie del cosiddetto “sviluppo diseguale e combinato” promosse da Trotsky nei primi anni del Novecento.

E tuttavia quando parliamo di premesse coloniali ed eurocentriche del “primo marxismo” ci riferiamo ad alcune concezioni ed enunciazioni implicite che esulano da questo importante riconoscimento dell'importanza tanto delle questioni coloniali e nazionali quanto della lotta all'imperialismo occidentale come perni fondamentali della lotta rivoluzionaria per l'eguaglianza sociale. La condanna del colonialismo e dell'imperialismo come brutali sistemi di sfruttamento – presente anche in Marx, al di là del suo notissimo e controverso passo

5 Robert J. C. Young, *Postcolonialism: An Historical Introduction*, Blackwell, London 2001, pp. 127-139.

sull'aspetto comunque progressivo del dominio coloniale in India –, così come il convinto schierarsi di Lenin e della Terza internazionale con i popoli non-bianchi, rappresentano sicuramente alcuni dei gesti più radicali di rottura con ciò che si può denominare il “paradigma razziale *latente* alla stessa nozione di civiltà occidentale”, o con il suo “mandato di razza”, ma si tratta di posizionamenti che non hanno finito di erodere la *colonialità* della “filosofia della storia” presente nelle analisi di Marx e del primo marxismo “euro-orientale” (si veda Césaire in questo volume).

Ancora più problematico è stato il caso di ciò che Perry Anderson ha chiamato “marxismo occidentale”,<sup>6</sup> ovvero il marxismo europeo dominante tra il 1945 e il 1975. Dall'umanesimo “utopistico” di Ernst Bloch alla teoria critica della scuola di Francoforte (con l'eccezione forse di Marcuse);<sup>7</sup> dall'umanesimo di Lukàcs al marxismo strutturalista e “antiumanistico” di Althusser; da buona parte del marxismo italiano del dopoguerra (Della Volpe, Colletti, ma anche Tronti e il primo operaismo), al situazionismo di Guy Debord; ciò che abbiamo è un progressivo indebolimento, quando non una graduale scomparsa, della connessione tra marxismo, questioni *coloniali-razziali-imperiali* e lotta politica globale. Non che non vi fossero nelle filosofie di tali autori concezioni importanti per un ripensamento del marxismo in senso non eurocentrico, per esempio nelle critiche di Althusser all'eredità hegeliana di Marx (si veda Morfino in questo volume), o basti considerare il ruolo (indiretto) di primo piano dell'althusserismo in una certa riconfigurazione *terzomondista* del marxismo in America latina negli anni Sessanta; ma, a parte alcune eccezioni, come Sartre (che in ogni caso propriamente marxista non era) e Marcuse (trasferitosi comunque negli Stati Uniti), il marxismo europeo di questi anni appare caratterizzato non solo da un'ambivalente rimozione della storica

6 Perry Anderson, *Il dibattito nel marxismo occidentale*, Laterza, Roma-Bari 1977.

7 Cfr. Enzo Traverso, *Malinconia di sinistra*, Feltrinelli, Milano 2016.

questione coloniale e dei suoi effetti nel presente, bensì a volte anche da un deciso schieramento dalla parte della “civiltà occidentale” e della sua presunta eredità liberal-democratica-illuministica-progressista. Gli esempi di Adorno e Horkheimer sono qui piuttosto (e sinistramente) eloquenti rispetto a quest’ultimo esito.<sup>8</sup> Si tratta di una triste, e paradossale, ironia della storia, se si pensa soprattutto al fatto che questi problematici posizionamenti teorico-politici si sono situati sulla *filigrana* dei trent’anni più intensi e significativi (1945-1975) per ciò che riguarda le lotte anticoloniali e antirazziste globali.

Per tutto questo, tornare sul marxismo di Mariátegui può essere di grande utilità: non tanto per sottolineare in modo sterile i limiti di queste due diverse forme (storico/geografiche) di marxismo, bensì per favorire una comprensione più efficace delle dinamiche del modo di produzione capitalistico alla luce delle lotte e dei suoi sviluppi successivi. Come cercheremo di mostrare, il marxismo di Mariátegui, contemporaneo al primo marxismo, e piuttosto influenzato da molti dei suoi sviluppi, conteneva in sé, in modo tanto esplicito quanto implicito, un reale “cambio di paradigma” rispetto agli eurocentrismi del “marxismo bianco” nel suo complesso. Si tratta di un aspetto messo sempre più in evidenza dalle recenti analisi e riappropriazioni *decoloniali* e *postcoloniali* dei suoi scritti.<sup>9</sup> È questa l’enunciazione da cui proponiamo di considerare l’attualità del suo pensiero.

Nella sua originale rielaborazione della “questione nazionale”, concepita come indispensabile veicolo di modernizzazione, liberazione ed emancipazione in un paese coloniale e periferico, l’analisi di Mariátegui ha posto in evidenza, forse per la prima volta all’interno del marxismo, e pur non nominandoli secondo

8 Cfr. *ivi*.

9 Cfr. Mabel Moraña, Enrique Dussel, Carlos A. Jáuregui (eds.), *Coloniality at Large. Latin America and the Postcolonial Debate*, Duke University Press, Durham 2008; Mabel Moraña, “Mariátegui in Recent Debates: Emancipation, (In)dependence and Vestigial Colonialism in Latin America”, in «Social Text», n. 12, pp. 14-39, 2010; Robert J. C. Young, *op. cit.*

una terminologia oggi divenuta consueta, tutta una serie di fenomeni che solo negli anni successivi, e grazie soprattutto allo sviluppo dei diversi “marxismi neri” o “non europei”, sarebbero emersi come costitutivi dello stesso modo di produzione capitalistico: il “colonialismo interno”<sup>10</sup> come pilastro principale nella costruzione degli stati nazione *postcoloniali* dell’America latina; il razzismo come elemento strutturale del dominio capitalistico; la “memoria indigena” come sedimento attivo nell’articolazione politica subalterna; il diverso configurarsi del “populismo”<sup>11</sup> come ideologia politica nelle società coloniali e semicoloniali rispetto alle nazioni europee (già imperiali); l’intreccio di capitalismo e colonialismo nella (con)formazione della sovranità moderna; l’eterogeneità strutturale – la coesistenza *sincronica* di diversi modi di produzione – come condizione *storicamente specifica* non solo delle formazioni sociali coloniali, ma soprattutto del capitalismo come logica globale di accumulazione; l’esistenza di una temporalità plurale o di una multitemporalità sociale e culturale all’interno delle società coloniali e postcoloniali; e infine l’ambivalente interazione tra razza e classe nelle dinamiche della lotta politica nelle società non europee (e quindi le diverse modalità della lotta di classe rispettivamente nei contesti coloniali e postcoloniali). Riprendendo un’espressione di Anibal Quijano<sup>12</sup> si può sostenere che il marxismo di Mariátegui costituisce uno snodo fondamentale nella rivelazione progressiva della “colonialità del potere capitalistico globale” come “grado zero” del comando politico moderno. Proprio per questo un excursus su alcuni dei passaggi chiave della sua opera può rivelarsi oggi di grande utilità.

10 Pablo González Casanova, *El colonialismo interno. Sociología de la explotación*, Siglo XXI, Ciudad de México 1969.

11 Si vedano Ernesto Laclau, *La ragione populista*, Laterza, Roma-Bari 2015; Chantal Mouffe, *Per un populismo di sinistra*, Laterza, Roma-Bari 2018.

12 Anibal Quijano, “Raza, etnia y Nación en Mariátegui”, in *Cuestiones y Horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, Clacso, Buenos Aires 2014.

## **El Amauta, o lineamenti di un socialismo “indo-americano”**

Nato in Perù nel 1894 e morto nel 1930, fondatore del Partito socialista peruviano nel 1928 (matrice di quello che sarà dopo la sua morte il Partido Comunista Peruano), Mariátegui è spesso considerato non tanto come il primo marxista latinoamericano, dato che vi erano già da tempo nella regione teorici e militanti marxisti attivi in diversi campi della lotta politica e sindacale, bensì come l'autore della prima riflessione teorico-politica originale sull'America latina avvenuta all'interno del marxismo.<sup>13</sup> È a partire da un passo di Anibal Quijano, una delle voci *decoloniali* più note, che possiamo cominciare a mostrare in cosa consiste l'originalità del pensiero di Mariátegui:

Mariátegui non è stato certamente né il primo né l'unico autore ad aver contribuito prima del 1930 all'introduzione del marxismo in America latina e all'educazione della classe operaia di questi paesi nella dottrina del socialismo rivoluzionario. Nella stessa epoca agivano Recabarren in Cile, Codovilla e Ponce in Argentina, Mella a Cuba, Pereyra in Brasile, e anche in piccoli cenacoli del Messico avevano cominciato a circolare idee marxiste, attraverso Rodhakaty e altri. Inoltre alcuni di questi autori avevano potuto accedere sicuramente a una conoscenza teorica più profonda del marxismo rispetto a Mariátegui. Perché dunque, mentre tutti gli altri vengono oggi studiati anzitutto per motivi storici, il pensiero di Mariátegui resta in qualche modo attuale? Perché, malgrado le incongruenze della sua formazione come autore marxista, Mariátegui occupa un luogo decisivo ancora oggi nei nostri dibattiti?<sup>14</sup>

13 José Aricó, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, cit.; Néstor Kohan, *Op. cit.*

14 Anibal Quijano, *op. cit.*, p. 765.



La risposta di Quijano è anche il punto di partenza del nostro ragionamento: Mariátegui è stato il primo tra i marxisti latinoamericani ad aver messo al lavoro il marxismo come strumento di conoscenza, interpretazione e soprattutto cambiamento rivoluzionario della realtà storico-concreta della regione e non viceversa. È in questo modo che egli gettava le basi di quella singolarità che avrebbe caratterizzato le correnti più significative del marxismo latinoamericano del ventesimo secolo: la costante rielaborazione di schemi concettuali astratti e generali entro le contraddizioni locali. D'altronde lo stesso Mariátegui aveva posto proprio in questi termini, attraverso una delle sue affermazioni rimaste più note, la propria particolare concezione del marxismo-socialismo: «non vogliamo certo che il socialismo sia in America mero *calco* o *copia*. Il socialismo in America latina deve essere una creazione eroica. Dobbiamo dare vita con la nostra realtà, e nel nostro linguaggio, al socialismo indo-americano».<sup>15</sup>

Militante a tutto campo, fondatore della Confederación General de los Trabajadores del Perú e del giornale operaio *Labor*, incessantemente attivo nella sfera pubblica di inizio Novecento a partire da una molteplicità davvero formidabile di interessi, Mariátegui è stato autore in vita di due soli testi – *La escena contemporánea* (1925)<sup>16</sup> e soprattutto *Sette saggi sulla realtà peruviana* (1927),<sup>17</sup> il suo lavoro chiave – lasciando incompiuti altri due, usciti postumi: *El alma matinal y otras estaciones* (1950)<sup>18</sup> e *Defensa del marxismo* (1955).<sup>19</sup> Mentre il primo è il riflesso della sua iniziale formazione intellettuale,

15 José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Ediciones El Andariego, Buenos Aires 2005 [1927], trad. it. *Sette saggi di interpretazione della realtà peruviana*, Einaudi, Torino 1972.

16 José Carlos Mariátegui, *La escena contemporánea y otros escritos*, Editora El Amauta, Lima 2005 [1925].

17 José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, cit.

18 José Carlos Mariátegui, *El alma matinal y otras estaciones*, Editorial Amauta, Lima 2010 [1950].

19 José Carlos Mariátegui, *Difesa del marxismo*, Edizioni Farenheit 451, Roma 1996.

caratterizzata da un interesse quasi esclusivo per il rapporto tra estetica, arte e politica, il secondo è già il prodotto dell'adozione del marxismo come ideologia politica durante il suo viaggio in Europa, soprattutto in Italia. Sono stati numerosissimi invece i saggi e gli interventi di analisi politica, culturale e letteraria usciti in giornali e riviste dell'epoca, raccolti poi dai figli nei quasi venti volumi delle sue opere complete. È proprio la vastità della sua opera, così come l'ampia eterogeneità delle sue risorse intellettuali, a rendere complesso un qualche discorso sistematico sulla sua prospettiva.

Il pensiero politico di Mariátegui – quello che diede forma e contenuto ai *Sette saggi sulla realtà peruviana*, un testo destinato a restare un costante punto di riferimento per il marxismo latinoamericano e per i movimenti indigeni – si presenta sin dalle sue stesse basi come qualcosa di atipico rispetto al marxismo tradizionale dei suoi anni. Da questo punto di vista potrebbe essere messo a fianco di quello di altri marxisti non-occidentali dell'epoca come l'indiano Manabendra Nath Roy (1887-1954) o il tataro Misraïd Sultan-Galiev (1892-1940).<sup>20</sup> D'altronde, come si evince da molti dei suoi scritti brevi, Mariátegui era assai interessato al cosiddetto “marxismo orientale” e ai movimenti anticoloniali di Oriente.<sup>21</sup>

Il perno fondamentale del suo marxismo era la questione indigena, intesa però in un senso piuttosto ampio e non come vuota metonimia di un soggetto storico alternativo o di riserva. Si può infatti sostenere che il suo marxismo appare inseparabile dal progetto politico lanciato da *Amauta* («saggio» o «saggezza» in quechua), rivista da egli stesso fondata nel 1926, e che aveva come obiettivo essenziale la costituzione di una nuova piattaforma ideologica per un ampio rinnovamento culturale del paese. Questo rinnovamento, espresso dal nome inca della rivista, aveva al centro una volontà di rilancio su nuove

20 Per un'analisi delle loro prospettive si veda Robert J. C. Young, *op. cit.*, pp. 127-139.

21 Si vedano soprattutto molti dei saggi contenuti in *La scena contemporanea*.

basi del tradizionale movimento *indigenista* peruviano. L'obiettivo fondamentale di *Amauta* era dunque stimolare una più nitida e rinnovata messa a fuoco della questione indigena come veicolo fondamentale di una nuova rivoluzione nazional-popolare, e cioè di una rifondazione in senso *anticoloniale* e *socialista* delle strutture politiche, culturali ed economiche del Perù. Senza una soluzione de "El problema del indio" (come si intitola il secondo dei capitoli dei *Sette saggi*) non era concepibile per Mariátegui alcuna reale indipendenza politica. La modernizzazione del Perù doveva necessariamente passare attraverso un'emancipazione integrale delle sue masse indigene, esigeva quindi come prima cosa una radicale "riforma agraria", nelle sue parole «la liquidazione del feudalesimo o gamonalismo»:

Tutte le tesi sulla questione indigena che non la considerano come una questione economico-sociale non sono altro che sterili esercizi teorici – e a volte soltanto verbali – condannati a un assoluto discredito. Non le salva, ad alcune di esse, nemmeno la loro buona fede. Praticamente queste tesi sono servite solo a nascondere o a sfigurare la realtà del problema. La critica socialista le scopre e le chiarisce, perché cerca le cause di tale questione nell'economia del paese e non certo nei suoi meccanismi amministrativi, giuridici o ecclesiastici, e nemmeno nella sua dualità o pluralità di razze o nelle sue condizioni culturali e morali. La questione indigena parte dalla nostra economia. Ha le sue radici nel regime di proprietà della terra. Ogni tentativo di risolvere tale questione con misure amministrative o di polizia, con metodi pedagogici o con opere di viabilità, rappresenta soltanto una soluzione superficiale e del tutto secondaria, se continua a sussistere la feudalità dei gamonali.<sup>22</sup>

Malgrado un eccesso di economicismo, e quindi un relativo ridimensionamento del «complesso razza-razzismo-etnia nella

22 José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, cit., p. 29.

comprensione della colonialità dello stato nazione postcoloniale latinoamericano», per dirla nei termini di Quijano,<sup>23</sup> non si può non sottolineare non solo l'attualità di tale affermazione, ma anche la sua discontinuità rispetto all'ordine del discorso (razziale) allora dominante. Si pensi, per esempio, anche in riferimento all'antropologia coloniale che assemblava all'epoca il pensiero europeo sui nativi non europei. Mariátegui vede la questione dell'*indio*, vale a dire la subalternità e la marginalità delle masse indigene, non come la conseguenza di una loro presunta inferiorità o arretratezza razziale o culturale, ma come un problema soprattutto economico, derivante dall'espropriazione *coloniale* delle loro terre e mezzi di sussistenza da parte delle élite oligarchiche *bianche*. In questo senso il suo pensiero era talmente legato sia alla rivalorizzazione dell'*indio* come soggetto storico-culturale, sia al progetto complessivo della sua rivista, che forse proprio per questo divenne sempre più noto, soprattutto dopo la morte, con il soprannome di "El Amauta". La linea di Lenin su questione nazionale, contadini e riforma agraria veniva qui tradotta e completata da una sorta di anti-razzismo ante litteram.

Si può comprendere sin da queste premesse perché il marxismo di Mariátegui non avrebbe senso senza l'aggettivo che di solito accompagna ogni definizione della sua prospettiva: non si tratta, semplicemente, di una variante latinoamericana del marxismo europeo, bensì di un "marxismo indigeno". Indigeno, prima di tutto, perché dal suo punto di vista la via "indo-americana" al marxismo-socialismo non si doveva fondare su una mera sostituzione *meccanica* del proletariato industriale con l'indigeno come soggetto storico-rivoluzionario, ma doveva passare attraverso ciò che possiamo chiamare "una necessaria riscoperta dell'*Amauta*": la costruzione di un programma politico strutturato sulla base dell'antica "saggezza" inca. Saggezza inca non stava qui a significare soltanto il richiamo a un insieme di concezioni e credenze indigene riguardanti principalmente

23 Anibal Quijano, *op. cit.*, p. 765.

la cultura, la comunità, il lavoro e la terra, ma soprattutto a un sistema politico-economico incentrato su un'equa distribuzione della terra, ovvero sull'*Ayllu* (unità sociale domestica fondata su un possesso *comunitario* e *autonomo* degli appezzamenti terrieri). Mariátegui considerava il sistema di governo inca come una sorta di "*proto-socialismo*" o di comunismo prima del comunismo, più precisamente come la base materiale e soggettiva (poiché presente tanto nella struttura storica, economica e culturale della società peruviana, quanto nella memoria e nella resistenza subalterna popolare) a partire dalla quale edificare in Perù una società fondata sui principi egalaritari del socialismo. Per dirla nei termini di Ranajit Guha, voce fondamentale del gruppo dei subaltern studies indiani, per Mariátegui i germi rivoluzionari del Perù abitavano la stessa "storicità" dell'indigeno delle Ande (Guha 2002).<sup>24</sup> Non si trattava però di una visione "indigenista" romantica, nativista o bucolica:

*Amauta* persegue una ricostruzione del Perù sulle basi della sua fondazione indigena. Le nuove generazioni stanno recuperando il nostro vero passato, la nostra vera storia [...]. Gli indigenisti rivoluzionari stanno mostrando una solidarietà attiva con l'indigeno di oggi. È così che l'indigenismo non indulge in fantasie utopiche di restaurazione. Esso percepisce il passato come una fondazione, non come un programma. La sua concezione della storia e dei suoi avvenimenti è realistica e moderna. Non ignora né minimizza nessuno dei fatti storici che hanno modificato radicalmente la realtà del mondo, così come quella del Perù, per quattro secoli.<sup>25</sup>

Ma al di là dell'importanza della riflessione di Mariátegui per il pensiero politico latinoamericano, l'accento posto dalla

24 Ranajit Guha, *La storia ai limiti della storia del mondo*, Sansoni, Milano 2003 [2002].

25 José Carlos Mariátegui, *Peruanicemos al Perú*, Editorial Amauta, Lima 1970 [1926], p. 71.

sua prospettiva sia sulla conquista coloniale sia sull'eredità indigena – intesi non semplicemente come meri fenomeni storico/economici, ma anche come demarcatori “ontologici” nazionali della storia del Perù – rende i suoi scritti particolarmente stimolanti per una riflessione “marxista” sui limiti *eurocentrici* e *coloniali* dello stesso marxismo classico. È chiaro dunque che nella traduzione di Mariátegui il “marxismo indigeno” non equivale al frutto disincarnato di un mero adeguamento della realtà nazionale ai canoni del marxismo classico (un esercizio di pensiero purtroppo assai ricorrente nella storia dei diversi marxismi “ufficiali”), ma esso si proponeva, al contrario, come il prodotto di una necessaria rilettura (decolonizzazione?) della dottrina di Marx alla luce di una particolare *singolarità* nazionale. Sta qui dunque il secondo significato del suo “marxismo indigeno”: nell’indigenizzazione del marxismo sviluppata dalla sua opera.

Si trattava di una prima traduzione del marxismo che portava già con sé tutta la complessità di ciò che può significare una riappropriazione a scopi politici e rivoluzionari delle teorie marxiane a queste latitudini, soprattutto se si tengono presenti le considerazioni negative sui processi politici continentali contenute nel noto scritto di Marx su Bolívar.<sup>26</sup> E tuttavia, stando alla ridefinizione del marxismo come contro-dispositivo di epistemologia politica proposta da Althusser, si può sostenere che il marxismo indigeno di Mariátegui rappresenta, pur nei suoi limiti e contraddizioni, e senza confondere la sua prospettiva con quella del filosofo francese, uno dei più importanti esempi di “pratica teorico-politica marxiana” tout court: dopotutto la riflessione di Mariátegui non fa che riconsegnarci un ripensamento dei principi della lotta di classe alla luce di quelle «differenze specifiche»<sup>27</sup> storico-geografiche che hanno da sempre organizzato la *sincronicità* del modo di produzione

26 Per un’analisi dei limiti “eurocentrici” di Marx nella considerazione dell’America Latina si veda José Aricó, *Marx y America Latina*, Catalogos Editora, Lima 1980.

27 Louis Althusser, Étienne Balibar, *Leggere il capitale*, Feltrinelli, Milano 1980 [1965].

capitalistico come un sistema globale di sfruttamento. Il contributo e la rilevanza del marxismo di Mariátegui stanno dunque anche nella sua stessa metodologia analitica: nella sua adozione del marxismo prima di tutto come «metodo d'interpretazione storica delle società».<sup>28</sup>

## Il pensiero nel suo *farsi*

Questo legame tra teoria e prassi, tra pratica teorica e vicissitudini del contesto storico, è ben visibile nello sviluppo del suo pensiero politico. Contrariamente a una certa visione dominante del pensiero di Mariátegui, tendente a mettere in luce una sua presunta *uniformità* o *coerenza*, ci preme sottolineare che il suo marxismo non è privo di “salti” e “rottture”. Da questo punto di vista *Defensa del marxismo*, il suo ultimo scritto e uno dei meno citati nelle analisi della sua opera, presenta un posizionamento politico generale piuttosto “anomalo” o “dissonante”, e per certi versi sorprendente, rispetto a quelli dei suoi scritti precedenti. E tuttavia queste sue anomalie e dissonanze non possono essere comprese indipendentemente dalle contingenze politiche in cui è maturato il testo. Come suggeriscono alcuni dei suoi più noti biografi, nel mettere a fuoco il pensiero di Mariátegui nel suo *farsi* può essere utile distinguere tre fasi più o meno chiare della sua vita intellettuale e politica.<sup>29</sup> Identificarle ci sembra un buon punto di partenza per comprendere le diversità di analisi e posizioni politiche che intercorrono tra i suoi quattro testi.

La prima fase può corrispondere a quelli che possono essere definiti come gli anni della sua formazione intellettuale: 1911-1919. Si tratta di un periodo caratterizzato soprattutto

28 José Carlos Mariátegui, *Difesa del marxismo*, cit., p. 25.

29 Cfr. Adolfo Sánchez Vázquez, *op. cit.* Pur condividendo l'idea di Sánchez Vázquez dell'esistenza di tre diverse fasi nell'evoluzione del pensiero di Mariátegui, la mia periodizzazione non segue del tutto quella proposta nel suo testo.

dall'influenza del decadentismo e del romanticismo sulla sua visione del mondo, in una chiave soprattutto vitalista e antipositivista. Anche se più marcatamente visibile nei suoi primi scritti su arte, letteratura, filosofia e cultura, orientati dalla ricerca di un avanguardismo estetico,<sup>30</sup> questa impronta romantica, vitalistica e, si può aggiungere, antirazionalista del suo pensiero resterà una sorta di *weltanschauung* profonda del suo approccio non solo alle questioni politico-culturali del Perù, ma anche allo stesso marxismo. È proprio in virtù di questa particolarità della sua formazione intellettuale che Michael Löwy, per esempio, ha definito quello di Mariátegui come un «marxismo romantico».<sup>31</sup> Löwy non esita a collocarlo nella stessa traccia storica di altri noti marxisti “eretici”: Lukács, Benjamin e – come anticipato – Gramsci, suggerendo in questo modo l'esistenza di importanti affinità tra il suo marxismo indigeno e quello promosso da questi autori. Gli anni finali di questa fase, caratterizzati dalle prime grandi mobilitazioni operaie del Perù, come l'ondata di scioperi del 1919, dal movimento per la riforma universitaria – che ispirandosi all'esperienza argentina del 1918 chiedeva la fine del controllo diretto delle élite sull'università, il diritto all'autonomia universitaria, così come una sua maggiore apertura agli interessi delle classi popolari – e dagli echi dell'ultima delle grandi e continue insurrezioni indigene nel territorio nazionale (avvenuta nel Sud, tra il 1914 e il 1917), vedranno il suo progressivo avvicinamento al socialismo attraverso l'adozione di posizioni radicalmente antioligarchiche e un attivismo (anche se più che altro giornalistico) sempre più marcato sullo scenario politico locale.<sup>32</sup>

30 Si veda anche in questo senso il capitolo dedicato alla letteratura in *La escena contemporánea*, così come l'ultimo capitolo de *I sette saggi* dedicato al rapporto tra costruzione della nazione e letteratura nazionale.

31 Michael Löwy, “Marxism and Romanticism in the Work of Mariátegui, in «Latin American Perspectives», vol. 25, n. 4, Che Guevara and His Legacy, 1998, pp. 76-88.

32 Cfr. Robert Paris, “Introduzione”, in José Carlos Mariátegui, *Sette saggi di interpretazione della realtà peruviana*, cit., pp. VII-LXXXIX.



La seconda fase può essere localizzata invece tra il 1919 e il 1927, e ha l'epicentro nel suo viaggio in Europa (1919-1923), in Francia, Italia, Germania e Ungheria. È quanto egli stesso ci spiega nel "Prologo" ai *Sette saggi sulla realtà peruviana*, «He hecho en Europa mi mejor aprendizaje».<sup>33</sup> Come si può intuire, si tratta di un momento assai movimentato per il vecchio continente, tra tentativi falliti di repubbliche socialiste sovietiche nel cuore dell'Europa, scioperi generali, insurrezioni operaie piuttosto all'ordine del giorno e una conseguente radicalizzazione dello scontro politico. Il viaggio in Europa era stato motivato da una sorta di esilio *forzato*, poiché aveva alle sue origini una borsa di studio assegnatagli dal governo di Augusto Leguía. Già presidente del Perù tra il 1908 e il 1912, Leguía era arrivato alla sua seconda presidenza nel 1919 attraverso un colpo di stato appoggiato dalla Gendarmeria nazionale, e così non vedeva l'ora di disfarsi di un allora giovane e radicale giornalista, che dalle pagine de *La Razón*, un quotidiano da egli stesso fondato, lanciava le sue critiche al governo e non smetteva di appoggiare sulla sfera pubblica tanto la riforma universitaria quanto le lotte operaie, al punto di essere divenuto il portavoce della Federación Obrera Regional Peruana.

Ma è soprattutto il suo soggiorno di quasi tre anni in Italia tra il 1919 e il 1922 a imprimere una traccia sicuramente più indelebile sul suo pensiero. Qui Mariátegui è stato testimone dei grandi rivolgimenti del periodo: la mobilitazione politica socialista del primo dopoguerra, gli effetti del biennio rosso, la fondazione del Partito comunista d'Italia a Livorno nel 1921 – a cui assistette di persona come corrispondente giornalistico – l'ascesa del fascismo al potere. Buona parte di *La escena contemporánea* è dedicata precisamente a una riflessione su questi avvenimenti. Il coinvolgimento nello scenario politico dell'Italia di quegli anni andrà a saldarsi a una preesistente influenza della cultura italiana risalente al periodo della sua prima formazione intellettuale. Oltre il viaggio europeo questa

33 *Ibid.*, pp. 12-13.

seconda fase rappresenta nel suo complesso un momento fondamentale nella riflessione politica di Mariátegui: sono anni segnati da un grande impegno teorico e pratico nel tentativo di comprendere «la escena contemporánea», ovvero le contraddizioni e i conflitti sociali e culturali al cuore del proprio tempo, e quindi da un'intensa attività intellettuale, da cui usciranno i suoi due unici testi pubblicati in vita. Ma soprattutto è durante il soggiorno in Europa che avviene la definitiva adozione del marxismo come chiave interpretativa della storia e della politica. Il ritorno in Perù nel 1923 vede inoltre aggravarsi le già precarie condizioni di salute, essendo costretto a subire l'amputazione della gamba sinistra e, poco dopo, a vivere in uno stato di quasi immobilità fisica. Mariátegui riassume questi particolari in un breve testo autobiografico:

Sono nato nel 1885. A quattordici anni ho cominciato a lavorare in un giornale come garzone. Fino al 1919 ho lavorato nel giornalismo. Dal 1918, nauseato dalla politica nazionale, mi sono orientato verso il socialismo. Ho viaggiato in Europa, ho vissuto due anni in Italia, dove ho sposato una donna e diverse idee. Al mio ritorno in Perù, in inchieste giornalistiche, conferenze, articoli, ho cominciato il mio lavoro di ricerca sulla realtà nazionale, conforme al metodo marxista. Nel 1924 sono stato sull'orlo della morte. Ho perso una gamba e sono rimasto in condizioni precarie. Dimenticavo: sono sempre stato un autodidatta.<sup>34</sup>

Come si evince da questa piccola autonarrazione, è negli anni immediatamente successivi al ritorno in patria che il suo schieramento politico va traducendosi in prese di posizione sempre più attive e concrete. Nel 1923 comincia ad avvicinarsi a Víctor Raúl Haya de la Torre, leader e fondatore qualche mese prima, durante il suo esilio in Messico, dell'Apra (Alianza Popular Revolucionaria Americana). Mariátegui decide di appoggiare il suo movimento, una delle prime formazioni

34 José Carlos Mariátegui, *Sette saggi di interpretazione della realtà peruviana*, cit.

politiche latinoamericane orientate da un esplicito nazionalismo antimperialista e dalla volontà di promuovere una reale democratizzazione della società peruviana. Haya de la Torre, prima dell'esilio, era anche stato uno dei più audaci promotori della riforma universitaria in Perù, proponendo la creazione delle Università popolari González Prada, e di altre riforme per la modernizzazione del paese. E tuttavia la radicalizzazione dello scontro politico nel paese – nel 1927 il governo di Leguía chiude la redazione di *Amauta* e imprigiona Mariátegui, che viene sempre più perseguitato – insieme all'esplicita assunzione da parte di Haya de la Torre di un programma politico di carattere sempre più nazionalista, piccolo borghese e volutamente distante dal comunismo sovietico, porteranno Mariátegui a uno scontro frontale con il leader dell'Apra e infine a rompere con il suo progetto nel 1928.

È da questa rottura con l'esperienza dell'Apra che possiamo identificare un'ultima fase (1927-1930). Nel 1928, infatti, Mariátegui fonda il Partito socialista peruviano, collocandolo pienamente sulla linea rivoluzionaria della Terza internazionale sulla questione nazionale nei paesi coloniali. In questi ultimi anni della sua vita la sua prospettiva nazionalista si fa del tutto subalterna alla promozione di un *necessario* internazionalismo rivoluzionario del proletariato mondiale. Dal suo punto di vista la piega presa dal movimento di Haya de la Torre era la prova che in paesi coloniali e periferici come il Perù la piccola borghesia *nazionale-coloniale* non avrebbe mai potuto avere alcun ruolo progressivo, e così il passaggio riformista attraverso una democrazia borghese sarebbe rimasto un eterno miraggio. Occorreva dunque combattere esplicitamente l'interclassismo tipico di formazioni come l'Apra: la liberazione del paese dal dominio secolare delle oligarchie dipendeva unicamente dalla costruzione politica di un blocco o di un'alleanza di classe tra operai, contadini e indigeni. Può essere importante ricordare che nella sua valutazione dell'esperienza dell'Apra Mariátegui non aveva mai smesso di avere in mente i fallimenti della rivoluzione cinese guidata dal Kuomintang e della rivoluzione messicana del 1910. Dalle

pagine di *Amauta* aveva ripetutamente criticato il “tradimento” delle borghesie nazionali cinesi e messicane.<sup>35</sup>

È dunque in questo contesto di rottura con l’Apra che occorre comprendere l’ulteriore radicalizzazione o *ri-traduzione* del suo marxismo. La promozione di un pieno (nonché contraddittorio) soggettivismo rivoluzionario, la rivendicazione del bolscevismo leninista di fronte ai tentativi riformisti emersi all’interno del pensiero marxista nei tardi anni Venti, il rifiuto definitivo di ogni concezione socialista “stadiale” o “graduale” dello sviluppo economico, la critica sempre più radicale tanto della piccola borghesia nazionalista e, infine, l’elogio dell’operaismo e del lavoro e della società industriale che stanno alla base dell’incompiuto *Difesa del marxismo* devono essere interpretati, nella loro *discontinuità* relativa rispetto alle sue posizioni precedenti, come una sorta di personale presa d’atto dell’impossibilità della via riformista al socialismo in un contesto politico *postcoloniale* come quello peruviano.

## **Marxismo indigeno-romantico**

Cerchiamo dunque di afferrare ciò che abbiamo denominato la sua singolare *weltanschauung* profonda. Una comprensione efficace dell’atipicità del marxismo indigeno e romantico di Mariátegui esige infatti una migliore messa a fuoco della *situazione* – per riprendere qui il concetto di Sartre – storica, geografica e culturale in cui venne alla luce.

Come prima cosa occorre ricordare che il Perù degli anni a cavallo tra Ottocento e Novecento era caratterizzato da un momento di grande effervescenza artistica, politica e culturale. Si tratta di uno dei periodi più vivaci nell’intera storia del paese. Tra le principali componenti di questo singolare momento vi erano sicuramente le diverse espressioni – artistiche, letterarie,

35 Cfr. Robert Paris, “Introduzione”, in José Carlos Mariátegui, *Sette saggi di interpretazione della realtà peruviana*, cit., pp. LXVIII-LXXIII.

sociologiche, antropologiche, ecc. – del movimento *indigenista*, e quindi una critica radicale di quello che veniva allora concettualizzato come “l’attuale Perù coloniale”. Ne *I sette saggi* Mariátegui dedica ampio spazio, soprattutto nell’ultimo capitolo, all’analisi dell’indigenismo come corrente artistico-letteraria. Molti dei saggi letterari e delle poesie di scrittori come Manuel González Prada (*Baladas Peruanas*, 1871; *Nuestros Indios*, 1904) e Cesar Vallejo (*Il Tungsteno*, 1931) o delle opere socio-antropologiche di autori come Hildebrando Castro-Pozo (*Nuestra comunidad indigena*, 1924; *Dell’Ayllu al cooperativismo socialista*, 1936; *Renuevo de Peruanidad*, 1934) e soprattutto Luis Valcárcel Vizcarra (*De la vida incaica*, 1925; *Tempestad en Los Andes*, 1927, introdotta dallo stesso Mariátegui e piuttosto presente nei *Sette saggi*), così come le fotografie di Martin Chambi e la pittura di José Sabogal,<sup>36</sup> per citare solo alcuni tra i più noti, si proponevano nella sfera pubblica, a partire da un’enfatica rivalutazione *estetico-politica* del passato e del presente dell’indio e delle culture andine, come il rovescio dell’ordine del discorso *coloniale-nazionale* (prodotto e promosso dalle élite bianco-creole al potere da sempre). Questa “contro-narrazione indigenista” cercava di stimolare una riscoperta/rivendicazione di ciò che presentava e sentiva come il “vero Perù”, un “Perù integrale”, in contrapposizione al “Perù coloniale” contemporaneo.

E tuttavia l’operazione dell’indigenismo andava oltre la mera rivalutazione dell’indigeno: nei suoi effetti complessivi sul dibattito culturale non faceva che stimolare qualcosa che può essere oggi ridefinito come un’“archeologia politica del Tawantinsuyo” – per riprendere qui le suggestioni epistemologiche del primo Foucault. A suggerircelo è lo stesso Mariátegui quando scrive ne *I sette saggi* – si potrebbe dire con «nostalgia di esilio, con nostalgia di assenza»,<sup>37</sup> riprendendo la sua lode dell’indigenismo poetico di Vallejo – passi di questo tipo: «L’unica cosa che sopravvive nel

36 Sarebbe stato José Sabogal a suggerire a Mariátegui il nome di *Amauta* per la sua rivista.

37 José Carlos Mariátegui, *Sette saggi di interpretazione della realtà peruviana*, cit., p. 207.

Tawantisuyo è l'indio. La sua civiltà è deceduta, non è deceduta però la sua *razza*. Il materiale biologico del Tawantisuyo si rivela, passati quattro secoli, indistruttibile; e in parte immutabile». <sup>38</sup> È così che il movimento indigenista era andato configurandosi come il nervo centrale di un secondo movimento anticoloniale, di liberazione nazionale e di decolonizzazione culturale-intellettuale, dopo il tradimento/fallimento della prima indipendenza, venendo quindi a costituire una delle linfe (epistemologiche) più vitali per il progetto di creazione di un nuovo Perù.

La rubrica “Peruanicemos al Perú” aperta da Gastón Roger sulla rivista *Mundial* e successivamente assunta e curata da Mariátegui racchiudeva bene come *significante* sia l'imperativo politico-culturale nazionale di questo *momento*, sia il tipo di movimento intellettuale che vi era alla base. <sup>39</sup> Come abbiamo anticipato, era questo il contesto che Mariátegui cercava di *cat-turare-condensare-rielaborare* attraverso la creazione del progetto editoriale di *Amauta*. Nella sua visione la rivista, convocando ciò che si autorappresentava all'epoca come «l'irruzione di una nuova generazione intellettuale sullo scenario nazionale», doveva offrire un contributo decisivo alla creazione rivoluzionaria del «Nuevo Perù». Era dunque stata concepita come un vero e proprio laboratorio nazionale per l'*espressione-sintesi* di quel soggetto plurale – composto da intellettuali, studenti, artisti, contadini, indigeni, operai urbani – che era alla base del suo immaginario politico in quanto progetto culturale. Attraverso *Amauta* Mariátegui voleva stimolare l'elaborazione di una diagnosi collettiva dello stato culturale del paese, intesa come un necessario punto di partenza per la sua trasformazione rivoluzionaria. Da qui la sua estrema attenzione alla letteratura (non è un caso che il capitolo più lungo dei *Sette saggi* riguardi proprio una storia critica della letteratura nazionale), alla nuova poesia peruviana, all'università, ai premi letterari, alle avanguardie estetiche,

38 *Ibid.*, p. 226.

39 Buona parte degli interventi di Mariátegui nella rubrica è stata raccolta in un testo più volte ristampato, anche negli ultimi anni: *Peruanicemos al Perú*, cit.

così come all'arte e alle istituzioni culturali più in generale. Diversamente dal marxismo tradizionale, e in sintonia con buona parte dei marxismi africani e asiatici, quello di Mariátegui poneva la riappropriazione di un proprio passato *negato* come punto nodale di quella "rivoluzione culturale" necessaria a qualsiasi transizione anticoloniale al comunismo nei paesi coloniali (si veda Apa in questo volume).

Per *Amauta*, in sintesi, creare il nuovo Perù significava due cose: restituire una centralità sociale, politica ed economica a indigeni e contadini, gli esclusi di sempre, ma soprattutto rompere con le strutture materiali e culturali coloniali del paese dell'epoca. *Peruvianizzare* il Perù voleva dunque dire mettere a critica l'idea di *peruanidad* allora dominante, plasmata dal dominio spagnolo e delle oligarchie creole dopo la conquista: si trattava di un'idea conservatrice e razzista che collocava il grado zero del Perù nella nascita della colonia, negando in questo modo l'appartenenza dell'indigeno alla nazione e quindi declassando la sua presenza sul territorio a mera sopravvivenza prenazionale, a *problematico residuo* culturale. Era in questo modo che *Amauta* cercava di promuovere una simbiosi politica tra l'avanguardismo indigenista e il socialismo come pilastri politico-culturali della nuova "nazione".

E tuttavia il rilancio del progetto di "peruvianizzazione del Perù" era in qualche modo anche personale: diverse volte Mariátegui era stato accusato, dagli esponenti del nazionalismo oligarchico e conservatore, di essere un "intellettuale europeizzante". Sia in virtù del suo costante interesse per i movimenti intellettuali e culturali europei, e quindi di una sua ricorrente valorizzazione della scienza e del pensiero europeo come necessari strumenti di emancipazione per l'"Indo-America",<sup>40</sup>

40 «[...] creo que no hay salvación para Indo-América sin la ciencia y el pensamiento europeos u occidentales. Sarmiento que es todavía uno de los creadores de argentinidad fue en su época un europeizante. No encontró mejor modo de ser argentino», José Carlos Mariátegui, *Sette saggi di interpretazione della realtà peruviana*, cit., p. 13. Come si vedrà nella parte finale del nostro lavoro, il riferimento a Sarmiento è un aspetto piuttosto controverso delle sue analisi ma resta comunque coerente con alcune delle premesse tacite più *problematiche* del suo pensiero.

sia per la sua critica alla rappresentazione “purista”, “isolazionista” ed “eccezionalista” della storia nazionale promossa da queste élite:

La [loro] peruvianità, profusamente insinuata, è soltanto un mito, una finzione. La realtà nazionale è meno sconnessa, è meno indipendente dall'Europa, di quanto presuppongono i nostri nazionalisti. Il Perù contemporaneo si muove dentro l'orbita della civiltà occidentale. Quella mistificata realtà nazionale è soltanto un segmento, una parcella della più vasta realtà mondiale. Tutto ciò che il Perù contemporaneo stima lo ha ereditato da quella civiltà, e non so se i nazionalisti a oltranza giudicano come esotica tale eredità. Esiste oggi una scienza, una filosofia, una democrazia, un'arte; esistono macchine, istituzioni, leggi, genuine e tipicamente peruviane? La lingua in cui parliamo e scriviamo, il nostro stesso idioma: è forse un prodotto della gente peruviana?<sup>41</sup>

Tanto per Mariátegui quanto per la nuova generazione intellettuale peruviana questa visione “provinciale” e “sciovinista” del nazionalismo conservatore affondava le radici nella stessa struttura materiale del Perù (post)coloniale contemporaneo. Influenzata dalle correnti moderniste e romantiche europee, questa avanguardia artistico-culturale rappresentava il Perù (post)coloniale come una società *stagnante*, spiritualmente *decadente* e *moribonda*, cavalleresca, clericale, conservatrice e oligarchica, vale a dire come un residuo “feudale” rimasto ai margini della modernità e dei processi globali di modernizzazione. Per Mariátegui la mancata modernizzazione della società peruviana era dovuta alla sua impronta materiale e culturale ancora coloniale-spagnola, alla mancanza di una borghesia nazionale (capitalistica) progressista (in qualche modo simile a quelle del Regno Unito, della Francia e degli Stati Uniti), e quindi ai limiti razziali e culturali di un'oligarchia locale decisa a mantenere a ogni costo i propri privilegi, derivanti da una

41 José Carlos Mariátegui, *La escena contemporánea y otros escritos*, cit., p. 36.



struttura sociale ed economica incentrata sull'agricoltura e la grande proprietà terriera. Come mostrato ne *I sette saggi* l'impronta storica ancora coloniale della società peruviana era alla base di ciò che Mariátegui chiamava una «società duale», vale a dire la coesistenza sullo stesso territorio di aree caratterizzate da un modo di produzione più o meno industriale, borghese e moderno, e di altre governate invece da rapporti agricolo-feudali-servili (dal cosiddetto “gamonalismo”); dal suo punto di vista era questa eredità coloniale a bloccare lo sviluppo sociale, economico e culturale del paese.

È proprio all'interno di questa cornice storica che occorre considerare anche la grande influenza della cultura italiana di fine Ottocento e inizio Novecento, sia su Mariátegui che sullo scenario intellettuale peruviano più generale. Non è difficile intuire i modi in cui alcune delle espressioni più importanti del panorama politico e culturale italiano postrisorgimentale – in particolare l'anticlericalismo, il nazionalismo e l'appello alla politica laica – “parlavano” a questa parte dei ceti intellettuali peruviani. In ogni caso tale influenza obbediva anche ad altri due importanti fattori: in primo luogo alla consistente immigrazione italiana nel Perù di fine Ottocento, ma soprattutto al posizionamento di classe di una parte di quell'immigrazione all'interno delle élite politico-culturali del paese. Se per le élite oligarchiche tradizionali i punti di riferimento culturali restavano la Spagna e la Francia, nelle classi medie – il ceto sociale a cui apparteneva lo stesso Mariátegui – la presenza e l'influenza italiana, anche massonica, risultava più diffusa e radicata.<sup>42</sup> Nel momento in cui Mariátegui comincia a maturare i propri primi interessi estetico-letterari, autori come Manzoni, D'Annunzio, Croce, De Sanctis, Deledda, Serao sono già piuttosto noti in Perù. Durante il suo viaggio in Italia sentirà l'influenza di altri, come Nitti, Labriola, Malatesta, Pirandello, Bordiga e Terracini, ma soprattutto delle analisi di Piero Gobetti e della

42 Robert Paris, “Introduzione”, in José Carlos Mariátegui, *Sette saggi di interpretazione della realtà peruviana*, cit., p. IX.

critica comunista della rivista *L'ordine nuovo*. Come si vedrà in seguito *Risorgimento senza eroi* di Gobetti ha segnato profondamente il pensiero di Mariátegui. Alla sua opera ha dedicato diversi scritti, alcuni raccolti nel postumo *El Alma matinal*. Inoltre citazioni e riferimenti a Gobetti compaiono in modo frequente sia ne *I sette saggi* che in *Difesa del marxismo*.

Anche il soggiorno nella redazione de *L'ordine nuovo* a Torino ha lasciato una traccia indelebile sull'approccio politico di Mariátegui. Come si può desumere dalla sua stessa testimonianza, il contatto ravvicinato con l'ordinovismo ha contribuito a plasmarne non solo la formazione editorialista, ma soprattutto l'idea del giornalismo come attività politica e della politica come battaglia culturale. Si può anche dire che la concezione *ordinovista* della lotta politica abbia sicuramente favorito la sua adesione al marxismo, e che il conflitto tra riformisti e massimalisti vissuto attraverso *L'ordine nuovo* negli anni attorno alla scissione di Livorno si è chiaramente riversato sulla sua stessa formazione politica. Va cercata chiaramente in questo contesto la genesi di «quell'universo discorsivo comune» con l'opera di Gramsci.<sup>43</sup> Il Gramsci che ha conosciuto Mariátegui è stato il direttore della prima e seconda serie de *L'Ordine nuovo*, per ovvi motivi anagrafici non poteva essere quello dei *Quaderni*. Al di là di qualche incontro fugace tra i due in redazione a Torino o a Livorno durante i giorni della nascita del Partito comunista d'Italia, l'unico riferimento esplicito di Mariátegui al marxista sardo resta una menzione nelle sue "Cartas de Italia", in cui riferendosi al giornale torinese sottolinea che «è diretto da due dei più notevoli intellettuali del Partito: Terracini e Gramsci».<sup>44</sup> Tutta questa esperienza italiana non farà che incrementare ancora il suo interesse per la storia e il presente del paese. Per ciò che qui ci riguarda nello specifico, risulta abbastanza evidente che il marxismo di Mariátegui è stato piuttosto influenzato

43 Fernanda Beigel, "Una mirada sobre otra: El Gramsci que conoció Mariátegui", in «Estudios de Sociología», n. 18-19, 2005, p. 23.

44 *Ibid.*, p. 25.

anche dal suo confronto (tanto simpatetico quanto critico) con una parte importante della cultura italiana dei suoi anni.

Tuttavia la messa a fuoco di questa cornice è importante per comprendere l'influenza più in generale di romanticismo, decadentismo, vitalismo e antipositivismo sul suo approccio al marxismo. La costruzione discorsiva del "Perù coloniale" come una società semif feudale, oligarchica, razzista, stagnante, clericale, decadente e moribonda accompagna e agita, in modo soggettivo e circolare, la formazione del marxismo indigeno-romantico di Mariátegui. Oltre il confronto con l'*indigenismo* e la cultura italiana del primo Novecento, il marxismo di Mariátegui è andato anche configurandosi a partire sia da un avvicinamento progressivo a quelli che considerava gli aspetti più soggettivisti del bolscevismo di Lenin e dello spontaneismo rivoluzionario di Roxa Luxemburg, sia dalla sua assimilazione di alcuni elementi particolari del pensiero di autori come Miguel de Unamuno, Nietzsche, Bergson, Spengler, Sorel, Ruskin, Pareto e Waldo Frank. Nella *traduzione* di Mariátegui per il Perù, il socialismo veniva ad assumere i propri principali connotati dal suo inscindibile vincolo con la pratica, intesa quest'ultima da una parte come un modo particolare di *praxis politica*, vale a dire come motivazione emotivo-soggettiva all'azione rivoluzionaria, e dall'altra come tradizione *materiale-culturale* della propria e singolare esistenza storica. Stava qui il significato della sua nozione di «socialismo pratico», presente nei *Sette saggi* e ulteriormente rielaborata in *Defensa del marxismo*: il socialismo doveva essere il frutto di una "creazione eroica", sublime, messianica, soggettivista, volontaristica, quasi religiosa, ma al tempo stesso si trattava di un fenomeno costitutivo della tradizione indigena andina; l'utopia comunista era già iscritta nelle comunità millenarie inca, e dato il «socialismo práctico en la vida agrícola e indígena [...], las comunidades representan un factor natural para la socialización de la tierra». Si tratta di una visione *indigenista* del socialismo che gli varrà negli anni a venire l'accusa di "populismo" da parte di quell'Internazionale comunista del secondo dopoguerra sempre più stalinizzata.

Questo vitalismo o romanticismo marxista di Mariátegui, improntato a una filosofia della storia che diversamente da quella dominante nella tradizione del primo marxismo e più in generale del “marxismo bianco” valorizzava il passato alla stessa stregua del futuro, affondava le radici, oltre che nell’indigenismo, anche nell’influenza sul suo pensiero del *modernismo fin de siècle* – filosofico ma soprattutto letterario – e più nello specifico nella critica *modernista* alla logica *tecnico-produttivistica* della civiltà moderna occidentale. La sua rilettura e promozione di un testo come *Il tramonto dell’Occidente* (1918) di Oswald Spengler, si potrebbe dire da una piega *indigenista* e *anticoloniale*, o anche *terzomondista* ante litteram, appare qui piuttosto sintomatica.<sup>45</sup> Dalla prospettiva di Mariátegui scienza, ragione, tecnica e lavoro industriale, se mossi esclusivamente dalla logica del modo di produzione capitalistico, non facevano che portare alla reificazione, alla burocratizzazione, all’alienazione e alla disumanizzazione della società e dell’uomo, ovvero alla decadenza (e alla morte) della civiltà (occidentale) in quanto tale.<sup>46</sup> È proprio all’interno di questa visione del mondo che egli valorizza l’*agonismo*, lo spirito di *avventura* e il *chisciottismo* auspicati da Unamuno come atteggiamenti di resistenza al contemporaneo, incorporandoli così al suo marxismo; ma è anche in questa chiave che viene enfatizzata l’importanza di alcune idee espresse da Georges Sorel in *Riflessioni sulla violenza* (1922). La forza (religiosa) del mito nella mobilitazione politica socialista, l’enfasi sullo “sciopero generale” come detonatore chiave di un momento insurrezionale e l’appello all’etica eroica vengono assunti e riproposti da Mariátegui come elementi chiave del marxismo-leninismo più

45 Si tratta di un testo valorizzato in una simile chiave “anticoloniale” anche da C. L. R. James. Si veda in questa raccolta il saggio di Matthieu Renault.

46 Può essere interessante notare una forse sintomatica convergenza *modernista* tra il marxismo di Mariátegui e quello di Aimé Césaire nel *Discorso sul colonialismo*. Si veda Aimé Césaire, *Discorso sul colonialismo* (a cura di Miguel Mellino), ombre corte, Verona 2010. Analogie di questo tipo, così come altre altrettanto significative, possono essere rinvenute anche con il Fanon de *I dannati della terra*.

puro;<sup>47</sup> come argini *soggettivistici* contro quel progressivo *disincanto* del mondo generato dallo sviluppo stesso della civiltà capitalistica, vale a dire come critica teorica e politica del positivismo razionalista, dello storicismo evoluzionista (anche nella sua variante marxista) e del suo culto ideologico e superstizioso del progresso e del determinismo economico.<sup>48</sup> In quest'ottica la forza e la supremazia dei rivoluzionari dipendevano quasi esclusivamente da un loro atto di *fede* nel socialismo e nella rivoluzione: dalla loro passione, spirituale e mistica, per la realizzazione del *comunismo*.

È questa vocazione *romantica* del marxismo, sottolinea Mariátegui, a fare dei rivoluzionari, in modo del tutto consapevole, l'esatto opposto di quello che Max Weber aveva denominato il "politico di professione", e cioè a fare del loro impegno politico una "militanza" in aperta contrapposizione alla routine della vita parlamentare e democratica, finalizzata alla mera gestione o amministrazione burocratica (e parassitaria) delle questioni sociali e politiche.<sup>49</sup> Si tratta di una visione del marxismo presente in molti dei saggi minori di Mariátegui, ma definitivamente elevata a principio in *Difesa del marxismo*. Va detto inoltre che la sua critica della scienza ufficiale e del razionalismo veniva ad assumere un significato politico di tipo soprattutto *anticoloniale* laddove, in paesi come quelli dell'America latina, il positivismo era divenuto un'ideologia costitutiva del razzismo di stato, ovvero una filosofia strutturalmente incorporata ai programmi di *bianchizzazione* delle popolazioni, e quindi invocata come giustificazione "scientifica" dell'asservimento, dello sfruttamento e anche dell'annientamento dei gruppi autoctoni e/o nativi. Nella *weltanschauung* di Mariátegui la rivoluzione socialista, così come l'*Amauta inca* e

47 Colpisce da questo punto di vista la sua definizione di Lenin come un «soreliano del tutto convinto». Si veda su questo punto *Defensa del marxismo*.

48 Cfr. Michael Löwy, *op. cit.*

49 Un confronto a riguardo con la visione "populista" di Laclau potrebbe rivelarsi del tutto suggestivo nella ridefinizione del populismo latinoamericano come qualcosa di diverso da quello euroamericano.

il suo comunismo agrario, venivano concepiti come programmi politici autenticamente *umanistici*, rigeneratori dell'uomo e della sua condizione più naturale. In sintesi la rivoluzione socialista, ispirata all'anticolonialismo e al sistema di vita delle culture indigene andine, veniva proposta come alternativa fondamentale alla decadenza dell'Europa moderna capitalistica.

### ***Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana***

*Sette saggi di interpretazione della realtà peruviana*, come molti altri lavori usciti in quello stesso periodo in Perù, può essere considerato un chiaro esempio di ciò che oggi chiameremmo saggio inchiesta: un'inchiesta sulla condizione sociopolitica del Perù dell'epoca. La sconfitta del Perù nella guerra con il Cile del 1881 – che privò il paese della regione di Tapaca e delle province di Tacna e Arica – aprirà nello scenario intellettuale locale un lungo periodo di grandi riflessioni politiche e culturali sulla cosiddetta “questione nazionale” e le cause della sua debolezza o incompiutezza.<sup>50</sup> È anche sulla scia di questo momento che occorre iscrivere non solo la genesi di questo testo, bensì lo sviluppo più generale della problematica di Mariátegui. Diverse volte nello scritto egli torna esplicitamente sull'obiettivo del proprio lavoro: «Il problema dei nostri tempi non è quello di sapere com'era il Perù. Vogliamo sapere invece com'è il Perù attuale. Il passato ci interessa soltanto nella misura in cui riesce a spiegarci il presente. Le generazioni costruttive sentono il passato come una radice, come una causa. Mai come un programma».<sup>51</sup> La sua indagine dunque appare motivata dalla necessità di produrre un programma politico di trasformazione rivoluzionaria della società che sia *fondato* su una minuziosa analisi *marxista-socialista* dello stato e della storia del paese.

50 Robert Paris, “Introduzione”, in José Carlos Mariátegui, *Sette saggi di interpretazione della realtà peruviana*, cit., p. XLVIII-XLIX.

51 *Ibid.*, p. 201.

Si tratta della prima analisi sistematica di Mariátegui sulla realtà peruviana, di una sorta di messa al lavoro della sua formazione teorico-intellettuale appresa per lo più in Europa e in Italia, ma soprattutto del primo studio approfondito dell'evoluzione storica di una società latinoamericana, non solo da una prospettiva marxista, bensì fondato, come è stato detto, sull'adattamento e la ridefinizione di molte delle categorie di Marx alla specificità di tale realtà, e non viceversa. Una simile strategia analitica consentiva in primo luogo di portare alla luce la differenza specifica di questo contesto – per dirla ancora nel linguaggio althusseriano – rispetto ad altre articolazioni storico-geografiche globali del modo di produzione capitalistico, ma soprattutto di elaborare proposte politiche più adatte alla sua trasformazione sociale in senso socialista.

È sicuramente importante ricordare che il testo, a differenza del successivo *Defensa del marxismo*, è stato scritto nel periodo di adesione di Mariátegui al progetto dell'Apra: «Una volta scritto il mio lavoro, ho trovato nel libro di Haya de la Torre *Por la emancipación de la América Latina* molti concetti che coincidono con i miei sia sulla questione agraria a livello generale, sia sulla comunità indigena in particolare. Il nostro punto di vista iniziale è lo stesso, e quindi non è un caso che arriviamo alle stesse conclusioni».<sup>52</sup> La rottura con il movimento “nazionalista” di Haya de la Torre – resa piuttosto esplicita, per esempio, in articoli come *Aniversario y Balance* (1928) o il più noto *Punto di vista antimperialista* (1929) – sarà alla base di una riconfigurazione in senso maggiormente classista, massimalista, *operaista* e internazionalista del suo marxismo e della sua visione politica.

*I sette saggi* si propongono come un'analisi integrale della realtà sociale peruviana. Nei primi tre saggi – “Schema dell'evoluzione economica”, “Il problema dell'indio”, “Il problema della terra” – Mariátegui appronta il proprio inquadramento delle due questioni a cui il testo cerca maggiormente di dare una

52 *Ibid.*, p. 91.

risposta teorico-politica: la “questione nazionale” e la “questione indigena”. Nei quattro saggi restanti – “Il processo dell’istruzione pubblica”, “Il fattore religioso”, “Regionalismo e centralismo”, “Il processo della letteratura” – tali questioni vengono ulteriormente ampliate a partire da un’analisi di altri fenomeni mirata esclusivamente all’elaborazione di un programma politico e culturale di modernizzazione strutturale del paese.

Come abbiamo visto la questione nazionale – e cioè la mancata costituzione materiale del Perù come stato nazione *pienamente* moderno e capitalistico – aveva le sue radici per Mariátegui nella conquista coloniale spagnola. L’arretratezza del paese – intesa qui come la sua mancata modernizzazione secondo gli standard fissati dalla teoria sociale e politica dominante dell’epoca a partire dalle esperienze storiche di Gran Bretagna, Francia e Stati Uniti – aveva la sua origine nell’eredità economica, sociale e culturale spagnola-coloniale. Data la natura aristocratico-medievale (anziché borghese) delle sue istituzioni, così come i rapporti sociali e lavorativi di tipo servile e semi-servile su cui si è articolata la sua logica di accumulazione (anziché quelli tipici di una società salariata moderna), questo modo di produzione agrario veniva concettualizzato da Mariátegui come un ingombrante residuo “feudale” e quindi come l’ostacolo principale per lo sviluppo delle forze produttive nel territorio peruviano. Tuttavia, nel contesto specifico del Perù postcoloniale, sottolineava ancora Mariátegui, questo sistema economico conviveva con altri due diversi modi di produzione “minoritari”: quello comunitario di origine indigena incentrato sull’Ayllu, sopravvivenza storica del comunismo agrario incaico, e il regime più propriamente capitalistico-industriale-moderno nato con la repubblica dopo l’indipendenza. È a partire da queste considerazioni sulla coesistenza “sincronica” di diversi modi di produzione economica, come abbiamo anticipato, che Mariátegui definisce il Perù come una “società duale”.

Al di là dell’importanza di queste prime osservazioni storiche sulla colonialità del sistema economico-politico del Perù postcoloniale, il concetto di “società duale” si presenta in tutta la



sua storica problematicità. Pur avendo individuato l'origine di ciò che chiama "società duale" nella mancata modernizzazione della repubblica nata dall'indipendenza, poiché la nuova élite creola non aveva eliminato né la grande proprietà terriera né il potere politico dei latifondisti, mantenendo quindi una perfetta linea di continuità con la struttura dipendente della vecchia società coloniale, Mariátegui non riesce a mettere a fuoco l'*unitarietà* dietro l'eterogeneità produttiva della formazione sociale andina, ovvero l'articolazione organica della disomogeneità territoriale in un'unica realtà economica. Una lettura della specificità del capitalismo peruviano più incentrata sull'unità organica dei suoi diversi modi di produzione verrà alla luce soltanto negli anni a venire, in particolare a partire dai diversi sviluppi locali e globali di ciò che verrà chiamato "Teoria della dipendenza".

Nello schema interpretativo di Mariátegui, invece, improntato a un suggestivo quanto precoce "materialismo geografico" – e anche qui si potrebbero tracciare delle analogie con alcune analisi di Gramsci<sup>53</sup> –, ciò che veniva definito come mere "vestigia feudali" (per lo più zone rurali interne e la sierra), le sopravvivenze storiche indigene e infine settori sociali organizzati dalla logica del capitalismo moderno (le zone urbane costiere) restano componenti separati della stessa totalità socioeconomica. Detto in altri termini la critica di Mariátegui al limite feudale-coloniale della società peruviana, in mancanza di una sua analisi entro la dimensione sempre più strutturante del mercato mondiale inteso come unità-minima chiave del modo di produzione capitalistico, vale a dire nei termini di una crescente divisione internazionale del lavoro così com'era stata posta da Marx ed Engels già ne *Il manifesto del Partito comunista*, rischia di rientrare nella stessa narrazione *marxista-storicistica* (e anche eurocentrica) dello sviluppo sociale da cui cercava di uscire. Dal suo punto di vista la multitemporalità

53 *Cultura e imperialismo* di Edward Said, nella sua tematizzazione del materialismo geografico di Gramsci, potrebbe rivelarsi un importante *trait d'union* analitico nella comprensione delle analogie tra Gramsci e Mariátegui su questa dimensione del loro lavoro.

dello spazio sociale peruviano, per definirlo in termini a noi più contemporanei, malgrado il suo accento sulla colonialità e sull'imperialismo come surdeterminazioni esterne, andrebbe ricondotta a una sorta di mancanza tutta interna alla stessa realtà storica-nazionale.<sup>54</sup> La stessa definizione di “feudale” per le aree socio-economiche concepite come “non-ancora-piamente capitalistiche”, come se esistesse una norma pura dello sfruttamento capitalistico, è un'espressione equivoca e storicistica. In effetti il problema fondamentale per il mancato sviluppo moderno del Perù resta per Mariátegui la mancanza di una classe borghese nazionale autenticamente capitalistica. È a partire da questo presupposto che egli cerca di formulare sia la sua versione del marxismo come metodo di interpretazione della realtà storico-sociale, contrapponendosi in modo frontale al materialismo storicistico meccanicistico ed eurocentrico dominante nella Seconda internazionale, sia il suo programma politico per la trasformazione rivoluzionaria del Perù.

## **Un'interpretazione ambivalente della *colonialità* del capitalismo latinoamericano**

L'accento posto da Mariátegui sull'eredità coloniale della formazione sociale peruviana come asse della sua critica alle filosofie marxiste della storia, ovvero come limite di una sorta di universalismo astratto dominante nell'interpretazione della storia all'interno della tradizione del primo marxismo, è sicuramente, come abbiamo anticipato, un importante (primo e originale) contributo per quella che si può chiamare una *decolonizzazione* della stessa epistemologia marxiana. Dopo Mariátegui sarà sempre più difficile per gli stessi marxismi latinoamericani

54 Sulla questione della multitemporalità in Mariátegui, e più in generale nelle società latinoamericane, è utile un confronto con Silvia Rivera Cusicanqui, *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*, Piedra Rota, La Paz 2010; e *Cb'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Tinta Limón, Buenos Aires 2010; così come con Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, Ediciones Era, México 1998.

non mettere a fuoco la dipendenza coloniale in quanto elemento chiave per la comprensione della specificità (*periferica*) del capitalismo nella regione. Si può dire che Mariátegui sia stato il primo marxista non tanto a mettere in luce il ruolo chiave del colonialismo nella formazione ed evoluzione storica del modo di produzione capitalistico bensì a richiamare l'attenzione sulla funzione *strutturante* dell'eredità materiale e culturale del sistema coloniale sulle formazioni sociali del presente. Eppure l'analisi della colonialità del capitalismo peruviano proposta da Mariátegui nei *Sette saggi* (vedi soprattutto il primo) resta, se vista dal presente, non esente da problemi: anche per un'analisi decoloniale o postcoloniale sulla specificità delle società capitalistiche latinoamericane.

Come prima cosa si può dire che l'interpretazione di Mariátegui operi comunque all'interno di una delle molteplici rifrazioni di quello che si può chiamare l'ordine del "discorso coloniale" dominante nel periodo. Abbiamo visto che la questione del "feudalesimo" in Perù per Mariátegui ha le sue origini nella conquista spagnola, ma andrebbe sottolineato che la sua enunciazione non pone al centro del proprio discorso soltanto il singolare dominio economico instaurato dagli spagnoli nel paese, ma anche, e forse soprattutto, il tipo di cultura che essi hanno portato. Un simile inquadramento della questione ci parla ancora del carattere aperto, multidimensionale ed eterodosso del marxismo di Mariátegui, e tuttavia la sua stessa argomentazione non è scevra di una certa "colonialità". Gli spagnoli, egli afferma spesso, erano conquistadores, non colonizzatori. E come conquistatori si consideravano, diversamente dai colonizzatori, espressione di una "stirpe eroica"; «gli spagnoli si sentivano Signori, non certo *pioneers*». <sup>55</sup> Più

55 José Carlos Mariátegui, *Sette saggi di interpretazione della realtà peruviana*, cit., p. 46. Su questo aspetto dell'opera di Mariátegui si vede in modo assai esplicito l'influenza dei testi più noti di Waldo Frank sulla storia degli Stati Uniti, *Our America* (1919) e *Rahab* (1922), commentati dallo stesso Mariátegui in *El Alma Matinal*, ma anche delle sue riflessioni sulla cultura ispanica come *Virgin Spain: Scenes from the Spiritual Drama of a Great People* (1926).

aristocratici e medievali che non moderni e borghesi come i colonizzatori inglesi degli Stati Uniti. È questo il discorso di Mariátegui: gli spagnoli sono stati più (culturalmente) dediti al saccheggio, all'accaparramento, alla rendita facile, al potere militare e all'asservimento violento, semischiavistico e razziale degli indigeni, che non all'opera di colonizzazione (o di sviluppo) della colonia. La loro passione per la cultura umanistica e letteraria, insieme al disprezzo per il lavoro manuale, per le scienze e per la tecnica, e più tardi per l'istruzione positivista, sono stati ulteriori limiti culturali per uno sviluppo in senso *autenticamente* moderno e capitalistico del paese. Dopo l'epopea della conquista, sottolinea Mariátegui,

[...] nelle colonie spagnole non sono sbarcati, come nelle coste della Nuova Inghilterra, masse di *pioneers*. All'America nostra non sono arrivati se non viceré, cortigiani, avventurieri, clerici, medici e soldati. Per questo non abbiamo avuto in Perù alcuna vera forza di colonizzazione. La popolazione di Lima era composta da una corte, una burocrazia, alcuni conventi, inquisitori, mercanti, domestici e schiavi.<sup>56</sup>

Dalla sua ottica dunque la colonialità della formazione sociale peruviana veniva a dipendere in buona parte dalla stessa cultura delle élite spagnole e poi creole. Il latifondo era certo la cifra della "feudalità" nello «schema dell'evoluzione dell'economia peruviana», ma le cause di tale istituto socioeconomico venivano qui ricondotte soprattutto a ciò che egli chiama «pauperismo spagnolo»,<sup>57</sup> ovvero all'ideale del signoraggio aristocratico-ecclesiastico, a un'abitudine secolare al privilegio e alla ricchezza fondiaria facile, così come al pregiudizio di superiorità razziale bianca sull'indigeno dominante nelle oligarchie tradizionali nazionali:

56 José Carlos Mariátegui, *Sette saggi di interpretazione della realtà peruviana*, cit., p. 15.

57 *Ibid.*, p. 37.

Pesano sul proprietario creolo l'eredità e l'educazione spagnola, le quali gli impediscono di percepire e di comprendere nettamente tutto ciò che distingue il capitalismo dalla feudalità. Gli elementi morali, politici, psicologici del capitalismo non sembrano aver trovato qui il loro clima. Il capitalista, ovvero il proprietario creolo, ha il concetto della rendita prima di quello della produzione. Il senso dell'avventura, l'impeto della creazione e il potere organizzatore che caratterizzano il capitalista autentico restano sconosciuti nelle nostre terre.<sup>58</sup>

Per quanto riguarda il sentimento di supremazia razziale delle classi dominanti creole Mariátegui ci consegna alcune delle sue descrizioni più efficaci in scritti brevi come *Punto de vista antimperialista* (1929) e soprattutto *El problema de las razas en America Latina* (1929), una volta consumatasi la rottura con il movimento aprista di Haya de la Torre:

Gli elementi feudali o borghesi, nei nostri paesi, sentono per gli indigeni, come per i negri e i mulatti, lo stesso disprezzo degli imperialisti bianchi. Il sentimento razziale agisce in questa classe dominante in un senso del tutto favorevole alla penetrazione imperialista. Tra il signore o il borghese creolo e i suoi *peones* di colore non vi è nulla in comune. La solidarietà di classe si somma alla solidarietà di razza o pregiudizio, per fare delle borghesie nazionali strumenti docili dell'imperialismo yankee o britannico. E questo sentimento si estende a una buona parte delle classi medie, che imitano l'aristocrazia e la borghesia nel loro disprezzo per le plebi di colore, anche quando il loro meticcio appaia evidente.<sup>59</sup>

Inutile aggiungere qui che Mariátegui coglie qualcosa di estremamente attuale, pur nelle sue diverse espressioni rispetto al passato, anche nei conflitti sociali dell'America latina di oggi.

58 *Ibid.*, p. 27.

59 José Carlos Mariátegui, "El Problema de las razas en América Latina", in *Ideología y política*, Obras completas, vol. 13, Editorial Amauta, Lima 1998 [1929], p. 27.

E tuttavia il latifondo come struttura economica e culturale, con il suo conseguente modello agro-minerario-esportatore, non viene quasi mai pensato anche in riferimento all'inserimento progressivo del Perù nel mercato mondiale e nella sua divisione internazionale del lavoro moderna. Non che Mariátegui non fosse consapevole dei rapporti di interdipendenza gerarchica e globale (coloniale) del modo di produzione capitalistico moderno o della progressiva dipendenza strutturale del modello estrattivo agro-minerario esportatore locale dagli investimenti e dalla penetrazione nel proprio territorio del capitale imperialista angloamericano e delle sue multinazionali nel proprio territorio. Per certi versi, può essere considerato uno dei primi teorici latinoamericani ante litteram della dipendenza:

L'ostacolo, la resistenza, a una soluzione, risiede nella struttura stessa dell'economia peruviana. L'economia del Perù è un'economia coloniale. Il suo movimento, il suo sviluppo, sono subordinati agli interessi e alle necessità dei mercati di Londra e di New York. E questi mercati vedono nel Perù solo un deposito di materie prime e uno sbocco per le loro manifatture. L'agricoltura peruviana per questo ottiene crediti soltanto per i prodotti che può offrire con sicuro vantaggio nei grandi mercati. La finanza straniera oggi ha interessi nel caucciù, domani magari li avrà per il cotone, forse poi per lo zucchero. Il giorno in cui Londra potrà avere un prodotto a miglior prezzo e in quantità sufficienti dall'India o dall'Egitto, in quel momento abbandonerà alla propria sorte i propri fornitori peruviani. I nostri latifondisti, nostri proprietari terrieri, qualunque sia l'illusione che si fanno della loro indipendenza, non agiscono che come intermediari o agenti del capitalismo straniero.<sup>60</sup>

Manca però nelle analisi de *I sette saggi* – seppur Mariátegui riprende non poche volte altrove nella sua opera la teoria dell'imperialismo di Lenin – un'articolazione più sistematica

60 José Carlos Mariátegui, *Sette saggi di interpretazione della realtà peruviana*, cit., p. 67.

del vincolo coloniale storico tra realtà nazionale e mercato mondiale. Detto altrimenti, c'è una tensione non risolta nel suo approccio tra causalità-dialettica esterna-globale (lotta all'imperialismo) e causalità-dialettica nazionale-interna (lotta di classe) nello sviluppo del capitalismo peruviano come formazione sociale. Non si tratta di un problema semplicemente teorico o epistemologico, ma soprattutto politico; poiché il modo di affrontare tale nodo porterebbe, come d'altronde ha portato lo stesso Mariátegui e più in generale la sinistra rivoluzionaria latinoamericana dei decenni successivi, a posizionamenti e programmi ideologici piuttosto diversi: ant imperialismo nazionalista nel primo caso (alleanza con il movimento di Haya de la Torre), ant imperialismo internazionalista nel secondo (dopo la rottura con l'Apra). Si può dire però che la stessa contraddizione attraversi anche i testi dello stesso Marx: mentre nell'*Introduzione alla Critica dell'economia politica* pone il passaggio tra i diversi modi di produzione come una successione storica originata dalle contraddizioni di classe *interne* a ognuno di essi, i *Grundrisse*, *Il Capitale* e altri scritti dell'*ultimo Marx* (per riprendere l'espressione di Dussel) aprono anche nell'altra direzione. Rispetto a Mariátegui vogliamo soltanto aggiungere che da questo punto di vista la *testura* de *I sette saggi* – al di là di tale particolare ambivalenza – appare plasmata dalla volontà di concedere (ancora) un relativo margine di fiducia politica all'eventuale arruolamento di una parte delle borghesie nazionali nel progetto di trasformazione rivoluzionaria socialista.

In questo testo (prima della rottura con l'Apra) la tesi centrale di Mariátegui sullo sviluppo del capitalismo (post)coloniale peruviano – quella che può essere definita la sua critica al presunto “universalismo del capitale”, per dirlo in termini più attuali – è convergente con quella promossa dai subaltern studies indiani, pur non ricorrendo alla stessa terminologia ma evidenziando lo stesso retroterra teorico “proto-gramsciano”: tanto le élite spagnole durante la colonia, quanto quelle creole nel periodo postcoloniale, avrebbero impiantato in Perù qualcosa di simile a ciò che Ranajit Guha ha denominato «dominio senza

egemonia». <sup>61</sup> Mariátegui spiega più o meno in questo modo la persistenza della colonialità (*colonialje* nel suo testo) nel Perù postcoloniale: la causa di questa modernizzazione mancata risiedeva nella supremazia ancora incontrastata di quel modo di produzione feudale instaurato nel tessuto sociale dal potere dei grandi proprietari terrieri e dal latifondismo (e quindi da una forma di violenza *extraeconomica* fondata sulla dipendenza dai rapporti personali). Questa persistenza del feudalesimo viene spiegata attraverso uno dei presupposti fondamentali del testo: le élite creole-bianche che si sono sostituite a quelle spagnole dopo l'indipendenza nel 1821 «non hanno saputo trasformarsi in una borghesia solida e capitalistica». Proprio a partire da questo ragionamento, in una critica dell'esito dell'indipendenza che non può non richiamare ancora alla mente le analisi di Gobetti e di Gramsci (qualche anno dopo) sul Risorgimento, Mariátegui conclude che l'élite creola «non è mai stata una classe dirigente». Nello specifico, tuttavia, la colonialità del Perù viene proposta come un mero prodotto dell'importazione da parte degli spagnoli del loro “sistema feudale”. È così che il latifondismo-feudale peruviano finisce per apparire più un istituto sociale, politico ed economico derivante da un certo portato culturale-razziale della stessa élite coloniale che non un'articolazione locale del sistema-mondo capitalistico e della sua progressiva divisione internazionale del lavoro moderna. Privilegiando un livello di analisi più “endogeno” e “nazionale” a dispetto di un altro maggiormente articolato sulla dimensione imperiale del sistema capitalistico moderno, Mariátegui finisce per ridurre – in termini paradossalmente eurocentrici – la colonialità della formazione sociale peruviana a meri «rapporti feudali di produzione». E di fatto uno dei sottocapitoli de *I sette saggi* si intitola “Colonialismo: feudalesimo”. <sup>62</sup> Prive dell'etica protestante e dello spirito (imprenditoriale) del capitalismo, le oligarchie spagnole e creole

61 Ranajit Guha, *Dominance Without Hegemony. History and Power in India*, Harvard University Press, Cambridge 1997.

62 José Carlos Mariátegui, *Sette saggi di interpretazione della realtà peruviana*, cit., p. 41.



sono considerate, proprio in quanto classi feudali, coloniali, razziali e rentier, il vero «veleno del Perù». E l'indio suo unico vero e storico escluso.

## **L'etica protestante e lo spirito (bianco) del capitalismo**

Non è difficile vedere qui la convergenza dell'approccio di Mariátegui con una grande narrazione storica, divenuta dominante in quel periodo, e che ha trovato la sua sistemazione più sofisticata in uno dei testi più influenti di inizio Ventesimo secolo: *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, pubblicato da Max Weber nel 1905. Negli scritti di Mariátegui non vi è quasi nessun riferimento esplicito all'opera di Weber, ma è chiaro che i suoi principali presupposti filosofici – e che in buona parte non appartengono soltanto a Weber – emergono attraverso la sua ammirazione e confidenza con l'opera di autori come Gobetti e soprattutto Waldo Frank. Degna di menzione però non è tanto l'identificazione di queste analogie tra le analisi di Mariátegui e quelle di Weber, più volte notata da molte analisi della sua opera. Più intrigante è la struttura discorsiva comune tra l'approccio di Mariátegui e le politiche liberali (e razziali) delle oligarchie al potere in buona parte dei paesi dell'America latina a fine Ottocento, il cui tipo ideale era rappresentato dall'Argentina, interamente plasmata dalla *bianchezza* come ideologia, ovvero come principio di governo delle società capitalistiche e delle loro popolazioni. Mariátegui ne *I sette saggi*, non senza contraddizioni, fa riferimento esplicito al modello liberale argentino di costruzione della nazione come a un modello di modernizzazione più o meno riuscito. Si tratta di un particolare quasi mai rilevato nell'ampia letteratura prodotta dal marxismo latinoamericano su Mariátegui.

Date queste *interpellazioni* “weberiane” e “sarmientine” nel suo approccio non risulterà difficile trovare dei passi ne *I sette saggi* – e anche in altri scritti – in cui Mariátegui giudica i contributi *biologici* (sangue), sociali e culturali degli schiavi neri e

dei *coolie* cinesi alla popolazione come negativi per lo sviluppo in senso moderno e capitalistico della nazione peruviana. Portati nel paese dalle aristocrazie bianche per cercare di sopperire alle diverse mancanze – ma soprattutto alla resistenza – degli indios come forza lavoro, questi lavoratori “stranieri” venivano impiegati per lo più nelle miniere della Sierra, nelle piantagioni della costa, nei servizi domestici e nella costruzione delle infrastrutture. La considerazione di Mariátegui riservata a questi gruppi – oltre a mostrare una profonda e contraddittoria assimilazione di quella grande narrazione “weberiana” sulle origini “protestanti” del capitalismo – è sintomatica del tipo di colonialità che attraversava anche buona parte di ciò che abbiamo denominato marxismo bianco tradizionale. Lo stesso Marx, come ricorda Enzo Traverso nel suo *Malinconia di sinistra*, al di là delle molte aperture ai movimenti anticoloniali non occidentali, restava piuttosto ambivalente nel suo giudizio sulle società non europee, in particolare sulle loro reali possibilità di costruire una società comunista secondo i canoni occidentali del progresso. I suoi giudizi sulla rivolta dei sepoy in India nel 1857, dei Taiping in Cina (1851-1864) o anche quelli su Bolivar, non fanno che rivelare una certa bianchezza, per così dire, del marxismo tradizionale.<sup>63</sup> Tornando a Mariátegui, nell’ultimo capitolo del suo testo, dedicato alla questione nazionale attraverso l’analisi della letteratura, egli da una parte afferma che il mancato arrivo di migranti di origine nordeuropea ha privato il Perù di uno sviluppo moderno come quello dell’Argentina di fine Ottocento;<sup>64</sup> dall’altra si sofferma in modo assai eloquente su un ulteriore elemento problematico rappresentato dall’importazione di “lavoratori coloniali” neri, zambo, mulatti e cinesi, non solo riguardo il vigore e l’integrità politica e razziale della cultura autoctona indigena, ma anche per la formazione di ciò che si può chiamare una “coscienza di classe subalterna”:

63 Cfr. Enzo Traverso, *op. cit.*, pp. 161-162.

64 José Carlos Mariátegui, *Sette saggi di interpretazione della realtà peruviana*, cit., p. 162.

[...] una rivendicazione dell'elemento autoctono non può confondere lo zambo o il mulatto con l'indio. Il negro, lo zambo, il mulatto rappresentano, nel nostro passato, elementi coloniali. Lo spagnolo ha importato il negro quando ha sentito l'impossibilità di sostituire l'indio e la propria incapacità ad assimilarlo. Lo schiavo è arrivato in Perù per servire gli obiettivi colonizzatori della Spagna. La razza negra costituisce una delle alluvioni umane depositate nelle coste dal *coloniaje* [...]. Il negro ha sempre guardato con ostilità e sfiducia la Sierra, luogo in cui non è riuscito ad acclimatarsi né fisicamente né spiritualmente. Si è mescolato con l'indio solo per renderlo bastardo e per comunicargli la sua propria domesticità ossequiosa e la sua psicologia morbida ed esteriorizzante. Nei confronti del suo vecchio padrone bianco il negro ha riservato, dopo la sua sottomissione, un sentimento di liberto *dipendente*. La società coloniale, che ha fatto del negro un domestico – quasi mai un operaio o un artigiano – ha assorbito e assimilato la razza negra, fino a intossicarsi con il suo sangue caldo e tropicale. Tanto quanto l'indio è stato diffidente e impenetrabile, il negro è stato domestico e accessibile. Ed è così che è nata una subordinazione la cui prima ragion d'essere sta proprio nell'importazione di schiavi, e da cui negri e mulatti possono essere redenti soltanto attraverso un'evoluzione economica e sociale la quale, trasformandoli in operai, cancellerà ed estirperà a poco a poco l'eredità spirituale dello schiavo. Il mulatto, coloniale perfino nei suoi gusti, in modo inconscio preferisce l'ispanismo all'autoctonismo. Si sente più vicino alla Spagna che non alla tradizione inca. Soltanto il socialismo, svegliando in essi una coscienza classista, può essere capace di portarli alla rottura definitiva con gli ultimi retaggi dello spirito coloniale.<sup>65</sup>

Al di là della facile constatazione di un evidente pregiudizio (razziale) “antinerò” e “antimulatto” dominante nell'ordine discorsivo dell'epoca, assai vicino per esempio ad analisi tipicamente coloniali della presunta mentalità servile e dipendente

65 *Ibid.*, pp. 224-225.

dei soggetti non occidentali, come quella proposta qualche decade dopo dal classico di Octave Mannoni *Psychologie de la colonisation* (1950), ciò che colpisce di questo passo è la negazione a concedere al passato di africani e cinesi e alle culture nere alcunché di positivo o degno da conservare, nemmeno come eventuale serbatoio politico di *pulsioni* subalterne, anticoloniali e rivoluzionarie: si nega alla storicità dei neri – ridotta qui a mero “retaggio coloniale” – la stessa dignità di quella dell’indigeno delle Ande. Mentre la storicità incaica parla al futuro socialista, quella di neri e africani viene del tutto sussunta nel dominio e nella mentalità coloniale. Non meno esplicito è poi un certo “paternalismo”, chiaramente anch’esso coloniale ed eurocentrico, intrinseco al marxismo bianco dell’epoca e al suo rapporto con il mondo *non operaio* e *non occidentale*: solo la “coscienza di classe” e il “socialismo” salveranno neri e africani da loro stessi. Si potrebbero aggiungere al passo prima citato altri in cui Mariátegui mette in luce in modo volutamente critico alcune delle presunte abitudini culturali (come il canto e la danza) e religiose (rituali vudù) presenti all’interno delle comunità nere – giudicate “lassiste”, “primitive”, “esotiche”, ecc. – o riguardanti i *coolie* cinesi – portatori secondo il suo discorso di una sorta di sottomissione docile e compiaciuta. Si tratta di osservazioni che, per i nostri scopi, assumono un rilievo ancora maggiore se si pensa all’antirazzismo esplicito invocato più volte in diversi scritti della sua opera contro il suprematismo razziale anti indigeno delle élite bianche peruviane, così come al suo attacco frontale al discorso razzista pseudobiologico e pseudoscientifico dominante in quel periodo storico. E tuttavia è chiaro che nella sua difesa antirazzista e anticoloniale dell’indio, così come nella sua valorizzazione della storia e della cultura andina, restano tracce decoloniali e postcoloniali sicuramente indelebili nella storia del marxismo latinoamericano.

Come abbiamo anticipato, la sua critica alla costruzione “etnico-razziale” della “questione indigena” da parte delle élite peruviane dominanti costituisce un importante punto di inflessione nella memoria dell’archivio anticoloniale

latinoamericano. Non è difficile tracciare una suggestiva e produttiva connessione con quanto alcuni dei più influenti autori del movimento degli afroamericani negli Stati Uniti sostenevano in quegli stessi anni a proposito della storica “questione nera”: si pensi al filone dell’umanesimo nero che va da W. E. B. Du Bois a Richard Wright fino a James Baldwin e che attraverso, estendendo in modo assai produttivo i confini della problematica di partenza, le analisi del razzismo di autori molto diversi come Sartre,<sup>66</sup> Memmi<sup>67</sup> e non ultimo Edward Said.<sup>68</sup> Seminale è rimasta l’affermazione di Richard Wright, secondo cui «negli Stati Uniti non c’è alcuna questione nera ma soltanto un problema bianco», ripresa poi in modo ancora più insidioso da Baldwin: «come nero sono solo un’invenzione dei bisogni degli americani bianchi». Mariátegui però era chiaramente meno interessato alla piega ontologico-esistenziale della sua critica alla razzializzazione culturale del problema dell’indio, e cioè rispetto a una sua costruzione come “questione politica” centrale di un più vasto programma ideologico di trasformazione socio-economica radicale. Sta qui buona parte della sua forza e attualità:

La supposizione che il problema indigeno sia un problema etnico si nutre di uno dei più vecchi repertori di idee imperialiste. Il concetto di razza inferiore è servito all’Occidente bianco nella sua opera di espansione e conquista [...]. La tendenza a considerare il problema indigeno come un problema morale incarna una concezione liberale, umanitaria, ottocentesca, illuminista e che nell’ordine politico dell’Occidente anima e motiva ogni “lega per i diritti dell’uomo”. Le conferenze e società antischiaviste, che in Europa hanno denunciato più o meno infruttuosamente

66 Jean-Paul Sartre, *L’antisemitismo. Riflessioni sulla questione ebraica*, Edizioni SE, Milano 2015 [1946].

67 Alberto Memmi, *Ritratto del colonizzato e del colonizzatore*, Liguori, Napoli 1979 [1952].

68 Edward Said, *Orientalismo*, Bollati Boringhieri, Torino 1991 [1978].

i crimini dei colonizzatori, nascono da questa tendenza, che ha sempre avuto fiducia nel suo richiamo al senso morale della civiltà [...]. La predica umanitaria non ha fermato né messo in imbarazzo in Europa l'imperialismo, ora può solo confidare nella solidarietà e nella forza dei movimenti di emancipazione delle masse coloniali.<sup>69</sup>

Da questo punto di vista la sua concezione del rapporto tra razzializzazione, capitalismo e colonialismo appare assai più vicina alla tradizione del "marxismo nero" dei vari C. L. R. James, George Padmore, Frantz Fanon, Aimé Césaire fino ad Amilcar Cabral che non a quella degli autori prima citati. Leggere Mariátegui sulla filigrana di questi autori e prospettive è di grande utilità per riaprire la sua opera attraverso uno sguardo più globale e rendere attive *tracce* rimaste finora "silenziate":<sup>70</sup> potrebbe rivelarsi un'altra mossa chiave nel tentativo di pensare il presente e i suoi conflitti non tanto a partire da Mariátegui ma *con* Mariátegui. Come per questi ultimi autori, d'altronde, anche per lui la soluzione della questione razziale-indigena non poteva avvenire senza una trasformazione socialista della società peruviana: senza un potere rivoluzionario che ponesse al centro del proprio agire un vasto programma di espropriazione delle terre e di riforma agraria. La questione indigena è per Mariátegui una questione prima di tutto sociale ed economica, ma è soprattutto *la* questione sociale ed economica fondamentale del paese. La sua risoluzione però non può avvenire se non per mano degli stessi indigeni:

La nuova generazione peruviana sa e sente che il progresso del Perù sarà pura finzione, o quanto meno non sarà peruviano, mentre non ne sia l'opera e non significhi il benessere della massa peruviana che nella sua stragrande maggioranza (quattro quinti)

69 José Carlos Mariátegui, *Sette saggi di interpretazione della realtà peruviana*, cit., p. 31.

70 Cfr. Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the Past. Power and the Production of History*, Tantor Media, New York 1999.

è indigena e contadina [...]. La soluzione del problema dell'indio deve essere una soluzione sociale. E suoi artefici devono essere gli stessi indigeni. Questo concetto ci porta a considerare la riunione di congressi indigeni come un fatto storico [...]. Agli indios manca un vincolo nazionale. Le loro proteste sono state sempre regionali e questo non ha fatto che contribuire, in buona parte, con un loro abbattimento.<sup>71</sup>

È qui condensata in buona parte la ragione politica fondamentale del marxismo indigeno e atipico di Mariátegui. In un paese coloniale come il Perù non vi può essere una soluzione della storica questione indigena senza una distruzione del “sistema feudale” incentrato sul latifondo, e solo il socialismo può portare avanti questo programma di modernizzazione e uguaglianza. Ma proprio per questo non vi può essere alcun soggetto politico rivoluzionario che non abbia al centro indigeni e contadini; anche perché la risorsa fondamentale per la costruzione di una società socialista in Perù sta per Mariátegui nella memoria comunitaria inca dell'*Ayllu*. Si tratta di un'enunciazione politicamente fondativa. Sempre di più infatti negli ultimi decenni le comunità indigene, con le loro storiche ecologie-culturali, sono andate costituendosi in America latina come movimenti politici chiave nella lotta per una trasformazione in senso comunitario delle società. Come ulteriore linea di lettura e di ricerca vorrei aggiungere solo che, considerando il modo attraverso cui viene interpellata l'*Amauta Inca* nell'opera di Mariátegui, egli sembra aver trovato nell'indio il suo *pioneer*.

## Defensa del Marxismo

Lo abbiamo detto: nel 1928 Mariátegui rompe definitivamente con Haya de la Torre. È subito dopo tale presa di posizione che fonda il Partito socialista peruviano (il futuro Partito

71 José Carlos Mariátegui, *Sette saggi di interpretazione della realtà peruviana*, cit., p. 35.

comunista): da questo momento in poi il suo antiriformismo si farà sempre più intransigente. Sempre più decisa ed esplicita sarà anche la contrarietà a qualsiasi considerazione positiva sul ruolo progressivo della borghesia nazionale peruviana in un eventuale processo di cambiamento storico. Il suo pensiero a riguardo è esplicito in alcuni testi brevi scritti tra il 1928 e il 1930: le borghesie nazionali latinoamericane non faranno mai una rivoluzione, non modernizzeranno mai il paese, e anche se lo faranno non contribuiranno mai a una rivoluzione socialista. Si tratta di una critica frontale delle posizioni diffuse da Haya de la Torre dopo il congresso antimperialista di Bruxelles del 1927 secondo cui le speranze di modernizzazione industriale e di superamento delle strutture feudali-coloniali del Perù sarebbero dipese necessariamente da un'alleanza politica in chiave antimperialista tra piccola borghesia nazionale e ceti subalterni. La rimozione della questione indigena da parte di Haya de la Torre come questione centrale del suo programma politico, insieme alla trasformazione del movimento in partito e alla presa di distanza nei confronti della Russia sovietica, non fece che affrettare ulteriormente la rottura. Nazionalismo e imperialismo, sottolinea Mariátegui, non sono di per sé in contraddizione strutturale rispetto al modo di produzione capitalistico.

E tuttavia questo posizionamento critico nei confronti delle visioni nazionaliste e gradualiste porterà Mariátegui a rompere anche, nel sesto congresso dell'Internazionale comunista svoltosi a Mosca nel 1928, con il responsabile dell'Internazionale per l'America latina: Pablo Codovilla, segretario del Partito comunista argentino. Codovilla si faceva portavoce della (nuova) visione ufficiale (stadiale e storicistica) delle direttive staliniste di Mosca, e sosteneva la necessità per i Partiti comunisti in paesi semicoloniali come quelli latinoamericani di appoggiare movimenti che portassero avanti una rivoluzione di tipo democratico-borghese in modo da favorire le condizioni sociali in cui sarebbe maturata una classe operaia rivoluzionaria.

È così che il marxismo di Mariátegui si fa sempre più internazionalista, leninista, massimalista e antiriformista. Rispetto al



movimento di Haya de la Torre egli rivendicherà la necessità della formazione di un fronte politico costituito da indigeni, contadini e proletari urbani sotto la guida di un partito di classe: il nemico da abbattere non è più soltanto l'imperialismo straniero, ma anche (e soprattutto) le borghesie nazionali. Nei confronti di Codovilla e dell'Internazionale comunista sostiene l'impossibilità, a causa dei limiti coloniali strutturali del paese, di una qualsiasi sostanziale riforma di tipo liberal-borghese. In Perù la via del gradualismo è dunque chiusa: occorre costruire un soggetto politico rivoluzionario che punti direttamente a una trasformazione in senso socialista del paese. Mariátegui allinea così la sua posizione alle risoluzioni del secondo congresso dell'Internazionale comunista del 1920 sulle nazioni coloniali oppresse: appoggio comunista soltanto ai movimenti nazionalisti rivoluzionari.

Anche se le rotture politiche e le contingenze hanno sicuramente contribuito alla radicalizzazione delle sue concezioni, non si può certo dire che questi posizionamenti fossero estranei al suo marxismo. Si tratta di elementi già presenti, pur se meno accentuati, anche ne *I sette saggi* e in altri scritti "populisti" degli anni precedenti: è proprio a partire da questo ragionamento che si può definire come "marxismo maturo"<sup>72</sup> l'ultimo marxismo di Mariátegui; poiché, a uno sguardo ravvicinato, è chiaro che il suo marxismo è stato da sempre aperto, antipositivistico, antistoricistico, antiriformista, vitalistico, volontaristico e "classista": il suo approccio non ha mai concepito un soggetto rivoluzionario "oggettivamente" dato, e ha sempre posto l'accento sulla necessità di una sua costruzione politico-culturale. La singolarità del suo marxismo come metodologia analitica di costruzione e trasformazione politica della società è intrinsecamente legata a questo presupposto generale che è a sua volta legato alla (sua analisi della) colonialità del modo di produzione capitalistico in America latina.

Eppure *Defensa del Marxismo*, oltre a condensare buona parte di questo marxismo maturo di Mariátegui, presenta anche

72 Néstor Kohan, *op. cit.*

qualche discontinuità rispetto al suo marxismo precedente. Si può dire che lo scopo principale del testo sia non tanto la critica di ogni revisionismo-riformismo, di ogni variante socialdemocratica all'epoca in auge soprattutto in Germania, quanto l'attacco frontale a ogni concezione marxista o socialista incentrata sulla possibilità di una transizione *pacificata* dal capitalismo al socialismo. Prendendo come punto di partenza le critiche alle teorie riformiste di Bernstein, Émile Vanderbelde e soprattutto Henri De Man, Mariátegui accentua alcuni elementi già presenti da tempo nelle proprie analisi per conferire al suo marxismo un'impronta decisamente rivoluzionaria e quindi più in linea (benché da una prospettiva ancora anomala o eterodossa, se si vuole) con una parte del background teorico del bolscevismo sovietico, con il leninismo dominante in una parte della tradizione marxista verso la fine degli anni Venti. Come prima cosa, afferma Mariátegui, la transizione pacifica al socialismo (teorizzata qualche decade prima anche dallo stesso Engels e da Kautsky) appare del tutto illusoria, poiché «da tempo il capitalismo ha smesso di coincidere con il progresso, soprattutto in Europa». <sup>73</sup> Mariátegui, adottando questa volta in modo esplicito le teorie di Lenin sull'imperialismo come fase suprema del capitalismo, accusa i riformisti di non aver capito che il periodo di pace, crescita economica e libero commercio capitalistico è finito:

Il regime di monopolio ha un effetto diverso [...] l'economia diventa un ostacolo al progresso stesso. Con la gestione della produzione da parte di un'organizzazione finanziaria, che opera come intermediaria tra il finanziere e l'industria, al posto della democratizzazione del capitale, avremo un fenomeno di parassitismo totale: una rottura del processo capitalistico si accompagna a un indebolimento dei fattori a cui l'industria moderna deve la sua crescita colossale. <sup>74</sup>

73 José Carlos Mariátegui, *Difesa del marxismo*, cit., p. 22.

74 *Ibid.*, p. 23.

Per Mariátegui dunque, sulla traccia di Lenin, il capitalismo nel suo stadio finanziario e monopolistico porta alla guerra, alla distruzione e alla catastrofe: contrariamente a quanto pensano i revisionisti, «il capitalismo è un'economia e non una mentalità»,<sup>75</sup> e può essere fermato soltanto da un rovesciamento rivoluzionario socialista capace non tanto di fermare lo sviluppo delle forze produttive, quanto di convogliarle in un modello umano ed egualitario di società. Tornano qui le impronte del suo modernismo e del romanticismo giovanile: socialismo come atto di fede, come volontà messianica, come atto soggettivistico puro di rigenerazione spirituale e culturale dell'umanità, attraverso una valorizzazione esplicita e intransigente del marxismo di Sorel, equiparato nel testo a Marx e Lenin; torna però all'interno di un marxismo più maturo e consapevole, assai vicino a quello di autori come Lukács e Benjamin.

Non si tratta però di un accento semplicemente diverso, a causa di mutate contingenze politiche, rispetto al Mariátegui precedente. *Defensa del marxismo* presenta un elogio dell'industrialismo, della fabbrica e dell'operaismo come condizioni "ideali" per la rivoluzione comunista, assai sorprendente per il teorico per eccellenza del "marxismo indigeno". Oltre ad assumere la società industriale come norma non solo del capitalismo ma anche del progresso umano e della "civiltà", come mostra in modo esplicito il passo prima citato in cui lo stadio del capitalismo finanziario e monopolistico viene concepito come una «rottura del processo capitalistico», in questo testo l'operaio sembra prendere decisamente il sopravvento sull'indigeno e sul contadino come soggetto del mutamento rivoluzionario, e la rivoluzione socialista viene posta come una priorità rispetto alla cosiddetta "questione nazionale". Non sembra esserci più spazio per un soggetto rivoluzionario diverso dal proletariato industriale o per un "socialismo umanitario", "nazionale" o "miserabilistico":

75 *Ibid.*, p. 23.

Non c'è dubbio che fino a oggi questo socialismo umanitario venga abbastanza propagandato tra le masse operaie. *L'Internazionale*, l'inno della rivoluzione, si rivolge nel suo primo verso ai «poveri del mondo» (dannati), un'espressione di chiara reminiscenza evangelica. Se pensiamo che l'autore di questi versi è un poeta popolare francese, di pura stirpe bohémien e romantica, la vena della sua ispirazione risulta chiara [...]. Ma la massa non è il proletariato moderno; e la sua rivendicazione generica non è la rivendicazione rivoluzionaria e socialista.<sup>76</sup>

È chiaro che si tratta di un testo pubblicato postumo, e non dimentichiamo nemmeno la natura sempre tattica e contingente del marxismo di Mariátegui. Di lì a poco inoltre sarebbe anche morto; ma resta un enigma difficile da decifrare in che modo questa nuova riconfigurazione del suo programma politico avrebbe trovato una traduzione politica *concreta* in un paese come il Perù. Da un punto di vista meramente esegetico è chiaro che vi è una sensibile discontinuità paradigmatica rispetto ai presupposti centrali del suo marxismo indigeno: un salto notevole nella sua “problematica” e quasi mai sottolineato dai critici più noti della sua opera. Pur assumendone la natura comunque tattica, e quindi relativa e contingente, il testo sembra voler mettere in luce – qualcosa di simile farà Gramsci di lì a poco nei suoi quaderni sul fordismo ma presupponeva da sempre la prospettiva di Lenin – la genesi di una sorta di “uomo nuovo”, di una nuova figura antropologica che è difficile considerare come qualcosa di indipendente dalla macchina, ovvero dal lavoro, dalla disciplina e da uno stile di vita originati dalla società industriale nel suo stadio più avanzato:

L'officina, la fabbrica, agiscono sulla psiche e sulla mente del lavoratore. Il sindacato, la lotta di classe, continuano e completano l'opera, l'educazione iniziata in quei luoghi. «La fabbrica», fa notare Gobetti, «dà la precisa visione della coesistenza degli

76 *Ibid.*, pp. 50-51.

interessi sociali: la solidarietà del lavoro. L'individuo si abitua a sentirsi parte di un processo produttivo, parte indispensabile e, nello stesso modo, insufficiente». Ecco la più perfetta unione di orgoglio e di umiltà. Io ricorderò sempre l'impressione che ebbi degli operai quando mi capitò di visitare le officine della Fiat, uno dei pochi stabilimenti anglosassoni, moderni, capitalistici, che vi siano in Italia. Sentivo in essi un atteggiamento di dominio, una sicurezza senza pose, un disprezzo per ogni specie di diletterismo. Chi vive in un'officina ha la dignità del lavoro, l'abitudine al sacrificio e alla fatica. Un ritmo di vita che si fonda severamente sul senso di tolleranza e interdipendenza, che abitua alla puntualità, al rigore e alla continuità. Queste virtù del capitalismo risentono di un'ascesi quasi arida.<sup>77</sup>

Come si desume esplicitamente da questo passo, tornano qui, in modo sicuramente più sistematico, le influenze italiane sul suo pensiero: Gobetti, ma anche l'ordinovismo di Terracini e Bordiga. Nel testo vengono inoltre citati come punti di riferimento anche Benedetto Croce – tra cui la sua nota affermazione secondo cui «Marx, a causa dell'intrinseca amoralità e antieticità del marxismo, andrebbe chiamato il Machiavelli del proletariato»<sup>78</sup> –, Francesco De Sanctis e Vilfredo Pareto. Da questo punto di vista interpellare più sistematicamente le connessioni tacite tra (questo) Mariátegui e quella che è stata chiamata di recente “Italian theory”<sup>79</sup> potrebbe aprire ulteriori chiavi di lettura della sua opera e formazione. A noi, a modo di conclusione, interessa mettere maggiormente in luce un Mariátegui rimasto in ombra nell'attuale dibattito sul suo pensiero, e che merita sicuramente più attenzione, dato che non sembra un Mariátegui secondario. Questo Mariátegui più “operaista” e “internazionalista” e meno “terzomondista”, per

77 *Ibid.*, pp. 41-42.

78 *Ibid.*, p. 37.

79 Si veda Dario Gentili, *Italian Theory. Dall'operaismo alla biopolitica*, Il Mulino, Bologna 2012.

così dire, è meno frequentato dalle visioni della sua opera dominanti all'interno delle sinistre latinoamericane. Si tratta di un limite che si aggiunge ad altri: mentre le sinistre "populiste" tendono a mettere in secondo piano gli elementi "anti-populisti" del suo marxismo, quelle più trotskiste si sono adagate nella celebrazione dell'internazionalismo e del classismo più espliciti dell'ultima fase della sua vita, lasciando del tutto inosservati però i limiti "culturalisti" della sua analisi della colonialità-feudalità del capitalismo in America latina, i nodi non risolti nella sua opera riguardo la formazione del mercato mondiale e lo sviluppo dell'imperialismo moderno come elementi *strutturanti* della singolarità capitalistica della regione. Un dibattito più articolato su tutti questi elementi può sicuramente contribuire a una migliore comprensione non solo della problematica politica di Mariátegui, ma anche dell'America latina e della sua storia: costruzione "populista" della classe (primo Mariátegui) o costruzione "classista" del popolo (secondo Mariátegui), il dilemma dell'*Amauta* è iscritto a sangue nello stesso dramma storico del continente.

## Bibliografia

- ALTHUSSER Louis, BALIBAR Étienne, *Leggere il capitale*, Feltrinelli, Milano 1980 [1965].
- ANDERSON Kevin B., *Marx at the Margins. On Nationalism, Ethnicity and Non-Western Societies*, Chicago University Press, Chicago 1990.
- ANDERSON Perry, *Il dibattito nel marxismo occidentale*, Laterza, Roma-Bari 1977.
- ARICÓ José, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, Siglo XXI, Ciudad de México 1978.
- *Marx y America Latina*, Catalogos Editora, Lima 1980.
- BEIGEL Fernanda, “Una mirada sobre otra: El Gramsci que conoció Mariátegui”, in «Estudios de Sociología», n. 18-19, 2005, pp. 23-49.
- DUSSEL Enrique, *L'ultimo Marx*, manifestolibri, Roma 2009 [1990].
- GONZÁLEZ CASANOVA Pablo, *El colonialismo interno. Sociología de la explotación*, Siglo XXI, Ciudad de México 1969.
- GUHA Ranajit, *Dominance Without Hegemony. History and Power in India*, Harvard University Press, Cambridge 1997.
- *La storia ai limiti della storia del mondo*, Sansoni, Milano 2003 [2002].

KOHAN Néstor, *Ni calco ni copia. Ensayos sobre el marxismo argentino*, Buenos Aires 2001.

LENIN Vladimir Il'ič, *Opere complete*, Editori Riuniti, Roma 1955.

LÖWY Michael, "Marxism and Romanticism in the Work of Mariátegui", in «Latin American Perspectives», vol. 25, n. 4, Che Guevara and His Legacy, 1998, pp. 76-88.

LUXEMBURG Rosa, *Scritti scelti*, Edizioni Avanti, Milano 1963.

MARIÁTEGUI José Carlos, *La escena contemporánea y otros escritos*, Editora El Amauta, Lima 2005 [1925].

— *Peruanicemos al Perú*, Editorial Amauta, Lima 1970 [1926].

— *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Ediciones El Andariego, Buenos Aires 2005 [1927], trad. it. *Sette saggi di interpretazione della realtà peruviana*, Einaudi, Torino 1972.

— "El Problema de las razas en América Latina", in *Ideología y política*, Obras completas, vol. 13, Editorial Amauta, Lima 1998 [1929].

— *El alma matinal y otras estaciones*, Editorial Amauta, Lima 2010 [1950].

MEMMI Alberto, *Ritratto del colonizzato e del colonizzatore*, Liguori, Napoli 1979 [1952].

MEZZADRA Sandro, *Nei cantieri marxiani. Il soggetto e la sua produzione*, manifestolibri, Roma 2014.

MORAÑA Mabel, "Mariátegui in Recent Debates: Emancipation, (In)dependence and Vestigial Colonialism in Latin America", in «Social Text», n. 12, pp. 14-39, 2010.

MORAÑA Mabel, DUSSEL Enrique, JÁUREGUI Carlos A. (eds.), *Coloniality at Large. Latin America and the Postcolonial Debate*, Duke University Press, Durham 2008.

QUIJANO Anibal, "Raza, etnia y Nación en Mariátegui", in *Cuestiones y Horizontes. De la dependencia*



*histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, Clacso, Buenos Aires 2014, pp. 757-774.

- SAID Edward, *Orientalismo*, Bollati Boringhieri, Torino 1991 [1978].
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ Adolfo, *De Marx al marxismo en América Latina*, Itaca, Ciudad de México 1999.
- SARTRE Jean-Paul, *L'antisemitismo. Riflessioni sulla questione ebraica*, Edizioni SE, Milano 2015 [1946].
- SHANIN Teodor, *Late Marx and the Russian Road. Marx and the Peripheries of Capitalism*, Monthly Review Press, New York 1996.
- TRAVERSO Enzo, *Malinconia di sinistra*, Feltrinelli, Milano 2016.
- TROUILLOT Michel-Rolph, *Silencing the Past. Power and the Production of History*, Tantor Media, New York 1999.
- YOUNG Robert J. C., *Postcolonialism: An Historical Introduction*, Blackwell, London 2001.



# Gayatri Spivak e il femminismo come critica globale

Paola Rudan

«Io continuo ad avere interesse per Hegel, sono una marxista».<sup>1</sup> Queste sono le prime parole che Spivak pronuncia nel suo dialogo con Judith Butler pubblicato in Italia nel 2009 con il titolo *Che fine ha fatto lo stato-nazione?* Il lato più interessante di questa affermazione non è tanto l'esplicita presa di posizione marxista – costantemente e coerentemente presente in tutti i suoi lavori – quanto piuttosto l'interesse dichiarato per Hegel, che permette di definire il quadro problematico, sia teorico sia politico, in cui Spivak articola il rapporto tra femminismo e marxismo. Alla luce di questa “traccia hegeliana” è possibile suggerire che Spivak riconosce nella critica marxiana dell'economia politica l'intento di pensare il capitale come *totalità*, ovvero come rapporto sociale globale. A partire da qui si tratta di mostrare che questa totalità non è omogenea, ma al contrario organizza al proprio interno una radicale *eterogeneità* che è possibile afferrare a partire dalla posizione della donna subalterna del Terzo mondo. La centralità che il lavoro della donna subalterna riveste nella critica di Spivak non permette solo di pensare il rapporto tra femminismo e marxismo, ma anche di formulare una concezione del «globale» che non riguarda solo l'estensione planetaria del capitale come rapporto sociale, ma la connessione empirica e sistematica di elementi e condizioni

1 Judith Butler, Gayatri Chakravorty Spivak, *Che fine ha fatto lo stato-nazione?*, Meltemi, Roma 2009, p. 66.

eterogenei. In questo senso, più che portare «Marx a Kolkata», Spivak globalizza Marx attraverso la donna subalterna.

Il punto di partenza di Spivak è un'esplicita «presa di posizione» che ha un significato tanto epistemologico quanto politico. La sua critica letteraria – incardinata, come vedremo, nella critica marxiana dell'economia politica – muove dal presupposto che «la storia, dopo tutto, non sia altro che un racconto», una «sistemazione dei fatti» e un'«istituzione della verità» che inevitabilmente cambiano nel momento in cui si dà la priorità a protagonisti diversi da quelli definiti secondo gli «standard convenzionali». <sup>2</sup> La lettura della questione del valore va analizzata a partire da questa «presa di posizione»: si tratta di capire che cosa accade quando il soggetto del discorso marxiano – la «forza-lavoro» – viene “sessualizzato”, cioè quando la donna diventa protagonista del racconto. In questa prospettiva l'economia politica viene trattata come un *testo*, vale a dire «come mondo» e come «rappresentazione» del mondo, <sup>3</sup> la cui critica permette di affrontare simultaneamente il problema del *dominio* e quello dello *sfruttamento*: tanto la «violenza epistemica» necessaria all'emergenza del «canone fallologocentrico», cioè dell'esclusivo protagonismo dell'uomo come soggetto, quanto il processo materiale di costituzione del soggetto come «forza-lavoro». <sup>4</sup>

Una simile operazione di critica richiede un'attività costante di “decostruzione”, cioè di storicizzazione. Riprendendo la *Genealogia della morale* di Nietzsche Spivak riconosce che

2 Gayatri Chakravorty Spivak, “Bonding in Difference. Interview with Alfred Arteaga” (1993-1994), in Donna Landry, Gerald MacLean (eds.), *The Spivak Reader*, Routledge, New York and London 1996, pp. 25-26.

3 Gayatri Chakravorty Spivak, “Feminism and Critical Theory” (1985), in Donna Landry, Gerald MacLean (eds.), *op. cit.*, p. 55. Su questo centrale è il riferimento a Derrida: cfr. Gayatri Chakravorty Spivak, “French Feminism in an International Frame” (1981), in Gayatri Chakravorty Spivak, *In Other Words. Essays in Cultural Politics*, Methuen, New York and London 1987, p. 147.

4 Gayatri Chakravorty Spivak, “Scattered Speculations on the Question of Value” (1985), in Donna Landry, Gerald MacLean (eds.), *op. cit.*, p. 110.

«tutte le nozioni in cui si condensa semioticamente un intero processo si sottraggono alla definizione; definibile è soltanto ciò che non ha storia». <sup>5</sup> Questa osservazione è fondamentale per capire il portato globale della sua critica. Fare della donna la protagonista, raccontare «un'altra storia», non significa costruire una prospettiva estranea alla storia «canonica», ma introdurre un elemento di radicale parzialità per rendere visibile la frattura che è stata cancellata, ma che nondimeno attraversa tanto il mondo quanto la sua rappresentazione. <sup>6</sup> La «donna», così intesa, non ha un'essenza ma può essere definita soltanto «provvisoriamente», a partire dalla considerazione storica dei rapporti sociali nei quali è inscritta e quindi in relazione all'uomo, dove per «uomo» non si intende semplicemente una parola di uso comune, ma «la parola» sulla quale bisogna fissare lo sguardo per poter «ridefinire le premesse di ogni teoria». La definizione di «donna» come concetto che sta alla base della riflessione di Spivak è quindi un'operazione tanto «provvisoria» quanto «polemica», vale a dire necessaria alla «presa di posizione» che innesca il lavoro di storicizzazione e con esso il movimento della critica. <sup>7</sup>

## Il sesso della forza lavoro

La lettura di Marx proposta da Spivak in *Feminism and Critical Theory* e *Scattered Speculations on the Question of Value* – entrambi del 1985 – si articola in due passaggi distinti e

5 *Ibid.*, p. 122. Cfr. Friedrich Nietzsche, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, Adelphi, Milano 2007, p. 69.

6 Gayatri Chakravorty Spivak, “Scattered Speculations”, cit., p. 110. Cfr. Fiorenzo Giuliano, “Can the Subaltern Tell? Il progetto di educazione estetica di Gayatri Spivak”, in Carmine Conelli, Eleonora Meo (a cura di), *Genealogie della modernità. Teoria radicale e critica post-coloniale*, Meltemi, Milano 2017, pp. 219-224.

7 Gayatri Chakravorty Spivak, “Feminism and Critical Theory”, cit., p. 54. Cfr. a riguardo Paola Rudan, *Donna. Storia e critica di un concetto polemico*, Il Mulino, Bologna 2020, pp. 159 sgg.

interconnessi, l'uno interno, l'altro ulteriore rispetto alla riflessione marxiana. Lo scopo di questa lettura è di portare alla luce ciò che la logica del capitale nasconde e contemporaneamente incorpora: in primo luogo, seguendo Marx, il ruolo del valore d'uso nel processo di accumulazione del capitale; in secondo luogo, «oltre Marx», il ruolo del lavoro delle donne, o più precisamente del suo «valore d'uso affettivo», nella riproduzione del capitale come rapporto sociale.<sup>8</sup> In questo modo Spivak non si propone semplicemente di pensare la posizione delle donne all'interno del modo di produzione capitalistico, ma anche e soprattutto di sviluppare una prospettiva specificamente femminista che permetta di illuminarne la complessità e comprenderne le dinamiche di funzionamento nella divisione internazionale del lavoro.

Il punto di partenza è la catena «valore → denaro → capitale» analizzata da Marx nei capitoli dei *Grundrisse* dedicati al denaro e al capitale. Secondo la logica esposta da questa catena il valore di una merce – inclusa la forza-lavoro – coincide con il lavoro socialmente necessario alla sua produzione ed è «rappresentato» dal denaro, l'equivalente generale del valore. L'accumulazione del capitale è possibile perché chi compra lavoro ottiene in cambio qualcosa in più di quanto non dia al lavoratore per la sua sussistenza, dove quel di più altro non è che il plusvalore.<sup>9</sup> Il salario, in altri termini, paga al lavoratore solo ciò che gli è necessario per riprodursi come forza-lavoro, mentre il capitalista si appropria del pluslavoro operaio realizzando il suo valore come profitto sul mercato. Alla base della questione del valore c'è quindi una concezione del soggetto come «forza-lavoro», cioè come capacità di produrre più di quanto è strettamente necessario alla sua riproduzione.

Questa definizione del soggetto presuppone il processo storico della «cosiddetta accumulazione originaria», la separazione

8 Gayatri Chakravorty Spivak, *Feminism and Critical Theory*, cit., p. 57.

9 *Ibid.*, p. 56. Cfr. Karl Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1978, vol. I, part. II.

violenta del lavoro dai mezzi di produzione trattata da Marx nel capitolo XXIV del libro I del *Capitale*. Soltanto nel momento in cui il lavoro è «liberato» e il lavoratore è definito a partire dalla sua capacità di produrre plusvalore, il processo di accumulazione del capitale può funzionare a regime, senza necessità di una coercizione extra-economica, e può essere rappresentato dalla concatenazione «valore → denaro → capitale».<sup>10</sup>

Hegelianamente perciò – e su questo Spivak torna in più passaggi – il punto di partenza della catena non è il lavoro che produce valore, ma il capitale come totalità che organizza secondo la propria logica i singoli momenti del processo.<sup>11</sup> Per questo quando parliamo di valore parliamo sempre di «valore di scambio», l'unica determinazione rilevante dal punto di vista dell'accumulazione del capitale. Il valore d'uso, invece, è logicamente espunto dalla catena: per stabilire un'equivalenza tra le merci, ovvero la loro scambiabilità, è necessario fare astrazione dalla loro determinazione qualitativa.<sup>12</sup> Tuttavia, Spivak sottolinea che un elemento di «indeterminatezza» disturba o «interrompe» questa continuità dialettica in sé conchiusa.<sup>13</sup> Il valore d'uso, infatti, non può mai completamente essere cancellato dal processo e piuttosto si rivela necessario all'accumulazione del capitale perché il capitale «consuma il valore d'uso della forza lavoro», la qualità che ne fa una merce particolare rispetto a tutte le altre merci, la sua capacità di produrre valore.<sup>14</sup>

10 Gayatri Chakravorty Spivak, "Scattered Speculations", cit., pp. 109, 112, 117. A tal riguardo mi permetto di rimandare a Paola Rudan, "La natura artificiale e la storia genetica del capitale. Marx e la moderna teoria della colonizzazione", in Matteo Battistini, Eleonora Cappuccilli, Maurizio Ricciardi (a cura di), *Global Marx*, Meltemi, Milano 2020 (in corso di pubblicazione).

11 Gayatri Chakravorty Spivak, "Scattered Speculations", cit., pp. 117, 113.

12 Gayatri Chakravorty Spivak, "Feminism and Critical Theory", cit., p. 56; ma anche Gayatri Chakravorty Spivak, "Scattered Speculations", cit., p. 114.

13 Sulla scelta di leggere la questione del valore attraverso i *Grundrisse* anziché *Il Capitale* cfr. *Ibid.*, pp. 111, 114. A riguardo, Stephen Morton, *Gayatri Chakravorty Spivak*, Routledge, London and New York 2003, cap. 5.

14 Gayatri Chakravorty Spivak, "Scattered Speculations", cit., p. 117.

Portando alla luce con Marx la posizione paradossale del valore d'uso, che è «tanto fuori quanto dentro il sistema delle determinazioni del valore», Spivak mette in questione «l'intera catena testuale del valore» e si muove «oltre Marx», introducendo sulla scena un «caso speciale» che egli non contempla: la possibilità che, per la sua riproduzione, il lavoratore voglia consumare il «valore d'uso affettivo del lavoro». Il lavoro domestico delle donne, definito dall'insieme parto-crescita dei figli-vita familiare,<sup>15</sup> viene in questo modo a occupare il centro della scena, riconfigurando inevitabilmente alcune premesse del discorso marxiano. Intanto, la concezione materialistica del soggetto rivela il suo carattere esclusivamente sessuato: la forza-lavoro delle donne, almeno in quanto è consumata nello spazio domestico, non può essere definita come capacità di produrre plusvalore, ovvero non si iscrive immediatamente nella logica del valore di scambio imposta dal modo di produzione capitalistico. Riscrivere il testo della questione del valore rendendone la donna protagonista significa di conseguenza mostrare che esiste una «relazione umana» (non alienata) con il prodotto del lavoro (il figlio) e con il lavoro stesso, cosicché la riproduzione non può essere completamente identificata con la semplice sussistenza (un'identificazione possibile solo all'interno della logica del valore di scambio), perché il lavoro *affettivamente* necessario si aggiunge a quello *socialmente* necessario alla riproduzione della forza lavoro.<sup>16</sup> Anche il lavoro domestico, come il valore d'uso, «non è, strettamente parlando, capitalistico», ma è «sopravvissuto» all'interno delle diverse «varietà» del capitalismo e di modi di produzione storicamente e geograficamente eterogenei, differenziando la posizione delle donne anche alla luce della loro razza e della loro classe.<sup>17</sup>

15 *Ibid.*, p. 118.

16 *Ibid.*, p. 118, e Gayatri Chakravorty Spivak, "Feminism and Critical Theory", cit., p. 61.

17 *Ibid.*, pp. 56, 62.



La lettura del testo dell'economia politica da parte di Spivak permette allora di vedere ciò che la logica del capitale contemporaneamente incorpora e nasconde: non soltanto la coercizione economica e lo sfruttamento (il consumo del valore d'uso della forza-lavoro da parte del capitale) che rendono possibile l'accumulazione, ma anche il lavoro specificamente femminile che permette la riproduzione della forza-lavoro grazie alla produzione di un *surplus* affettivo che non è riducibile alla catena delle equivalenze. Una volta registrata la capacità del capitale di tenere insieme all'interno della propria totalità elementi eterogenei e non immediatamente capitalistici, però, si tratta di capire in che modo questa incorporazione avvenga sul piano storico-concreto.

Marx va spinto sul mercato mondiale, va pensato fino in fondo nel contesto degli anni Ottanta e Novanta del ventesimo secolo in cui scrive Spivak, che è un contesto tanto più rilevante in quanto è proprio in questa fase che sedimentano le trasformazioni neoliberali dell'ordine sociale capitalistico. In questa direzione non basta registrare l'esistenza di condizioni diverse, particolarmente la differenza e la distanza fra Primo e Terzo mondo in relazione all'organizzazione del lavoro produttivo e di quello riproduttivo, ma è necessario mostrare quale sia e come operi la loro connessione sistematica. La donna subalterna, come vedremo, acquista rilevanza proprio in questa cornice problematica. Non una figura definita nel punto di intersezione tra sesso, razza e classe, in una posizione socialmente differente ma analiticamente equivalente rispetto alle altre, ma *la* figura che meglio di ogni altra permette di illuminare le connessioni globali del capitale.

## **Globalizzare Marx**

Anche per descrivere la posizione della donna subalterna Spivak si serve di Marx e, in particolare, della sua affermazione secondo la quale è possibile esportare lo sfruttamento capitalistico senza esportare, contemporaneamente, il suo modo di

produzione sociale.<sup>18</sup> Questo significa che la donna subalterna è integrata nel modo di produzione capitalistico attraverso lo sfruttamento, sebbene viva e lavori in condizioni di produzione e riproduzione che non sono organizzate direttamente dal capitale. Il primo e più rilevante esempio di questa posizione ha a che fare con la famiglia. Rileggendo il femminismo francese in una prospettiva transnazionale Spivak riconosce una sorta di costante patriarcale che transita attraverso epoche e modi di produzione diversi. Questa costante si esprime nella escissione metaforica della clitoride come significante del soggetto sessuato,<sup>19</sup> che è necessaria per identificare la donna con la sua funzione procreativa perché il piacere sessuale femminile è autonomo da quella funzione. L'appropriazione maschile del ventre della donna come «luogo di produzione» e la sua formalizzazione attraverso il diritto sono fondate su questo gesto simbolico di escissione che così si lega a doppio filo alla «tirannia del proprio», ovvero alla trasmissione della proprietà e del nome del padre.<sup>20</sup>

Come è evidente, nel discorso di Spivak non c'è alcuna romanticizzazione del lavoro affettivo delle donne, ma la sua comprensione all'interno di un rapporto patriarcale di oppressione che, pur essendo una costante, si manifesta storicamente in modi differenti. Il capitalismo del Primo mondo può organizzare la segregazione delle donne secondo la dicotomia pubblico/privato e la forma della famiglia nucleare, orientando la loro subordinazione verso il consumo.<sup>21</sup> In un altro punto del mondo invece la famiglia «estesa» o «corporata» definisce una diversa articolazione tra la costituzione sessuale, quella

18 Cfr. Gayatri Chakravorty Spivak, "Subaltern Talk. Interview with the Editors", in Donna Landry, Gerald MacLean (eds.), *op. cit.*, p. 292; e "The New Historicism. Political Commitment and Postmodern Critic", in Sarah Harasym (ed.), *The Postcolonial Critique. Interview, Strategies, Dialogues*, Routledge, New York and London 1990, p. 161, con riferimento a Karl Marx, *Il Capitale*, 3 voll., UTET, Torino 2017, vol. III, pp. 276 e 304 sgg.

19 Gayatri Chakravorty Spivak, "French Feminism in an International Frame", cit., pp. 150-153. Cfr. Stephen Morton, *op. cit.*, pp. 83 sgg.

20 Gayatri Chakravorty Spivak, "Feminism and Critical Theory", cit., pp. 57 e 70.

21 Gayatri Chakravorty Spivak, "Subaltern Talk", cit., pp. 300-301.

economica e quella politica dei rapporti sociali.<sup>22</sup> Ciò non significa tuttavia che questa forma di organizzazione sociale e sessuale sia *fuori* dall'ordine capitalistico. Al contrario, la «repressione ideologico-materiale delle donne» del Terzo mondo produce una specifica forma di oppressione che viene messa a valore all'interno delle imprese multinazionali, dove esse sono sfruttate come forza lavoro a basso costo.<sup>23</sup>

Come è evidente, a Spivak non interessa fissare la donna subalterna in una posizione di arretratezza lungo una linea di sviluppo lineare a capo della quale si trova il capitalismo tecnologicamente avanzato del Primo mondo, con la sua promessa di emancipazione dai rapporti di dominio. Al contrario, il suo problema è rendere manifesta la connessione tra queste due condizioni eterogenee, rivelando al contempo ciò che il capitale tecnologicamente avanzato o «postindustriale» occidentale ha nascosto dislocandolo nel «resto del mondo»: «la coercizione economica come *sfruttamento*». La donna subalterna così incarna la prospettiva privilegiata a partire dalla quale leggere la «globalizzazione dei mercati» come «crisi globale» e l'organizzazione contemporanea del capitale come governo di questa crisi.<sup>24</sup>

Anche in questo caso l'analisi di Spivak segue quella di Marx: l'avanzamento tecnologico del Primo mondo esprime la tendenza del capitale ad aumentare l'estrazione di plusvalore relativo. Grazie all'innovazione tecnologica è infatti possibile incrementare la produttività del lavoro riducendo al contempo l'impiego di lavoratori, il che tuttavia ha come effetto quello di ridurre i margini di profitto (non solo perché aumentano i costi di produzione investiti in capitale fisso, ma anche perché, come abbiamo detto,

22 Gayatri Chakravorty Spivak, "Feminism and Critical Theory", cit., pp. 59-60.

23 Gayatri Chakravorty Spivak, "French Feminism in an International Frame", cit., pp. 152-153.

24 Gayatri Chakravorty Spivak, "Scattered Speculations", cit., pp. 124-125. Si tratta anche in questo caso di un problema tutto marxiano, che rimanda alla specifica concezione dell'«individuo empiricamente universale» sviluppata da Marx ed Engels in *L'ideologia tedesca*. Cfr. a riguardo Maurizio Ricciardi, *Il potere temporaneo. Marx e la politica come critica della società*, Meltemi, Milano 2019, pp. 53-55.

la produzione di valore dipende in ogni caso dal consumo della forza lavoro). Per «risolvere la crisi» determinata dalla caduta tendenziale del saggio di profitto il capitale ha quindi bisogno di produrre maggiore plusvalore assoluto, il che si ottiene attraverso un'intensificazione dello sfruttamento che viene dislocato nei cosiddetti paesi *compradores* del Terzo mondo, dove sono esportate tecnologie obsolete e vige una condizione di legislazione sul lavoro e regolazione ambientale relativamente «primitiva».<sup>25</sup>

Contemporaneamente, mentre l'innovazione informatica offre l'illusione di una circolazione istantanea del capitale, di una trasformazione del valore della merce in profitto che annulla ogni scarto temporale, nella realtà la produzione di valore e il consumo – che ha luogo nella sfera della circolazione (quindi, si dovrebbe aggiungere, in un altro spazio rispetto a quella della produzione) – avvengono in tempi diversi. Concretamente significa che mentre Lehman Brothers, grazie ai computer, può guadagnare due milioni di dollari in quindici minuti, «l'intero testo economico non sarebbe quello che è, se non potesse scriversi come palinsesto su un altro testo, dove una donna in Sri Lanka deve lavorare duemiladuecentottantasette minuti per comprare una maglietta».<sup>26</sup> Il sesso della forza lavoro in questo schema è tutt'altro che contingente, e non dipende semplicemente dal fatto che, come si usa dire, «le donne orientali hanno dita sottili e agili». Al centro del discorso c'è piuttosto l'articolazione contemporanea del rapporto tra patriarcato e capitalismo nelle catene transnazionali del valore,<sup>27</sup> e dunque il modo

25 Gayatri Chakravorty Spivak, "Scattered Speculations", cit., p. 133. Sulla coesistenza – anziché sostituzione o superamento progressivo – di sussunzione formale e reale del lavoro al capitale in Marx, cfr. Harry Harootunian, *Marx After Marx: History and Time in the Expansion of Capitalism*, Columbia University Press, New York 2015; e Isabella Consolati, "Verso una teoria del presente storico globale. Marx e il problema della contemporaneità", in «Storia del pensiero politico», n. 2, 2018, pp. 283-294.

26 Gayatri Chakravorty Spivak, "Scattered Speculations", cit., pp. 120 (con riferimento a Karl Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, cit., vol. II, p. 194) e 129.

27 Gayatri Chakravorty Spivak, "Feminism and Critical Theory", cit., pp. 68-69.

in cui i rapporti sociali patriarcali contribuiscono alla «produzione delle donne come nuovo centro di supersfruttamento».<sup>28</sup>

La donna subalterna perciò non designa semplicemente un segmento tra gli altri della classe operaia globale al quale dedicare una simpatetica attenzione, ma stabilisce la prospettiva parziale – la presa di posizione – che muove la critica del testo economico, del mondo e della sua rappresentazione. La donna subalterna spinge l'attenzione posta da Marx sul modo di produzione capitalistico verso il «sistema mondiale», là dove esso si manifesta come una crisi che può essere governata soltanto attraverso il continuo spostamento delle linee della divisione internazionale del lavoro. Se il «discorso dello Sviluppo» – come Spivak lo definisce nella sua *Critica della ragione postcoloniale* – tende a fare del Primo mondo il destino del Terzo, sia che si tratti di promuovere le donne subalterne al rango di «individue consumatrici», sia che si tratti di decretare la definitiva crisi della teoria del valore/lavoro in virtù dell'avvento di una condizione postindustriale e tecnologicamente avanzata, la posizione della donna subalterna impone di guardare oltre il «gergo della modernizzazione» per riconoscere «che il postmoderno [...] riproduce il premoderno in un'altra scena».<sup>29</sup>

In questo senso la «globalizzazione» del capitale non attiene soltanto al suo pieno conseguimento di una dimensione mondiale, ma alla sua capacità di governare lo spazio (la necessaria distanza tra la produzione e la circolazione, ovvero tra il valore e la sua realizzazione) tramite il *management of time* (l'intensificazione dello sfruttamento nel Terzo mondo, la sua fissazione dentro modalità tecnologicamente arretrate e orientate all'estrazione di plusvalore assoluto).<sup>30</sup> La riproduzione

28 Gayatri Chakravorty Spivak, "Scattered Speculations", cit., p. 124.

29 *Ibid.*, pp. 130, 123-124, 126.

30 *Ibid.*, p. 127. Sul governo dello spazio attraverso il tempo da parte del capitale transnazionale cfr. Maurizio Ricciardi, "Appunti per una teoria politica delle migrazioni. Potere sociale e politicizzazione della differenza", in Sandro Chignola, Devi Sacchetto (a cura di), *Le reti del valore. Migrazioni, produzione e governo della crisi*, DeriveApprodi, Roma 2017, pp. 118-119.

del capitale come rapporto sociale globale consiste perciò nella sincronizzazione e connessione secondo una medesima logica di spazi e tempi eterogenei (e che sono riprodotti come tali): quello domestico del lavoro affettivo (e di una “coercizione extra-economica patriarcale” funzionale allo sfruttamento) e quello disegnato dalle *shifting lines* delle catene transnazionali del valore; quello dell’istantaneità virtuale del capitale finanziario e quello dell’estensione e intensificazione reale della giornata lavorativa.

## La presa di posizione femminista

Alla luce di tutto questo dovrebbe essere anche possibile comprendere qual è il rapporto specifico che Spivak articola tra femminismo e marxismo. Dal punto di vista storico tra i due si è data prima di tutto un’opposizione che Spivak in più passaggi riconosce: il femminismo ha rifiutato il marxismo in quanto non ha tenuto in debito conto della specificità del lavoro delle donne e della loro oppressione; il marxismo, dal canto suo, ha preteso di “incorporare” le battaglie femministe continuando di fatto a negarne la specificità e l’autonomia.<sup>31</sup> Un certo femminismo marxista<sup>32</sup> ha compiuto lo sforzo – che Spivak considera tanto necessario, quanto insufficiente – di ricondurre l’oppressione della donna nella critica marxiana, «legittimando il lavoro domestico all’interno della logica del capitale»<sup>33</sup> a partire dalla sua iscrizione nel circuito di produzione del plusvalore. Il problema di questa posizione sta però nel fatto che, attraverso

31 Gayatri Chakravorty Spivak, “Feminism and Critical Theory”, cit., p. 61.

32 Spivak fa verosimilmente riferimento alle posizioni di Selma James e Mariarosa Dalla Costa e alla rivendicazione di un salario per il lavoro domestico, posizioni discusse anche dalla rivista operaista «Zerowork: Political Materials» cui si richiama espressamente in “Scattered Speculations”, cit., n. 19. Su questo mi permetto di rimandare a Paola Rudan, “Il femminismo e Marx. Sul bordo di una frattura”, in «Filosofia politica», n. 2, 2019, pp. 267-284.

33 Gayatri Chakravorty Spivak, “Scattered Speculations”, cit., p. 119.

«l'astrazione del valore d'uso in valore di scambio», replica l'operazione di cancellazione messa in atto dal testo dell'economia politica nascondendo la specificità del lavoro domestico. In altri termini il valore d'uso affettivo del lavoro delle donne è tradotto nel linguaggio capitalistico dell'equivalenza e quindi cancellato.

Ciò che muove Spivak è invece l'«esigenza marxiana» di comprendere le diverse determinazioni storico-concrete del lavoro delle donne in relazione all'organizzazione capitalistica della produzione e ai rapporti di classe, senza ridurre la complessità dell'esistente all'interno di una «teoria globale», ovvero omogenizzante. Non è sufficiente un'analisi supplementare a quella marxista, che permetta di comprendere il dominio maschile, e neppure accontentarsi del marxismo in quanto dà sufficiente rilievo alla divisione sessuale del lavoro.<sup>34</sup> Il punto, se mai, è trarre vantaggio dalla posizione paradossale del lavoro delle donne che, come il «corpo straniero involontariamente allevato dalla polis»,<sup>35</sup> può offrire la prospettiva dalla quale leggere la totalità del rapporto sociale capitalistico a partire dall'eterogeneità che esso organizza. In questo senso, la prospettiva della donna subalterna adottata da Spivak spinge la critica di Marx *oltre sé stessa* in un senso che non comporta un suo superamento, né tanto meno un suo abbandono, quanto piuttosto la possibilità di usare *Il Capitale* – che Spivak definisce «un frammento di tecnologia datato 1867»<sup>36</sup> – nel tempo presente. La prospettiva femminista – intesa come presa di posizione dalla parte della donna subalterna – è quella che permette di sviluppare il discorso marxiano per

34 Gayatri Chakravorty Spivak, “Feminism and Critical Theory”, cit., pp. 61-62. Per una ricostruzione e critica della riflessione marxiana sul patriarcato cfr. Eleonora Cappuccilli, Roberta Ferrari, “Das weibliche Ferment’. Marx e la critica del patriarcato”, in Matteo Battistini, Eleonora Cappuccilli, Maurizio Ricciardi (a cura di), *op. cit.*; e Heather Brown, *Marx on Gender and the Family*, Brill, Leiden and Boston 2012.

35 Gayatri Chakravorty Spivak, “Feminism and Critical Theory”, cit., p. 62, dove pare evidente l'evocazione della definizione hegeliana della donna come «nemico interno» ed «eterna ironia della comunità» (cfr. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, Einaudi, Torino 2008, p. 316).

36 Gayatri Chakravorty Spivak, “Scattered Speculations”, cit., p. 128.

afferrare nella sua piena complessità la configurazione contemporanea del rapporto sociale capitalistico.

Questa è la prospettiva che permette di rispondere alla domanda su quale sia «il referente» (*constituency*) del femminismo transnazionale. Per Spivak si tratta di «imparare da» e «parlare a» milioni di donne indiane analfabete che vivono «nei pori del capitalismo» e alle quali sono inaccessibili i canali di comunicazione definiti dal capitalismo stesso.<sup>37</sup> Per andare in questa direzione il primo passo che la «femminista del primo mondo» deve compiere è «smettere di sentirsi privilegiata *come donna*».<sup>38</sup> L'intuizione è notevole e attacca frontalmente le tensioni culturaliste di parte del femminismo contemporaneo. Il «posizionamento» richiesto da questo femminismo internazionale non coincide con un «congelamento essenzialistico» dei concetti di genere, razza e classe<sup>39</sup> – come se l'infinita intersezione degli attributi di ogni donna ne producesse in senso deterministico la “coscienza” o, più prosaicamente, lo schieramento politico – ma significa riconoscere che la prospettiva della donna subalterna permette di vedere, più nitidamente di altre, il mondo nella sua configurazione materiale e nelle sue possibilità di sovversione.

Soltanto in questo modo è possibile rompere il movimento speculare tra la propria «supremazia culturale» e la «romanticizzazione non esaminata» della subalterna, la sua vittimizzazione ideologica, la passione primitivistica verso il suo mondo o la sua cultura, la nostalgia per un immaginario passato perduto. Finché la femminista del primo mondo parte dal proprio privilegio non potrà che fissare la subalterna in una posizione di inferiorità o arretratezza, di dipendenza e quindi di silenzio. Dopotutto è bene ricordare che la celebre domanda *Can the Subaltern Speak?* non ha mai messo in questione la presa di parola della subalterna e nemmeno negato le molte forme della sua lotta quotidiana

37 Gayatri Chakravorty Spivak, “Subaltern Talk”, cit., p. 135.

38 Gayatri Chakravorty Spivak, “French Feminism”, cit., pp. 135-136.

39 Gayatri Chakravorty Spivak, “Feminism and Critical Theory”, cit., p. 62.



contro il dominio e lo sfruttamento, ma sempre e soltanto la capacità degli «intellettuali organici» – come Spivak li chiama riprendendo Gramsci – di «ascoltare», di mettersi effettivamente in relazione con quella presa di parola.<sup>40</sup> Non la registrazione di un eventuale privilegio, ma una specifica presa di posizione è ciò che consente di ascoltare la donna subalterna e di vedere ciò che lei illumina in virtù del posto che occupa all'interno dell'ordine globale. Per un femminismo transnazionale, in altri termini, è necessario riconoscere quello che, con un'espressione felice, Chandra Talpade Mohanty ha definito il «privilegio epistemico» della subalterna.<sup>41</sup>

Prendere posizione per la donna subalterna significa, per Spivak, attuare un processo di *separazione da sé* (*self-separating project*) che permette di rompere ogni schema identitario.<sup>42</sup> L'unico modo per non essere «circondati da confini culturali fantasmatici e divisivi», chiarisce, è impegnarci «non solo per la fine dello sfruttamento della nostra comunità, ma per il distante, impossibile e necessario orizzonte della fine dello sfruttamento come tale».<sup>43</sup> Proprio perché è una marxista Spivak riconosce che il femminismo rischia di ridursi a una prospettiva in ultima istanza identitaria e autoreferenziale se non si fa carico fino in fondo della lotta di classe. È possibile riconoscere le possibilità emancipatorie offerte alle donne dall'innovazione tecnologica,<sup>44</sup> ma bisogna sapere che ogni innovazione

40 Gayatri Chakravorty Spivak, "Subaltern Talk", cit., pp. 293, 289-292. Cfr. Gayatri Chakravorty Spivak, "Can the Subaltern Speak?", in Cary Nelson, Lawrence Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Macmillan Education, Houndmills-London 1988, pp. 271-313; Miguel Mellino, *La critica postcoloniale: decolonizzazione, capitalismo e cosmopolitismo nei postcolonial studies*, Meltemi, Roma 2005, pp. 79 sgg.; Stephen Morton, *op. cit.*, cap. 3; Fiorenzo Iuliano, *Altri mondi, altre parole. Gayatri Chakravorty Spivak tra decostruzione e impegno militante*, ombre corte, Verona 2012, part. cap. v.

41 Chandra Talpade Mohanty, *Femminismo senza frontiere. Teoria, differenze, conflitti*, ombre corte, Verona 2012, p. 213.

42 Gayatri Chakravorty Spivak, "Bonding the Difference", cit., p. 21.

43 Gayatri Chakravorty Spivak, "Subaltern Talk", cit., p. 296.

44 Gayatri Chakravorty Spivak, "Feminism and Critical Theory", cit., p. 70.

tecnologica contiene e nasconde lo sfruttamento della donna subalterna che viene impiegata per produrne il supporto materiale, e che d'altra parte il suo accesso al lavoro salariato non comporta necessariamente emancipazione, ovvero il riconoscimento di diritti e prestazioni sociali.<sup>45</sup> È possibile rivendicare la libertà sessuale e quella di abortire, ma l'unico modo per trasformare queste rivendicazioni in qualcosa di più della libertà individuale di alcune donne privilegiate è domandarsi come queste libertà – o la loro assenza – si configurano per la donna subalterna, in che rapporto stanno con la produzione di ricchezza e la riproduzione della società nel suo complesso.<sup>46</sup>

L'inserzione femminista nel marxismo innescata dalla prospettiva della donna subalterna, d'altra parte, non si limita evidentemente a una maggiore considerazione delle politiche socio-sessuali che coinvolgono le donne. La questione della riproduzione della società non riguarda semplicemente la sessualità e il lavoro riproduttivo o «affettivo», ma l'insieme di posizioni di dominio, le differenze, le gerarchie e l'oppressione che sorreggono l'ordine globale dello sfruttamento.<sup>47</sup> Per questo la battaglia «contro il sessismo», che unisce le donne come «casta biologicamente oppressa», deve essere anche una lotta «per il femminismo, in cui gli esseri umani si preparano a una trasformazione della coscienza».<sup>48</sup> Deve avanzare, in altri termini, una pretesa universale.

Questa pretesa dovrebbe peraltro permetterci di leggere il testo di Spivak fuori dal Terzo mondo e dal momento specifico nel quale la sua riflessione ha preso forma. La posizione della donna subalterna ha anticipato trasformazioni sociali globali

45 Il problema è al contrario di comprendere che rapporto sussiste tra emancipazione e riproduzione di gerarchie. Cfr. Ritu Birla, "Postcolonial Studies. Now That's History", in Rosalind C. Morris (ed.), *Can the Subaltern Speak? Reflections on the History of an Idea*, Columbia University Press, New York 2010, pp. 87-99.

46 Gayatri Chakravorty Spivak, "French Feminism", cit., pp. 152 e 150.

47 Gayatri Chakravorty Spivak, "Feminism and Critical Theory", cit., p. 57.

48 Gayatri Chakravorty Spivak, "Bonding the Difference", cit., p. 21; "French Feminism", cit., p. 144.

che oggi sono dispiegate e in questo consiste il suo paradossale privilegio. Lo sfruttamento senza emancipazione di cui hanno fatto e tuttora fanno esperienza le operaie indiane è divenuto la cifra del lavoro contemporaneo anche nelle metropoli del cosiddetto Primo mondo. Il che significa che non è possibile aggredire la precarizzazione contemporanea del lavoro su un piano puramente locale o nazionale, o attraverso la rivendicazione di diritti, ma è necessario pensare il problema sulla scala transnazionale su cui oggi si dispiegano le catene del valore.

Il neoliberalismo sta imponendo ovunque, per quanto in forme diverse, una ristrutturazione dei rapporti patriarcali che investe tutte le donne. Trarre vantaggio dalla posizione della donna subalterna significa domandarsi in che modo quella riorganizzazione sta diventando la condizione di possibilità di un'intensificazione generale dello sfruttamento. Il «governo della crisi» è quanto mai all'ordine del giorno, e con sempre maggiore intensità il capitale finanziario e tecnologicamente avanzato si alimenta dello sfruttamento più brutale, dislocandolo nel vicino ed estremo oriente, oppure nel sud del mondo. Si tratterebbe allora di comprendere che cosa succede quando le *shifting lines* della divisione internazionale del lavoro non si arrestano più sui confini degli stati nazione ma li attraversano, inseguendo movimenti di migranti che non hanno precedenti. Sono questi movimenti che hanno portato la donna subalterna nel Primo mondo, e proprio sulla pelle delle donne migranti si gioca oggi una parte fondamentale della riorganizzazione complessiva dell'ordine patriarcale della società neoliberale. Rompendo la logica speculare che oppone il "privilegio della donna bianca occidentale" all'"arretratezza e subordinazione della migrante" è quanto mai urgente l'invito di Spivak alla presa di posizione, e dunque all'ascolto di movimenti indisciplinati,<sup>49</sup> che sfuggono a ogni teoria globale, contro lo sfruttamento e l'oppressione.

49 Cfr. su questo punto Roberta Ferrari, "Donne, migrazioni, confini", in Sandro Mezzadra, Maurizio Ricciardi, *Movimenti indisciplinati. Migrazioni, migranti e discipline scientifiche*, ombre corte, Verona 2013, pp. 29-49.

## Bibliografia

- BIRLA Ritu, “Postcolonial Studies. Now That’s History”, in MORRIS Rosalind C. (ed.), *Can the Subaltern Speak? Reflections on the History of an Idea*, Columbia University Press, New York 2010.
- BROWN Heather, *Marx on Gender and the Family*, Brill, Leiden and Boston 2012
- BUTLER Judith, SPIVAK Gayatri Chakravorty, *Che fine ha fatto lo Stato-nazione?*, Meltemi, Roma 2009.
- CAPPUCCILLI Eleonora, FERRARI Roberta, “‘Das weibliche Ferment’. Marx e la critica del patriarcato”, in BATTISTINI Matteo, CAPPUCCILLI Eleonora, RICCIARDI Maurizio (a cura di), *Global Marx*, Meltemi, Milano 2020 (in corso di pubblicazione).
- CONSOLATI Isabella, “Verso una teoria del presente storico globale. Marx e il problema della contemporaneità”, in «Storia del pensiero politico», n. 2, 2018, pp. 283-294.
- FERRARI Roberta, “Donne, migrazioni, confini”, in MEZZADRA Sandro, RICCIARDI Maurizio, *Movimenti indisciplinati. Migrazioni, migranti e discipline scientifiche*, ombre corte, Verona 2013, pp. 29-49.
- HAROOTUNIAN Harry, *Marx After Marx: History and Time in the Expansion of Capitalism*, Columbia University Press, New York 2015.

- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *La fenomenologia dello spirito*, Einaudi, Torino 2008.
- IULIANO Fiorenzo, *Altri mondi, altre parole. Gayatri Chakravorty Spivak tra decostruzione e impegno militante*, ombre corte, Verona 2012.
- “Can the Subaltern Tell? Il progetto di educazione estetica di Gayatri Spivak”, in CONELLI Carmine, MEO Eleonora (a cura di), *Genealogie della modernità. Teoria radicale e critica post-coloniale*, Meltemi, Milano 2017, pp. 215-246.
- MARX Karl, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1978.
- *Il Capitale*, 3 voll., UTET, Torino 2017.
- MELLINO Miguel, *La critica postcoloniale: decolonizzazione, capitalismo e cosmopolitismo nei postcolonial studies*, Meltemi, Roma 2005.
- MOHANTY Chandra Talpade, *Femminismo senza frontiere. Teoria, differenze, conflitti*, ombre corte, Verona 2012.
- MORTON Stephen, *Gayatri Chakravorty Spivak*, Routledge, London and New York 2003.
- NIETZSCHE Friedrich, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, Adelphi, Milano 2007.
- RICCIARDI Maurizio, “Appunti per una teoria politica delle migrazioni. Potere sociale e politicizzazione della differenza”, in CHIGNOLA Sandro, SACCHETTO Devi (a cura di), *Le reti del valore. Migrazioni, produzione e governo della crisi*, DeriveApprodi, Roma 2017, pp. 108-124.
- *Il potere temporaneo. Marx e la politica come critica della società*, Meltemi, Milano 2019.
- RUDAN Paola, *Donna. Storia e critica di un concetto polemico*, Il Mulino, Bologna 2020.

- “Il femminismo e Marx. Sul bordo di una frattura”, in «Filosofia politica», n. 2, 2019, pp. 267-284.
- “La natura artificiale e la storia genetica del capitale. Marx e la moderna teoria della colonizzazione”, in BATTISTINI Matteo, CAPPUCILLI Eleonora, RICCIARDI Maurizio (a cura di), *Global Marx*, Meltemi, Milano 2020 (in corso di pubblicazione).

SPIVAK Gayatri Chakravorty, “French Feminism in an International Frame” (1981), in SPIVAK Gayatri Chakravorty, *In Other Words. Essays in Cultural Politics*, Methuen, New York and London 1987, pp. 134-153.

- “Can the Subaltern Speak?”, in NELSON Cary, GROSSBERG Lawrence (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Macmillan Education, Houndmills-London 1988, pp. 271-313.
- “The New Historicism. Political Commitment and Postmodern Critic”, in HARASYM Sarah (ed.), *The Postcolonial Critique. Interview, Strategies, Dialogues*, Routledge, New York and London 1990, pp. 152-168.
- “Feminism and Critical Theory” (1985), in LANDRY Donna, MACLEAN Gerald (eds.), *The Spivak Reader*, Routledge, New York and London 1996, pp. 53-74.
- “Scattered Speculations on the Question of Value” (1985), in LANDRY Donna, MACLEAN Gerald (eds.), *The Spivak Reader*, Routledge, New York and London 1996, pp. 107-140.
- “Bonding in Difference. Interview with Alfred Arteaga” (1993-1994), in LANDRY Donna, MACLEAN Gerald (eds.), *The Spivak Reader*, Routledge, New York and London 1996, pp. 15-28.
- “Subaltern Talk. Interview with the Editors”, in LANDRY Donna, MACLEAN Gerald (eds.), *The Spivak Reader*, Routledge, New York and London 1996, pp. 287-308.

# Decolonizzare la rivoluzione con C. L. R. James, o cosa fare con l'eurocentrismo?

Matthieu Renault

«Il tempo passa, i vecchi imperi crollano e i nuovi prendono il loro posto, le relazioni tra paesi e tra classi cambiano, è così che si scopre che non è la qualità dei beni e dei servizi ciò che conta, ma il movimento, non dove siamo o cosa abbiamo, ma da dove veniamo, dove stiamo andando e la velocità con cui ci stiamo arrivando».<sup>1</sup> Questa affermazione presa dal classico di C. L. R. James sul cricket, *Beyond a Boundary*, potrebbe sintetizzare la sua traiettoria biografica. Come molte altre autorevoli figure delle colonie, in particolare dei Caraibi, James fu un intellettuale diasporico, in costante movimento, dai margini ai centri degli imperi e viceversa, in viaggio per le rotte dell'Atlantico nero, da un polo a un altro: le Indie occidentali, l'Europa, gli Stati Uniti e l'Africa. Inoltre la citazione racchiude al meglio il suo pensiero attraversato dalla continua enfasi sul "movimento", come esemplificato dalla metafora musicale che egli abbozzò nelle sue *Notes on Dialectics* del 1948 in riferimento a Lenin: «Ho per lungo tempo creduto che un grande rivoluzionario fosse un grande artista, che crea idee, programmi, ecc., così come Beethoven creava una variazione».<sup>2</sup> La principale preoccupazione della pratica teorica e politica di James è stata

1 C. L. R. James, *Beyond a Boundary*, Yellow Jersey Press, London 2005 [1963], p. 149.

2 C. L. R. James, *Notes on Dialectics. Hegel, Marx, Lenin*, Lawrence Hill & Co., Westport 1980 [1948], p. 153.

il *movimento delle masse* e il *movimento della storia*, che egli concepiva come un unico processo. I grandi episodi rivoluzionari (la Rivoluzione inglese, francese, russa, ecc.), intesi come l'apice della lotta di classe, fanno muovere la storia. A questo riguardo la storia delle incessanti lotte panafricane, che James iniziò a far emergere nel suo lavoro seminale sulla rivoluzione haitiana, *I Giacobini neri* (1938),<sup>3</sup> deve essere considerata come *una parte integrante della storia globale-universale* e in nessun modo come qualcosa di distinto da essa.

In ogni caso James è stato sempre molto attento a non subordinare queste lotte della “minoranza-minoritaria” a quelle della “maggioranza-maggioritaria” delle masse proletarie dei paesi occidentali. Ciò che egli propose fu un ripensamento radicale dei rapporti tra la “rivoluzione mondiale” socialista e la liberazione delle “nazioni oppresse”; ripensare le convergenze e le divergenze, il passato e il presente, tra le lotte per l'emancipazione nel “centro” e le rivolte anticoloniali/antirazziste nei “margin”; così come le complesse connessioni e disconnessioni tra la storia dell'Occidente e la storia delle società non europee, in un contesto imperialista globale. Comprendere lo sguardo di James implica quindi la rottura con un duplice e meccanico assunto secondo cui il suo principale intervento nel campo della teoria e della storiografia delle rivoluzioni sarebbe stato da un lato importare “dall'esterno” le questioni anticoloniali/antirazziste nel pensiero marxista, concepito di per sé come rinchiuso dentro i confini del mondo bianco occidentale, e dall'altro innestare le prospettive marxiste-socialiste nelle rivendicazioni e nelle lotte panafricane, ritenute, in modo del tutto spontaneo, come tendenti al nazionalismo-particolarismo nero. Comprendere la sua prospettiva significa analizzare le *variazioni* che ha prodotto nel pensiero marxista dall'interno, al fine di incorporare le storie dimenticate così come le battaglie attuali in cui erano coinvolti i

3 C. L. R. James, *The Black Jacobins. Toussaint Louverture and the San Domingo Revolution*, Vintage books, New York 1989 [1938], trad. it. *I giacobini neri. La prima rivolta contro l'uomo bianco*, DeriveApprodi, Roma 2015.



popoli neri. James non intendeva – come potrebbero sostenere alcuni studiosi postcoloniali – provincializzare Marx, ma al contrario, stando alle note parole di Frantz Fanon ne *I dannati della terra*, «distenderlo» per *deprovincializzare il mondo non-europeo*. Egli era impegnato nel ridisegnare la *geografia delle lotte per l'emancipazione* o, detto altrimenti, nel *decolonizzare la rivoluzione* come concetto e oggetto di inchieste storiche.

Nel 1980 il *Times* di Londra lo apostrofò come «il Platone nero della nostra generazione». Sin dall'inizio tale definizione appare particolarmente inappropriata non solo perché James era un severo critico di Platone, considerato come l'archetipo “dell'intellettuale” le cui riflessioni sono inevitabilmente fondate sulla premessa secondo cui le masse popolari sono incapaci di governarsi da sole. Ma anche perché tale soprannome, in cui il paragone intende rappresentare il massimo riconoscimento intellettuale, non fa che riprodurre quell'idea paternalista-coloniale secondo cui i sudditi dell'impero appaiono condannati a dover corrispondere al modello offerto dai loro “anziani” bianchi, e quindi a non poter pensare a niente di meglio che a proporsi come “copie a colori” delle maggiori produzioni intellettuali occidentali.

Per quanto riguarda James, tuttavia, «Platone nero» ha il merito di evidenziare ciò che potremmo chiamare un'ambivalenza costitutiva, un qualcosa che non dovrebbe essere trascurato e deprecato come se intendesse semplicemente affermare che egli non fosse che un mero (negativo) *sottoprodotto* della sua educazione inglese-coloniale a Trinidad: il risultato di uno sfortunato, ma inconscio, *resto* di eurocentrismo. Infatti per quanto James abbia definito *soggetti* della storia le masse colonizzate-razzializzate, sistematicamente escluse dalle narrazioni europee, ha anche insistito sul fatto che il suo stesso pensiero non fosse nient'altro che il frutto di una genealogia strettamente occidentale, segnata dalle figure più classiche di una tradizione politica e intellettuale che ha avuto le sue origini nell'antica Grecia (da Aristotele, a Rousseau, Hegel, Marx, e altri) e in cui, piaccia o no, solo lì si sentiva “a casa”.

Senza dubbio James riteneva che le seguenti parole che aveva utilizzato per descrivere il leader del Ghana, Kwame Nkrumah, potessero valere ancora di più per sé stesso in quanto caraibico occidentalizzato: «Egli poteva guidare il popolo non perché il suo albero genealogico si trovasse tra la flora africana, ma perché esso rappresentava il fiore di pregio di un altro giardino, di quello delle esperienze politiche e degli sforzi teorici della civiltà occidentale».<sup>4</sup> Ignorare questo genere di affermazioni, ricorrenti negli scritti di James, ci impedirebbe di cogliere la natura, l'estensione e i limiti del suo dislocamento delle nozioni (europee) di rivoluzione. Vi è infatti nel suo pensiero un'irrisolta ma davvero produttiva tensione tra una prospettiva di liberazione che mantiene l'idea di una necessaria precedenza della rivoluzione in Occidente, insieme a una concezione decentrata dell'indipendenza e dell'"avanguardismo" delle lotte nere e anticoloniali. A tale riguardo "Platone nero" dovrebbe essere considerato non come l'appellativo di un individuo, ma piuttosto di un problema, o perfino di un paradosso: quello che potremmo chiamare, in via del tutto provvisoria, il (consapevole) *antieurocentrismo eurocentrico* di James. La sfida nell'esaminare più in profondità tale paradosso non è quella di puntualizzare, retrospettivamente, le presunte carenze di un eminente pensatore panafricano morto da tempo, quanto piuttosto quella di analizzare, *retroattivamente*, la critica postcoloniale dell'eurocentrismo e i suoi vicoli ciechi, e con buona speranza di contribuire a un suo rinnovamento. In questo senso, date le continue resistenze a qualsiasi interrogazione sugli "universali occidentali", una simile critica resta ora più che mai necessaria, ma non dovrebbe diventare *lo scopo in sé*, come purtroppo spesso accade, bensì dovrebbe dare prova di risultare indispensabile alla costruzione di un'autentica teoria globale della liberazione.

4 C. L. R. James, *Nkrumah and the Ghana Revolution*, Allison & Busby, London 1977, p. 62.

## La civiltà e le sue componenti

Dalla sua adolescenza alla sua morte James si è sempre visto e sentito come un inglese, un «*British Negro*»: <sup>5</sup> «Ero inglese. Conoscevo meglio la vita inglese, non solo nei suoi avvenimenti storici, ma anche nelle sue reazioni istintive». <sup>6</sup> Più in generale usava ripetere che la sua formazione era «puramente occidentale»: «È grazie allo studio della storia e della filosofia dell'Europa occidentale che ho acquisito la mia conoscenza non solo della civiltà europea occidentale, ma anche dell'importanza dei paesi sottosviluppati. E questo resta ancora il mio punto di vista». <sup>7</sup> Le nozioni di «civiltà occidentale» e di «civiltà europea» si trovano ovunque negli scritti di James, e sono spesso sinonimi di «civiltà mondiale», «civiltà moderna», o perfino di «civiltà» *in sé*. Il lettore che si addentra nella sua opera per trovare riflessioni “proto-postcoloniali” sulle differenze tra storie (*al plurale*) politiche e culturali *irriducibili* resterebbe quindi particolarmente deluso. Per certi versi James era convinto che il destino del mondo non occidentale sarebbe stato quello di essere occidentalizzato.

Un tale approccio eurocentrico ci spiega parzialmente perché James sostiene, in ogni caso, l'esistenza di una *linea divisoria* (all'interno di *una* storia in evoluzione) tra le rivoluzioni in Europa e negli Stati Uniti e le lotte per la liberazione nei paesi colonizzati e semicolonizzati. Dagli anni Quaranta in poi difese tenacemente il ragionamento secondo cui la nozione bolscevica e anche trotskista di “partito d'avanguardia” avesse esaurito il suo corso e avrebbe dovuto cedere il passo al principio dell'*auto-liberazione* dei lavoratori. Tuttavia è chiaro che, dal suo punto di vista, tali posizioni pro autonomia andassero applicate in primo

5 Anna Grimshaw (ed.), C. L. R. James, *Special Delivery. The Letters of C. L. R. James to Constance Webb, 1939-1948*, Blackwell Publishers, Cambridge 1995, p. 59.

6 C. L. R. James, *Beyond a Boundary*, cit., p. 201.

7 C. L. R. James, “Discovering literature in Trinidad. The 1930s” [1969], in C. L. R. James, *Spheres of Existence. Selected Writings*, Allison & Busby, London 1980, p. 237.

luogo (e soprattutto) in Occidente, non nel “resto” del mondo. Scrivendo sulla lotta per l'indipendenza del Ghana James lodò, notoriamente, il lavoro organizzativo svolto da Nkrumah, in quanto leader del Convention People's Party, un partito d'avanguardia classico: «Ciò che stavamo facendo era porre le basi attraverso cui l'intera nazione poteva dare forme concrete ai suoi primi sforzi di rendersi pienamente consapevole di sé stessa». <sup>8</sup> Non c'è qui alcuna contraddizione per James che afferma esplicitamente che, mentre nei “paesi avanzati” «il partito di avanguardia [è] obsoleto e di fatto reazionario», nei “paesi sottosviluppati” resta (fino a quando?) rilevante. <sup>9</sup>

È indubbio che egli sostenne che in Ghana, come in tutte le rivoluzioni autentiche, è il popolo ad aver assunto la guida: è quell'entità ad aver «modellato la prospettiva e la volontà» di Nkrumah, ad avergli mostrato la strada. <sup>10</sup> Resta però il fatto che per James era necessario che i desideri e le aspirazioni più profondi delle masse ghanesi trovassero espressione nelle parole e nelle azioni di un “grande uomo”. E quando ruppe definitivamente con Nkrumah egli guardò a un altro statista africano, il tanzaniano Julius Nyerere, il quale a sua volta riassumeva, da solo, le speranze di un intero continente. Per James i popoli africani, al contrario delle masse operaie occidentali, dovevano essere ancora *rappresentati* da leader individuali eccezionali, da soggetti capaci di reggere il confronto con le più grandi figure politiche della storia europea... Ma di una storia *passata*, culminata con Lenin.

Significativo a riguardo è che James, al contrario di altri marxisti-socialisti non europei come M. N. Roy dell'India e Mirsaid Sultan-Galiev del Tatarstan (Russia), non sentì mai il bisogno di sfidare l'assunto “ortodosso” secondo cui la rivoluzione socialista avrebbe avuto luogo *prima* in Occidente e

8 C. L. R. James, *Nkrumah and the Ghana Revolution*, cit., p. 86.

9 C. L. R. James, *Party Politics in the West Indies*, Vedic Enterprises, San Juan 1962, pp. 14, 69.

10 C. L. R. James, *Nkrumah and the Ghana Revolution*, cit., pp. 102, 109.

poi nel resto del mondo. Si tratta di una premessa eloquente nel suo testo *World Revolution. The Rise and Fall of the Third International* del 1937, in cui si occupa del mondo coloniale solo in modo marginale, e nella misura in cui lo sfruttamento delle sue risorse naturali e umane è un fattore importante nel conflitto tra le potenze capitaliste *in Europa*. Il “vecchio continente” resta la fonte e il centro dell’iniziativa rivoluzionaria: «È possibile che assisteremo, specialmente dopo la rovina e la distruzione universale della prossima guerra, a un movimento rivoluzionario che, a partire da una delle grandi città europee, nel giro di pochi mesi spazzi via la borghesia imperialista dal potere, non solo in tutti i paesi d’Europa, ma anche in India, Cina, Egitto e Sudafrica». <sup>11</sup> Ancora nel 1960, durante una serie di lezioni tenute a Trinidad, alla vigilia dell’indipendenza, James sosteneva che, nonostante «la fine del colonialismo [...] fornisca le munizioni per la caduta definitiva [...] degli stati imperialisti», non c’è dubbio che «la principale opposizione deve partire dal proletariato dei paesi avanzati». <sup>12</sup>

## De-occidentalizzare l’Occidente

Questa tuttavia è solo metà della storia. Il fatto che James mantenga una prospettiva occidentale non significa che glorificasse la civilizzazione mondiale dell’Occidente. Venti anni dopo il suo primo soggiorno in Inghilterra negli anni Trenta si esprime così a riguardo: «Non ero [ancora] stato due anni in Europa, quando giunsi alla conclusione che la civiltà europea così com’era era già condannata». <sup>13</sup> Nei suoi scritti James

11 C. L. R. James, *World Revolution, 1917-1936. The Rise and Fall of the Third International*, Secker and Warburg, London 1937, pp. 36-37.

12 C. L. R. James, *Modern Politics*, PM Press, Oakland 2013 [1960], p. 97.

13 C. L. R. James, *Mariners, Renegades and Castaways. The Story of Herman Melville and the World We Live In*, University Press of New England, Hanover and London 2001 [1953], p. 154.

parla incessantemente di «crisi», «declino» e «decadenza» della civiltà occidentale, e perfino della sua fine: «La società ufficiale non è in declino. Ma come civiltà, cultura e morale essa è già morta».<sup>14</sup> Anche se questa critica della civiltà occidentale in quanto civiltà borghese-capitalista ha origine in Marx ed Engels, specialmente quelli del *Manifesto del Partito comunista*, il principale riferimento di James qui è l'Oswald Spengler del *Decline of the West*, un libro scoperto mentre soggiornava in Inghilterra e che ha avuto un'incredibile influenza sulla sua formazione, paragonabile a quella della *Storia della Rivoluzione russa* di Trotsky, poiché Spengler, come Trotsky, ha avuto «uno spiccato senso di cosa fosse il movimento storico, la relazione tra differenti classi ed epoche».<sup>15</sup>

Il profondo interesse di James per Spengler, il teorico “pessimista” della rivoluzione conservatrice tedesca, potrebbe a una prima lettura sorprendere. Ciononostante così come Karl Korsch aveva sottolineato nel suo *World of Historians: From Turgot to Toynbee* – un saggio che in anticipo guarda alla relazione potere/sapere tra l'espansione coloniale e i testi storici – *The Decline of the West* ha segnato il ritorno dell'idea di una *storia mondiale-universale* in un'epoca di settorializzazioni estreme del lavoro storiografico, prodotto esse stesse della crescente divisione del lavoro. Inoltre il testo di Spengler poneva una sfida radicale alla nozione tradizionale di storia mondiale poiché qui essa veniva ridotta, più o meno consapevolmente, alla storia dell'Europa.<sup>16</sup> Korsch non è stato l'unico “marxista occidentale” a leggere attentamente Spengler. Possiamo ricordare anche Adorno, che nel 1928 scriveva: «I subalterni, che

14 C. L. R. James, Grace Lee Boggs, Cornelius Castoriadis, *Facing Reality*, Bewick, Detroit 1974 [1958], p. 10.

15 C. L. R. James, “Autobiography 1932-1938”, in *C. L. R. James Papers. 1933-2001*, “Subseries II.1: Full-length works, 1948-1980s, Undated”, Columbia University Libraries, Archival Collections, p. 10.

16 Karl Korsch, “The World Historians: From Turgot to Toynbee”, in «Partisan Review», 9/5, 1942.

secondo lo sguardo di Spengler devono essere messi da parte e annientati dalla storia, costituiscono l'incorporazione negativa dentro la negatività di questa cultura del "tutto"; tale incorporazione negativa promette tuttavia, seppur debolmente, di spezzare la dittatura della cultura e di porre fine all'orrore della preistoria. È nella protesta dei subalterni che risiede l'unica speranza che destino e potere non abbiano l'ultima parola». <sup>17</sup>

In ogni caso nel lavoro di Adorno l'utopia (concreta) nata nel pieno del declino avrebbe dato luogo ben presto a «una pura contemplazione della decadenza». <sup>18</sup> James, da parte sua, non ha mai abbandonato la prospettiva "ottimista" di una rivoluzione in arrivo. Ricalcando che non avrebbe «mai accettato il declino predicato da Spengler», <sup>19</sup> ovvero un declino organico e necessario, si sforzò di tradurre le idee di *The Decline of the West* nel linguaggio del materialismo storico. <sup>20</sup> La lettura di James del lavoro di Spengler è in linea con quella di un altro importante marxista non-europeo del ventesimo secolo, José Carlos Mariátegui, che, nel 1924 affermava: «Spengler annuncia la piena decadenza dell'Occidente [...] Trotsky dal canto suo parla di crisi della cultura borghese e del superamento della società capitalista. Questa cultura e questa società invecchiata e deteriorata scompariranno: una nuova cultura e una nuova società sorgeranno dalle sue viscere». <sup>21</sup> Tanto per James quanto per Mariátegui la rivoluzione socialista segnerà la fine

17 Theodor W. Adorno, "Spengler After the Decline", in *Prisms*, MIT Press, Cambridge 1983 [1928], p. 71.

18 Enzo Traverso, *L'Histoire comme champ de bataille. Interpréter les violences du xxe siècle*, La Découverte, Parigi 2012, p. 246.

19 C. L. R. James, cit. in Robert A. Hill, "Afterword", in Anna Grimshaw, Keith Hart (eds.), C. L. R. James, *American Civilization*, Blackwell, Cambridge and Oxford 1993, p. 297.

20 Cfr. C. L. R. James, "Trotsky's Place in History" [1940], in Scott McLemee, Paul Le Blanc (eds.) *C. L. R. James and Revolutionary Marxism. Selected Writings of C. L. R. James, 1939-1949*, Humanities Press, Atlantic Highlands 1994, p. 121.

21 José Carlos Mariátegui, "Trotski" [1924], in *La Escena Contemporánea*, Amauta, Lima 1964, p. 94.

della fine del declino, vale a dire *un radicale nuovo inizio* della storia della civiltà (occidentale). L'occidentalizzazione del non Occidente, che James ritiene inevitabile, presuppone in questo modo un'autentica reinvenzione del significato e dell'essenza dell'Occidente stesso.

Così come hanno fatto altri pensatori anticoloniali non europei, come per esempio Fanon con Freud e Jung, o come il filosofo vietnamita Tran Duc Thao con *Krisis* di Husserl, l'appropriazione di James della critica "intraeuropea" di Spengler alla civiltà non è una mera ripetizione: è un radicale *dislocamento* che rompe con la sua matrice imperiale-europea. Reinventare l'Occidente significa *liberarlo da sé stesso*; e si tratta di un compito che non può essere svolto in modo *esclusivo* dal mondo occidentale. James suggerisce che l'uscita dalla crisi della civiltà occidentale non dipenderà soltanto dal successo del movimento rivoluzionario in Europa e negli Stati Uniti ma anche, e in stretta connessione con essi, dalle molteplici lotte per la liberazione condotte dai popoli non europei, i quali spesso e ingiustamente vengono considerati *essenzialmente* come soggetti *altri* dalla civiltà vera e propria. Alla fine degli anni Cinquanta James chiedeva ai popoli preoccupati per «il futuro di un mondo in decadenza» di volgere il proprio sguardo al Ghana, un paese in cui si potevano già intravedere i semi del futuro non solo dell'Africa ma della civiltà mondiale.<sup>22</sup> Qualche anno prima, in *Black Jacobins*, egli aveva mostrato che la tragica lotta degli schiavi di Santo Domingo, culminata nell'indipendenza di Haiti nel 1804, non fu soltanto un'"appendice" della Rivoluzione francese, riguardante esclusivamente una piccola e periferica isola caraibica, ma anche e soprattutto un evento *storico-mondiale*; un fatto che portava a compimento, seppur a costo di una guerra sanguinosa, un'autentica universalizzazione degli ideali di libertà dell'illuminismo, ovvero una serie di diritti che molti dei rivoluzionari europei consideravano ancora riservati alle persone bianche.

22 C. L. R. James, *Nkrumah and the Ghana Revolution*, cit., p. 91.



In tutti i suoi scritti la nozione eurocentrica di rivoluzione mondiale viene controbilanciata da una decentrata, o meglio policentrica, concezione delle lotte per la liberazione. Ancora una volta, nel suo *Black Jacobins*, James ci mostrava che, anche se la rivolta degli schiavi di Santo Domingo era stata condizionata dalla precedente insurrezione dei “giacobini bianchi” francesi, ed essa «faceva parte della Rivoluzione francese»,<sup>23</sup> il rapporto tra le “due” rivoluzioni, separate da un oceano, non aveva seguito un senso “diffusionista”, dal centro (la Francia metropolitana) alla periferia (la colonia), quanto piuttosto un percorso di connessione e di connubio non-gerarchico tra lotte che restavano, allo stesso tempo, intimamente *intrecciate* ma comunque *indipendenti* l’una dall’altra. Sulla traccia di quanto sostenuto da Edward Said in *Culture and Imperialism* si può dire che nella narrazione di James «gli eventi in Francia e ad Haiti si attraversano e fanno riferimento gli uni agli altri come voci in fuga».<sup>24</sup> Ciò che accadde in passato risulta ancora più vero nel presente di James, in cui «non si possono separare lotta coloniale e lotta metropolitana in compartimenti stagni», e dove «la rivoluzione africana (in quanto processo) non deve essere più considerata come qualcosa di supplementare o di subordinato alla rivoluzione nell’Europa occidentale».<sup>25</sup> Occorre invece riflettere, per rinforzarlo come pensiero, sia sull’autonomia che sulla complementarità delle lotte socialiste e panafricane: «Questa relazione reciproca tra paesi avanzati e sottosviluppati supera l’arrogante ossificazione della mentalità ufficiale. Solo la sua abolizione permetterà alle correnti arginate di scorrere, e di farlo in entrambe le direzioni».<sup>26</sup>

23 C. L. R. James, “Lectures on the Black Jacobins” [1971], in «Small Axe», n. 8, September 2000, p. 76.

24 Edward W. Said, *Culture and Imperialism*, Vintage books, New York 1994, p. 279.

25 C. L. R. James, “Letters on politics” [20 March 1957], in Anna Grimshaw (ed.), *The C.L.R. James’s Reader*, Blackwell Publishers, Cambridge 1992, p. 269.

26 C. L. R. James, Grace Lee Boggs, Cornelius Castoriadis, *op. cit.*, p. 82. Corsivo nostro.

Questa legge di combinazione e di mutuo rafforzamento delle lotte autonome è esemplificata al meglio nelle riflessioni di James sulla “questione Negra” negli Stati Uniti. La lotta degli afroamericani, afferma, è parte della storia transnazionale-transatlantica delle rivolte panafricane: «La storia rivoluzionaria dei neri è ricca, tanto stimolante quanto sconosciuta. [...] L'unico luogo dove i neri non si sono ribellati è nelle pagine degli storici capitalisti». <sup>27</sup> Questa storia passata non fa che gettare luce sulle battaglie del presente, e ci mostra che la condizione necessaria a una futura partecipazione dei movimenti afroamericani alla rivoluzione socialista è la preservazione della loro autonomia rispetto alle organizzazioni marxiste, il che significa «l'incessante approfondimento e allargamento dell'indipendenza delle loro lotte di massa»: <sup>28</sup> «La nostra posizione teorica, la nostra analisi della condizione dei Negri – cosa *pensano* – ha trovato conferma in ciò che i Negri *hanno fatto* e stanno facendo». <sup>29</sup> E non nelle teste di marxisti illuminati e prevalentemente bianchi.

## Tradurre il marxismo

Queste visioni storiografiche e politiche sono concettualmente incorporate nella nozione di *traduzione* di James. Egli era profondamente consapevole delle differenze tra i vari tempi e spazi a cui veniva applicata l'analisi marxista, e quindi della conseguente necessità di dover ripensare e rinnovare costantemente la pratica e la teoria rivoluzionaria. Nel 1944 sostenne

27 C. L. R. James (J. R. Johnson), “Revolution and the Negro”, in «The New International», vol. 5, December 1939, p. 339.

28 C. L. R. James, “The Historical Development of the Negro in the United States” [1943], in Scott McLemee (ed.), *C. L. R. James on the “Negro Question”*, University Press of Mississippi, Jackson 1996, p. 77.

29 C. L. R. James (J. Meyer), “The Revolutionary Answer to the Negro Problem in US”, in «Fourth International», vol. 9, n. 8, December 1948 pp. 243-244.

per esempio che «[p]er bolscevizzare l'America è necessario americanizzare il bolscevismo». Come altri prima e dopo di lui James sollevò la questione della *nazionalizzazione del marxismo* dal momento che «ogni grande rivoluzione è una rivoluzione nazionale, in quanto rappresenta non solo gli interessi storici ma anche quegli più immediati della nazione, e viene quindi riconosciuta come tale». Il migliore esempio storico di tale nazionalizzazione, egli afferma, è proprio l'opera del «più grande internazionalista del secolo», ovvero Lenin, il quale, soprattutto nel suo *Sviluppo del capitalismo in Russia*, «tradusse il marxismo in termini russi per il popolo russo». È proprio ciò che andrebbe fatto negli Stati Uniti: «Ogni principio e pratica bolscevica deve essere tradotta in termini americani. Il materialismo storico, l'analisi economica marxiana, il ruolo del partito, [...] ognuno di essi può essere pensato, sviluppato e dimostrato a partire dallo sviluppo economico, sociale e politico americano». I marxisti americani devono rompere con un approccio eurocentrico ancora del tutto cieco rispetto al fatto che «i classici del marxismo sono europei nelle origini e nei contenuti. [...] Per il lavoratore americano medio questi libri, come inizio, appaiono alieni».<sup>30</sup>

Per James tradurre il marxismo non è solo una questione di pratica ma è anche un problema di teoria; egli non si rivolge soltanto ai “lavoratori in quanto tali”: «Ne hanno bisogno anche i membri del partito, dai gradi più alto a quello più basso». È proprio perché «i principi [del marxismo] hanno un'applicazione universale» che occorre «tirarli fuori dai loro ambienti familiari e dal loro specifico passato storico».<sup>31</sup> Americanizzare il bolscevismo significa quindi immergere il marxismo nella storia degli Stati Uniti e ripetere, per così dire, sull'altra sponda dell'Atlantico il monumentale lavoro svolto nel diciannovesimo

30 C. L. R. James, “The Americanization of Bolshevism” [1944], in Martin Glaberman (ed.), *Marxism for Our Times. C. L. R. James on Revolutionary Organization*, University Press of Mississippi, Jackson 1999, pp. 16-17, 19, 23.

31 *Ibid.*, p. 20.

secolo da Marx ed Engels sulla storia dell'Europa. L'universalità è qui concepita come il prodotto dello stesso processo di *traduzione come universalizzazione*. In modo analogo al Gramsci dei *Quaderni del carcere* James mantiene la duplice posizione paradossale secondo cui il marxismo è sia un metalinguaggio universale, capace di consentire la traduzione reciproca di specifici linguaggi non e/o pre marxiani, sia un corpo di saperi e pratiche che deve esso stesso essere tradotto da linguaggio a linguaggio, da nazione a nazione.

È importante notare che non è in riferimento ai Caraibi o all'Africa che James avverte per la prima volta la necessità di *provincializzare l'Europa*, ma agli Stati Uniti. La traduzione che egli qui sollecita resta una traduzione tra due "linguaggi", storie e culture occidentali. Questa esperienza "originale" di decentramento, tuttavia, è intimamente connessa alla sua esperienza adolescenziale di suddito dell'impero britannico in Trinidad: «Dal primo all'ultimo giorno del mio soggiorno negli Stati Uniti non ho mai commesso l'errore fatto da molti altri europei, comunque intelligenti, di provare a far rientrare quel paese nei loro standard. Forse per un motivo – *il mio background coloniale* – li ho sempre visti per ciò che erano, e non per ciò che pensavo dovessero essere». <sup>32</sup> Sotto molti aspetti James già concepiva gli Stati Uniti come una *società postcoloniale*, come una nazione profondamente segnata da una costitutiva rottura politica e "mentale" con il dominio anglo-europeo, così come dall'impresa (coloniale) della schiavitù del Nuovo mondo. Nella sua visione comprendere e combattere l'ascesa dell'imperialismo americano dopo la Prima guerra mondiale implicava prima di tutto una *decolonizzazione dei (pre)concetti europei della "civiltà americana"*. Questa particolarità ci restituisce l'eurocentrismo di James in una veste assai più complessa di quanto potrebbe apparire in un primo momento, nella misura in cui

32 C. L. R. James, cit. in Anna Grimshaw, Keith Hart, "American Civilization. An Introduction", in Anna Grimshaw, Keith Hart (eds.), C. L. R. James, *American Civilization*, cit., p. 13. Corsivo nostro.

egli ritiene che le origini della rivendicazione di una “decolonizzazione mentale” sono da ricercare nel lungo processo di *dislocamento interno* e di *de-europeizzazione* che ha reso gli Stati Uniti, questo “paese del futuro” come disse Hegel, il centro egemonico dell’Occidente.

Solo in un secondo momento James estenderà questi spunti di riflessione alle lotte per la liberazione in Africa e nei Caraibi. Sulla lotta del Ghana per l’indipendenza scriverà: «Nkrumah non ha generato nulla. Non doveva farlo. Ciò che fece fu prendere tutto ciò che aveva assimilato durante i suoi anni in Europa e negli Stati Uniti e tradurlo nei termini della ex “Costa d’Oro” e della lotta per la libertà in Africa, senza mai umiliarla o castrarla». Di ritorno a Trinidad alla fine degli anni Cinquanta James maturerà un profondo interesse per la cultura popolare caraibica, dal cricket al calypso e al carnevale. Una simile attenzione è parte del suo sforzo di «trasporre in modo aperto i temi del socialismo nell’idioma nativo»;<sup>33</sup> in altre parole di *nazionalizzare-tradurre i suoi principi* per le masse delle Indie occidentali. Per James, le cui riflessioni richiamano qui la nozione gramsciana di *nazionale-popolare*, la formazione della coscienza caraibica rappresenta la condizione necessaria della lotta per il socialismo. Ancora una volta si preoccupa di non opporre semplicemente “nazionale” e “internazionale” ma di guardare alle loro dialettiche per giungere in definitiva a una loro sintesi.

Se da un lato James plaude all’allora nuova generazione di scrittori caraibici (George Lamming, Wilson Harris, V. S. Naipaul, e altri), dall’altro li critica poiché non fanno che scrivere per un pubblico straniero (inglese). Essi avrebbero dovuto prendere esempio dagli scrittori russi del diciannovesimo secolo i quali sono riusciti a dimostrare che «l’artista universale è tale perché è al di sopra di tutti i diversi nazionali».<sup>34</sup>

33 Kent Worcester, *C. L. R. James. A Political Biography*, State University of New York Press, Albany 1996, p. 154.

34 C. L. R. James, “The Artist in the Caribbean” [1959], in C. L. R. James, *The Future in the Present. Selected Writings*, Allison & Busby, London 1977, p. 185.

Malgrado fosse radicata in una congiuntura globale ormai trascorsa e che si è lasciata dietro una grande dose di disillusione, la concezione di James delle *traduzioni inter-nazionali* delle teorie e pratiche politiche resta ancora valida per guardare alla formazione di ciò che Merleau-Ponty ha chiamato qualche volta un *universale laterale*, ovvero un concetto che egli opponeva all'*universale universale* e che concepiva come nient'altro che un'intersezione tra una serie infinita di prospettive all'interno di un mondo *singolo e comune*.<sup>35</sup>

## **Un mondo in miniatura: spazi e tempi di emancipazione**

La prospettiva di James tuttavia non era soltanto di carattere occidentale; sarebbe più giusto definirla come una prospettiva *caribico-occidentale*, un posizionamento che ancora una volta sfugge alla divisione tra Europa e mondo non europeo. «I territori caraibici», affermava nel 1964, «hanno un valore universale che va ben al di là delle loro dimensioni e peso sociale. Essi appaiono piuttosto come una fetta della civiltà occidentale posta al microscopio per una ricerca scientifica delle prospettive e dei predicati essenziali della civiltà stessa».<sup>36</sup> I caraibici, interamente composti di «espatriati», sono un «popolo internazionale»,<sup>37</sup> una sorta di «microcosmo della civiltà mondiale».<sup>38</sup>

35 Maurice Merleau-Ponty, "De Mauss à Claude Lévi-Strauss" [1959], in Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, Paris 2001, p. 193. Si veda anche Souleymane Bachir Diagne, "On the Postcolonial and the Universal?", in «Rue Descartes», n. 78, 2013/2, pp. 7-18.

36 C. L. R. James, "Parties, Politics and Economics in the Caribbean" [1964], in C. L. R. James, *Spheres of Existence*, cit., p. 154.

37 C. L. R. James, "A National Purpose for Caribbean Peoples" [1964], in C. L. R. James, *At the Rendezvous of Victory. Selected Writings*, Allison & Busby, London 1984, p. 143.

38 C. L. R. James, cit. in Paul Buhle, *The Artist as Revolutionary*, Verso, London and New York 1998, p. 3.

Questo *tropo della miniatura* – che in *Beyond a Boundary* è intensificato dalla metonimica visione di James sulla funzione svolta dal gioco del cricket nello sviluppo storico delle società caraibiche – era già al lavoro in *Black Jacobins*, un lavoro in cui James definiva le piantagioni schiavistiche del Nuovo mondo come un prototipo “scalare” delle industrie capitalistiche dei secoli a venire: «lavorando e vivendo in gruppi di centinaia di persone nelle immense fabbriche di zucchero che ricoprivano il North Plain, [gli schiavi] erano più vicini al proletariato moderno che non qualunque altro gruppo di lavoratori esistenti a quel tempo». <sup>39</sup> Nel diciottesimo secolo i predecessori delle masse operaie rivoluzionarie del ventesimo dovevano essere cercati non in Europa bensì molto lontano, nelle colonie schiaviste dei Caraibi e del Nord America, in mondi sociali in cui i rapporti di produzione già prefiguravano le future lotte di classe su scala globale. Da questa prospettiva la Rivoluzione haitiana appare un’esercitazione generale della Rivoluzione sovietica – e *The Black Jacobins* una sorta di prefazione alla *Storia delle Rivoluzione russa* di Trotsky. I Caraibi dunque rappresentano una miniatura della “civiltà mondiale” innanzitutto perché sono stati un laboratorio del capitalismo, come messo in chiaro dallo stesso James: «Le isole [dei Caraibi] sono state un’epitome dello sviluppo capitalistico. [...] È come se su queste isole la storia avesse concentrato in una sorta di tabloid quattrocento anni di civiltà capitalistica». <sup>40</sup>

In modo analogo in *Mariners, Renegades and Castaways*, il suo libro su Melville, James propone la Pequod – la baleniera di *Moby Dick* – come l’archetipo della fabbrica capitalistica del diciannovesimo secolo. È Melville stesso, che chiama i membri dell’equipaggio «uomini fabbricati», a descrivere la «conversione della nave in fabbrica»: «Questa è davvero un’industria moderna». <sup>41</sup> In sintonia con quanto significava

39 C. L. R. James, *The Black Jacobins*, cit., pp. 85-86.

40 C. L. R. James, “On the Negro in the Caribbean by Eric Williams” [1942], in Scott McLemee (ed.), *C. L. R. James on the “Negro Question”*, cit., pp. 117-118.

41 C. L. R. James, *Mariners, Renegades, and Castaways*, cit., pp. 8, 44.

la pesca delle balene in quel periodo e con l'idea che lo stesso Melville aveva degli Stati Uniti, considerati come una *non nazione*, come una *società mondiale* essenzialmente composta da minoranze, l'equipaggio è qui descritto come costituito da "gente comune" proveniente da tutte le parti del mondo, Occidente e non Occidente, e consapevolmente impegnata in una lotta comune contro la barbarie incarnata dal capitano Achab, egli stesso concepito qui come un autentico predecessore immaginario di Hitler e Stalin. Questa "società galleggiante" è attraversata da tutte le tensioni e le contraddizioni della civiltà moderna e presagisce già il suo tragico futuro: «Il viaggio della Pequod è il viaggio della civiltà moderna alla ricerca del suo destino». Questa previsione viene poi confermata: Melville, afferma James, «ha visto il futuro». La sola speranza risiede ora in un'alleanza rivoluzionaria tra le masse operaie e i popoli colonizzati-razzializzati che sono gli autentici discendenti dell'equipaggio della Pequod. Facendo un paragone a distanza di un secolo tra la Pequod ed Ellis Island – l'isola in cui James venne imprigionato dopo il suo arresto da parte dei Servizi di immigrazione e naturalizzazione statunitensi – egli scriveva: «L'isola, come la Pequod di Melville, è una miniatura di tutte le nazioni del mondo e di tutti i settori della società».<sup>42</sup>

Il tropo della miniatura appare dunque qui come il medium di una concezione originale del tempo storico prodotta sia dal suo lavoro storiografico che dalla sua critica letteraria, e secondo cui *il futuro della civiltà si svela, in anticipo, lontano dal centro di quella stessa civiltà*, tanto in colonie remote quanto nei mari aperti. Per James il *futuro anteriore* è il tempo indispensabile della comprensione storica.

Infine il fascino esercitato sulle sue concezioni, dagli anni Cinquanta in poi, dall'antica Grecia, vista come modello di democrazia diretta, è inseparabile da quello della *città stato* come forma di governo, rappresentata in questo caso da Atene, un

42 *Ibid.*, pp. 3, 19-40.



«mondo in piccolo»<sup>43</sup> la cui popolazione «potrebbe essere contenuta in una dozzina di campi da calcio in Inghilterra», ma che è stata capace di produrre, molto di più che gli sconfinati centri metropolitani moderni,<sup>44</sup> «un corpo diversificato, ampio ed eccezionale di geni». Nelle sue lezioni del 1960 a Trinidad egli lodava i risultati delle città stato prosperate in Italia e nelle Fiandre durante il Medioevo.<sup>45</sup> Non è una coincidenza, sostiene James, se Rousseau, il pensatore moderno della democrazia radicale, era di Ginevra, ovvero di «una delle città europee più strutturalmente vicine alle città stato della Grecia».<sup>46</sup> È qui che James propone un paragone tra le condizioni topografiche, demografiche e linguistiche delle Indie occidentali di metà del ventesimo secolo e quelle degli arcipelaghi greci di più di duemila anni prima. Entrambi questi territori sono/furono divisi in una moltitudine di piccole isole e zone costiere in cui la popolazione era scarsa, esisteva una stretta relazione tra la città e la campagna, e vi sarebbe stata anche la condivisione di un'unica lingua. James suggerisce quindi in modo particolarmente idiosincratico che i Caraibi potrebbero costituirsi come il centro di un *nuovo inizio storico* della civiltà mondiale. E tuttavia, potente com'è, questo decentramento è profondamente ambivalente, non solo perché James tace sulla natura intrinsecamente imperiale dell'antica Grecia, ma anche perché attraverso il ritorno alle (presunte) origini della civiltà occidentale finisce per riprodurre quel secolare assunto secondo cui l'Europa, pur se deterritorializzata e dislocata da qualche altra parte, rappresenta l'unica fonte da cui può scaturire una cultura e una storia di valore universale.

43 C. L. R. James, "The Artist in the Caribbean", cit., p. 187.

44 C. L. R. James, *Every Cook can Govern. A Study in Democracy in Ancient Greece, its Meaning for Today* [1956], in C. L. R. James, *A New Notion. Two Works*, PM Press, Oakland 2010, p. 144.

45 C. L. R. James, *Modern Politics*, cit., pp. 23-26.

46 C. L. R. James, "A National Purpose for Caribbean Peoples", cit., p. 144.

## Contro-eurocentrismo: il “privilegio dell’arretratezza”

Siamo al cuore del “paradosso di James”, ovvero alla sua nozione di storia. L’eurocentrismo di James appare maggiormente evidente nell’uso diffuso e apparentemente acritico che fa della divisione binaria arretratezza/progresso. Anche se nei suoi scritti la parola “ritardo” è pressoché priva di qualsiasi significato antropologico, non va quindi intesa come sinonimo di “primitivo”, restando circoscritta al suo senso economico e politico (marxiano), non possiamo dimenticare che tale divisione è stata la pietra angolare dello *storicismo*, ovvero una cornice evolucionista del ragionamento storico secondo cui i popoli non europei appaiono sempre “in ritardo” e cioè condannati a seguire, *passo dopo passo*, le tappe che le società europee hanno attraversato prima di loro. Com’è noto lo storicismo è stato uno dei principali bersagli degli studi subalterni e postcoloniali, e il lavoro di James sembra non poter sfuggire alle loro critiche.

Tuttavia pur mantenendo questi termini James riesce a *sovertire* la divisione arretratezza/progresso, così come la concezione omogenea-lineare del tempo storico su cui essa si fonda. Ne *I giacobini neri* prende spunto dalla «legge dello sviluppo diseguale e combinato» di Trotsky e anche, presumibilmente, dalle riflessioni di Lenin sull’economia mondiale e sullo «sviluppo diseguale» contenute in *Imperialismo, fase suprema del capitalismo*. Così come hanno sostenuto di recente Alexander Anievas e Kerem Nişancıoğlu, «è comunque l’idea di “combinazione” sviluppata da Trotsky a fornire una comprensione multilineare e non-stadiale, una concezione quindi capace di negare esplicitamente dicotomie essenzializzate e legate solo a livello esterno tra società precapitalistiche e capitalistiche». <sup>47</sup> Secondo James la legge dello sviluppo diseguale e combinato si applica alla perfezione al caso dell’Haiti del diciottesimo

47 Alexander Anievas, Kerem Nişancıoğlu, *How the West Came to Rule. The Geopolitical Origins of Capitalism*, Pluto Press, London 2015, p. 39.

secolo, visto sia come laboratorio del capitalismo moderno, sia come una società governata da rapporti sociali padrone-schiavo marcatamente arretrati. E tuttavia, come sostiene Trotsky in riferimento alla Russia, «i paesi arretrati» sono «costretti a compiere salti». <sup>48</sup> È proprio ciò che accadde ad Haiti dove, in pochi anni, le masse di schiavi neri compirono un incredibile balzo in avanti, il quale rovesciando l'arretratezza nel suo opposto posizionò tali soggetti sociali all'avanguardia delle forze rivoluzionarie su scala globale. Come affermava James negli anni Cinquanta: «La base teorica [dei *Giacobini neri*] è che in un'epoca di cambiamenti rivoluzionari mondiali, come il 1789-1815 e anche la nostra che è iniziata nel 1917, la crisi rivoluzionaria non fa che rilanciare nei secoli i popoli arretrati, proiettandoli in prima linea nel movimento attuale». <sup>49</sup>

Nelle sue riflessioni sulla “questione Negra” James segue la traccia di Trotsky il quale, subito dopo il 1933, aveva dichiarato: «I russi sono i Negri d'Europa». Affermava James: «È molto probabile che i popoli Negri avanzeranno attraverso l'autodeterminazione fino alla dittatura del proletariato con un paio di balzi giganteschi, davanti al grande blocco di lavoratori bianchi. Essi saranno l'avanguardia». <sup>50</sup> Perfino nel suo *Note sulla dialettica*, un testo in cui a partire da una rilettura della filosofia di Hegel, trent'anni dopo Lenin, provava a rompere definitivamente con l'eredità di Trotsky, James ne resta ancora indebitato nella formulazione di ciò che chiamerà la *legge della compensazione storica*: «La sua importanza è che nell'attualizzare una reazione ritardata, essa si proietta nel futuro, e così l'arretratezza subisce una trasformazione, rendendosi essa stessa dinamica di transizione verso l'avanguardia, ovvero il suo opposto». Ma questo *tour de force* di James ha l'obiettivo di troncarsi qualsiasi

48 Leon Trotsky, *History of the Russian Revolution*, Haymarket books, Chicago 2008 [1932], p. 5, trad. it *Storia della Rivoluzione russa*, Alegre, Roma 2017.

49 C. L. R. James, *Nkrumah and the Ghana Revolution*, cit., p. 66.

50 Leon Trotsky, *On Black Nationalism and Self-Determination*, Pathfinder Press, New York 1978, p. 30.

legame tra la nozione di Trotsky di «privilegio dell'arretratezza storica» e la sua idea della necessità dell'esistenza di una "piccola" classe operaia industriale avanzata capace di porsi come guida politica. Inoltre, in modo piuttosto sorprendente, James afferma che la legge della compensazione storica era stata applicata in precedenza anche alla «Francia [p]oliticamente arretrata» del diciottesimo secolo, la quale produsse poi «la Rivoluzione francese», così come nel diciannovesimo è stata «la Germania economicamente depressa a produrre la filosofia classica e il marxismo».<sup>51</sup> James riprende quindi uno schema teorico originariamente costruito per pensare la rivoluzione in una periferia dell'Occidente capitalistico, e cioè in Russia, concepita allora come una semicolonìa dell'Europa occidentale; e ancor più di Trotsky – che dalla fine degli anni Venti aveva teso a interpretare «l'intera storia dell'umanità» alla luce della legge dello sviluppo diseguale e combinato<sup>52</sup> – egli finisce per proporlo come una legge universale della storia del mondo, che appare quindi radicalmente decentrata. L'eccezione diventa qui la norma, *i margini diventano il centro*.

Ciò sembra particolarmente vero dei margini coloniali, così come mostrato da James in *Nkrumah and the Ghana Revolution*: «Sin dall'inizio il Ghana ha preso il proprio posto nella stessa avanguardia di metà del ventesimo secolo». I termini del "mito coloniale", il mito dell'arretratezza intrinseca dei popoli colonizzati, vengono qui rovesciati: «La storia della rivoluzione del Ghana è un pamphlet dell'epoca e non un semplice episodio nella storia dell'Africa arretrata. [...] Il sottosviluppato, il barbaro, il soggetto politicamente ignorante è seduto negli uffici e nelle amministrazioni coloniali». Il Ghana coloniale, ribadisce James, era certo un paese arretrato, ma per mezzo della compensazione storica questa «stessa arretratezza ha mobilitato

51 C. L. R. James, *Notes on Dialectics*, cit., p. 136.

52 Ian D. Thatcher, "Uneven and combined development" in «Revolutionary Russia», vol. 4, n. 2, 1991, p. 237.

il popolo per la grande spinta in avanti». <sup>53</sup> Come la Rivoluzione cubana poco dopo, la lotta per la decolonizzazione in Ghana aveva mostrato la futilità e la falsità di quell' "idea del ritardo" secondo cui i paesi arretrati «devono andare avanti attraversando fasi graduali» con l'aiuto dei paesi capitalistici avanzati, poiché impiegheranno secoli per raggiungere l'Occidente. <sup>54</sup>

In sintesi, anziché decostruire gli assunti storicistico-eurocentrici, come gli studiosi postcoloniali si augurerebbero rispetto al suo metodo, James se ne appropria, li sovverte e in definitiva *li rovescia contro i rapporti (coloniali) di potere che questi legittimano*. A questo punto diviene più chiaro che più che di "antieurocentrismo eurocentrico", come lo abbiamo chiamato nell'introduzione, occorrerebbe parlare (costruttivamente) di *controeurocentrismo* per definire il metodo di James. Il fatto che James non abbia mai sentito la necessità di eliminare il "ritardo" e altre categorie eurocentriche dalla sua prospettiva non dovrebbe essere considerato soltanto in modo negativo, ovvero come se egli, dopotutto, fosse rimasto "mentalmente" prigioniero di ciò che combatteva politicamente e storiograficamente; in altre parole come se non avesse mai *decolonizzato la sua mente*. Dal suo punto di vista lo storicismo non rappresentava un'invenzione puramente ideologica di cui possiamo "semplicemente" disfarcene rimuovendo le barriere mentali ereditate dalla storia coloniale. È stato il prodotto di secoli di dominazione ad avere definito "l'arretratezza" dei paesi coloniali come una condizione concreta dell'accumulazione capitalistica a beneficio esclusivo dei centri imperiali. Durante tutta la storia moderna l'imperialismo non ha mai cessato di produrre *materialmente* le stesse condizioni di autenticità dello storicismo, e tali condizioni non possono essere *disfatte-decostruite* se non attraverso lotte "fisiche" e vittoriose per la liberazione.

53 C. L. R. James, *Nkrumah and the Ghana Revolution*, cit., pp. 47, 49, 61, 86.

54 *Ibid.*, p. 121; Facing Reality Publishing Committee (C. L. R. James, Martin Glaberman, William Gorman, George Rawick), *The Gathering Forces*, Facing Reality, Detroit 1967, p. 49.

Da allora in poi la strategia teorica di James non è più stata quella di avanzare, attraverso una “vena postcoloniale”, l’esistenza di un’irriducibile differenza tra la storia occidentale e le forme di storicità non-occidentale, ma al contrario ha cercato di sfidare lo storicismo *sul suo stesso terreno*, spezzando l’identificazione della storia del mondo con quella dell’Occidente; mostrando quindi la pluralità dei soggetti e dei luoghi geografici dei sollevamenti rivoluzionari, così come i legami, spesso inattesi, tra lotte diverse oltre le epoche e i secoli, e attraverso spazi distanti – dalla Grecia ai Caraibi e alla Francia, dalla Russia all’Africa e l’America Nera. In modo del tutto singolare, negli scritti di James, l’esempio della Russia prerivoluzionaria, europea ma anche arretrata, come i paesi (semi)coloniali, viene ad assumere il ruolo di *agente di traduzione-conversione* delle lotte per la liberazione in Occidente e nel resto non occidentale. Lo stesso vale per i Caraibi, occidentali, ma a loro volta arretrati e in gran parte neri, così come per l’America Nera, concepite da James come *interfacce* tra i movimenti rivoluzionari in Europa e le lotte anticoloniali in Africa. A questo proposito si può notare come James abbia gettato le fondamenta di una *geostoria globale delle rivoluzioni* che attende ancora un suo ulteriore sviluppo.

## **Epilogo: ripensando la filosofia della storia (mondiale)**

Ciò che principalmente separa il pensiero di James dai successivi approcci postcoloniali è sicuramente il suo immancabile ricorso alla nozione di filosofia-scienza della storia, oggi frequentemente liquidata come una concezione intrinsecamente teleologica e/o eurocentrica. In un articolo critico sugli storici afroamericani del *Journal of Negro History* egli ricordava che «i fatti storici [...] devono essere organizzati alla luce di una filosofia della storia», più precisamente, «di una corretta filosofia della storia», poiché secondo il suo punto di vista, «indipendentemente dal fatto che lo scrittore ne sia

consapevole o meno, si ricorre sempre a una qualche filosofia della storia».<sup>55</sup>

È importante mettere in evidenza qui che la visione di Hegel di James resta ancora diversa rispetto a quella dell'«Hegel postcoloniale», secondo cui la sua filosofia (storicistica) avrebbe ultimato il confinamento dei popoli non europei in una zona infrastorica e, nel caso specifico dell'Africa, una sua pura e semplice esclusione dalla storia stessa. Per James invece Hegel, il filosofo della «anarchia logica»,<sup>56</sup> è piuttosto colui che ha mostrato la legge fondamentale del movimento (autonomo) della storia; di una storia mondiale che, per necessità, è dotata di una direzione (univoca) ma non per questo risulta esente da esplosioni apparentemente irrazionali, interruzioni brutali, balzi giganteschi e flussi e controflussi incessanti.<sup>57</sup> Nel 1940, riguardo l'ascesa del fascismo in quanto prodotto della «crisi del capitalismo in decadenza», James scriveva: «Traumi, catastrofi, ribaltamenti improvvisi e stermini, agonie estenuanti, eventi impreveduti e imprevedibili si susseguono e si susseguiranno a una velocità sconcertante. Se guardiamo il film della storia, sembra che l'operatore sia uscito pazzo».<sup>58</sup> Dal suo punto di vista si trattava di una caratteristica più visibile nel processo storico dei Caraibi, il quale si era certo dispiegato «attraverso una serie di periodi di deriva non coordinati, punteggiati da sprazzi, balzi e catastrofi», ma appariva comunque governato da un «movimento intrinseco [che è] libero e forte».<sup>59</sup> Paradossalmente dunque è *con* Hegel, piuttosto che *contro* le sue concezioni che

55 C. L. R. James, «Key Problems in the Study of Negro history» [1950], in Scott McLemee (ed.), *C. L. R. James on the "Negro Question"*, cit., pp. 125-129.

56 Anna Grimshaw (ed.), C. L. R. James, *Special Delivery. The Letters of C. L. R. James to Constance Webb, 1939-1948*, cit., Undated [October 1945], p. 222.

57 C. L. R. James, «Dialectical Materialism and the Fate of Humanity» [1947], in Anna Grimshaw (ed.), *The C.L.R. James's Reader*, cit., p. 164.

58 C. L. R. James (J. R. Johnson), «Capitalist Society and the War», in «The New Internationalist», vol. 6, n. 6, July 1940, p. 114-128.

59 C. L. R. James, «From Toussaint Louverture to Fidel Castro» [1963], Appendix to *The Black Jacobins*, op. cit., p. 391.

James concepisce la storia alla stregua di un «ritmo sincopato», per riprendere le parole di Sandro Mezzadra, per «rompere in questo modo con quell'idea di progresso lineare immaginato dalla corrente principale della filosofia moderna». <sup>60</sup>

Del tutto significativa appare la sua introduzione del 1969 alla ristampa del libro del suo compagno trinidadiano John Jacob Thomas, *West Indian Fables Explained*, ovvero una virulenta critica-decostruzione delle dichiarazioni razziste e filocolonialiste dello storico inglese Anthony Froude espresse in *The English in the West Indies; or the Bow of Ulysses*. Definendo il saggio una «limpida chirurgia» e una «necessaria medicazione» James non fa che elogiare il «senso della storia» e il «metodo storico» di Thomas, contrapponendolo a quella «prigione storica» in cui è rimasto rinchiuso Froude. Secondo James concependo la storia come governata da una «legge dispotica» Thomas è stato in grado di comprendere alla perfezione il ruolo ricoperto dal popolo caraibico nella storia mondiale, «un popolo che più di altri è stato formato dalla stessa storia». <sup>61</sup> L'anno seguente, in *History, Fable and Myth in the Caribbean and Guianas*, lo scrittore guyanese Wilson Harris avrebbe criticato l'interpretazione di James sostenendo che il saggio di Thomas fosse ancora una traccia del «genere di stasi storica che ha afflitto i Caraibi». <sup>62</sup>

Una tale disputa intellettuale tra uomini che si rispettavano profondamente l'un l'altro rivela il divario tra la nozione di storia di James e quella che stava emergendo nel mezzo della nuova critica letteraria dei Caraibi, e che avrebbe presto ispirato la genesi degli studi postcoloniali. Per James infatti la sfida principale non era sfuggire a quella «Musa della storia» che, secondo Derek

60 Sandro Mezzadra, «Temps historique et sémantique politique dans la critique postcoloniale», in «Multitudes», n. 26, autunno 2006, p. 79.

61 C. L. R. James, «The West Indian intellectual», introduction to J. J. Thomas, *Fraudacity. West Indian Fables Explained*, New Beacon Books, London and Port of Spain 1969 [1889], pp. 26, 31, 32, 41, 46.

62 Wilson Harris, *History, Fable and Myth in the Caribbean and Guianas* [1970], in Andrew Bundy (ed.) *Selected Essays of Wilson Harris. The Unfinished Genesis of the Imagination*, London and New York, Routledge, 1999, p. 147.



Walcott, intrappola lo spirito di resistenza nella logica perversa della storia imperiale,<sup>63</sup> bensì «*posizionarci nella storia*». E per posizionarsi nella storia è necessaria una sua concezione scientifica dal momento che, in sua assenza, secondo James «tutto diviene una mera scelta arbitraria, e in questo modo la storia diventa quasi automaticamente non solo un non senso [...], ma viene di solito trasformata in un semplice supporto di proprietà e di privilegi», vale a dire in ciò che gli storici coloniali ne hanno sempre fatto.<sup>64</sup>

È in questo periodo che James fa spesso riferimento a W. E. B. Du Bois, specialmente alla sua opera del 1935 *Black Reconstruction* (1935), ritenuta un esempio insuperato di storiografia marxista applicata alle lotte dei neri. Du Bois, al contrario di quanto sostenuto da una parte della critica, secondo James non era «un uomo interessato prioritariamente alla blackness» ma appariva «sempre guidato dalla necessità di approfondire e rendere chiaro ai popoli neri in che modo essi erano coinvolti nella storia del mondo».<sup>65</sup> E, come James stesso, Du Bois era convinto che solo un autentico sapere scientifico avrebbe liberato la storia dalla stretta delle logiche razziali-imperiali. E tuttavia, esprimendo una critica tagliente della produzione accademico-istituzionale bianca del sapere storico e del suo ruolo nella riproduzione dei rapporti di potere razziali negli Stati Uniti, Du Bois ribadiva che «l'oggetto di scrivere la storia della Ricostruzione [...] era semplicemente quello di stabilire la Verità, su quale Diritto essa potesse fondarsi in futuro. Non avremo una scienza della storia fin quando non avremo nelle nostre università uomini che considerino la verità più importante della difesa della razza bianca».<sup>66</sup> Per Du Bois e James

63 Derek Walcott, "The Muse of History" [1974], in Derek Walcott, *What the Twilight Says. Essays*, Farrar, Straus & Giroux, New York 1988, pp. 36-64.

64 C. L. R. James, "The West Indian Intellectual", cit., pp. 32, 45.

65 C. L. R. James, "Lectures on the Black Jacobins", cit., p. 86.

66 W. E. B. Du Bois, *Black Reconstruction. An Essay Toward a History of the Part which Black Folk Played in the Attempt to Reconstruct Democracy in America, 1860-1880*, Harcourt, Brace and Company, New York 1935, p. 725.

derazzializzare-decolonizzare il sapere storico non significava rifiutare la sua pretesa di porsi come un *discorso-verità*, cedendo al riconoscimento dell'esistenza (postmoderna) di molteplici narrative storiche conflittuali, bensì al contrario realizzare le sue – ancora latenti – promesse di conoscenza e di oggettività come promesse di giustizia e liberazione. La loro principale preoccupazione non era decostruire la narrativa dominante sulla modernità ma *riscriverla dai margini*. Chiediamoci: proprio a causa di questo loro presupposto è più giusto ritenere che sono rimasti intrappolati in una logica eurocentrica-imperiale, o che hanno trovato un modo più originale, e parzialmente rimosso, di rifuggirla? Si tratta di un interrogativo che attende ancora risposte.

In sintesi, il lavoro di James ci invita a ripensare i complessi legami esistenti tra le lotte politico-materiali anticoloniali e il lungo processo di decolonizzazione della mente e del sapere, poiché si presenta come una sfida sia dell'assunto che le prime appaiono come condizioni necessarie e sufficienti delle seconde, sia al contrario dell'idea che senza una precedente liberazione psichico-epistemica non possa esserci una vera emancipazione sociale e politica, bensì soltanto una prova senza fine dei rapporti di dipendenza neo/postcoloniali. È proprio in virtù di questo obiettivo che la critica postcoloniale dell'eurocentrismo deve essere rinnovata; poiché, anche se l'eurocentrismo appare come un serio ostacolo alla genesi di teorie globali sulla liberazione, non è affatto scontato che l'antieurocentrismo sia il metodo migliore per superarlo. Potrebbe anche essere il punto debole del controeurocentrismo di James; e tuttavia esso ha il grande merito di mostrarci in che modo la critica dell'eurocentrismo dovrebbe costituirsi non solo come un'attività "negativa" capace soltanto di scovare, decostruire e condannare le ipotesi e le tesi eurocentriche, dovunque esse si trovino, ma soprattutto, secondo una concezione in qualche modo kantiana, come un'indagine sui limiti stessi della "comprensione eurocentrica" del mondo.

## Bibliografia

- ADORNO Theodor W., “Spengler After the Decline”, in *Prisms*, MIT Press, Cambridge 1983 [1928].
- ANIEVAS Alexander, NIŞANCIOĞLU Kerem, *How the West Came to Rule. The Geopolitical Origins of Capitalism*, Pluto Press, London 2015.
- DIAGNE Souleymane Bachir, “On the Postcolonial and the Universal?”, in «Rue Descartes», n. 78, 2013/2.
- DU BOIS W. E. B., *Black Reconstruction. An Essay Toward a History of the Part which Black Folk Played in the Attempt to Reconstruct Democracy in America, 1860-1880*, Harcourt, Brace and Company, New York 1935.
- GRIMSHAW Anna (ed.), JAMES C. L. R., *Special Delivery. The Letters of C. L. R. James to Constance Webb, 1939-1948*, Blackwell Publishers, Cambridge 1995.
- HARRIS Wilson, *History, Fable and Myth in the Carribean and Guianas* [1970], in BUNDY Andrew (ed.), *Selected Essays of Wilson Harris. The Unfinished Genesis of the Imagination*, Routledge, London and New York 1999.
- JAMES C. L. R., *World Revolution, 1917-1936. The Rise and Fall of the Third International*, Secker and Warburg, London 1937.

- *The Black Jacobins. Toussaint Louverture and the San Domingo Revolution*, Vintage books, New York 1989 [1938], trad. it. *I giacobini neri. La prima rivolta contro l'uomo bianco*, DeriveApprodi, Roma 2015.
- (JOHNSON J. R.), “Revolution and the Negro”, in «The New International», vol. 5, December 1939.
- (JOHNSON J. R.), “*Capitalist Society and the War*”, in «The New International», vol. 6, n. 6, July 1940.
- “Trotsky’s Place in History” [1940], in McLEEMEE Scott, LE BLANC Paul (eds.) *C. L. R. James and Revolutionary Marxism. Selected Writings of C. L. R. James, 1939-1949*, Humanities Press, Atlantic Highlands 1994.
- “The Historical Development of the Negro in the United States” [1943], in McLEEMEE Scott (ed.), *C. L. R. James on the “Negro Question”*, University Press of Mississippi, Jackson 1996.
- “The Americanization of Bolshevism” [1944], in GLABERMAN Martin (ed.), *Marxism for Our Times. C. L. R. James on Revolutionary Organization*, University Press of Mississippi, Jackson 1999.
- (MEYER J.), “The Revolutionary Answer to the Negro Problem in US”, in «Fourth International», vol. 9, n. 8, December 1948.
- *Notes on Dialectics. Hegel, Marx, Lenin*, Lawrence Hill & Co., Westport 1980 [1948].
- *Mariners, Renegades and Castaways. The Story of Herman Melville and the World We Live In*, University Press of New England, Hanover and London 2001 [1953].
- *Every Cook can Govern. A Study in Democracy in Ancient Greece, its Meaning for Today* [1956], in *A New Notion. Two Works*, PM Press, Oakland 2010.
- “Letters on politics” [20 March 1957], in GRIMSHAW Anna (ed.), *The C. L. R. James’s Reader*, Blackwell Publishers, Cambridge 1992.
- “The Artist in the Caribbean” [1959], in *The Future in the Present. Selected Writings*, Allison & Busby, London 1977.

- *Modern Politics*, PM Press, Oakland 2013 [1960].
  - *Party Politics in the West Indies*, Vedic Enterprises, San Juan 1962.
  - *Beyond a Boundary*, Yellow Jersey Press, London 2005 [1963].
  - “A National Purpose for Caribbean Peoples” [1964], in *At the Rendezvous of Victory. Selected Writings*, Allison & Busby, London 1984.
  - “Discovering literature in Trinidad. The 1930s” [1969], in *Spheres of Existence. Selected Writings*, Allison & Busby, London 1980, p. 237.
  - “Lectures on the Black Jacobins” [1971], in «Small Axe», n. 8, September 2000.
  - *Nkrumah and the Ghana Revolution*, Allison & Busby, London 1977.
  - “Autobiography 1932-1938”, in *C. L. R. James Papers. 1933-2001*, “Subseries II.1: Full-length works, 1948-1980s, Undated”, Columbia University Libraries, Archival Collections.
- JAMES C. L. R., LEE BOGGS Grace, CASTORIADIS Cornelius, *Facing Reality*, Bewick, Detroit 1974 [1958].

KORSCH Karl, “The World Historians: From Turgot to Toynbee”, in «Partisan Review», 9/5, 1942, pp. 354-371.

MERLEAU-PONTY Maurice, “De Mauss à Claude Lévi-Strauss” [1959], in *Signes*, Gallimard, Paris 2001, p. 193.

MEZZADRA Sandro, “Temps historique et sémantique politique dans la critique postcoloniale”, in «Multitudes», n. 26, 2006.

SAID Edward W., *Culture and Imperialism*, Vintage books, New York 1994.

THATCHER Ian D., “Uneven and combined development” in «Revolutionary Russia», vol. 4, n. 2, 1991.

TRAVERSO Enzo, *L'Histoire comme champ de bataille. Interpréter les violences du xxe siècle*, La Découverte, Parigi 2012.

TROTSKY Leon, *History of the Russian Revolution*, Haymarket books, Chicago 2008 [1932], trad. it *Storia della Rivoluzione russa*, Alegre, Roma 2017.

— *On Black Nationalism and Self-Determination*, Pathfinder Press, New York 1978.

WALCOTT Derek, "The Muse of History" [1974], in *What the Twilight Says. Essays*, Farrar, Straus & Giroux, New York 1988.

WORCESTER Kent, *C. L. R. James. A Political Biography*, State University of New York Press, Albany 1996.

# Intercomunitarismo e ordine mondiale: il marxismo di Huey P. Newton

Andrea Ruben Pomella

*I see no changes wake up in the morning and I ask myself  
Is life worth living should I blast myself?  
I'm tired of bein' poor and even worse I'm black  
My stomach hurts so I'm lookin' for a purse to snatch  
Cops give a damn about a negro  
Pull the trigger kill a nigga he's a bero  
Give the crack to the kids who the bell cares  
One less hungry mouth on the welfare  
First ship 'em dope and let 'em deal the brothers  
Give 'em guns step back watch 'em kill each other  
It's time to fight back that's what Huey said  
Two shots in the dark now Huey's dead  
TUPAC AMARU SHAKUR, *Changes**

Tra gli autori che hanno letto Marx da angolazioni differenti dalla produzione teorico-critica “classica”, Huey P. Newton merita una menzione particolare. Se dovessimo attenerci alla trasmissione in Italia della pratica teorica e politica prodotta dal movimento di lotta per la liberazione dei Neri tra gli anni Sessanta e Settanta non riusciremmo però a cogliere la ragione di questa particolare menzione. Qui sta uno dei nodi che mi interessa problematizzare e interrogare: come, o meglio, cosa ci è arrivato della loro esperienza, delle loro rivendicazioni politiche e, forse soprattutto, delle loro riflessioni di critica radicale della società? Non esiste una matrice che possa univocamente spiegare questa profonda mancanza nella letteratura filosofico-politica italiana, e tuttavia la sedimentazione in una certa tradizione marxista locale di regimi discorsivi coloniali ed eurocentrici ha *naturalmente* selezionato il sapere da *incorporare*

e trasmettere. Si può dunque riscontrare una sorta di «complicità coloniale nella storia della prassi politica comunista», per usare un'espressione dello storico Robert Young contenuta in *Mitologie bianche*.<sup>1</sup>

Solo di recente si è ritrovato un interesse per l'esperienza del Black Power Movement con la riedizione del celebre libro di Angela Y. Davis, *Donne razza e classe* (Alegre, 2018), la cui prima versione italiana, del 1985, a opera di Editori Riuniti, titolava in modo del tutto sintomatico *Bianche e nere*, riproducendo così una problematica epistemologia patriarcale-coloniale; e – secondariamente – per il Black Panther Party, con la prima edizione della biografia di Mumia Abu-Jamal, *Vogliamo la libertà. Una vita nel Partito delle Pantere nere* (Mimesis, 2018). Si tratta al momento degli unici testi in circolazione fatta eccezione per le note biografie di figure come Malcolm X e Martin Luther King Jr. e di un lavoro a opera di Paolo Bertella Farnetti, *Pantere nere* (Shake, 2006). Se però lasciamo da parte la rilevanza avuta dalla nuova edizione del classico di Davis (che comunque non è mai stata formalmente membro del Bpp) sulla scia della grande diffusione del movimento femminista globale anche in Italia, l'apporto delle pantere e del loro principale teorico, Huey P. Newton, alla critica radicale della modernità capitalistica è passato del tutto inosservato. Dal mio punto di vista la prevalente diffusione oltreoceano di una rappresentazione del partito e dei suoi membri esclusivamente incentrata sul ricorso alle armi e su alcuni «programmi di sopravvivenza» ha avuto l'effetto indiretto di produrre, come si vedrà, una totale invisibilizzazione della teoria rivoluzionaria ideata da Newton e praticata attraverso il Bpp. Non stupisce dunque che dell'analisi sulla congiuntura dei rapporti sociali di produzione globale, che Newton chiamerà «intercomunitarismo» e che esporrà tra il 1970 e il 1971, non sia rimasta traccia nella letteratura marxista italiana.

Nonostante vi siano alcune traduzioni italiane di scritti di esponenti delle pantere e del Black Power Movement in generale,

1 Robert Young, *Mitologie bianche*, Mimesis, Milano 2007, p. 28.



manca ancora un'analisi rigorosa e complessiva che dia adeguatamente conto non solo dell'impatto e dell'evoluzione del Black Panther Party, ma soprattutto della figura del suo principale teorico all'interno della storia dei movimenti rivoluzionari globali. Questa rimozione potrebbe essere in parte dovuta al tipo di rappresentazione diffusa sul partito e il suo fondatore non solo dagli apparati governativi e comunicativi statunitensi, ma anche dalla stessa narrazione proposta da certi membri del partito e dai suoi sostenitori europei passati e presenti. Non è difficile concludere che il risultato di queste rappresentazioni è stato una parziale neutralizzazione delle rivendicazioni e degli obiettivi rivoluzionari di liberazione dal razzismo e dal sessismo e di rovesciamento del capitalismo globale incentrato sugli Stati Uniti; promuovendo così una sorta di "floklorizzazione" del loro discorso e della loro pratica politica.

Un'operazione che a mio avviso qui in Europa ha assunto una certa rilevanza pubblica a partire dall'elezione nel 2009 del primo presidente nero degli Stati Uniti, Barack Obama: da quel momento in poi questa rappresentazione "floklorizzante", attraverso un'intensiva produzione cinematografica e televisiva di quella che potremmo chiamare la *questione storica* dei Neri in America e, allo stesso tempo imprescindibilmente, della storia del Black Panther Party, ha assunto una certa centralità nella definizione di una nuova *immagine* dei Neri stessi e della loro storia di oppressione razziale. Per essere completa un'operazione del genere non avrebbe potuto escludere un *nuovo discorso* sul ruolo assunto dalle pantere durante gli anni del movimento per i diritti civili e del Black Power, così come il recupero dell'*estetica* black-and-urban attraverso grandi eventi sportivi e musicali.<sup>2</sup>

2 Balzò agli onori della cronaca anche europea e italiana la performance della cantante afroamericana Beyoncé, vestita con il suo corpo di ballo in stile Black Panther Party, basco e abiti in pelle nera, durante il cinquantesimo Super Bowl nell'estate del 2017 in omaggio al neonato movimento Black Lives Matter. Qui numerosi furono gli apprezzamenti anche da parte della sinistra più radicale a un tributo che negli Stati Uniti è stato particolarmente discusso e criticato dal mondo militante e intellettuale nero.

Ne è un recente esempio cinematografico è il documentario *The Black Panthers: Vanguard of the Revolution* prodotto da Stanley Nelson e distribuito nel 2015. Durante le due ore di pellicola il produttore taglia e cuce la storia del Black Panther Party «in un palliativo ambivalente per i bianchi e i negri che si trovano a proprio agio nell'oppressivo status quo americano», come afferma l'ex presidentessa del partito Elaine Brown<sup>3</sup> in una sua recensione pubblicata sul portale *The Black Agenda Report*. In effetti il lavoro di Nelson sembra frammentare, alterare e rendere accettabile all'opinione pubblica bianca il partito e la sua storia, asportando i principi ideologici e le strategie politiche su cui si fondava, e riducendo le sue pratiche a scontri sensazionalistici o a iniziative assistenzialiste. Lo si nota con chiarezza quando si insiste nel raccontare unicamente il Free Breakfast for Children e il Free Health Clinic Program, i più pubblicizzati tra gli oltre trenta «programmi» che il partito organizzava sotto lo slogan «Survival Pending Revolution», sopravvivenza in attesa della rivoluzione.

La sovrarappresentazione del programma di colazioni gratuite per i bambini e di assistenza sanitaria gratuita ha in sostanza reso invisibili le decine di altre iniziative per la «sopravvivenza» che il Black Panther Party organizzava all'interno delle comunità nere delle metropoli americane, occultando così il loro radicamento politico e sociale.<sup>4</sup> Possiamo ricordare tra gli altri: il programma per la cura dell'anemia falciforme; il programma di distribuzione di cibo; il programma di distribuzione di vestiti; il programma di accompagnamento dei parenti dei detenuti; le cliniche; il servizio di ambulanza; il programma di distribuzione delle scarpe; i servizi per i giovani; l'aiuto legale; le scuole di liberazione; i servizi per l'abitare. Tutto in forma gratuita. La stessa

3 Brown stessa compare nel documentario di Nelson ma, dopo aver visto il risultato delle riprese e del lavoro svolto, ha chiesto al produttore – che ha rifiutato – di tagliare il suo contributo.

4 Qualcosa come «il 43% dei neri sotto i ventuno anni di età [dimostrano di avere...] un grande rispetto per il [Black Panther Party]». Interagency Committee on Intelligence (Ad Hoc), Special Report [Huston Report], 25 giugno 1970, pp. 9-10.

“folklorizzazione” può essere notata quando il documentario si sofferma sulle operazioni di CoIntelPro,<sup>5</sup> scene in cui assistiamo alla semplificazione delle brutali rappresaglie dello stato in semplici scontri armati, e a una rimozione delle centinaia di spie a libro paga del governo degli Stati Uniti menzionando la storia di un singolo traditore infiltrato per conto del Fbi.

In modo del tutto emblematico rispetto a questo discorso, ciò che posiziona definitivamente il documentario di Nelson è la minimizzazione del ruolo di Newton e l'esagerazione di quello di Eldridge Cleaver, prima ministro dell'informazione e poi guida del partito durante il periodo di detenzione dello stesso Newton. Il produttore fa leva su una reale spaccatura interna al partito che vedeva scontrarsi proprio i due leader, finendo però per dare ampio credito soltanto alla posizione del secondo. Senza entrare nel merito della rottura, e dando contestualmente maggiore spazio alla storia di Cleaver – quasi metà film – lo spettatore è naturalmente portato a pensare che le figure più rappresentate siano in effetti quelle maggiormente rilevanti. Nel finale Nelson proporrà un Newton paranoico e tossicodipendente, ai limiti dello squilibrio mentale, e ucciso per mano di quello stesso mondo metropolitano e sottoproletario che aveva provato a liberare.<sup>6</sup> Nonostante l'omicidio di Newton fosse avvenuto quasi dieci anni dopo la scomparsa del partito, *The Black Panthers* presenta una narrazione in cui i due fatti vengono intrinsecamente legati, non facendo altro che riproporre l'ordine del discorso egemone negli Stati Uniti, vale a

5 Acronimo per Counter Intelligence Program, programma di spionaggio governativo il cui obiettivo, ampiamente documentato, fu quello di screditare e distruggere il partito. Come riportano Bloom e Martin in *Black Against Empire* (University of California Press, Berkeley and Los Angeles 2013) innumerevoli sono stati gli assalti verificatisi a membri e a sezioni del Black Panther Party orchestrati dal governo degli Stati Uniti. Anche in questo caso Nelson nel suo lavoro mostra in modo sensazionalistico l'assalto della neonata Swat del dipartimento di polizia di Los Angeles alla sezione locale del partito, con la strenua resistenza dei militanti barricati all'interno, e l'omicidio premeditato dalla polizia di Chicago di Fred Hampton, leader di ventuno anni, fortemente radicato nella propria comunità e apprezzato in modo trasversale anche dalla cittadinanza bianca.

6 Huey P. Newton sarà assassinato il 22 agosto 1989 a Oakland per mano di uno spacciatore venticinquenne che, secondo la sua stessa deposizione, voleva acquisire credito presso la propria banda uccidendo il celebre fondatore del Black Panther Party.

dire la narrazione del Bpp come una sorta di gang col culto di un leader tossicodipendente e mentalmente disturbato, la cui esperienza giunge naturalmente a conclusione con la sua morte.

In questo modo si è contribuito ancora una volta alla sterilizzazione del portato politico, sociale e culturale alle fondamenta del Bpp, ossia la lotta per la liberazione da una società razzista, rendendo quell'esperienza un prodotto vendibile nel mondo occidentale attraverso ciò che possiamo chiamare la sua *postrazzializzazione*. Questo tipo di rappresentazione diventa tanto più *autentica* quanto più la storia del partito e del movimento di liberazione dei Neri è geograficamente "distante". In Italia per esempio l'assenza di una ricezione dei principali testi di Newton come uno dei massimi teorici del Black Panther Party, così come delle biografie dei principali militanti del partito, non fa che contribuire a rafforzare rappresentazioni come quella proposta da Nelson, creando inoltre una certa confusione sul ruolo che il partito e Newton stesso hanno avuto non solo all'interno della politica interna statunitense, ma soprattutto nel movimento globale di opposizione all'imperialismo.

Se si parte da queste premesse il lavoro che ci accingiamo a svolgere sull'interpretazione delle teorie marxiane operata da Huey P. Newton può essere considerato come una sorta di punto zero, ovvero come un tentativo di contribuire con un'opera prima a una riflessione aggiornata sull'eredità teorica e politica non solo dell'autore in questione, ma del Bpp nel suo complesso. Come si sostiene in questo libro, l'eurocentrismo epistemologico e il riduzionismo economico, dominanti in buona parte di ciò che abbiamo chiamato marxismo bianco, hanno creato degli argini a una maggiore considerazione politica di una pluralità di soggetti non rientranti nella configurazione europea del soggetto con la S maiuscola, poiché non centrali nel ciclo produttivo industriale e, di conseguenza, considerati non sufficientemente moderni rispetto al compito di ribaltare i rapporti capitalistici di produzione.

Potremmo dire che ne sia derivata, tanto consapevolmente quanto *inconsiamente*, una *delegittimazione scientifica* degli

studi e degli autori che ponevano al centro delle loro riflessioni e pratiche politiche gruppi sociali differenti dalla classe operaia bianca europea. Il dualismo ontologico che contrappone il capitale al lavoro ha infatti portato a una concezione statica e astorica di queste due categorie, riproponendole come omogenee e non differenziate al loro interno. Si tratta di un limite politico-epistemologico che ha portato – come sosterrà lo stesso Newton – all'esclusione dallo statuto di soggetti altrettanto fondamentali dei principali attori rivoluzionari nel Nord America e nel Terzo mondo.

La struttura dicotomica di capitale e classe è quindi parziale ed escludente se tali categorie corrispondono a modelli omogenei e statici: com'è noto tutti quei gruppi marginali e subalterni che si sono storicamente affiancati alla classe operaia sono stati confinati dal "marxismo bianco" nella categoria dispregiativa del *Lumpenproletariat*, il sottoproletariato. Secondo Young la Storia, «quella con la S maiuscola», non può permettere «la presenza di un'alterità o di lasciarla al di fuori della propria economia dell'inclusione»; in altre parole «l'appropriazione dell'altro come forma di conoscenza da inscrivere entro un sistema totalizzante, può dunque essere collocata accanto alla storia (se non al progetto) dell'imperialismo europeo, mentre la posizione dell'altro quale "altro" può collocarsi accanto al razzismo e al sessismo. La reazione a tale struttura ha prodotto forme politiche non riconducibili alle categorie politiche tradizionali».<sup>7</sup> Ciò che Young imputa a quello che chiama «marxismo ortodosso»<sup>8</sup> – al "marxismo bianco" stando alla nostra proposta – è che nella logica del suo schema

7 Robert Young, *op. cit.*, p. 65.

8 Per marxismo ortodosso Young in *Mitologie bianche* allude a un marxismo che si rifà in prima istanza all'economicismo come unica spiegazione di tutti i fenomeni umani, riducendo la cultura a un prodotto passivo che si limita a riflettere le condizioni economiche. In secondo luogo si poggia su una filosofia della storia deterministica, in cui «l'imperativo storico è ridotto alla narrazione della storia europea come storia della transizione alla modernità». In questo assetto il solo attore rivoluzionario possibile è il segmento dei lavoratori dell'industria che incarnando i rapporti sociali di produzione più avanzati rappresenterebbero il moderno.

dialettico può esserci un unico *altro*, la classe operaia, così che gli oppressi di altri gruppi sociali devono, in ultima istanza, *sciogliersi* in quest'ultima.

La contraddizione avrebbe origine nella stessa concezione delle relazioni di potere, come se potessero essere intese secondo un'opposizione binaria di matrice hegeliana di «due individui che si combattono fino alla morte». Un'allegoria comunque presente anche nell'immaginario marxista – per quanto non di Marx – rappresentata dallo scontro senza esclusioni di colpi tra il capitale e il proletariato di tutto il mondo. Tale struttura sembrerebbe nascere da una spiegazione fenomenologica della costituzione del sapere, operante in base a un soggetto che percepisce un oggetto, secondo una dialettica del medesimo e dell'altro in cui il secondo è in prima istanza il medesimo attraverso la sua negazione. È questo, come si vedrà, uno dei principali nodi che Newton svilupperà nella propria teoria del soggetto e nella propria filosofia della storia, ribaltando *un'identità negativa in una positiva*: il sottoproletariato, gli «inoccupabili», «i Neri e i popoli del Terzo mondo e i poveri in generale», ossia un soggetto plurale sottoposto a eterogenee dimensioni di sfruttamento e di marginalizzazione politico-sociale, rappresenta il prodotto delle condizioni di *negazione* e *autonegazione* poste in essere dall'imperialismo stesso. Ciò che Newton chiamerà «negazione della negazione»: le condizioni di oppressione, umiliazione, sfruttamento e razzismo che vivono i popoli oppressi saranno le stesse che determineranno il crollo della struttura di potere che sorregge l'imperialismo. Per quanto non sia una formulazione nuova alle teorie marxiste-leniniste, come approfondiremo, Newton se ne appropria, *stressando* e *distendendo* la concezione *spazio-temporale* della storia e della rivoluzione, in modo del tutto singolare nel contesto dei movimenti di liberazione e delle forze socialiste a lui contemporanee.

Infine è importante sottolineare che le quotidiane condizioni di privazione e razzismo vissute da Newton e dalla famiglia durante la sua infanzia – così come da tutta la comunità

nera – e gli scritti di Frantz Fanon, nello specifico *I Dannati della terra*, sono stati fondamentali nella configurazione della sua «ricerca di un terreno comune» tra marxismo e psicoanalisi. Un obiettivo affatto diffuso tra i movimenti rivoluzionari tanto europei quanto del Terzo mondo. Il risultato sarà una serie di incontri tenuti nel 1971 con lo psicoanalista Erik H. Erikson e i sociologi J. Herman Blake e Kai T. Erikson, tra l'Università di Yale e l'appartamento di Newton a Oakland,<sup>9</sup> e un'autobiografia, un vero e proprio manifesto della propria ideologia rivoluzionaria, dal titolo particolarmente suggestivo: *Revolutionary Suicide*.<sup>10</sup>

### **«Io sono Noi». Amore e suicidio rivoluzionario o cenni autobiografici di Huey P. Newton**

«Vale la pena vivere o dovrei farmi esplodere? / Sono stanco di essere povero, e peggio ancora sono nero / Mi fa male lo stomaco, quindi cerco una borsa da scippare / Gli sbirri se ne fottono di un negro / Preme il grilletto uccide un negro è un eroe / Vendi il crack ai bambini chi se ne fotte / Una bocca affamata in meno con il sussidio». I versi di questo brano di Tupac Amaru Shakur, *Changes*, riportati in originale in esergo, fanno risuonare la loro potenza ancora oggi a vent'anni dall'uscita. Così forti che Vevo, la più grande piattaforma digitale al mondo di intrattenimento musicale, che a oggi distribuisce il video ufficiale della canzone, ha censurato alcune parole del testo come *blast* (esplodere), *snatch* (scippare), *crime* (crimine), *tool* (pistola), *stay strapped* (essere armati): tutti termini riconducibili a quel mondo metropolitano afroamericano che vive di illegalità, costretto a rubare e delinquere per sopravvivere; una sorta di *silenziamento razziale* a opera del capitale

9 Erik H. Erikson, Huey P. Newton, *In Search of Common Ground. Conversations with Erik H. Erikson & Huey P. Newton*, W. W. Norton & Co. Inc., New York 1973.

10 Huey P. Newton, *Revolutionary Suicide*, Penguin Books, New York 2009 [1973].

multinazionale.<sup>11</sup> Eppure *Changes* sembra un vero e proprio omaggio a Huey P. Newton: non solo nel titolo che, come vedremo in seguito, sintetizza il principale assunto teorico del suo materialismo dialettico, ossia che *il mondo sensibile è in uno stato di costante cambiamento*; ma anche nella rappresentazione della vita a cui è destinata la maggior parte della popolazione nera negli Stati Uniti.

D'altra parte la stessa vita di Tupac ne è esemplificativa, come egli stesso racconta nel magnifico *Dear Mama*: nato da una militante delle pantere, Assata Shakur, mentre era detenuta, cresciuto nel ghetto, i primi problemi con la polizia, la *thug life*.<sup>12</sup> «*E non mi hai mai lasciato solo perché ti prendevi cura di me / E ti vedevo tornare a casa tardi dopo il lavoro / Sei in cucina a prepararci un piatto caldo / Stai lavorando solo con gli scarti che ti sono stati dati / E la mamma faceva i miracoli ogni giorno del ringraziamento / Ma ora la strada è diventata accidentata, sei sola / Stai provando a crescere due bambini difficili da sola / E non riuscirò mai a ripagarti / Ma il mio obiettivo è dimostrarti che ho capito*».<sup>13</sup> È questo ciò che lega i militanti che hanno dato vita al Bpp, come Seale,<sup>14</sup> Newton, Brown,<sup>15</sup> Hilliard,<sup>16</sup>

11 La Vevo Llc è di proprietà della Sony Music Entertainment – proprietaria dei diritti d'autore dell'artista – dell'Universal Music Group e di Abu Dhabi Media.

12 *Thug* è un termine americano che significa letteralmente «teppista»; negli anni Ottanta e Novanta negli Stati Uniti è stato sempre più usato per definire *antropologicamente* un certo tipo di delinquenza, quella dei ghetti dei giovani afroamericani. Tupac Shakur ne farà un acronimo per *The Hate U Give Little Infants Fucks Everyone*, «L'odio che date ai bambini fotterà tutti», e il nome della propria crew, ribaltando la negatività del termine attraverso la rappresentazione delle condizioni sociali oppressive vissute nei ghetti. Chi segue la Thug Life di fatto non è un criminale.

13 «*And never left me alone because you cared for me / And I could see you coming home after work late / You're in the kitchen trying to fix us a hot plate / Ya just working with the scraps you was given / And mama made miracles every Thanksgiving / But now the road got rough, you're alone / You're trying to raise two bad kids on your own / And there's no way I can pay you back / But my plan is to show you that I understand*», Tupac Shakur, *Changes*, 1998.

14 Bobby Seale, *Seize the Time*, Black Classic Press, Baltimore 1970.

15 Elaine Brown, *A Taste of Power*, Anchor Book Edition, New York 1992.

16 David Hilliard, *The Side of Glory*, Lawrence Hill Books, Chicago 2002.



fino ad arrivare a Tupac e tutti i Neri dei ghetti americani, a prescindere dalle distanze temporali e spaziali: una condizione materiale e psicoaffettiva razzializzata, inferiorizzata e di assoluta marginalizzazione nella società.

Di conseguenza se non si ha chiaro che la prima condizione di oppressione da cui il marxismo di Newton e del Black Panther Party volevano liberarsi era il razzismo, come dispositivo di gerarchizzazione dei rapporti sociali, come pilastro strutturante il sistema di sfruttamento capitalistico, si rischia di guardare alle loro pratiche teoriche e politiche soltanto come a delle semplici *varianti* dell'ideologia marxista-leninista occidentale. Come ha sostenuto lo stesso Newton: «Il Black Panther Party sin dal suo concepimento è stato pensato come partito antirazzista. Anche con la nostra retorica, abbiamo chiarito che stavamo lottando contro il razzismo, che il nostro obiettivo era di cambiare le cose per eliminare il razzismo che ci colpiva». <sup>17</sup> Proprio per questo la descrizione di Newton delle condizioni psico-affettive di sopravvivenza della popolazione afroamericana può costituire un ottimo punto di partenza per comprendere sia da cosa trae le proprie fondamenta ciò che egli definirà come struttura imperiale di potere negli Stati Uniti, sia le motivazioni alla base della nascita del Bpp, prima, e della sua teoria dell'intercomunitarismo, poi. A questo proposito l'opera autobiografica *Revolutionary Suicide* può essere considerata una vera e propria *parabola etnografica* non solo di un individuo ma di un'intera comunità.

Huey P. Newton nasce a Monroe, in Louisiana, il 17 febbraio del 1942, ultimo di sette figli; i genitori decisero di chiamarlo come un vecchio governatore dello stato che aveva promosso iniziative di cui indirettamente beneficiò anche la comunità nera: libri per la scuola e beni di prima necessità gratuiti, così come alcune politiche occupazionali. Nel 1945 la famiglia raggiunse il padre a Oakland, in California, dove lavorava come operaio nell'industria bellica: negli anni della Seconda guerra mondiale infatti il «grande esodo di povera gente» del sud,

17 Erik H. Erikson, Huey P. Newton, *Op. cit.*, p. 62.

principalmente Neri, confluiscono nelle città del nord e dell'ovest. La città di Oakland tutt'oggi presenta uno degli indici di disoccupazione più alti degli Stati Uniti, nonostante sia uno dei porti principali della West Coast, e ha anche uno dei valori più alti di famiglie che percepiscono un sussidio statale. Nelle prime pagine di *Revolutionary Suicide* Newton restituisce alcune *note di etnografia urbana*, si potrebbe dire, della città in cui nel 1966 fonderà il Bpp. Sono note attraverso cui racconta una *città duale*, geograficamente separabile in due zone distinte: «la "pianura" e le colline». Le colline sono la parte ricca della città, quella dove abitano «i padroni di Oakland», politici, magistrati e «altra gente bianca facoltosa, che vive in grandi case circondate da alberi verdi e alte staccionate». Giù in pianura «l'altra Oakland» ospita circa la metà della popolazione della città; in questa zona le famiglie, principalmente a reddito basso, vivono «nella degradata e affollata West Oakland oppure nella fatiscente East Oakland, accerchiate da edificio su edificio, da strutture vecchie e decadenti. [...] Qui la maggior parte dei neri, dei chicanos e dei cinesi lotta per sopravvivere». <sup>18</sup> La descrizione di Newton presenta un paesaggio deprimente che «assomiglia a una città fantasma crollata, ma una città fantasma con abitanti, tra i quali più di duecentomila Neri». La monotonia, lo squallore e il grigiore della «pianura di Oakland» sembrano essere interrotti solo dalla grandezza di alcune costruzioni: il Palazzo di giustizia della regione dell'Alameda, provvisto di penitenziario, e la centrale della polizia di Oakland. «Oakland è una città fantasma così come lo sono molte altre città americane. La sua classe media bianca è fuggita sulle colline e la sua indifferenza alle piaghe della parte povera della città è visibile ovunque». <sup>19</sup>

*«La vita nel gabbio non fa per me, preferirei morire / Ma non piangere per la tua disperazione / Mi chiedo se il Signore si preoccupi ancora, per noi negri con il sussidio / E a chi importa*

18 Huey P. Newton, *Revolutionary Suicide*, cit., p. 13.

19 *Ibid.*, p. 14.

*se sopravviviamo / L'unica volta che notano un negro è quando impugna una .45 [...] Paura della cella ma il crack mi fa vivere bene / E per questa vita di Thug il sistema è suicida / Restando legato per sempre a questa vita di droga / Dio mi aiuti, perché sono affamato, non riesco a trovare lavoro / Quindi faccio rapine a mano armata, la mia vita è dura / Non riesco a dormire perché tutto lo schifo mi fa male al cuore».*<sup>20</sup>

Come racconta Newton, per molte famiglie di Neri degli anni Quaranta e Cinquanta trovare un'abitazione decente non era facile impresa, in particolare se numerose come la sua. Della prima casa non ricorderà mai se il pavimento fosse di «terra o cemento», troppo piccola per ospitare una famiglia di nove persone. Nella sua infanzia non avrà mai una propria stanza, né un proprio letto, dormirà fino alla sua adolescenza nella cucina di casa; un ricordo che non lo abbandonerà fino all'età adulta: «Ogni volta che penso a persone ammassate in piccoli spazi abitativi, vedo sempre un bambino che dorme in cucina».<sup>21</sup> In ogni caso la famiglia di Newton non patì mai la fame, «al contrario di molti che aveva conosciuto, nonostante mangiass[e] il cibo dei poveri», il *cush*, un piatto fritto fatto di pane di mais vecchio e altri avanzi.

Una fase che segnerà profondamente la coscienza di Newton sarà quella degli anni della scuola. Sarà proprio nel sistema scolastico che vedrà realizzarsi uno dei più potenti attacchi contro la comunità nera. La dimensione di inadeguatezza e di inferiorità incorporata nel «disagio e [nel]la vergogna di essere Nero» lo seguiranno per tutte le scuole. «Era il risultato di un'implicita comprensione che nel sistema i Bianchi erano

20 «*Life in the pen ain't for me, cause I'd rather die / But don't cry through your despair / I wonder if the Lord still cares, for us niggaz on welfare / And who cares if we survive / The only time they notice a nigga is when he clutchin on a four-five [...] Fearin jail but crack sales got me livin well / And the system's suicidal with this Thug's Life / Stayin strapped forever strapped in this drug life / God help me, cause I'm starvin, can't get a job / So I resort to violent robberies, my life is hard / Can't sleep cause all the dirt make my heart hurt*», Tupac Shakur, *My Block*, in *Better Dayz*, 2002.

21 Huey P. Newton, *Revolutionary Suicide*, cit., p. 14.

gli “intelligenti” e i Neri gli “stupidi”. Qualsiasi cosa presentata come “buona” era sempre bianca, perfino le storie che gli insegnanti ci davano da leggere ai primi anni». <sup>22</sup> Così la storia di *Little Black Sambo*, un bambino nero che un giorno incontra una tigre e per codardia abbandona tutto ciò che è in suo possesso, diventa secondo Newton l’archetipo «di cosa significasse Blackness»: da un lato il “principe azzurro” (*white knight*), presentato come simbolo di purezza; dall’altro Sambo, un piccolo codardo, che di fronte al pericolo si spoglia perfino delle scarpe. «Non appena ho iniziato a soffrire per Sambo e la storia del Pupazzo Nero Catrame in *Brer Rabbit* <sup>23</sup> alle scuole elementari, è iniziato a crescere un grande peso dentro di me. Era il peso dell’ignoranza e dell’inferiorità imposte dal sistema. Mi identificavo con gli eroi bianchi dei sillabari e dei film, e col tempo iniziai a morire di vergogna al solo sentire “nero”». <sup>24</sup>

Questo peso scaturito da una *viscerale inadeguatezza dell’essere* proietta, rompendo le barriere dello spazio e del tempo, verso un altro autore nero, martinicano, Frantz Fanon: «Poi mi è toccato affrontare lo sguardo bianco. Una pesantezza inconsueta mi oppresse». <sup>25</sup> In effetti la descrizione di Newton degli effetti ontologici del razzismo come sistema sociale si colloca in una perfetta linea di continuità con quella di Fanon. Com’è noto in *Pelle nera maschere bianche* Fanon dedica alcune pagine al *Pre-sunto complesso di dipendenza del colonizzato*, analizzando con il metodo della psicoanalisi il senso di inferiorità che si radica nella coscienza del colonizzato, offrendoci alcune indicazioni che possiamo ritenere valide anche per la condizione (post)coloniale

22 *Ibid.*, p. 17.

23 *Brer Rabbit* è uno dei principali personaggi delle *Storie dello Zio Remo* (*Uncle Remus Stories*, in originale) – meglio conosciute come *I racconti dello Zio Tom* per via del famoso film della Walt Disney del 1946 (*Song of the South*, in originale) – scritte da Joel Chandler Harris alla fine dell’Ottocento. In Italia il personaggio è conosciuto come Fratello Coniglietto per via del già citato lungometraggio, basato su tre dei racconti di Harris, tra cui *Tar Baby*, in cui appare il personaggio del Pupazzo di pece.

24 Huey P. Newton, *Revolutionary Suicide*, cit., p. 18.

25 Frantz Fanon, *Pelle nera maschere bianche*, Edizioni ETS, Pisa 2015, p. 110.

degli Stati Uniti, e non solo per quella europea: «[È] il razzista che crea l'inferiorizzato». In altre parole all'interno di una società regolata da una struttura del sentire che vuole i valori più bassi della coscienza associati al Nero, che costruisce le proprie identità negative attorno al Nero, «il male rappresentato dal Nero», l'inferiorizzazione si realizza attraverso l'incorporazione di precisi rapporti di potere nella scuola, attraverso racconti popolari, nell'educazione familiare, nella vita sociale: «Il nero, l'oscuro, l'ombra, le tenebre, la notte, i labirinti della terra, le profondità abissali, “gettar ombra” sulla reputazione di qualcuno; e, dall'altro lato: lo sguardo chiaro dell'innocenza, la bianca colomba della pace, la luce fiabesca, paradisiaca».<sup>26</sup>

Ciò che sostiene Fanon, dunque, è che il Nero non ha più una struttura ontologica ed epistemologica propria, *esiste* con il Bianco, in un costante *stato di comparazione* con le qualità a esso attribuite: intelligenza, coraggio, ambizione, razionalità. Questo sembra essere chiaro a Newton quando, riferendosi alle sue esperienze scolastiche, ricorda un sentimento di incapacità di apprendimento, di lettura, di fare i calcoli, al contrario di quanto sapessero fare i suoi compagni bianchi. «Una volta [una maestra] pensando che non stessi prestando attenzione, mi chiamò di fronte alla classe e disse apertamente a tutti che mi comportavo male perché ero stupido. Voleva mostrare agli altri quanto lo fossi. Porgendomi un pezzetto di gesso, mi chiese di scrivere la parola “business” alla lavagna. Ora, sapevo come scriverla; l'avevo fatto già varie volte e sapevo che non ero stupido. In ogni caso, quando andai verso la lavagna per scrivere, mi immobilizzai, incapace di scrivere perfino la prima lettera. Dentro di me sapevo che la maestra aveva torto, ma come glielo avrei potuto dimostrare?».<sup>27</sup>

È a partire da queste esperienze di privazioni che Newton conclude che il senso di disperazione e inutilità conduca alla

26 *Ibid.*, p. 172.

27 Huey P. Newton, *Revolutionary Suicide*, cit., p. 19.

ribellione e alla devianza da norme formali e informali umilianti, come unico mezzo per affrontare «l'atmosfera soffocante e repressiva che minava la nostra stima in noi stessi». Newton sosterrà di non aver mai incontrato durante gli anni della scuola pubblica a Oakland un insegnante che gli abbia suscitato il desiderio di approfondire, fare domande, apprendere i termini della letteratura, delle scienze o della storia. «*Tutto ciò che fecero fu provare a derubarmi del senso della mia unicità e del mio valore, e nel frattempo riuscirono quasi a uccidere la mia urgenza di interrogare [corsivo mio]*». <sup>28</sup> Un altro profondo, per quanto implicito, debito con Fanon.

Dentro e fuori dalla scuola Newton e i suoi amici finirono, in modo non dissimile da molti altri giovani neri, nei percorsi della piccola delinquenza: «Non avevamo tendenze criminali, ma eravamo arrabbiati. Non credevamo che rubare una bottiglia di vino o “sfondare” i parchimetri fosse sbagliato. Stavamo rispondendo alle persone che ci facevano sentire piccoli e insignificanti, proprio nel periodo in cui avevamo bisogno di sentirci importanti e fiduciosi. Attaccavamo coloro che calpestavano i nostri sogni». <sup>29</sup> Forse dovremmo chiederci quanti sogni di bambini e adolescenti saranno «saltati in aria» (*blown to hell*) all'interno di una guerra razziale in cui i vinti hanno poche possibilità se non lo spaccio, la piccola delinquenza, il sussidio (*be on welfare*), la disoccupazione o il carcere? «*Il carcere è stracolmo ed è riempito di Neri / Ma certe cose non cambiano mai / Provo a mostrare un'altra strada, ma tu stai nel giro della droga*». <sup>30</sup> Sogni come quelli di un amico che Newton ricorderà come cantante talentuoso e aspirante cuoco, distrutti dal «sistema educativo e dai propri traumi»: «Non imparò mai a leggere. [...] La sua paura di fallire fu rafforzata piuttosto che

28 *Ibid.*, p. 20.

29 *Ibid.*, p. 26.

30 «*The penitentiary's packed, and it's filled with blacks / But some things will never change / Try to show another way but you stayin' in the dope game*», Tupac Amaru Shakur, *Changes*, 1998.

mitigata [...]. Con il passare degli anni divenne più timoroso e frustrato, finché James non fu espulso dalla scuola come “inconsiderabile”. Lentamente, sprofondò nell'alcolismo, entrando e uscendo da ospedali psichiatrici dagli anni della scuola». <sup>31</sup>

Spinto dalla figura del fratello maggiore Melvin, che si prenderà cura di lui sin dall'infanzia, e dalla sua incessante volontà di *interrogare* sé stesso e la realtà che lo circondava; rifiutando di condurre la vita del padre – uomo che Newton ricorda totalmente dedito al lavoro e alla famiglia, costretto a fare tre lavori per pagare le “bollette” (*bills*) e l'affitto e non far patire la fame alla moglie e ai sette figli – è durante i suoi anni al Meritt College, nel 1966, che fonda il Black Panther Party for Self-Defense. Da qui in poi si interesserà di filosofia: dall'Illuminismo al marxismo, alla teoria politica terzomondista e nera radicale; studierà sociologia, psicologia e la filosofia positivista; divorerà gli autori della letteratura nera, europea e americana. <sup>32</sup> Nonostante la sua erudizione Newton raramente ottenne un risultato più alto di 74 agli Iq test a cui fu sottoposto – il che lo avrebbe classificato come “mentalmente deficiente” –, neppure quando li svolse al college o nel 1968 durante il periodo di incarcerazione. Fu in questa occasione che rifiutò per principio queste forme di valutazione, in particolare per i Neri e per le persone povere in generale, essendo dal suo punto di vista questionari strutturati per la classe media bianca, che puntavano quindi solo all'incorporazione da parte dei Neri di un'attitudine inferiorizzante e quindi alla perpetuazione del razzismo strutturale.

31 Huey P. Newton, *Revolutionary Suicide*, cit., p. 27.

32 In *Revolutionary Suicide* Newton discute o fa riferimenti espliciti ai lavori di Aristotele, René Descartes, David Hume, John Locke, Søren Kierkegaard, Karl Marx, Michail Bakunin, Fëdor Dostoevskij, Friedrich Nietzsche, James Joyce, Lenin, Mao Zedong, Ho Chi Minh, Martin Delany, Frantz Fanon, Robert Williams e Malcolm X, Émile Durkheim, W. E. B. Du Bois, Ivan Pavlov, John Watson, B. F. Skinner, Herbert Hendin, C. Eric Lincoln, A. J. Ayers, Bertrand Russell, Ecclesiastes, William Shakespeare, Edgar Allan Poe, Victor Hugo, Franz Kafka, Albert Camus, Jean-Paul Sartre, T. S. Eliot, Ralph Ellison, Richard Wright, Langston Hughes, Claude Brown, James Baldwin, Julian Bond e Angela Davis.

Nei tumultuosi anni che seguirono, la particolare attenzione di Newton per le condizioni di sopravvivenza non solo materiale, ma anche psico-affettiva della comunità nera, lo portò a organizzare alcuni incontri con lo psicoanalista Erik H. Erikson e i sociologi J. Herman Blake e Kai T. Erikson, tra l'Università di Yale e il suo stesso appartamento a Oakland, tra il febbraio e l'aprile del 1971.

La pubblicazione degli atti dei seminari prenderà il nome di *In Search of Common Ground*, alla ricerca di un terreno comune, che già dal titolo indica l'intento alla base di queste iniziative: stabilire un ponte tra due epistemologie, quella marxiana e quella freudiana. Le difficoltà di una tale impresa furono evidenti dai primi incontri: la *diffidenza* nei confronti di uno psicoanalista, quindi nei confronti di un approccio relativista e individuale, da parte di un'organizzazione politica rivoluzionaria, universalista e collettiva, e al contrario la difficoltà di uno psicoanalista nel fare propri i termini di un'ideologia rivoluzionaria, condizionarono le prime fasi della discussione. In ogni caso a Yale tanto Newton quanto E. Erikson esporranno le proprie teorie dell'*intercomunitarismo* e delle *pseudospecie*; ciò che però mi interessa maggiormente approfondire sono gli elementi-ponte tra marxismo e psicoanalisi nati dal confronto tra i due intellettuali.

In primo luogo è rilevante sottolineare quanto Erikson afferma riguardo il *ruolo storico* di Newton: «Egli ha contribuito a creare per l'uomo nero<sup>33</sup> una nuova immagine di sé». <sup>34</sup> Lo psicoanalista di origine ebraica fa riferimento alla celebre foto che ritrae

33 In questo caso ho preferito tradurre *black man* letteralmente con «uomo nero» perché mi sembra rilevante notare che nell'ambito delle discussioni politiche degli anni in cui si è svolto l'incontro alla Yale, nonostante siano presenti numerose questioni femministe (anche *black*), i soggetti tanto politici quanto psicoanalitici a cui si farà riferimento saranno principalmente *maschili*. Sui limiti del movimento di liberazione dei Neri in America e del Bpp rispetto alle istanze di emancipazione poste dalle stesse militanti delle organizzazioni rivoluzionarie nere Elaine Brown, Angela Davis, Ericka Huggins, Kathleen Cleaver, Newton dedicherà uno scritto, "The Women's Liberation and Gay Liberation Movements", in *To Die for the People*, City Lights Books, San Francisco 2009 [1972], pp. 153-156.

34 Erik H. Erikson, Huey P. Newton, *Op. cit.*, p. 45.



Newton con il tipico giubbotto di pelle e basco nero del partito, seduto su una sorta di trono di vimini con una lancia in una mano e un fucile nell'altra, entrambi rivolti verso l'alto. Questa immagine agli occhi di Erikson sovvertiva radicalmente la rappresentazione dell'uomo nero: «Per un uomo della mia età, fino a non troppo tempo fa, sarebbe stato impossibile immaginare Neri trasportare apertamente armi [...] e che tengono sotto controllo (tra tutto) anche la legge».<sup>35</sup> Un riferimento che ci fa tornare alla memoria una scena del recente lavoro cinematografico di Quentin Tarantino, *Django Unchained*, in cui alla vista di un Nero in sella a un cavallo si crea scompiglio in una piccola cittadina della Confederazione degli stati del sud negli anni della guerra civile americana: «Un negro a cavallo!». In ogni caso la vecchia legislazione dello stato della California prevedeva la legittimità, per *ogni* cittadino, del trasporto di una singola arma per l'autodifesa e la difesa collettiva; ma, come sottolinea ancora Erikson, coloro che idearono la legge lo fecero pensando *a loro stessi*, ossia a uomini bianchi.

Stando a questa interpretazione, ciò che riescono a mostrare Newton e compagni con le loro azioni di pattugliamento del ghetto è che gli spazi in cui i Neri vivono sono *territori di frontiera*, sottoposti alla violenza arbitraria proprio di coloro che dovrebbero tutelare la legge: «Newton ha reso, quindi, la polizia il simbolo di “fuorilegge” armati e in uniforme. Ma ci è riuscito in modo ingegnoso, rivoltando l'immaginario dell'uomo bianco (particolarmente caro all'americano e agli occidentali) contro il mondo bianco stesso. E nell'armare sé e i suoi fratelli contro quel mondo, enfatizzava una disciplinata aderenza alla legge vigente. Infatti, viaggiava non solo armato di fucile ma anche di un codice civile. Il libro e il fuoco [...]».<sup>36</sup> Quella che Erikson definisce un'«azione storica» si inseriva all'interno di una dimensione comunitaria che rafforzava un'identità negativa di *impotenza* e di incapacità di difendersi, un'immagine di sé

35 *Ivi*.

36 *Ibid.*, p. 46.

che Newton è stato in grado di *sovertire* in positivo: «[...] una versione black-and-urban del cambiamento psichico riscontrato nei giovani ribelli di altri popoli oppressi o colonizzati».<sup>37</sup> In questo confronto tra due figure profondamente diverse – quella di un sottoproletario nero, intellettuale radicale, che ha lanciato un attacco allo “status quo”, e un vecchio psicoanalista, fuggito dal nazismo – il primo ponte che sembra stabilirsi è l’approdo di entrambi, nel momento della maturazione della loro coscienza, a scuole di pensiero *rivoluzionarie*: il materialismo dialettico di Marx e la psicoanalisi di Freud.

Andando «contro la sua intera professione» Freud ha *liberato* «una “classe”, i sofferenti mentali (allora considerati costituzionalmente inferiori), dal pregiudizio sistematico»;<sup>38</sup> inoltre mostrava come il pregiudizio, in quanto inferiorità imposta con la forza, deve la sua ragion d’essere alla definizione di *Altro*, il “folle” come insieme di caratteristiche e valori che *negano* quel gruppo maggioritario considerato “normale”. Inoltre, secondo Erikson, il cambiamento rivoluzionario operato da Freud riguardava la messa in luce di un processo *psico-storico* di maturazione dell’essere umano, che ha portato all’alienazione del Sé bambino dal Sé adulto. In un certo senso, prosegue, l’infanzia diventa «il modello di tutte le oppressioni e schiavizzazioni, una sorta di *colonizzazione interna* [corsivo mio], che forza gli adulti ad accettare una repressione e una restrizione interiori».<sup>39</sup> In effetti è plausibile sostenere che senza una negazione dell’*Altro* interno, senza l’oppressione di quel punto interno-esterno – *extimo* per dirla con Jacques Lacan<sup>40</sup> – della coscienza dell’essere umano, la costituzione di quelle *identità negative* necessarie al bio/necropotere coloniale non sarebbe stata possibile. «Il giovane Freud sognava la politica e il giovane Marx,

37 *Ibid.*, p. 47.

38 *Ibid.*, p. 51.

39 *Ibid.*, p. 52.

40 Jacques Lacan, *Il seminario, Libro VII, L’etica della psicoanalisi*, Einaudi, Torino 2008.

senza dubbio, sviluppò l'idea di *moventi inconsci* [corsivo mio], determinati da condizioni materiali. Quando invocava una coscienza di classe militante, non intendeva anche un *inconscio di classe* [corsivo mio]?». <sup>41</sup> Nel raggiungere il loro pensiero maturo il giovane Marx e il giovane Freud appaiono quindi più vicini di quanto poi lo saranno; in ogni caso entrambi sono mossi dalla ricerca di una formula di liberazione dell'essere umano da strutture di potere che *negano il godimento dell'Altro*, <sup>42</sup> per usare nuovamente un'espressione di Lacan.

Il secondo elemento-ponte nasce invece dal confronto tra il *relativismo* di Erikson e l'*universalismo* di Newton, ossia la necessità di un'identità ampia (*wider*) per il primo e di una universale (*universal*) per il secondo nella lotta all'*impero americano*. Per quanto con terminologie ed esperienze diverse, l'obiettivo di entrambi in questo caso corrisponde a un unico pensiero: la formazione di un'identità valida per l'intera *specie umana*. Se per Erikson tale processo serve a superare le differenze tra quelle che chiama *pseudo-specie*, ossia le divisioni culturali, razziali, economiche venutesi a creare nel corso della *psico-storia* dell'essere umano; per Newton si tratta di *unire* le diverse comunità dei popoli oppressi dall'imperialismo americano attorno alla stessa identità di subalterni, senza alcuna cultura o nazione propria da rivendicare. L'etnocentrismo e una «speciazione fittizia», secondo Erikson, rappresenterebbero l'ostacolo principale alla «creazione di un genuino senso universale dell'essere "popolo"», <sup>43</sup> qualcosa che sembra essere collegata alla concezione di Marx della storia dell'uomo vista come un processo di progressiva presa di coscienza dell'essere umano in quanto specie, ossia del lungo esito di passaggi rivoluzionari che lo rendono sempre più consapevole di sé. È precisamente su questo nodo che Newton

41 Erik H. Erikson, Huey P. Newton, *Op. cit.*, p. 52.

42 Si veda Barbara Aramini, "Jacques Lacan. L'estimità tra sessismo e razzismo", in Carmine Conelli, Eleonora Meo (a cura di), *Genealogie della modernità. Teoria radicale e critica postcoloniale*, Meltemi, Milano 2017.

43 Erik H. Erikson, Huey P. Newton, *Op. cit.*, p. 57.

ed Erikson si incontrano: l'intercomunitarismo rivoluzionario ha come obiettivo quello di «superare le mentalità delle pseudo-specie esistenti e ridefinire sia un senso di condivisione più ampio, sia di comunità praticabili più piccole». <sup>44</sup> Da qui la sfida per un «popolo universale» – creato dalle condizioni globali imposte dall'imperialismo americano – sarebbe proprio la formazione di un'identità la cui “ampiezza” non diventi inefficace e amorfa, all'interno delle comunità in cui essa si stabilisce. Gli incontri di *In Search of Common Ground* non produssero però alcun “risultato finale”, non furono tradotti in una formulazione teorica più precisa di pratiche di liberazione e di *godimento dell'Altro*. Ai miei occhi rappresentano *un'occasione persa*.

È negli anni successivi all'incontro con Erikson che Newton iniziò la redazione della sua biografia, *Revolutionary Suicide*, pubblicata per la prima volta nel 1973. Il titolo appare tanto suggestivo, quanto *inquietante*: perché accostare «suicidio», un termine apparentemente negativo, e «rivoluzionario», un altro che al contrario rimanda a un immaginario di cambiamento positivo? Nel coniare tale locuzione Newton crea un contrasto potremmo dire *ossimorico* e combina due termini in un neologismo in cui «la parola “rivoluzionario” trasforma “suicidio” in un concetto che ha dimensioni e significati differenti, applicabile in una nuova e complessa situazione». <sup>45</sup> Il tasso raddoppiato di suicidi tra giovani neri, e uno studio a riguardo letto su una rivista durante il periodo di detenzione, indussero Newton ad applicare l'analisi di Durkheim nel suo noto lavoro sul *Suicidio*, studiato durante gli anni del college, all'esperienza dei Neri negli Stati Uniti.

In estrema sintesi possiamo dire che Durkheim nella sua opera sostiene che tutti i tipi di suicidio sono correlati alle condizioni sociali: la loro causa primaria non sarebbe quindi un “temperamento” individuale, una causa interna, bensì forze che agiscono nell'ambiente sociale, ossia esterne al soggetto.

44 *Ivi*.

45 Huey P. Newton, *Revolutionary Suicide*, cit., p. 5.

Per comprendere ciò che Newton intende per «suicidio rivoluzionario» ci è utile guardare a ciò che egli considera come il suo opposto, il «suicidio reazionario»: in altre parole «la reazione di un uomo che si toglie la vita in risposta alle condizioni che lo hanno travolto e condannato all'impotenza»; si tratta di una definizione che risponde ai suicidi registrati tra i giovani neri, «privati della *dignità umana* [corsivo mio], distrutti da forze oppressive» e negati in quanto liberi esseri umani.<sup>46</sup> Secondo Newton connessa al «suicidio reazionario» vi è una «morte spirituale», perfino più degradante e dolorosa, vissuta da milioni di Neri negli Stati Uniti: «[...] una morte dello spirito più che della carne, che fa piombare in vite di *quieta disperazione* [corsivo mio]»; si potrebbe dire una condizione di *morti viventi*, come gli zombie del Fanon dei *Dannati*. Il «suicidio rivoluzionario», al contrario, diventa un *modo attraverso cui vivere* la vita di oppressione per i milioni di persone che sembrano destinate all'insignificanza e alla sofferenza: non un desiderio di morte, ma di *dignità*, di essere riconosciuti in quanto esseri umani; perché un'esistenza senza dignità «è impossibile». Senza un cambiamento radicale, senza un assalto alla struttura di potere che continua a «sfruttare i dannati della terra», non può esistere una vita migliore: «[È] meglio contrastare le forze che mi condurrebbero al suicidio piuttosto che rafforzarle». In questo “assalto al cielo” per Newton, combinando alcune parole di Bakunin e di Che Guevara, risulta evidente che il rivoluzionario, proprio per la vita che conduce, è un «uomo condannato» (*doomed man*), la cui realtà è la morte e la vittoria il miracolo. Così Newton guarda alla rivoluzione nera e a chi la porterà avanti: «Considerando come siamo costretti a vivere, non è difficile comprendere il concetto di suicidio rivoluzionario. In questo siamo differenti dai bianchi radicali. *Loro non fronteggiano un genocidio* [corsivo mio]».<sup>47</sup>

46 *Ibid.*, p. 2.

47 *Ibid.*, p. 4.

La lotta per la dignità, per quanto necessariamente violenta e costretta da condizioni insopportabili, rappresenta la più alta manifestazione di *amore rivoluzionario*, l'amore per la vita. La recente (ri)definizione di questo concetto elaborato da Houria Bouteldja può contribuire a un ulteriore chiarimento di questo pensiero:

*Dignità.* Questa parola, dignità, non saprei definirla precisamente. Ma la dignità so riconoscerla, quando la incontro. È nei rapporti tra una madre e una figlia e nel fluido che ha permesso alla figlia di trarne gli insegnamenti e d'apprendere a guardare i Bianchi dritto negli occhi. È coscienza di sé e coscienza dell'altro, della finitudine di questi due poli antagonisti che la morte verrà a riconciliare. La dignità è nella nostra facoltà di distinguere le stelle dai lustrini. Tutti questi artifici di cui si acconciano i Bianchi per mantenere le distanze e soggiogarci. È nella risposta pronta, implacabile, di Zhou Enlai quando un giornalista francese gli chiede: «Qual è secondo lei l'impatto della rivoluzione francese?». La risposta, crudele, di colui che riconosce le stelle: «È troppo presto per dirlo». La dignità è sapersi responsabili per uno, per dieci, per mille. È la nostra capacità di amarci e di amare questo Altro, questo irresponsabile, di impedirgli di dispiegare la sua follia e salvare con lui ciò che resta di questo povero mondo. La dignità, chi può dirlo meglio di Malcolm X? «Amo tutti quelli che mi amano. Ma posso assicurarvi che non amo quelli che non mi amano». La dignità? Semplice come l'amore rivoluzionario. Là, le nostre ali ci spingono e noi ci alziamo in volo.<sup>48</sup>

Secondo la visione senza via di scampo di Newton l'amore rivoluzionario, la lotta per la dignità, è ciò che unisce le comunità oppresse dall'imperialismo americano in tutto il mondo; è il *destino di morte* del rivoluzionario contro l'impero. È il *suicidio rivoluzionario* di chi si riconosce *uno e moltitudine*. «Esiste un vecchio modo di dire in Africa, "Io sono Noi". Se

48 Houria Bouteldja, *I Bianchi, gli Ebrei e Noi. Verso una politica dell'amore rivoluzionario*, Sensibili alle Foglie, Roma 2017, p. 100.

incontravi un africano e gli chiedevi chi fosse, avrebbe risposto “Io sono Noi”. Questo è suicidio rivoluzionario: Io, noi, tutti siamo l’uno e la moltitudine». <sup>49</sup>

## **L’intercomunitarismo rivoluzionario di Huey P. Newton. Un mondo di comunità contro l’impero**

Il 5 settembre 1970 Huey P. Newton introduceva la sua teoria sull’intercomunitarismo al Revolutionary People’s Constitutional Convention nella città di Philadelphia. In seguito approfondirà il suo pensiero in occasione di un incontro al Boston College nel novembre dello stesso anno, <sup>50</sup> e nell’anno successivo alla Yale University. Le relazioni di questi incontri furono poi assemblate nel 1974 con altri scritti in un unico testo prendendo il nome di *Intercommunalism*. Rinresce constatare che la produttività intellettuale di Newton, durante e dopo gli anni del Bpp, è stata troppo spesso omessa integralmente, quando non riconosciuta. Stupisce infatti non trovare alcun riferimento più preciso della teoria dell’intercomunitarismo neanche in testi come *Black Like Mao: Red China and Black Revolution* scritto da Robin D.G. Kelley e Betsy Esch, <sup>51</sup> un’approfondita analisi dell’influenza del maoismo nei movimenti rivoluzionari Neri degli Stati Uniti; così come lascia perplesso un accostamento, a opera degli stessi autori, del ruolo ideologico e intellettuale di Newton a quello di Cleaver e Jackson, che pur essendo membri centrali del partito non raggiungeranno mai il livello della sua produzione teorica. Rimuovere la storia di Newton rischia infatti di produrre una narrazione sulla sua esperienza rivoluzionaria

49 Huey P. Newton, *Revolutionary Suicide*, cit., p. 359.

50 Pubblicato per intero nella raccolta di scritti di Newton titolata *To Die for The People*, cit.

51 Contenuto in Fred Ho, Bill V. Mullen (eds.), *Afro Asia. Revolutionary Political & Cultural Connections between African Americans & Asian Americans*, Duke University Press, Durham 2008.

del tutto in sintonia con quella prodotta dall'apparato mediatico egemone, il quale cercando di rendere accettabili le pantere al pubblico bianco ne ha costruito la figura come di un "malvivente", un "teppista" (*thug*), finendo per screditare in questo modo, attraverso un termine profondamente razzializzato negli Stati Uniti, non solo il principale intellettuale del Black Panther Party, ma anche quel sottoproletariato metropolitano nero che aveva cercato di organizzare.

Newton mise a punto la sua teoria dell'intercomunitarismo nell'inverno del 1970: tale sforzo teorico era il suo tentativo di delineare un'analisi politica ed economica di ciò che considerava come la struttura della vita sociale. È nel discorso del novembre 1970 al Boston College che delinea la cornice epistemologica della propria teoria: inserendosi nel solco della teoria marxiana del materialismo dialettico, il fondatore del Bpp porrà alla base della sua comprensione del rapporto soggetto/oggetto l'assunto secondo cui il mondo sensibile è in uno stato di trasformazione costante. Secondo Newton Marx criticherà il metodo scientifico ed empirista usato da altri scienziati sociali proprio perché si trattava di un approccio che spiegava i fenomeni isolandoli dal loro ambiente e categorizzandoli; non riconoscendo il fatto che alienandolo dal proprio contesto il fenomeno risultava trasformato. Per questa ragione Newton affermò che il Black Panther Party era un'organizzazione marxista-leninista: perché adottava il materialismo dialettico e coniugava la teoria con la pratica.

Non siamo marxisti meccanicisti o materialisti storici. Alcuni pensano di essere marxisti quando, in realtà, seguono il pensiero di Hegel. Qualcuno pensa di essere marxista-leninista, ma rifiuta di essere creativo ed è, inoltre, legato al passato. Essi restano infatti legati a una retorica che non aderisce all'assetto delle condizioni materiali attuali; a un sistema di pensiero che si avvicina al dogma.<sup>52</sup>

52 Huey P. Newton, *To Die for The People*, cit., pp. 25-26.



Marx, secondo Newton, ha messo in piedi una cornice epistemologica che può essere usata in diverse condizioni e che permette di riconoscere lo stato di permanente trasformazione del mondo sensibile. Scrive Newton: «Se usiamo il metodo del materialismo dialettico non ci aspettiamo di trovare niente di uguale perfino un minuto dopo, perché un minuto dopo è storia». Se le cose sono in uno stato di trasformazione costante, anche la pratica e il discorso politico devono essere in grado di adattarsi alle nuove condizioni: «Le parole usate per descrivere vecchi fenomeni possono essere inutili per descrivere i nuovi. E se usiamo le vecchie parole per descrivere i nuovi fenomeni corriamo il rischio di confondere le persone e di portarle a pensare che la realtà è statica». Per Newton dunque alla base del materialismo dialettico vi è la capacità di previsione dei cambiamenti e di comprensione delle tendenze sociali e materiali, potremmo dire del rapporto dialettico e in costante evoluzione tra soggetto e oggetto.

Guardando alla Russia, che nel 1917 era ancora un paese principalmente agricolo e con una popolazione contadina largamente maggioritaria, Lenin osservava che esisteva in ogni caso un assetto di condizioni sociali che stava permettendo la formazione di una piccola base industriale. Secondo Newton la capacità di Lenin fu quella di comprendere che anche se i proletari nel 1917 rappresentavano ancora una minoranza, avevano la potenzialità di portare avanti una rivoluzione poiché la loro classe era in crescita, mentre quella contadina declinava. È attraverso questa adozione in qualche modo *letterale* del marxismo-leninismo e del materialismo dialettico, uniti però ai principi della distensione fanoniana e all'antirazzismo della tradizione radicale nera – da Du Bois a Malcolm X –, che Newton e il Black Panther Party vedranno nel sottoproletariato metropolitano, inoccupabile e precario, un soggetto rivoluzionario:

In questo paese il Black Panther Party, tenendo attentamente in considerazione il metodo dialettico, le tendenze sociali e la natura delle cose sempre in trasformazione, sostiene che se per il momento i sottoproletari rappresentano una minoranza e i

proletari una maggioranza, la tecnologia si sta sviluppando a un ritmo così veloce che l'automazione porterà all'informatizzazione e l'informatizzazione alla tecnocrazia.<sup>53</sup>

Stando a questo principio lo sviluppo tecnologico-industriale avrebbe portato per Newton a una progressiva innocuità dei proletari, che si sarebbero trovati quindi a scivolare al livello dei sottoproletari, «gli esclusi a priori». In questo modo, in un futuro non molto distante dal momento in cui scrive, si sarebbe verificata dal suo punto di vista quella tendenza per cui i sottoproletari sarebbero diventati la maggioranza della società.

Marx delineò un processo di sviluppo della società grezzo. Egli osservò che la società si era sviluppata dalla struttura di classe schiavista a quella feudale, da quella feudale a quella capitalistica, e che dalla struttura capitalistica si sarebbe andati verso il socialismo e infine il comunismo. O, in altre parole, si sarebbe passati finalmente dallo stato capitalista allo stato socialista e al non-stato: il comunismo. Penso siamo tutti d'accordo sul fatto che la schiavitù nel mondo è stata trasformata in schiavitù salariale. In altre parole, la classe di schiavi non esiste più come forza significativa nel mondo, e se siamo d'accordo con questo, possiamo anche concordare sul fatto che le classi sociali possono subire processi di trasformazioni radicali, anche fino alla loro scomparsa. Se gli schiavi possono scomparire o diventare qualcos'altro – oppure non scomparire, ma essere trasformati in altro – assumendo altre caratteristiche, allora ciò sarà possibile anche per il proletariato o la classe operaia.<sup>54</sup>

Questa lettura fu utile a Newton per avanzare nella formulazione della propria teoria: ciò di cui il fondatore del Bpp era

53 *Ibid.*, p. 27.

54 *Ibid.*, p. 28.

convinto, e interessato a indagare, era l'idea che in un futuro prossimo la classe egemone non avrebbe avuto più bisogno dei lavoratori e, rimanendo in possesso dei mezzi di produzione, allora la classe operaia sarebbe diventata inoccupabile o *lumpen*. Secondo Newton i capitalisti avrebbero sviluppato un livello tecnologico tale da costringerli in futuro a reclutare sempre più tecnocrati – lavoratori iperspecializzati non più identificabili con i proletari; era urgente quindi approntare nuove definizioni e “ragioni di esistere”. Ciò con cui si sarebbero confrontate le pantere e il loro leader erano, a mio parere, i prodromi della risposta del capitalismo alla stagione di lotte politiche nei centri e nelle periferie coloniali in via di liberazione, una situazione alla base dell'instabilità che ha portato alla crisi economica di metà anni Settanta: ossia il neoliberalismo incarnato dalle politiche economiche di Ronald Reagan e Margaret Thatcher. Non solo, la rivoluzione dei mezzi di comunicazione e di trasporto avrebbe radicalmente modificato l'assetto globale, la cui “colonna vertebrale” erano diventati inevitabilmente gli Stati Uniti.

A questo punto per comprendere il significato del neologismo di Newton, *intercomunitarismo*, è necessario addentrarci nel ruolo che il leader afroamericano assegna agli Stati Uniti nel futuro ordine globale. Gli Stati Uniti e in generale il Nord America sono stati trasformati dalla loro classe egemone da una nazione in un impero; ciò ha causato un cambiamento radicale nel mondo, «perché se cambia una parte di un sistema interrelato non può restare inalterato tutto il resto». Così quando gli Stati Uniti sono diventati impero è cambiato l'intero assetto globale. Ma cosa significa “impero” per il fondatore del Bpp? Per rispondere a questo quesito dobbiamo prima di tutto comprendere che cosa è per Newton una nazione; in prima istanza qualsiasi popolo che voglia definirsi nazione deve presentare alcune caratteristiche fondamentali: «l'indipendenza economica, una determinazione culturale, il controllo sulle istituzioni politiche, l'integrità territoriale e la sicurezza». Quali sarebbero quindi i popoli che presentano queste condizioni? Secondo

Newton non esisterebbero. Ed è proprio qui che inserisce nel suo schema il potere imperiale nordamericano, cioè la sua capacità di aver influenzato e condizionato l'autodeterminazione politica, l'economia e la cultura di *qualsiasi altro popolo al mondo*. È nella maturazione di queste convinzioni che Newton e il Bpp affronteranno un processo ideologico di trasformazione, che li porterà dal nazionalismo rivoluzionario, all'internazionalismo, fino ad arrivare all'intercomunitarismo:

Abbiamo compreso che per essere internazionalisti dobbiamo anche essere nazionalisti, o almeno riconoscere la nazionalità. Internazionalismo, se capisco la parola, significa interrelazione tra un gruppo di nazioni. Ma dal momento in cui non esistono nazioni, e da quando gli Stati Uniti sono di fatto un impero, è impossibile per noi essere internazionalisti. Queste trasformazioni e questi fenomeni ci impongono di chiamarci "intercomunitaristi", *perché le nazioni sono state trasformate nelle comunità del mondo*.<sup>55</sup>

Secondo Newton infatti il colonialismo ha storicamente trasformato in profondità i territori occupati al punto che tanto i popoli che la loro stessa terra risultano del tutto integrati nella struttura di potere del colonizzatore. Sembra quindi di non essere più di fronte a una colonia, ma poiché non si possono considerare di fatto neanche stati liberi, si è iniziato a parlare di "neocolonie" e "neocolonialismo". Abbiamo un altro concetto centrale della teoria dell'intercomunitarismo: per Newton e compagni "colonie" e "neocolonie" non possono più esistere, «se un popolo è colonizzato, è possibile decolonizzarsi e ritornare a ciò che si era prima. Ma cosa accade quando materie prime e forza lavoro sono estratte e sfruttate all'interno di un territorio che copre l'intero globo? [...] In quel momento il popolo e l'economia saranno talmente integrati nell'impero imperialista che sarà impossibile "decolonizzarsi", ritornare alle

55 *Ibid.*, p. 32.

condizioni precedenti di esistenza». <sup>56</sup> Se le colonie non possono più “decolonizzarsi” e ritornare alle loro esistenze originali di nazioni, allora «le nazioni non esistono più»: è proprio questa nuova condizione globale che Newton chiama «intercomunitarismo». Una condizione in cui le stesse differenze culturali non sono più «qualitative ma quantitative», poiché l’elevato livello tecnologico dell’informazione e della comunicazione sotto il controllo della classe dominante «costringerà tutti i popoli del mondo a uniformarsi ai valori occidentali»: «Qui negli Stati Uniti i Neri, gli africani, siamo stati sradicati dalla terra natia e, di conseguenza, abbiamo perso letteralmente la maggior parte dei nostri valori. Forse sopravvive ancora qualche africanismo, ma nel complesso si può osservare la trasformazione ottenuta grazie al tempo e a una società altamente tecnologizzata, i cui potenti mass media servono da centro di indottrinamento». <sup>57</sup>

Il fondatore del Bpp ci presenta ciò che possiamo chiamare la sua idea del *mondo postcoloniale* in cui, secondo la sua visione politica, la liberazione dei popoli oppressi dall’imperialismo americano, che ha di fatto sostituito le vecchie potenze coloniali, non può più riguardare il solo *fronte di liberazione nazionale*, ma deve porsi in una lotta *intercomunitaria*, globale, in cui i territori dominati vengono sottratti al giogo dello «stivale» e della «frusta» del padrone a stelle e strisce, così come compiuto dalla Cina o dalla Corea del Nord. Ciò si lega anche alla convinzione secondo cui sia negli Stati Uniti che nel resto del mondo il socialismo «non può esistere», perché richiederebbe la costituzione di una struttura di controllo, lo stato, sulla comunità, vista da Newton come *unità elementare* del mondo libero: nelle condizioni attuali, che Newton chiamerà «intercomunitarismo reazionario», la formazione di uno stato indipendente dal dominio della classe egemone mondiale, ossia quella nordamericana, all’interno di un sistema imperiale così interrelato dalle

56 Erik H. Erikson, Huey P. Newton, *Op. cit.*, p. 30.

57 Huey P. Newton, *To Die for the People*, cit., pp. 34-35.

nuove tecnologie finanziarie, di comunicazione e di trasporto, non è di fatto possibile. Newton va oltre: non ci potrà essere alcuna rivoluzione negli Stati Uniti senza una redistribuzione della ricchezza, «non a livello nazionale o internazionale, ma intercomunitario»; in altre parole senza una *restituzione* alle comunità disperse del mondo di tutto il benessere espropriato dall'imperialismo americano, e senza un'appropriazione e un controllo intercomunitario della sua tecnologia, non potrà esserci alcun cambiamento radicale.

All'interno di questa visione, oltre a riferirsi a un soggetto della storia profondamente diverso dalle teorie marxiste tradizionali – diasporico, “inoccupabile”, precario diremmo oggi –, Newton opera una distensione dello *spazio* e del *tempo* del tradizionale concetto di rivoluzione: da un lato lo spazio in cui compiere la rivoluzione non è più un singolo paese, in cui prendere il controllo delle istituzioni che lo governano, ma al contrario è un *territorio globale*, organizzato in funzione di un centro di potere localizzato negli Stati Uniti; dall'altro la rivoluzione non è più un *atto* bensì un *processo*, non si realizzerà in modo *puntiforme* ma sarà il risultato di condizioni in costante trasformazione. In questa *dinamica della liberazione* il ruolo di un'organizzazione rivoluzionaria deve essere quello di «educare» la coscienza della propria comunità al riconoscimento dei propri oppressori, vale a dire deve essere quello di prepararla in vista della rivoluzione: «perché solo le masse possono fare la rivoluzione». È questo il senso dei *survival programs*, i programmi di sopravvivenza per la comunità nera organizzati dal Black Panther Party, sotto lo slogan «*Survival Pending Revolution*», sopravvivenza in attesa della rivoluzione.

Da queste prime note sull'opera politico-rivoluzionaria di Newton, a distanza di trent'anni dalla sua morte, possiamo trarre alcuni aspetti che a mio parere sono ancora oggi utili nell'analisi e nell'interpretazione degli attuali fenomeni socio-economici. In primo luogo, guardando all'Italia, il significativo “immigrazione” come sostituto della nozione di razzismo – per usare una celebre definizione di Étienne Balibar – ha

occupato un posto centrale nella narrazione televisiva, giornalistica e dei social media: «[U]n “razzismo senza razze” [...] che ha per tema dominante non l’eredità biologica ma l’irriducibilità delle differenze culturali; un razzismo che, a prima vista, non postula la superiorità di alcuni gruppi o popoli rispetto ad altri, ma “solo” la nocività del cancellarsi delle frontiere, l’incompatibilità dei generi di vita e delle tradizioni [...]».<sup>58</sup> Questa *metamorfosi* del razzismo, così come in Francia e in Inghilterra, dal mio punto di vista si è innescata in Italia dallo stabilirsi di una *nuova organizzazione* del corpo sociale nel mercato del lavoro interno alle società occidentali, ossia da una razzializzazione della forza-lavoro, quella che Immanuel Wallerstein definisce «eticizzazione» della forza-lavoro: una «gerarchia occupazionale e salariale» che secondo quelle «entità reificate che chiamiamo razze o raggruppamenti etno-nazional-religiosi» governa e distribuisce «coloro che sono disponibili per i salari più bassi e per i ruoli economici meno gratificanti»; una gerarchizzazione razziale necessaria all’incessante ricerca di accumulazione di capitale.<sup>59</sup> È proprio riguardo questa divisione del lavoro – che colpisce sempre più da vicino i territori che abitiamo – che ci può tornare utile Newton: osservando il mondo occidentale, a oggi, possiamo affermare che la rivoluzione digitale e la finanziarizzazione dell’economia hanno reso il sottoproletariato, ossia un soggetto sociale che sopravvive grazie a forme occupazionali e salariali informali, non garantite e precarie, la *maggioranza della società*. E tuttavia la novità che intendendo sottolineare per quanto riguarda l’attualità italiana è che questo sottoproletariato è per lo più *nero*.

La produzione teorica di Newton (1967-1974) avviene in anni di violenza diffusa nelle comunità nere americane, e diretta contro il suo partito dalla più grande operazione di controspionaggio pianificata da un governo democratico; le sue teorie

58 Etienne Balibar, Immanuel Wallerstein, *Razza, nazione, classe. Le identità ambigue*, Edizioni Associate, Roma 1991, p. 33.

59 *Ibid.*, p. 46.

maturano durante un periodo di detenzione nel “braccio della morte”; prendono forma, si può sostenere, dall’esperienza vissuta da milioni di Neri in America e dalla loro sistematica umiliazione razzista. Ciò che ci è pervenuto sono solo *frammenti* del pensiero di un uomo che assieme alla propria gente ha cercato di opporsi a un genocidio, che ancora oggi continua il suo inesorabile corso in ogni regione del globo. Nell’approfondire questi frammenti non si troveranno teorie ontologiche ed epistemologiche raffinate e accademiche, come si aspetterebbe qualche studioso; né si leggeranno formule universali in grado di rendere più efficaci le lotte, come desiderano alcuni militanti. Vi è al contrario la storia di uomo e di un popolo. E del loro amore rivoluzionario per la vita.



## Bibliografia

- ARAMINI Barbara, “Jacques Lacan. L'estimità tra sessismo e razzismo”, in CONELLI Carmine, MEO Eleonora (a cura di), *Genealogie della modernità. Teoria radicale e critica postcoloniale*, Meltemi, Milano 2017.
- BALIBAR Etienne, WALLERSTEIN Immanuel, *Razza, nazione, classe. Le identità ambigue*, Edizioni Associate, Roma 1991.
- BLOOM Joshua, MARTIN Waldo E., *Black Against Empire. The History and Politics of the Black Panther Party*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 2013.
- BOUTELDJA Houria, *I Bianchi, gli Ebrei e Noi. Verso una politica dell'amore rivoluzionario*, Sensibili alle Foglie, Roma 2017.
- BROWN Elaine, *A Taste of Power*, Anchor Book Edition, New York 1992.
- ERIKSON Erik H., NEWTON Huey P., *In Search of Common Ground. Conversations with Erik H. Erikson & Huey P. Newton*, W. W. Norton & Co. Inc., New York 1973.
- FANON Frantz, *I dannati della terra*, Einaudi, Torino 2007.
- *Pelle nera maschere bianche*, Edizioni ETS, Pisa 2015.
- HILLIARD David, *The Side of Glory*, Lawrence Hill Books, Chicago 2002.

KELLEY Robin D. G., ESCH Betsy, “Black Like Mao: Red China and Black Revolution”, in HO Fred, MULLEN Bill V. (eds.), *Afro Asia. Revolutionary Political & Cultural Connections between African Americans & Asian Americans*, Duke University Press, Durham 2008.

LACAN Jacques, *Il seminario, Libro VII, L'etica della psicoanalisi*, Einaudi, Torino 2008.

NEWTON Huey P. , *To Die for The People*, City Lights Books, San Francisco 2009 [1972].

— *Revolutionary Suicide*, Penguin Books, New York 2009 [1973].

— *Intercommunalism*, Dr. Huey P. Newton Foundation Inc. Collection, Box 50, Folder 2-3, 1974, ora disponibile al pubblico sul portale web View Point Magazine.

SEALE Bobby, *Seize the Time*, Black Classic Press, Baltimore 1970.

YOUNG Robert, *Mitologie Bianche*, Mimesis, Milano 2007.

# Decolonizzazione, rivoluzione e cultura in Amílcar Cabral

Livia Apa

Nell'epoca in cui i rapporti tra i leader dei movimenti anticoloniali africani, il movimento antiapartheid e i movimenti antimperialisti, le Black Panthers e i movimenti di rivendicazione negra, si intrecciavano passando per Algeri, Conakri, Rabat, Kartum e L'Avana, il pensiero di Amílcar Cabral, leader del Partito africano per l'indipendenza della Guinea e di Capo Verde (Paigcv) che si batteva simultaneamente per l'indipendenza di due paesi, Capo Verde e la Guinea Bissau – spazi a prima vista marginali per posizione e dimensione geografica rispetto ad altri attraversati dal vento della protesta anticoloniale –, è stato un riferimento importante per la sua forza. E proprio in quegli anni di cambiamenti radicali segnati dal desiderio di sovversione e di ribaltamento totale del sistema politico imposto dal capitalismo, seppe creare un nesso inseparabile tra lotta di liberazione e rivoluzione culturale: è sicuramente la sua idea per cui nessun processo rivoluzionario si sarebbe mai potuto considerare compiuto senza un radicale rovesciamento culturale ad averne reso così popolare a livello globale la figura.

Oggi, grazie al contributo del pensiero postcoloniale, ma soprattutto di quello decoloniale, possiamo rileggere Cabral da nuovi e più dinamici punti di vista, soprattutto perché scopriamo che seppe pensare alla decolonizzazione come a un processo e non come a un termine *a quo*. Eppure una lettura pur così auspicabile, per ricollocare Cabral oltre il suo stesso mito, stenta a fiorire. Robert Young in *Postcolonialism. An Historical*

*Introduction*<sup>1</sup> dedica una sezione all'Africa declinandola intorno alle sole figure di Frantz Fanon e Amílcar Cabral, pur astenendosi sostanzialmente dal mettere in dialogo il loro pensiero. Per quanto riguarda Cabral scrive:

nella prospettiva del socialismo africano [...], la più grande figura tra quelli che furono obbligati a ricorrere alla violenza per ottenere la liberazione, non fu né di cultura francofona, né anglofona, fu una figura di cultura lusofona: Amílcar Cabral.<sup>2</sup>

Si tratta di un caso quasi isolato nella teoria critica prodotta in contesti non lusofoni. Il ritardo con cui la teoria postcoloniale è giunta nello spazio di lingua portoghese ha sicuramente inficiato la possibilità di una lettura di Cabral meno ingessata, che sapesse partire dal contesto in cui essa era stata prodotta. Ma va detto che nemmeno lo scarso dialogo esistente tra teoria postcoloniale e studi africani in generale, ha giovato a una lettura del pensiero di Cabral rivolta al futuro piuttosto che a una celebrazione troppo spesso acritica della sua unicità come rivoluzionario. In un recente volume curato da Manuela Ribeiro Sanches,<sup>3</sup> António Tomás – autore di un'importante biografia di Cabral<sup>4</sup> che finalmente lo ricolloca in una prospettiva critica capace di rendere più dinamica la lettura del suo pensiero – richiama l'attenzione su questo punto dichiarando che la rivalutazione della sua elaborazione dovrebbe essere fatta a partire da un dato: Cabral fu un teorico postcoloniale che si è trovato ad agire in una situazione coloniale,

1 Robert J. C. Young, *Postcolonialism. An historical introduction*, Blackwell, Oxford 2001.

2 *Ibid.*, p. 283.

3 Manuela Ribeiro Sanches, *Descolonizações. Reler Cabral, Césaire e Du Bois no século XXI*, Edições 70, Lisboa 2018.

4 António Tomás, *O fazedor de utopias*, Tinta da China, Lisboa 2007. Una versione in inglese rivista e ampliata dal titolo *Amílcar Cabral-The life of a reluctant nationalist* è in via di pubblicazione presso C Hurst & Co Publishers Ltd.

visto che ciò che sarebbe accaduto dopo l'indipendenza era in buona sostanza visibile a Cabral mentre combatteva al fronte.<sup>5</sup> Questa posizione, che può apparire estrema, cerca, in realtà, di portare a termine una doppia operazione: ricollocare Cabral nel suo tempo anche dal punto di vista della valenza transnazionale del pensiero anticoloniale (la rete di contatti, le letture, gli incontri), e al contempo interrogare la valenza della sua eredità mettendo in luce anche le criticità della sua stessa costruzione ideologica.

Cabral concepiva la decolonizzazione come un processo *aperto* e indissolubilmente legato a una rivoluzione, secondo lui, culturale e socialista. Era a partire da questa combinazione che secondo lui le giovani nazioni africane avrebbero costruito forme alternative di autogoverno. Restituendo un posto centrale alla cultura e alla necessità di vincere l'alienazione imposta da secoli di colonialismo, il pensiero di Cabral ha aperto la strada a una riflessione su un concetto di decolonizzazione più profondo, capace di ripensare il senso dell'esperienza del continente africano in dialogo con il resto del mondo, lezione che sarà raccolta da figure carismatiche come Thomas Sankara esattamente per la forte implicazione utopica presente in quello che scriveva. Durante i tanti viaggi compiuti nello sforzo di far conoscere la lotta del suo popolo e quella degli altri popoli oppressi dal regime coloniale portoghese, Cabral ha sempre prestato tributo ad altri nazionalisti africani, primo fra tutti Kwame N'Krumah.<sup>6</sup> Certamente il suo pensiero è stato fondativo per una nuova generazione di nazionalisti che hanno governato il processo di costruzione delle nuove nazioni indipendenti una volta colonizzate dal Portogallo, prime fra tutte per ovvie ragioni Capo Verde e Guinea Bissau. Intellettuali come

5 António Tomás, "Cabral e a pós-colónia: leituras pós-coloniais de esperanças revolucionárias", in Manuela Ribeiro Sanches, *op. cit.*, p. 55.

6 Cfr. Amílcar Cabral, *Homenagem a Kwame N'Krumah*, in *Unidade e luta. A arma da teoria. Obras escolhidas de Amílcar Cabral.*, Vol. 1, Seara Nova, Lisboa 1976, pp. 233-237.

Carlos Lopes, Tomás Medeiros, José Luís Cabaço<sup>7</sup> hanno costantemente prestato omaggio al pensiero del leader guineano. Ma anche figure più internazionalmente riconosciute come Samir Amin o Angela Davis<sup>8</sup> hanno sottolineato in svariate occasioni l'importanza del pensiero di Cabral. Va anche sottolineato come sia un riferimento costante per pensatori africani quali Achille Mbembe o Felwine Sarr, promotori di un processo di decolonizzazione delle epistemologie riguardanti il continente africano attraverso l'esperienza degli *Ateliers de la pensée*.<sup>9</sup> La necessità primaria per *liberare* Cabral è quella di metterlo in dialogo con altri pensatori che hanno riflettuto sul processo di decolonizzazione tout court. Recenti contributi come quello di Françoise Vergès,<sup>10</sup> oltre al puntuale e ampio lavoro di Tomás, vanno in questa direzione.

## **(Da) dove si muovono le idee**

Nato a Bafatá in Guinea Bissau nel 1924 Amílcar Cabral si trasferisce otto anni dopo con la famiglia a Capo Verde nell'isola di Santiago. È cresciuto dalla madre che faticosamente provvede alla sua formazione. Nel 1937 comincia gli studi nel liceo di São Vicente (una delle poche scuole superiori esistenti nelle

7 Carlos Lopes è un economista guineano, curatore del volume *Africa's Contemporary Challenges. The Legacy of Amílcar Cabral*, Routledge, New York and London 2013; José Luís Cabaço è un sociologo ed ex ministro mozambicano; Tomás Medeiros, medico di São Tomé, compagno di Cabral nella Cei, autore di *A verdadeira morte de Amílcar Cabral*, Althum, Lisboa 2012.

8 Nel volume *Claim no Easy Victories*, curato da Firoze Manji e Bill Fletcher e pubblicato dal Codesria nel 2013, Samir Amin dedica un testo alla questione della piccola borghesia nel pensiero di Cabral e Angela Davis sottolineando l'importanza della sua riflessione teorica per il movimento negro americano.

9 Si tratta di un'esperienza di seminario aperto organizzata ogni due anni a Dakar da Sarr e Mbembe a cui per tre giorni prendono parte pensatori africani e della diaspora, in maggioranza francofoni.

10 Françoise Vergès, "Césaire, Cabral, Du Bois. Novas formas de colonização, novas políticas dedescolonização", in Manuela Ribeiro Sanches, *op. cit.*, pp. 21-35.

colonie portoghesi) a Mindelo, capitale culturale dell'arcipelago, dove un anno prima dell'arrivo di Cabral era cominciata l'esperienza della rivista *Claridade* che, adottando le istanze del movimento neorealista portoghese e l'estetica della letteratura nordestina brasiliana, cercava di radicare la letteratura prodotta nell'arcipelago alla realtà e ai valori culturali e sociali di Capo Verde. Vale la pena ricordare alcuni fatti per meglio situare le riflessioni di Cabral. Pochi anni prima che entrasse al liceo si era svolta a Porto la prima Esposizione coloniale portoghese, e solo sei anni dopo a Lisbona avrebbe avuto luogo l'Exposição do Mundo Português, in cui furono riprodotti villaggi africani con tanto di "indigeni" esposti, secondo il modello degli zoo umani tanto in voga a partire dalla fine dell'Ottocento in molte città europee. Il governo di Salazar (che decide di mantenersi neutrale durante la Seconda guerra mondiale) ha la necessità di promuovere all'esterno del Portogallo un'immagine di nazione moderna e soprattutto "maggior" della sua stessa geografia, che la relegava ai confini dell'Europa. La frase «Il Portogallo non è un paese piccolo», che accompagna un famoso manifesto salazarista del 1934 in cui le aree geografiche delle colonie sono sovrapposte alla mappa dell'Europa,<sup>11</sup> diventa l'icona della megalomania di Salazar ma anche della cecità con cui il regime guarda a sé stesso e al resto d'Europa.

In linea con questo proposito, Salazar crea nel 1944 la Casa dos Estudantes do Império (Ceí)<sup>12</sup> ma invece di *detribalizzarsi*, come era nelle intenzioni del regime, i membri della Casa cominciano a discutere di autodeterminazione, indipendenza, negritudine e a promuovere la cultura dei paesi di origine per restituire dignità ai saperi ivi prodotti. Cabral, molto attivo nella Ceí, ottiene un contratto come agronomo per realizzare il censimento agricolo della Guinea Bissau. Questa esperienza sarà fondamentale per conoscere capillarmente la realtà del

11 Disponibile cercando la frase «Portugal não é um país pequeno» nei motori di ricerca on line.

12 Anche a Coimbra esisteva una Ceí, frequentata fra gli altri da Agostinho Neto.

suo paese, che aveva lasciato da bambino, e per cominciare a creare le basi locali per la lotta anticoloniale.<sup>13</sup> Nel 1956 fonda il Partido Africano para a Independência (Pai) che successivamente diventerà il Partido Africano da Independência da Guiné e Cabo Verde (Paigcv) e, obbligato dall'amministrazione coloniale a lasciare la Guinea Bissau per attività politica sospetta, viene trasferito in Angola dove nel mese di dicembre è tra i fondatori del Movimento popolare di liberazione dell'Angola (Mpla). Nel 1959 assieme ad altri membri del Paigcv partecipa all'organizzazione di uno sciopero degli scaricatori di porto a Pidjiguiti, in Guinea Bissau. La reazione dei coloni è però feroce: più di cinquanta morti e moltissimi feriti.

I tempi sono ormai maturi per organizzare una più massiccia resistenza anticoloniale, considerato soprattutto il fatto che nel 1960 la maggior parte dei paesi africani raggiunge l'indipendenza. Cabral diventa simbolo di questa lotta, diventando la figura epigonale del movimento anticoloniale nel continente. Comincia una lunga attività diplomatica. Nel 1960 partecipa alla seconda Conferenza panafricana di Tunisi e alla Conferenza di quadri delle Organizzazioni nazionaliste di Dakar, perché il futuro delle colonie portoghesi passava in quel momento soprattutto per la denuncia a livello internazionale. Era importante infatti richiamare l'attenzione sulla questione coloniale portoghese perché, nonostante la recente vittoria della lotta anticoloniale negli ex possedimenti francesi, era difficile scardinare l'idea che nelle colonie portoghesi vigesse una specie di ordine multirazziale, idea supportata dal pensiero lusotropicalista dell'antropologo brasiliano Gilberto Freyre.<sup>14</sup> Negli anni Cinquanta Freyre aveva difeso l'idea che i portoghesi, essendosi mescolati con le popolazioni autoctone, avessero dato origine "naturalmente" a delle società multirazziali, venendo così

13 Cfr. Filipa César, "Meteorisations. Reading Amílcar Cabral's Agronomy of Liberation", in «Third Text», vol. 32, n. 2-3, 2018, pp. 254-272.

14 Cfr. Cláudia Castelo, "O modo português de estar no mundo": O luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961), Edições Afrontamento, Porto 1999.



a supportare “scientificamente” la costruzione ideologica alla base del colonialismo di Salazar.

Cabral si impegna in un’intensa attività diplomatica in Europa e negli Stati Uniti, il cui maggior risultato è l’incontro che ebbe luogo il primo luglio del 1970 – assieme all’angolano Agostinho Neto e al mozambicano Marcelino dos Santos – in Vaticano, dove sono ricevuti da papa Paolo VI. Si tratta di una vittoria importante perché è un segnale chiaro per il mondo cattolico in generale, ma soprattutto per quello antifascista che stava avendo crescente importanza anche in Portogallo. Il contributo italiano in quegli anni è importante, molte delle immagini iconiche di Cabral durante la lotta armata sono state scattate da Bruna Polimeni, che ha lungamente documentato la vita nei territori liberati. Nel 1966 Piero Nelli e Ansano Giannarelli sono in Guinea Bissau per realizzare il documentario *Labanta Negro*. Negli stessi anni Bruno Crimi e Uliano Lucas pubblicano *Guinea Bissau. Una rivoluzione africana*,<sup>15</sup> Romano Ledda pubblica *Una rivoluzione africana*,<sup>16</sup> e Mario Albano dà alle stampe una piccola antologia di scritti di Cabral, *Guerriglia. Il Potere delle armi*.<sup>17</sup> La situazione della Guinea Bissau e delle altre colonie portoghesi fa costantemente parte dell’agenda della sinistra italiana che si organizza in comitati di solidarietà un po’ ovunque. Nel 1972 l’Onu decide di inviare un gruppo di periti internazionali in Guinea Bissau per rendersi conto della situazione al fronte guineano. Poco dopo, il 20 gennaio 1973, Cabral è assassinato a Conakri.

La narrazione costruita negli anni immediatamente successivi alla sua morte negli ambienti anticoloniali ha indicato la Pide, la potente polizia segreta portoghese, come vero mandante dell’assassinio, materialmente compiuto da due uomini del Paigcv. Effettivamente la Pide in passato aveva provato a uccidere Cabral, ma la morte del leader si perde in un’intricata

15 Uliano Lucas, Bruno Crimi, *Guinea Bissau. Una rivoluzione africana*, Vangelista, Milano 1970.

16 Romano Ledda, *Una rivoluzione africana*, De Donato, Bari 1970.

17 Amílcar Cabral, *Guerriglia. Il potere delle armi*, Partisan, Roma 1971.

tela di fattori, non ultimo il difficile rapporto tra capoverdiani e guineani all'interno dello stesso partito. Questa morte attraversa anche l'azione di figure come il generale portoghese Spínola che per la Guinea promuoveva una soluzione transitoria di dieci anni in cui una "comunità luso-africana" avrebbe traghettato il paese verso un referendum popolare, soluzione che non dispiaceva nemmeno al presidente senegalese Senghor. Ma anche la rivalità tra varie etnie fa parte del complesso quadro che armò la mano dei due assassini. Dopo la morte di Cabral la lotta sul piano militare si fece più dura e il 24 settembre 1973 venne proclamata l'indipendenza unilaterale. Quaranta paesi ne riconobbero l'indipendenza.

Gli scritti di Cabral sono stati riuniti in buona parte nel 1974 dal Comité Executivo de Luta del Paigcv e organizzati dal nazionalista angolano Mário Pinto de Andrade che con Cabral condivise l'esperienza della Casa dos Estudantes do Império e l'organizzazione del fronte anticoloniale. Sono stati ripubblicati recentemente in occasione del quarantesimo anniversario della sua morte dalla Fundação Amílcar Cabral che ha sede a Praia, a Capo Verde.<sup>18</sup> Alcuni discorsi proferiti soprattutto al fronte sono stati poi trascritti dai compagni di lotta e si trovano raccolti in piccole pubblicazioni spesso disperse che risalgono agli anni a cavallo dell'indipendenza. Si tratta di testi in molti casi lacunosi ma utili a rivelare la capacità di Cabral di tradurre in pratica i principi rivoluzionari del marxismo, perché ricchi di costanti riferimenti all'esercizio politico applicato al quotidiano. Va detto che l'applicazione del marxismo appare in Cabral fortemente segnata dalla raccomandazione di Lenin sull'importanza di adattare la teoria ai contesti in cui è applicata. Su questo importante nodo insiste ancora António Tomás proponendo una lettura che allarga l'analisi del pensiero critico cabraliano oltre un'interpretazione dogmatica del marxismo,

18 Questa edizione è identica a quella del 1974. C'è solo una breve introduzione firmata dalla stessa Fundação, fatto che a mio parere indica come tutto ciò che riguarda la figura e la memoria di Cabral sia una specie di intoccabile simulacro.

che parta dalla necessità di considerare quanto il proletariato fosse numericamente poco rilevante in contesti come quello africano, dove invece sono le masse rurali i veri agenti del cambiamento, anche perché portatori naturali di una cultura anti-coloniale. Come afferma Tomás:

[...] il proletariato era l'unica classe con una coscienza di sé stessa. Era implicito considerare che fosse necessario conoscere oggettivamente una situazione specifica per cambiarla. Questo teorema rappresentava una sfida per molti pensatori legati al marxismo, tra cui Lenin, Mao e persino Fanon, la cui preoccupazione consisteva nell'avviare un processo di trasformazione in paesi con un proletariato relativamente piccolo e insignificante. Mao e in particolare Fanon [...] hanno difeso l'idea per cui i contadini erano agenti del cambiamento e l'avanguardia del processo rivoluzionario.<sup>19</sup>

A questa rilevanza data al popolo, alle masse rurali, si connette la costruzione cabraliana sull'importanza della cultura che, come vedremo, proprio perché fulcro della sua riflessione, va riletta in tutta la sua complessità che lascia non poco spazio ad alcuni elementi contraddittori.

## **La cultura popolare come arma rivoluzionaria**

La centralità della questione culturale nel pensiero di Cabral lo porta a dichiarare che la lotta di liberazione nazionale è un atto di cultura, cioè di riposizionamento di una parte del mondo dentro il mondo. Come egli stesso ricorda:

Si capisce così che, essendo il dominio imperialista la negazione del progresso storico della società dominata, è necessariamente

19 António Tomás, "Cabral and the Postcolony: Postcolonial Readings of Revolutionary Hopes", in «Postcolonial Studies», vol. 19, n. 1, pp. 22-36, 2016.

la negazione del suo processo culturale. Anche – e perché una società che si libera veramente dal gioco straniero riprenda il cammino che viene dalla sua cultura – la lotta di liberazione è innanzi tutto un atto di cultura.

La lotta di liberazione è un fatto essenzialmente politico, di conseguenza si possono utilizzare solo mezzi politici (incluso l'uso della violenza per eliminare la violenza sempre armata del dominio imperialista) nel decorso del suo sviluppo. La cultura non è, né potrà mai essere un'arma o un metodo di mobilitazione di gruppo contro la dominazione straniera. È molto più di questo. È nella conoscenza concreta della realtà locale, specialmente di quella culturale, che si basa la scelta, la strutturazione e lo sviluppo dei metodi più adeguati alla lotta.<sup>20</sup>

Fin dalle origini della sua riflessione<sup>21</sup> contrapporre le culture locali alla cultura imposta del Portogallo è visto non solo come una rivendicazione che oggi definiremmo “identitaria”, ma anche come un atto segnatamente politico perché voleva dire ripensare l'impianto stesso del rapporto su cui si reggeva il colonialismo portoghese. Rivendicare un'identità culturale specifica voleva dire, in quegli anni, contrapporsi all'ideologia assimilazionista del Portogallo, ovvero a un progetto che aveva teso ad azzerare le specificità culturali dei paesi che aveva colonizzato, relegandole nell'angusto recinto di un esotismo di maniera. Solo molto più tardi, ormai negli anni Sessanta, l'allora ministro delle colonie Adriano Moreira abrogherà la legge del 1921 e aprirà a tutti quelli che vivevano nei territori d'Oltremare la possibilità di “assimilarsi”. La logica assimilazionista ha come base un elemento: la costante umiliazione della cultura dei contesti di provenienza. Per questo motivo ben presto Cabral e gli altri giovani della Casa dos Estudantes do Império, tra le loro tante attività, avevano deciso di cominciare a scrivere

20 In Amílcar Cabral, *Per una rivoluzione africana*, Ombre Corte, Verona 2019, p. 86.

21 Cfr. a questo proposito Amílcar Cabral, “Note sulla poesia capoverdiana” in *Per Una rivoluzione africana*, cit., pp. 19-25.

un bollettino su cui pubblicare articoli sugli aspetti culturali, sociali, economici più importanti dei paesi da cui erano arrivati. Un tentativo di creare una contronarrazione sui territori da cui provenivano, insomma. Pubblicheranno antologie di poesia, la prima delle quali nel 1953 – in perfetta linea con il movimento francofono della *négritude* – aveva il titolo di *Caderno de Poesia Negra de Expressão Portuguesa*.<sup>22</sup> Usare l'aggettivo *negro* sulla copertina di un libro, in un senso non dispregiativo ma connotativo invece di un'evidenza culturale comune rappresentava, in un contesto come quello del salazarismo, un'iscrizione a dir poco coraggiosa. Del resto solo l'anno prima nel bollettino della Casa dos Estudantes do Império lo stesso Cabral aveva scritto un articolo sulla poesia di Capo Verde in cui ribadiva un principio importante e cioè che qualsiasi manifestazione culturale è intrinsecamente legata all'ambiente in cui viene prodotta. È per questa ragione che la cultura ha un potenziale rivoluzionario, perché può veicolare valori di cambiamento:

I poeti sono uomini comuni che procedono mano nella mano con il popolo e con i loro piedi ben fermi sulla terra. Capo Verde non è il sognato giardino delle Esperidi, ma "l'Arcipelago" e "l'Ambiente" dove gli alberi muoiono di sete e gli uomini di fame, ma la speranza non muore mai: il mare non ha più sirene e le onde non baciano la spiaggia. Il mare è la strada della liberazione e della nostalgia.<sup>23</sup>

La rivendicazione principale del pensiero di Cabral si muove quindi su una doppia tensione: quella di un costante richiamo alla specificità dei contesti in cui si avvia un determinato processo rivoluzionario e, al contempo, quella di un modello di pratica rivoluzionaria universale perché universale è la

22 Francisco José Tenreiro, Mário Pinto de Andrade, *Poesia Negra de Expressão Portuguesa, Cadernos de Poesia*, Lisboa 1953.

23 Amílcar Cabral, *Per una rivoluzione africana*, cit., p. 23.

necessità di ogni lotta per il riconoscimento del diritto alla specificità culturale di ogni contesto. Partendo dalla cultura ancora viva nelle masse colonizzate, secondo Cabral, sarebbe stato possibile sovvertire l'ordine coloniale recuperando il proprio diritto ad autodeterminarsi secondo regole e valori intrinseci alla cultura popolare, lungamente minacciati e schiacciati proprio dal colonialismo. Il rapporto tra struttura sociale delle società colonizzate e gli obiettivi della liberazione nazionale si fa inscindibile. Questa ricerca dei valori nazionali non intende lasciare fuori dalle future identità culturali delle società colonizzate gli effetti dell'esperienza coloniale su quelle stesse società. Cabral non promuoveva infatti un ritorno alle origini che lasciasse fuori secoli di storia che avevano modificato la struttura sociale di quei paesi, ma la necessità di tenere insieme un'idea di socialismo coniugata a quella dell'urgenza della lotta di liberazione nazionale che tenesse conto di determinate specificità culturali. La liberazione nazionale per Cabral non aveva però una valenza temporale visto che non si circoscriveva alla fine storica del colonialismo. Promuoveva piuttosto un'idea di libertà totale dalla dominazione straniera che investisse innanzi tutto il modo di pensare per poter avviare un processo di decolonizzazione di insieme, che coinvolgesse valori e pratiche, ma soprattutto una sostanziale discontinuità con i valori coloniali.

Abbiamo visto che la cultura è la vera base del movimento di liberazione e che le uniche società che possono mobilitarsi, organizzarsi e lottare contro la dominazione straniera sono quelle che preservano la loro cultura. Essa è, qualunque siano le caratteristiche ideologiche e idealiste della sua espressione, un elemento essenziale del processo storico. È in essa che risiede la capacità (o la responsabilità) di elaborare o di fecondare elementi che assicurino la continuità della storia e determinino, allo stesso tempo, le possibilità di progresso o regressione della società.<sup>24</sup>

24 *Ibid.*, p. 85.

Cabral è consapevole del fatto che la liberazione nazionale non può avere luogo se non attraverso un progetto di rivoluzione socialista in grado di favorire lo sviluppo e il progresso della società, ma per lui era chiaro che l'indipendenza correva il rischio di diventare un contenitore vuoto se non vi veniva associato un programma ideologico di rivoluzione culturale e sociale. Nel suo progetto le masse (rurali), il popolo, sono l'unica classe ad avere coscienza di sé stessa perché hanno saputo custodire il carattere indistruttibile della resistenza culturale di fronte alla dominazione straniera. Va tenuto conto, ricorda Cabral, che anche il sistema coloniale portoghese durante la sua espansione, soprattutto dopo la conferenza di Berlino – quando l'occupazione aveva cessato di essere meramente litorale estendendosi verso i territori interni di quelle cinque colonie africane –, aveva acquisito un sapere su quei territori che rispondeva alla necessità di conoscere per poter esercitare meglio il proprio dominio. È contro questa idea di supremazia culturale che egli si posiziona, contro l'idea cioè che le culture siano gerarchizzabili, cosciente che proprio in virtù di ciò venne costantemente rinnovato un esercizio del potere che collocava al vertice della scala sociale chi possedeva la scienza e il sapere riconosciuti come “superiori”.

Cabral aveva molto chiaro che quel sapere aveva avuto una perniciosa “funzione canonica” e che era stato costruito dal colonialismo intorno alla necessità di manipolare in modo più efficace i territori oppressi. Quel sapere era diventato nel corso degli anni il *sapere sull'altro da sé* dell'Occidente. Una rivoluzione culturale doveva ripartire da quanto era rimasto ai margini di quel canone, ma che tuttavia era ancora presente nelle tradizioni praticate dalle masse. In quest'ottica, nel progetto di rivoluzione culturale di Cabral, il passato coloniale andava recuperato per trovare un posto nella storia universale e per reinserire l'Africa dentro il percorso del progresso dell'umanità. Una mossa controhegeliana di rivendicazione di appartenenza alla storia, potremmo dire, che si articola ancora una volta intorno a due ordini di grandezza: un progetto di costruzione di

una cultura nazionale in cui far confluire tutte le culture che avrebbero fatto parte del mosaico etnico di cui si sarebbe composta la nazione, e un progetto più ampio di restituzione alla “Storia” dei valori africani che avrebbero contribuito finalmente anch’essi al progresso comune dell’umanità.

Ma ancora una volta in questa tensione dialettica manca un tassello: i termini in cui le diverse culture, corrispondenti alle diverse realtà etniche di cui si componevano i territori colonizzati, avrebbero costruito un dialogo che avrebbe a sua volta reso possibile la costruzione di un progetto di cultura nazionale. L’obiettivo di Cabral di creazione di una cultura nazionale, tutto sommato riuscito in un contesto come quello capoverdiano in cui non esistevano divisioni etniche e che, va ricordato, non fu un fronte militare aperto durante la guerra di liberazione, ha avuto in Guinea Bissau un cammino molto più difficile proprio a causa delle divisioni esistenti nel paese tra Balanta, Peul e le restanti etnie. Si tratta di una – se non la – questione più difficile da gestire per lo stesso Cabral durante gli anni della lotta armata, e fu per questa via che l’esercito militare portoghese rinegoziò svariate volte la sua presenza sul territorio guinenano.

Ma anche in questo, all’interno del progetto di Cabral il riconoscimento di un’uguale dignità per tutte le parti del corpo nazionale doveva passare attraverso il riconoscimento di uguale dignità di tutte quelle culture. Va inoltre ricordato che nel suo disegno doveva essere il Paigcv a traghettare entrambi i paesi – Capo Verde e la Guinea Bissau – verso l’indipendenza (anche questa posizione si rivelò ben presto utopica), ma che egli tenne scarsamente in conto la forza di determinate pratiche culturali che difficilmente la prassi rivoluzionaria avrebbe scardinato, perché storicamente funzionali alla sopravvivenza stessa della struttura sociale esistente in determinate zone di quel territorio. Va sottolineato poi che era il partito che avrebbe deciso su quali valori si sarebbe dovuta costruire la cultura nazionale, il che rappresenta una certa contraddizione nella teoria di Cabral visto che i cosiddetti valori popolari sarebbero



comunque dovuti passare al vaglio del Paigcv. Un caso evidente è la sua posizione sulla lingua:

Noi, il partito, se vogliamo portare avanti il nostro popolo, ancora per molto tempo, per scrivere e per farlo progredire nella scienza, dobbiamo scegliere il portoghese. E questo è un onore. È l'unica cosa di cui possiamo ringraziare i portoghesi, il fatto di averci lasciato la lingua dopo aver rubato tanto della nostra terra.<sup>25</sup>

In una direzione opposta a quella scelta da Frantz Fanon riguardo il francese, Cabral indica quindi la lingua dell'antico colono, il portoghese, come lingua nazionale e di alfabetizzazione. Questa scelta non era così scontata in un contesto in cui circa il novantasette per cento della popolazione era analfabeta. Cabral vi intravedeva la possibilità che potesse servire da elemento di unione nazionale nella prima fase dell'indipendenza ma soprattutto era profondamente convinto che le lingue africane ancora non fossero sufficientemente sviluppate per accompagnare la modernità e il progresso.<sup>26</sup>

Come ricorda il linguista politico Abel Djassi Amado:

Cabral, come grande seguace della modernità (se consideriamo la sua idea di progresso) ha avuto una prospettiva diversa da quella di Fanon. L'uso della lingua coloniale, più precisamente quella portoghese, costituiva il cammino più vicino per il progresso. Questo perché usando la lingua coloniale si approfittò delle esperienze storiche del popolo da cui proveniva tale lingua.

25 *Ibid.*, p. 114.

26 «Ma il mondo è andato molto avanti, noi non siamo andati avanti come il resto del mondo e la nostra lingua è rimasta al livello di quel mondo dove siamo arrivati, dove viviamo, mentre il portoghese, per quanto colonialista, vivendo in Europa, la sua lingua si è evoluta molto più della nostra potendo esprimere verità concrete, relative, per esempio la scienza [...]. Io dico per esempio: l'intensità della forza è uguale alla massa moltiplicata l'accelerazione di gravità. Come facciamo a dirlo? Come si dice accelerazione di gravità in una delle nostre lingue? In creolo non c'è, dobbiamo dirlo in portoghese», *Ibid.*, p. 115.

Ciò in ultima istanza significa un tentativo di economizzare degli sforzi relativi alla modernizzazione. Su questa base Cabral raccomandava ai suoi collaboratori «dobbiamo approfittare al massimo dell'esperienza degli altri [...]. Ma se vogliamo impiegare tale esperienza per utilizzarla a casa nostra, dobbiamo utilizzare le espressioni delle altre lingue».<sup>27</sup>

La linguistica oggi ci insegna come ogni lingua sia capace di strutturare un rapporto efficace con la realtà che si trova a dover esprimere. Nella scelta di Cabral c'è implicita una contraddizione in questo senso, affermando che esistano lingue più "sviluppate" di altre e quindi maggiormente in grado di percorrere la via del progresso.

Va detto che progresso è una parola che ricorre costantemente nei suoi scritti e sta a significare, non senza una certa contraddizione, un costante tentativo di riappropriazione politico-culturale attraverso cui i popoli colonizzati sarebbero potuti entrare a pieno diritto nella Storia. L'idea di progresso e di sviluppo di Cabral si rivela però come qualcosa di monolitico che non ha niente a che vedere con modelli di crescita specifici e intrinseci a ogni società a lui tanto cari e che ne rendono originale e attuale il pensiero. Pur difendendo strenuamente la legittima differenza tra le culture e la loro uguale dignità, presenta invece nei suoi scritti un'idea di progresso come vettore unico della storia. Del resto non era l'unico a pensarla così in quegli anni, ma questo punto è sostanzialmente contraddittorio: da una parte c'è la necessità di tradurre e localizzare le istanze del marxismo più ortodosso al contesto locale promuovendo un'ideologia profondamente calata nella realtà dei territori che si affacciavano alla lotta, dall'altra crede che tutta l'umanità debba progredire verso un unico obbiettivo e modello di progresso, fatto che sembra, almeno in una certa misura, svuotare tutte le istanze di specificità avanzate nella sua riflessione teorica.

27 Abel Djassi Amado, "Língua, Modernidade e Libertação: A Linguística Política de Amílcar Cabral", *Pró-Africa* (on line), 9 febbraio 2016.

Il fatto che Cabral riconosca nella piccola borghesia la classe in grado di traghettare la nazione verso il progresso si muove nella stessa direzione, quando si dice convinto del fatto che solo essa può essere la classe che si sarebbe potuta naturalmente opporre al potere coloniale:

È nel contesto di questo dramma quotidiano, sullo sfondo di un confronto generalmente violento tra le masse popolari e la classe coloniale dominante, che sorge e si sviluppa nella piccola borghesia indigena un sentimento di amarezza o un complesso di frustrazione e, parallelamente, una necessità urgente di cui essa prende piano piano coscienza di contestare la sua marginalità e di scoprire la sua identità. Risultato del non riuscire a identificarsi con la classe dominante straniera verso la quale è spinta tanto dagli elementi essenziali della sua formazione culturale come dalle sue aspirazioni sociali, questa necessità di liberarsi dal complesso di frustrazione e della condizione di marginalità porta la piccola borghesia autoctona a rivolgersi verso l'altro polo del conflitto socio-culturale dove si trova a vivere – le masse popolari indigene – cercando una sua identità. Come vediamo la società dominata (perché vinta, oppressa e repressa sul piano economico e politico) preserva, nonostante tutti i tentavi di distruzione da parte della potenza coloniale, l'essenziale della sua cultura e continua la sua resistenza culturale, che è indistruttibile. Solo nell'ambito della cultura la piccola borghesia autoctona può cercare di soddisfare questa necessità di liberazione e di conquista di una identità.<sup>28</sup>

Anche in questo caso Cabral sposta l'enfasi della sua teoria dal fattore economico a quello culturale. La frustrazione culturale patita dalla piccola borghesia locale a causa del colonialismo la rendeva ai suoi occhi la classe giusta per traghettare le masse verso una rivoluzione compiuta. Una volta stabilizzatosi il processo rivoluzionario Cabral si dice sicuro che quella piccola borghesia avrebbe ceduto il posto di comando alle masse

28 Amílcar Cabral, *Per una rivoluzione africana*, cit., p. 75.

popolari visto che erano le naturali portatrici dei valori nazionali. Come scrive António Tomás, il suo è quindi un materialismo più che storico, *culturale*:

Uno degli aspetti di maggior successo della concettualizzazione di Cabral dei modi di produzione è che essa non equivale all'ideologia, come molti altri marxisti hanno fatto, ma a qualcosa che vorremmo intendere oggi come la cultura o la società [...]. In breve, la cultura è contemporaneamente la “modalità di produzione” nonché il prodotto visibile dei modi di produzione e anche le manifestazioni tangibili di questi stessi modi di produzione invisibili.<sup>29</sup>

Come ci ricorda ancora Tomás, Cabral concepisce la cultura come un comportamento, un gesto, ma essa si manifesta attraverso varie pratiche e anche vari elementi di produzione concreti come la danza, le storie orali, la musica, cui Cabral dette sempre molta importanza proprio perché espressioni di quell'idea di *comune* necessaria a costruire la futura nazione indipendente. Ed è proprio la cultura che permette di capire quali sono state le sintesi dinamiche che hanno avuto luogo nella coscienza sociale per dare soluzione ai conflitti interni alla società. I modi di produzione delle future nazioni indipendenti dovranno quindi scaturire dalla ricerca di un equilibrio tra il livello delle forze produttive e il regime di utilizzo sociale di queste forze. L'atto anticoloniale si riconosce all'interno di questa prospettiva di estremo ancoraggio alla realtà dei territori come gesto di liberazione delle forze produttive dalla dominazione straniera, anche e soprattutto a livello culturale.

## **Rileggere Cabral al di là della mitologia anticoloniale**

Alcuni fra i più importanti contributi alla rilettura degli scritti di Cabral ci spingono a leggerlo finalmente fuori

29 António Tomás, “Cabral and the Postcolony”, cit.

dell'iconizzazione in cui troppo spesso i reduci dell'esperienza anticoloniale, soprattutto dello spazio lusofono, lo hanno relegato. È necessario rileggere invece il pensiero di Cabral facendogli prendere aria, cercando di liberarlo dagli angusti rituali di una eterna celebrazione che ne hanno troppo spesso sclerotizzato il pensiero senza riconoscerne un prezioso potenziale per la lettura del presente. È interessante notare la centralità di Cabral nella riflessione prodotta dagli afrodiscendenti che vivono in Portogallo, e in generale nella diaspora, che enfatizzano la parte più identitaria del suo pensiero trasformandolo comunque in una specie di Che Guevara d'Africa, producendo così una sua lettura anche in questo caso poco "aperta", più attuale ma comunque simile alla sclerotizzazione della sua figura in icona proposta anche da molte immagini di repertorio raccolte da registi come Sana Na N'Hada nel suo *O regresso de Amílcar Cabral*, che nel 1976 racconta in immagini il ritorno del corpo di Cabral a Bissau dopo il suo assassinio a Conakri.

Un'operazione di questo tipo farebbe dialogare più comodamente Cabral con i vari progetti di decolonizzazione culturale oggi in atto negli "antichi margini dell'impero", cominciando dall'America latina, passando per gli studi subalterni, ma anche per molti pensatori africani che si battono per una nuova epistemologia da applicare alla lettura del continente e della sua diaspora.

Il caso di Cabral può essere emblematico se si vuole raccogliere il noto invito di Althusser a ripensare il marxismo dentro i contesti in cui è stato elaborato. È chiaro infatti che il suo pensiero e l'articolazione della sua strategia sono fortemente tributari di una feconda rete di rapporti, non solo con altri movimenti di liberazione ma con il pensiero che ha prodotto altre esperienze rivoluzionarie, come quella cubana o cinese e, nel suo caso specifico, anche alcuni paesi non allineati come la ex Jugoslavia. Ed è questa maglia di rapporti e di scambi che dovrebbe essere approfondita per restituire un'equilibrata dimensione all'originalità e al valore del pensiero e al messaggio di Cabral. La sua morte in un'imboscata – come le morti di

tanti altri leader dei movimenti di liberazione africani – ha di certo alimentato la costruzione della sua figura come martire della libertà in società che, come ci ricorda Enzo Traverso,<sup>30</sup> persa la spinta dell'utopia, vivono l'ossessione del passato e «il futuro immaginato di un tempo andato».<sup>31</sup> Ne sono prova le numerose biografie di Cabral scritte negli anni, le raccolte dei testi letti in giornate commemorative,<sup>32</sup> i progetti di film sulla sua vita, le molteplici autobiografie e testimonianze di chi ha partecipato ai movimenti anticoloniali, tutte tese in realtà in ugual misura a glorificare ciò che è stato per rendere più tollerabile il fallimento del tempo presente, visto che la dimensione utopica è relegata ormai nel passato.<sup>33</sup>

*Continuar Cabral* – uno slogan usato dal Paigcv ancora oggi – richiede uno sforzo di immaginazione più che un'operazione di costruzione mnemonica chiusa su sé stessa e incapace di dialogare con l'oggi. Le guerre per l'indipendenza africane e l'anticolonialismo non sono riusciti, purtroppo, a produrre società più giuste anche se i governi postcoloniali fingono ossessivamente di autoiscriversi nel solco tracciato dal pensiero di Cabral o di Mondlane. L'orizzonte di speranza costruito dai leader delle indipendenze era un orizzonte visionario, che minava nel profondo le strutture delle società coloniali, ma soprattutto non era contenibile nella cieca applicazione dei dogmi dei partiti unici succedutisi al governo delle giovani nazioni postcoloniali, che hanno preferito in buona sostanza applicare il

30 Enzo Traverso, *Malinconia di sinistra*, Feltrinelli, Milano 2016, p. 19.

31 *Ibid.*, p. 22.

32 Un esempio fra tutti: *Cabral no cruzamento das épocas*, Fundação Amílcar Cabral, 2005. Un corposo volume di più di ottocento pagine in cui vengono raccolte decine di brevi testi letti durante il secondo Simposio Internacional Amílcar Cabral del 2004, che pur fornendo elementi utili a inquadrare il pensiero di Cabral lo celebrano sfuggendo a ogni possibile lettura che lo collochi nel presente preparandolo a un'interpretazione capace di guardare al futuro.

33 «Questa malinconia di sinistra è stata occultata, rimossa e sublimata dalle rappresentazioni di un futuro emancipato. Essa irriga la storia dei movimenti rivoluzionari come un fiume sotterraneo, come un flusso potente ma invisibile, esorcizzato da narrazioni edificanti», Enzo Traverso, *op. cit.*, p. 17.

marxismo non localizzandolo e accogliendo passivamente un'idea di sviluppo completamente esogena alle società "liberate".

Come ci ricorda ancora Enzo Traverso la storia dei rapporti tra marxismo e anticolonialismo «è complessa, simbiotica e conflittuale, fatta di incontri e incomprensioni»<sup>34</sup> ma potrebbe essere in parte riscritta utilmente decentrandola e riconoscendo serenamente i limiti delle esperienze di chi l'anticolonialismo l'aveva pensato e aveva combattuto per un nuovo modello di società, per ricollocarla poi in modo fecondo nel nostro presente. A prescindere dalle non poche contraddizioni interne alla sua costruzione teorica, alla sottovalutazione di questioni che poi si sono rivelate fatali anche a livello più strettamente politico, tornare sui testi di Cabral è oggi utile perché rappresentano un tentativo di traduzione e di adattamento del marxismo al contesto africano. Era sicuro del potenziale di modernizzazione che avrebbe potuto esercitare in quei contesti e ha cercato di piegarlo il più possibile alla realtà di quei territori, cercando di declinarlo in quei luoghi specifici dall'interno di una cultura e di una struttura sociale di cui però non seppe sempre valutare la totale complessità. Ma l'idea portante del suo progetto, una rivoluzione che deve passare per una dimensione di riscatto culturale e di restituzione di un posto centrale nell'esercizio del potere alle culture prodotte in Africa, si mantiene viva e risulta ancora feconda per la dimensione *in fieri* di ogni processo profondamente decoloniale.

34 *Ibid.*, p. 171.

## Bibliografia

- AMADO Abel Djassi, “Língua, Modernidade e Libertação: A Linguística Política de Amílcar Cabral”, *Pró-África* (online), 9 febbraio 2016.
- CABRAL Amílcar, *Análise de alguns tipos de Resistência*, Seara Nova, Lisboa 1975.
- *Obras escolhidas*, voll. I-II, Fundação Amílcar Cabral, 2013.
- *Per una rivoluzione africana. Scritti sulla cultura*, Ombre corte, Verona 2019.
- CASTELO Cláudia, “A Casa dos Estudantes do Império: lugar de memória anticolonial”, in *VII Congresso Ibérico de Estudos Africanos. 50 anos das independências africanas: desafios para a modernidade*, Actas, Lisboa 2011.
- LOPES Carlos, *Africa's Contemporary Challenges. The Legacy of Amílcar Cabral*, Routledge, New York and London 2013.
- MANJI Firoze, FLETCHER Bill (Jr.), *Claim no easy Victories. The legacy of Amílcar Cabral*, Codesria, Dakar 2013.
- MILANI Ada, RUSSO Vincenzo, “1o de Julho 1970. O Encontro entre Paulo VI e os ‘rebeldes’ das colónias portuguesas de África: a receção da imprensa italiana”, in «Polifonia», vol. 19, n. 26, 2012, pp. 218-234.



- RABAKA Reiland, *Concept of Cabralism: Amilcar Cabral and Africana Critical Theory*, Lexington books, Lanham 2014.
- *Africana Critical Theory: Reconstructing The Black Radical Tradition, From W.E.B. Du Bois and C. L. R. James to Franz Fanon and Amílcar Cabral*, Lexington, Lanham 2009.
- SANCHES Manuela Ribeiro, *Descolonizações. Reler Cabral, Césaire e Du Bois no século XXI*, Edições 70, Lisboa 2018.
- TOMÁS António, *O fazedor de utopias*, Tinta da China, Lisboa 2007.
- “Cabral and the Postcolony: Postcolonial Readings of Revolutionary Hopes”, in «Postcolonial Studies», vol. 19, n. 1, pp. 22-36, 2016.
- “Cabral e a pós-colônia: leituras pós-coloniais de esperanças revolucionárias”, in SANCHES Manuela Ribeiro, *Descolonizações. Reler Cabral, Césaire e Du Bois no século XXI*, Edições 70, Lisboa 2018.
- TRAVERSO Enzo, *Malinconia di sinistra*, Feltrinelli, Milano 2016.
- YOUNG Robert J. C., *Postcolonialism: an historical introduction*, Blackwell, Oxford 2001.
- VERGÈS Françoise, “Césaire, Cabral, Du Bois. Novas formas de colonização, novas políticas dedescolonização”, in SANCHES Manuela Ribeiro, *Descolonizações. Reler Cabral, Césaire e Du Bois no século XXI*, Edições 70, Lisboa 2018.



# Il marxismo romantico di Raymond Williams

Mauro Pala

## Dalla teoria culturale marxista al Border Country

Nel complesso panorama del marxismo occidentale<sup>1</sup> l'opera di Raymond Williams rappresenta un'esperienza di crescita, un graduale, reiterato ampliamento di prospettiva in un contesto, quello britannico, storicamente monopolizzato dall'ideologia liberale classica, nonché, allo stesso tempo, un sofferto tentativo di recuperare una linea di pensiero alternativo, «sequestrato»<sup>2</sup> dal blocco conservatore egemone.

In quest'esperienza la riscoperta di una tradizione di pensiero subalterna riguarda anche gli studi postcoloniali; ben prima che si affermassero nell'accademia a livello globale, Williams riteneva che i conflitti per l'indipendenza nei paesi del Sud-est Asiatico e dell'Africa dovessero essere collegati con le realtà minoritarie in Europa, a cominciare dalle rivendicazioni dei Paesi Baschi e delle

1 Cfr. Perry Anderson, *Considerations on Western Marxism*, Verso, London 1987.

2 «L'intera stesura di *Culture and Society* è stata un processo di costante ridefinizione e riformulazione. L'impulso iniziale in questo senso risale al 1948, quando la pubblicazione delle *Notes towards the Definition of Culture* di T. S. Eliot confermò qualcosa che avevo già notato: la concentrazione di un particolare pensiero sociale intorno a questo termine che fino ad allora non era sembrato particolarmente rilevante [...]. Cosa mi ha convinto in primo luogo a scrivere il libro? Un gesto di opposizione per contrastare l'appropriazione di una scuola di pensiero sulla cultura da parte di forze che ora si collocavano su posizioni decisamente reazionarie», Raymond Williams, *Politics and Letters. Interviews with New Left Review*, Verso, London 2015 [1979], p. 97 (questa e le traduzioni successive sono dell'autore, se non altrimenti specificato).

popolazioni celtiche nell'arcipelago britannico, ovvero del Galles. In questo senso la sua diagnosi della terra natia come territorio materialmente e culturalmente conteso a livello egemonico<sup>3</sup> ha conseguenze di ampia portata anche in ambito teorico: applicare in Europa – pur se indirettamente – la lezione di Fanon, frutto dei movimenti rivoluzionari terzomondisti,<sup>4</sup> significa infatti decostruire un concetto come quello di Occidente, che nel resto del mondo viene tradizionalmente considerato solido, univoco e immutabile, ma soprattutto omogeneo al suo interno. Attualmente un rozzo nazionalismo domina il dibattito politico<sup>5</sup> anche a seguito della mancata «provincializzazione» dell'Europa: ma la prima fase di questo auspicato processo di revisione critica è presente fin dagli anni Settanta<sup>6</sup> nell'opera dello studioso di Pandý.

In questo saggio si sostiene che Williams crei le condizioni per uno storicismo alternativo, sotto l'influenza, fra gli altri, di

3 Cfr. Dennis L. Dworkin, Leslie G. Roman (eds.), *Views Beyond the Border Country. Raymond Williams and Cultural Politics*, Routledge, London 1993.

4 Cfr. Raymond Williams, *Modern Tragedy*, Stanford University Press, Stanford 1966, p. 61.

5 Alla fine degli anni Settanta gli intervistatori della *New Left Review* chiedono a Williams come mai nelle sue prime opere queste tematiche non vengano neanche sfiorate. Williams risponde di aver affrontato il problema in *Culture and Society* in modo indiretto, riprendendo la critica di Carlyle all'emigrazione come soluzione all'inurbamento delle masse rurali seguito alla rivoluzione industriale e poi riflettendo sulle ripercussioni del fenomeno nell'idea di impero.

6 «Ritengo che il punto qualificante del nazionalismo sia che stiamo parlando di un fenomeno radicalmente differente se si tratta di una nazionalità marginale o assorbita od oppressa, ovvero del senso di differenza [di quest'ultima] rispetto a una nazione dai tratti dominanti o, ovviamente, di un impero. Nel corso del ventesimo secolo abbiamo assistito a così tanti esempi di popoli che si emancipano da quel tipo di dominazione, e non vedo come un socialista radicato nella tradizione marxista non possa che schierarsi al loro fianco. Va tutto bene quando abbiamo a che fare con gli esempi eroici dei nordvietnamiti o degli africani, mentre quando si tratta dell'Europa riusciamo solo a percepire che c'è stata tanta impazienza fra i marxisti tradizionali [ma senza costruito, *n.d.a.*], mentre Sartre scrivendo dei baschi è riuscito a cogliere il nocciolo del problema, ovvero che le genti devono essere in grado di determinare le condizioni della loro esistenza. E in ciò consiste il progetto marxista. Ed è estremamente difficile fondare su basi astratte un progetto che si definisce nazionalista. Penso spesso che ciò non corrisponda all'esistente, ma piuttosto a ciò che va fatto quando si tratta del Galles o dell'Irlanda, della Scozia o dell'Inghilterra», Raymond Williams, «Marxism, Poetry, Wales», in Daniel Williams (ed.), *Raymond Williams, Who Speaks for Wales? Nation, Culture, Identity*, University of Wales Press, Cardiff 2003, p. 86.

Dilthey e di Lukács, uno storicismo come preludio a una prassi critica aliena a qualsiasi teleologia, ma attraverso la quale la storia letteraria divenga il punto di raccordo fra la narrazione dell'individualità – spesso affidata a opere letterarie, considerate come sintomi e vettori di ideologia – e le istituzioni della *Lebenswelt*. Gli strumenti della costellazione marxista selezionati e utilizzati da Williams in questo cimento sono funzionali a un'interpretazione «attiva, nel senso che il passato viene sempre letto come pertinente al presente»,<sup>7</sup> e in questo senso si muovono anche le categorie da lui coniate di «emergente» e «residuale», frequenti correttivi della tradizione egemone di turno. Se all'interno di quest'operazione si può riscontrare un certo grado di coerenza, di certo questa si colloca sul versante ermeneutico, nel tentativo di spiegare, e andare fino in fondo nell'affrontare una certa questione, possibilmente cogliendone i collegamenti con altre problematiche; così come la «thick description» (la «descrizione spessa») di Geertz, il saliente politico risiede nell'interrogazione e nel modo in cui questa viene posta, certo non nei risultati attesi. Nella brillante sintesi postuma di Stuart Hall, quella di Williams è «politica saturata di pensiero».<sup>8</sup>

In questa congiuntura le tematiche del marxismo nelle quali Williams si riconosce sono quelle discusse e illustrate in *Marxism and Literature*, del 1977, testo che lui stesso considera il «pre-testo per un attacco allo strutturalismo critico allora dominante».<sup>9</sup> In *Marxism and Literature* passa in rassegna le componenti del «corpus centrale del pensiero marxista come un qualcosa di attivo, in perenne sviluppo»,<sup>10</sup> attingendo anche ad apporti

7 David Simpson, "Feeling for Structures, Voicing 'History'", in Christopher Prendergast (ed.), *Cultural Materialism. On Raymond Williams*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1995, p. 38.

8 «Politics saturated with thought», Stuart Hall, "Politics and Letters", in Terry Eagleton (ed.), *Raymond Williams. Critical Perspectives*, Polity Press, Oxford, 1989, p. 58.

9 Raymond Williams, *Politics and Letters. Interviews with New Left Review*, cit., p. 339.

10 Raymond Williams, *Marxismo e letteratura*, Laterza, Bari 1979, p. 7.

non ortodossi rispetto al dettato marxiano, mentre negli stessi anni Foucault discetta di potere e conoscenza, Althusser espone i rischi dell'ideologia e degli apparati, e Derrida concentra la sua ricerca sul logocentrismo; il disaccordo del pensatore gallese rispetto alla componente marxista del poststrutturalismo a lui coevo è conseguenza del suo rifiuto di una concezione esclusivamente passiva della lingua e del relativo venire meno del concetto di agente nell'individuo.<sup>11</sup> Tralascio i dettagli sul «contributo decisivo di Volosinov nel concepire il linguaggio come attività sociale»,<sup>12</sup> ma desidero ribadire che gli elementi marxisti della teoria culturale assemblata da Williams si misurano con la realtà dei fatti senza alcun ricorso a leggi o tendenze generali:<sup>13</sup> evidentemente anche qui ci troviamo di fronte a quell'approccio critico immanente caratterizzante negli scritti di Antonio Gramsci,<sup>14</sup> in cui si verifica «lo spostamento della questione della verità del pensiero dalla teoria alla pratica» che costituisce poi l'elemento innovatore cruciale del marxismo.

Innestandola sulla critica letteraria inglese Williams assembla una sociologia della cultura:<sup>15</sup> partendo da quell'idea di

11 Su questa polemica si sviluppa anche la rivisitazione di Williams del fenomeno modernista, uscita postuma. Cfr. Raymond Williams, *The Politics of Modernism*, Verso, London 1989.

12 Raymond Williams, *Marxismo e letteratura*, cit., p. 47.

13 Cfr. Paul Jones, *Raymond Williams's Sociology of Culture. A Critical Reconstruction*, MacMillan, New York 2004, p. 25.

14 «La filosofia della praxis è il nome che Gramsci dà alla propria personalissima maniera di ripensare il marxismo, insomma al "marxismo" che ci consegna. Questa maniera può essere ricostruita, nella storia dei *Quaderni*, come una traiettoria che dal materialismo storico conduce verso la "scienza della politica" grazie alle progressive sostituzione dell'immanenza al materialismo come sfondo e fonte della filosofia di Marx», Fabio Frosini, *La religione dell'uomo moderno. Politica e verità nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci*, Carocci, Roma 2010, p. 33.

15 «Lo sviluppo dell'idea di cultura è stato, dal principio alla fine, una critica a quella che fu chiamata l'idea borghese di società [...]. Tuttavia l'idea di comunità, sulla quale tutti in genere concordavano, è stata differentemente sentita e definita secondo le diverse posizioni. Ai giorni nostri abbiamo due interpretazioni fondamentali, entrambe in opposizione al liberalismo borghese, ma anche praticamente in opposizione fra loro. Sono l'idea di servizio sociale e l'idea di solidarietà, elaborate soprattutto dalla classe media, e dalla classe lavoratrice rispettivamente», Raymond Williams, *Cultura e rivoluzione industriale. Inghilterra 1780-1950*, Einaudi, Torino 1968, p. 386.

struttura<sup>16</sup> delineata da Marx nei *Grundrisse*, lemma che conosce un sostanziale ampliamento di senso e incremento nel raggio d'azione prima con la «totalità» di Lukács e infine con l'egemonia gramsciana. In questo insieme non mancano apporti strutturalisti e saussuriani, a cominciare dal succitato Volosinov, e weberiani, nell'enfasi sul carattere conoscitivo della costruzione sociale. Pur dichiarando che «La teoria culturale marxista non è il sottoprodotto di un movimento politico o economico ma una delle principali aree in cui [si sviluppano] la teoria e la prassi nel loro insieme»,<sup>17</sup> la lettura di Marx da parte di Williams – prevalentemente *L'Ideologia tedesca* e *Il Capitale*, ma quest'ultimo per replicare alla centralità dell'economia nella sua trattazione – non ammette un'accezione meccanicistica o pianificabile della produzione culturale, ma piuttosto ipotizza «un'omologia, o corrispondenza formale fra certe forme artistiche e le relazioni sociali all'interno delle quali queste si sono formate». <sup>18</sup> È in un'ottica simile, incentrata sull'osmosi produttiva fra arte e ambiente, attraverso la celebre «structure of feeling» (la «struttura del sentire»), che Williams non soltanto «collega il processo letterario al prodotto sociale»,<sup>19</sup> ma soprattutto riconosce implicitamente che l'opera letteraria «obbedisce alle leggi estetiche solo in quanto nello stesso tempo le amplia e le approfondisce». <sup>20</sup>

Questo importante legame fra la teorizzazione di Lukács e le intuizioni sviluppate in *Marxism and Literature* non solo sgombra il campo dal riduzionismo impressionista del

16 Raymond Williams, “Struttura e sovrastruttura nella teoria marxista della cultura”, in *Materialismo e cultura*, Tullio Pironti, Napoli 1983, p. 31.

17 Raymond Williams, “Marx on Culture”, in *What I Came to Say*, Hutchinson Radius, London 1989, p. 195.

18 *Ibid.*, p. 224.

19 Raymond Williams, “Letteratura e sociologia”, in *Materialismo e cultura*, cit., p. 24.

20 György Lukács, *Estetica*, Einaudi, Torino 1970, p. 579, cit. in Carlos Nelson Coutinho, “György Lukács e la letteratura del xx secolo”, in «Moderna», n. 1-2, 2016, p. 124.

Cambridge Criticism, inaugura anche la via attraverso la quale l'esegesi letteraria affronta istanze culturali sfruttando il potenziale euristico del marxismo novecentesco, da Lukács a Benjamin, senza sottostare a regole apodittiche. Non cita Derrida, eppure Williams percepisce la cesura fra linguaggio e scrittura in tutta la sua portata epocale e simbolica<sup>21</sup> e, contemporaneamente a Foucault e Lévinas, esplora la microfisica delle «strutture del sentire come esperienze sociali in soluzione»,<sup>22</sup> dando la priorità al vissuto come antidoto contro la cristallizzazione teorica. Tale apertura verso aree della socialità poco consone con un marxismo econo-centrato è resa possibile dal presupposto che in Williams la forma, come intuito da Lukács, è un concetto dialettico e, come tale, interagisce con l'estetica e il costume di una certa fase storica, modificandoli.<sup>23</sup>

Ciò si traduce anche in un arricchimento delle tematiche del marxismo delle origini, quelle relative ai processi produttivi: sia nella critica che nella prosa di Williams non mancano sintomi di quell'alienazione<sup>24</sup> abbozzata da Marx già nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, o della reificazione coniata da Lukács in *Storia e coscienza di classe*, anche come variante della feticizzazione nel primo volume del *Capitale*. Inoltre lo strumentario marxista di cui si serve il filosofo ungherese, nella puntuale ricostruzione di Jameson, è lo stesso cui ricorre Williams nel suo complesso rapporto col Galles: incentrato prevalentemente su concetti che riguardano il lavoro, si sviluppa intorno alla costellazione dell'industrialismo – con i

21 Cfr. Raymond Williams, *Writing in Society*, Verso, London 1983; Raymond Williams, "Linguaggio", in *Marxismo e Letteratura*, cit.

22 Cfr. Raymond Williams, "Strutture del sentire", in *Marxismo e Letteratura*, cit., p. 177.

23 Questo è anche l'obiettivo di Williams quando dichiara di voler «studiare la struttura, in particolare opere e periodi, che potessero mettersi in relazione e chiarire particolari opere d'arte e forme, ma anche forme e rapporti di vita sociale in generale», in Raymond Williams, *Materialismo e cultura*, cit., p. 13.

24 Fredric Jameson, "Early Lukács, Aesthetics of Politics?", in «Moderna», n. 1-2, 2016, p. 24.



temi correlati del sindacalismo, dell'etica lavorativa, dell'operaio-massa, della relazione industria-territorio, fino alla recente deindustrializzazione.

Nella lunga intervista che confluirà in *Politics and Letters* Williams ammette un intimo disagio rispetto alle problematiche gallesi sulle quali voleva assolutamente scrivere (e finì per farlo, nonostante queste riserve) e le tendenze della letteratura contemporanea.

Fin dai tempi di *Border Country* [1960, *n.d.a.*] so bene di vivere in un'epoca in cui le forme correnti della prosa non incoraggiano né a intraprendere un'opera né, tantomeno, a portarla a termine. Al riguardo sono consapevole di scrivere contro le tendenze prevalenti. Il genere del romanzo nel diciannovesimo secolo veniva definito da un universo borghese. Per cui il modo di raccontare l'esperienza della classe lavoratrice era quello di un osservatore che si teneva comunque a debita distanza. Poi nel periodo fra le due guerre esordirono scrittori nati in una comunità popolare di lavoratori, i quali, cercando di rievocare questo mondo della loro infanzia o delle loro famiglie, si vedevano costretti a cancellare la propria presenza da queste narrazioni. Il risultato fu un genere a sé stante, il romanzo sul popolo dei lavoratori, una testimonianza di un'enclave regionale. [...] La prima stesura di *Border Country* era in linea con questa forma narrativa. Non ero soddisfatto di quella scelta e inizialmente non sapevo perché. Poi, a poco a poco, mi resi conto che il problema consisteva nel trovare una forma narrativa che consentisse contemporaneamente di vedere dal di dentro la comunità dei lavoratori e, allo stesso tempo, dall'esterno, attraverso i loro legami politici e familiari, ma come una comunità in movimento.<sup>25</sup>

Evidentemente il romanziere Williams affronta qui i limiti del naturalismo secondo il principio per cui «il problema centrale resta sempre quello dell'indagine sulla formazione dei modelli

25 Raymond Williams, *Politics and Letters*, cit., pp. 271-272.

formali e sulle relazioni fra forme e le formazioni sociali: una questione, questa, sempre cruciale nell'arte, ma che nel teatro è particolarmente importante e manifesta». <sup>26</sup> E in effetti si tratta di una messa in scena che coinvolge il Galles nella sua totalità, con le sue fasi residuali ed emergenti l'una accanto all'altra, pronte a far scattare «quella incessante tensione, fatta di emozioni e relazioni molto intricate, che divide due mondi che però ora, in un modo o nell'altro, dovevano ricongiungersi». <sup>27</sup> Negli anni Sessanta anche Lukács si trovò a fronteggiare un simile dilemma fra i limiti, ritenuti erroneamente invalicabili, del realismo e la chimera della sperimentazione modernista, quando gradualmente prese coscienza del fatto che anche grandi autori realisti come Thomas Mann, o Aleksandr Solženicyn avevano trasceso i dettami del realismo fornendo «un rispecchiamento di relazioni umane realmente nuove indipendentemente dalle teorie e intenzioni dei loro inventori». <sup>28</sup> La coraggiosa revisione dei parametri utilizzati fino ad allora portò Lukács, ormai ottuagenario, a individuare nel realismo alla soglia del ventunesimo secolo non una «totalità di oggetti» secondo il dettato hegeliano, ma piuttosto una totalità di reazioni, sostituendo contemporaneamente all'unità di tempo un'inedita unità di luogo, corrispondente a un «teatro sociale» in cui chiunque è costretto a confrontarsi con il luogo come presenza-in-assenza. Nell'incontro fisico fra il luogo e la narrazione di questo si snoda evidentemente il percorso di Raymond Williams.

## Genealogia del marxismo di Williams

Se considerato all'interno della tradizione politica anglosassone il marxismo di Williams affonda le proprie radici nella

26 Raymond Williams, «Ambiente sociale e ambiente teatrale: il caso del naturalismo inglese», in *Materialismo e cultura*, cit., p. 173.

27 Raymond Williams, *Politics and Letters*, cit., p. 272.

28 Carlos Nelson Coutinho, *op. cit.*, p. 125.

dibattuta questione per cui, come teorizzato da Locke, la società civile, e con essa il governo delle nazioni, non possono essere *naturalmente* depositari di diritti, visto che questi sono esclusiva prerogativa degli individui;<sup>29</sup> da cui discende che sia possibile costituire un governo o una comunità politica solo a condizione che l'individuo alieni volontariamente il potere che gli compete con un atto di consenso.<sup>30</sup> A differenza di quanto avviene con la coesione generata dalle insidie esterne in Hobbes, in Locke lo stato di natura è frutto di un equilibrio fra la socievolezza connaturata all'individuo e il suo desiderio di appagamento personale.<sup>31</sup> Per il nostro discorso è cruciale la nozione lockiana di consenso, attraverso la quale l'individuo, già inglobato in una sfera privata ancorché allo stadio embrionale, si emancipa dallo stato di natura derogando alla comunità il potere necessario per assicurare coesione e prosperità alla neonata società civile.

Nel corso di tutta la sua carriera Williams approfondisce il ruolo della cultura nella definizione di forme di aggregazione, nella loro persistenza, fino all'istituzionalizzazione e all'eventuale declino; il marxismo in cui il pensatore gallese inquadra questi fenomeni è una prassi che va gradualmente aprendosi in senso antropologico, ovvero qualcosa di molto diverso da un corpus di testi cui fa riferimento un'ortodossia tendenzialmente

29 Ne consegue che nella tradizione «dell'empirismo di Locke [anche] la scienza delle idee doveva essere una scienza naturale, poiché tutte le idee traggono origine dall'esperienza che l'uomo ha del mondo», Raymond Williams, "Ideologia", in *Marxismo e letteratura*, cit., p. 75.

30 «Essendo gli uomini per natura tutti liberi, uguali e indipendenti, nessuno può essere escluso da questa condizione, ed essere soggetto al potere politico di altri, senza il proprio consenso» (II, 95), «Nessun governo può pretendere per diritto l'obbedienza del popolo se questo non si basa sul libero consenso» (II, 192), John Locke, *Second Treatise of Government*, Cambridge University Press, Cambridge 1963, cit. in John Simmons, "The Content of Lockean Consent", in Christopher Morris (ed.), *The Social Contract Theorists. Critical Essays on Hobbes, Locke and Rousseau*, Rowman and Littlefield, Lanham 1999, p. 121.

31 Cfr. John Dunn, *The Political Thought of John Locke*, Cambridge University Press, Cambridge 1969.

fissista.<sup>32</sup> Una particolarità di questa prassi è la prospettiva dia-cronica in cui le idee marxiste interagiscono con posizioni pre-esistenti a Marx, una sequenza all'interno della quale William Morris occupa una posizione prominente per «aver unito la causa dell'arte e quella del socialismo»,<sup>33</sup> e di fronte alla quale il filosofo di Treviri, sulla scorta dell'esperienza maturata in Gran Bretagna, è costretto a negoziare le posizioni che gli vengono attribuite, assumendo un «tono, quando discute di questi argomenti [che] non è dogmatico, ma è anche pronto a limitare, sia nella teoria sia nella pratica letteraria, quello che evidentemente considerava un allargamento meccanico dovuto al troppo entusiasmo delle sue conclusioni politiche, economiche e storiche, a fatti d'altro genere».

Ecco perché le motivazioni alla base del consenso in Locke si intrecciano con l'orientamento etico di Williams, il quale si riconosce nell'idea preromantica di cultura come «spirito incarnato di un popolo, il vero modello di eccellenza [che] divenne nel corso del [diciottesimo] secolo come la corte di appello in cui venivano definiti i valori reali, di solito in opposizione ai valori "fittizi" diffusi dal mercato e da simili attività sociali»;<sup>34</sup> adottando un simile modello l'attività artistica viene considerata alla stregua di altre forme di produzione, e, come tale, strettamente collegata alle leggi di mercato, ma ritenuta anche un fattore in grado di influenzare quelle stesse leggi grazie al tramite della nascente opinione pubblica borghese. Allo stesso tempo, accanto al violento rifiuto dei dogmi presente

32 «Fino a una ventina d'anni fa, era possibile affermare – specie per quanto riguarda i paesi di lingua inglese – che, da un lato, il marxismo è un corpus dottrinale e teorico, e, dall'altro, che la letteratura è un dato insieme di opere, o di generi, con proprietà e qualità specifiche [...]. La situazione è però oggi molto diversa: in parecchi campi – e in particolare, forse, nell'ambito della teoria della cultura – il marxismo ha conosciuto allo stesso tempo una significativa rinascita e una relativa apertura e flessibilità di sviluppo teorico. E, da parte loro, le problematiche della letteratura hanno conosciuto indirizzi del tutto nuovi», Raymond Williams, *Marxismo e letteratura*, cit., p. 3.

33 Raymond Williams, *Cultura e rivoluzione industriale*, cit., p. 315.

34 *Ibid.*, p. 63.

nell'attività degli artisti romantici, convive la tendenza all'imitazione intesa come capacità di «leggere il manifesto segreto dell'universo»,<sup>35</sup> ovvero saper interpretare e attualizzare gli universali così come teorizzati da Aristotele e trasposti in verità permanenti. In sintesi *Culture and Society* si colloca sul crinale fra due interpretazioni antitetiche del termine «culture»: quella conservatrice, per cui si tratta di una venerabile eredità da salvaguardare di fronte alla minaccia congiunta dell'industrialismo e della democrazia, e quella progressista, secondo la quale la cultura compendia un orizzonte di attese per un'emancipazione sociale, e costituisce dunque un potenziale inespresso, eredità delle moderne rivoluzioni borghesi.

Per quanto poi concerne il funzionamento della cultura nella teoria marxista, già in *Culture and Society* Williams fa esplicitamente riferimento all'imprescindibile "Prefazione" a *Per la critica dell'economia politica* per smentire, o almeno indebolire, l'ipotesi di un ruolo diretto delle forze produttive nella formazione di una «coscienza umana», in primo luogo perché questo concetto è sempre «storico, [e] in ogni momento comprende continuità con il passato come pure reazioni al presente».<sup>36</sup> Tenuto conto anche delle posizioni di Plechanov ed Engels sull'argomento, Williams approderà alla sintesi per cui una teoria marxista della cultura riconoscerà «diversità e complessità» di un cambiamento strutturale costantemente in atto, «considererà i fatti della struttura economica e le conseguenti relazioni sociali come il filo conduttore su cui si tesse una cultura», ma evidentemente finirà per assegnare alla cultura una preminenza nella considerazione storica, pur senza valutare – come faranno Althusser e i poststrutturalisti – i vincoli che tale adesione può implicare per il soggetto storico.

Una scelta perentoria, da parte del critico gallese, per includere all'interno dell'analisi culturale il dibattito sull'ideologia,

35 *Ibid.*, p. 68.

36 *Ibid.*, p. 316.

intesa nel senso già delineato da Marx nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, come «il libro aperto delle forze essenziali dell'uomo [...] la psicologia umana, presente ai nostri occhi in modo sensibile»;<sup>37</sup> puntuale nel precisare che il termine «ideologia» trae il suo significato da una concezione che esclude le accezioni metafisiche delle idee, poiché rientra «nella tradizione dell'empirismo di Locke».<sup>38</sup> È evidente che con questa apertura sul carattere ideologico di un'espressione o di un'opera artistica Williams vede profilarsi dinanzi a sé un campo di indagine pressoché illimitato: Con «il termine ideologia [si] recupera una dimensione specifica e pratica: il complesso processo all'interno del quale gli uomini divengono consci dei loro interessi e dei loro conflitti».<sup>39</sup> Su questo snodo cruciale la posizione di Williams è affine a quella di Gramsci, nel senso di una concezione analoga dell'«ideologia come strumento teoretico-gnoseologico, la cui formulazione permette alle soggettività in lotta per l'egemonia, una volta fattesi gruppo e collettività, di creare una visione del mondo»<sup>40</sup> e dunque perseguire i propri obiettivi secondo un disegno coerente perché condiviso. Evidentemente proprio questa lettura infulcrata sull'ideologia finisce per orientare anche la relazione fra centro e periferia che caratterizza sia *The Country and the City* sia gli scritti sul Galles: «Il mio progetto [...] consisteva nel cercare di mostrare simultaneamente le convenzioni letterarie e le relazioni storiche rispetto alle quali queste costituivano una risposta – vedere simultaneamente i mezzi di produzione e le condizioni in cui questi si inquadrano. Poiché le condizioni [in cui operano] i mezzi di produzione sono decisive per comprendere gli stessi mezzi di produzione».<sup>41</sup>

37 Karl Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino 1970, p. 120, cit. in Raymond Williams, *Marxismo e letteratura*, cit., p. 81.

38 Raymond Williams, *Marxismo e letteratura*, cit., p. 75.

39 *Ibid.*, p. 91.

40 Marco Gatto, *Marxismo culturale. Estetica e politica della letteratura nel tardo Occidente*, Quodlibet, Macerata 2012, p. 83.

41 Raymond Williams, *Politics and Letters*, cit., p. 304.

Riflettendo sul filo di questa prospettiva sinottica Williams amplia sensibilmente il significato di «mezzi di produzione» sottolineando, parallelamente, i limiti di quella concezione marxista ancorata al concetto di «coscienza pratica» che esclude dall'ambito della produzione i processi di significazione.<sup>42</sup> In tal modo Williams instaura uno stretto nesso fra arte e cultura come base di una concezione olistica dell'esperienza individuale, approccio teorico che condivide, fra gli altri, con Maurice Dobb di *Studies in the Development of Capitalism* (1946) e poi con Edward Palmer Thompson in *The Making of the English Working Class* (1963). «Riteniamo che il discorso della cultura rivesta un'importanza fondamentale in qualsiasi forma linguistica si pensi di ridefinire il socialismo. Per questo motivo la New Left fece i primi passi esitanti per porre questioni di analisi culturale e di politica culturale al centro della propria politica».<sup>43</sup>

Stuart Hall sintetizza così la nuova direzione della sinistra britannica dopo il 1956 allorché, a seguito delle denunce di Chruščëv al ventesimo congresso del Partito comunista dell'Unione Sovietica e dell'intervento in Ungheria, l'ortodossia sovietica – rappresentata in Inghilterra dal marxismo volgare di Caudwell<sup>44</sup> – perdette rapidamente ogni credito. Già dagli anni Trenta F. R. Leavis aveva rivitalizzato alcuni aspetti della tradizione radical, attaccando la chiusura

42 «In Marx ed Engels, come in gran parte della tradizione marxista, l'argomentazione centrale relativa alla "coscienza pratica" veniva limitata e spesso distorta dalla mancata comprensione del fatto che i processi fondamentali d'attribuzione sociale di significato sono intrinseci tanto alla "coscienza pratica" quanto alle "rappresentazioni, pensieri, concetti", che sono riconoscibili come suoi prodotti [...]. In realtà, i legami pratici tra "idee" e "teorie" e la "produzione della vita reale" stanno tutti entro questo stesso processo sociale materiale di produzione di significato», Raymond Williams, *Marxismo e letteratura*, cit., p. 95.

43 Stuart Hall, "Rethinking the base-and-superstructure metaphor", in Jon Bloomfield (ed.), *Class, Hegemony and Party*, Lawrence & Wishart, London 1977, pp. 25-26.

44 Cfr. Christopher Caudwell, *La fine di una cultura*, Einaudi, Torino 1949; Christopher Caudwell, *Soggettivismo e realismo. Saggio sulla letteratura borghese in Inghilterra*, De Donato, Bari 1971.

accademica nei confronti della dialettica sociale, denunciando il Bloomsbury come esempio di elitismo classista e, a seguire, criticando la volgarità materialista della stampa commerciale e dell'intero sistema di informazione di cui questa era un'emanazione.

Nonostante anche Williams fosse rimasto colpito negli anni di Cambridge dal carisma di Leavis e dagli elementi politicamente validi della sua proposta educativa, fu tra i primi a denunciare i limiti della proposta leavista incentrata su «un concetto di minoranza colta messa di fronte a una massa “non ricreata”» poiché questa minoranza, la stessa che affiora nelle idee di Eliot, «tende, via via che si afferma, a una presunzione e uno scetticismo dannosi. [Inoltre] il concetto di un passato completamente organico e soddisfacente, in contrasto con un presente disintegrato e insoddisfacente, tende, trascurando la storia, a negare la reale esperienza sociale». <sup>45</sup> Leavis perde dunque di vista il progressivo dilatarsi semantico del termine «organico» («organic») nella lingua e nella società britannica fra Settecento e Novecento, allorché l'aggettivo finisce per indicare sia «uno stato completamente realizzato» nel linguaggio marxista, «una società prevalentemente agricola» per i conservatori, e infine «una società prevalentemente industriale» secondo Bertrand Russell, il quale non vede alternativa al ricorso alle macchine per l'organizzazione delle società odierne. <sup>46</sup>

Basta questa campionatura per comprendere la complessità della ricerca cui Williams si dedica con la mappatura semantico-sociale che poi produrrà *Culture and Society* e

45 Raymond Williams, *Cultura e rivoluzione industriale*, cit., p. 312.

46 Un ulteriore ostacolo all'efficacia della sua azione consiste nel fatto che Leavis non gradiva l'idea della letteratura subordinata alle necessità dello studio sociologico: «Nessuna forma di sociologia della letteratura e nessun tentativo di porre in relazione gli studi letterari con quelli sociologici risulterà proficuo a meno che non sia sottoposto e controllato da un interesse genuino e da un'attitudine critica di prima mano per la letteratura», Frank Raymond Leavis, *The Common Pursuit*, Chatto & Windus, London 1952, p. 25.



*Keywords.* Nel corso di questa ricerca l'inevitabile mediazione fra la tradizione autoctona del fabianesimo e l'autoritarismo sovietico omologato alla logica dei blocchi post Yalta spingeva Williams verso soluzioni fortemente connotate in senso locale – da qui la centralità del Galles nella sua scrittura attraverso la cosiddetta «Welsh Trilogy»<sup>47</sup> – una tendenza costantemente alla ricerca di alternative al mainstream, di spunti che trovarono infine in Lucien Goldmann un sostegno teorico congeniale alla scelta di schierarsi all'opposizione. Balzac secondo Goldmann «rappresenterebbe la sola grande espressione letteraria dell'universo strutturato dai valori coscienti della borghesia: individualismo, sete di potere, denaro, erotismo trionfanti sui vecchi valori feudali dell'altruismo, della carità e dell'amore».<sup>48</sup> Ma, sempre a proposito di Balzac, il sociologo francese è pronto a soggiungere: «ci sembra che non esista creazione letteraria e artistica valida se non laddove c'è un'aspirazione al superamento dell'individuo e una ricerca di valori qualitativi superindividuali».<sup>49</sup>

Evidentemente Goldmann cerca di individuare il tipico secondo modalità simili a Lukács, ma se ne distacca nel tentativo di mobilizzare il concetto, qualificandolo come una categoria collettiva in fieri. In questo processo l'accento posto da Goldmann sui processi affettivi indica le affinità fra la sua ipotesi e quello strumento, reso celebre da Williams, della «structure of feeling» con cui anche il critico gallese non ha intenzione di cimentarsi nell'individuazione del tipico ma, al contrario, vuole

47 La trilogia comprende i seguenti romanzi: *Border Country*, Chatto & Windus, London 1960 (ripubblicato nel 2006 da Parthian, Cardigan, nella collana Library of Wales); *Second Generation*, Chatto & Windus, London 1964; *The Fight for Manod*, Chatto & Windus, London 1979. Vi sono infine stretti legami stilistici, tematici e per l'ambientazione, con gli altri due romanzi di Williams: *The Volunteers*, Lyre Methuen, London, 1978, e *Loyalties*, Chatto & Windus, London 1985.

48 Lucien Goldmann, *Per una sociologia del romanzo. Una ricerca esemplare sui rapporti tra letteratura e società*, Bompiani, Milano 1967, p. 30.

49 *Ibid.*, p. 31.

estrapolare lo scarto rispetto alla regola,<sup>50</sup> e così comprendere la dialettica del nuovo.

Un passaggio indispensabile per capire da quale angolazione Williams scriva del Galles: la sua ricerca, radicata nel passato ma proiettata su un futuro possibile di emancipazione, segue un andamento solo apparentemente ondivago, ma teso a coniugare in modo originale storicismo e relativismo della narrazione storica.<sup>51</sup> Dalla sagistica quasi impercettibilmente l'attenzione si sposta a una letteratura dalle venature autobiografiche, che da individuale si espande prima a un nucleo familiare, poi a una comunità o un'etnia, secondo la «proiezione ingenua di questa possibilità logica [la *Versöhnung* o riconciliazione fra soggetto e l'oggettività] nella sfera della cronologia storica che possa sfociare soltanto nella nostalgia metafisica (l'età dell'oro prima della caduta, lo stato felice dell'uomo primitivo) o nell'utopismo».<sup>52</sup>

## Galles come laboratorio di resistenza?

L'intervento nel *May Day Manifesto* del 1967 rappresenta una chiara presa di posizione sul significato delle istanze autonomiste di Scozia e Galles: «Ciò che i partiti nazionalisti richiedono è una sfida inevitabile e necessaria alle politiche gestite in modo centralistico e a un capitalismo che, creando profitti nelle regioni più progredite, finisce per produrre povertà in quelle già

50 «In gran parte delle descrizioni e delle analisi, cultura e società vengono trattate usando d'abitudine il tempo passato. La più forte barriera al riconoscimento dell'attività culturale umana è proprio quest'immediata e regolare trasformazione dell'esperienza in prodotto finito», Raymond Williams, «Strutture del sentire», cit., p. 169.

51 «La Storia in sé contiene il suo intero potenziale, e tuttavia, se trattata in modo diverso, ci insegna o ci mostra aspetti sorprendenti del passato e le forme possibili che può assumere il futuro», Raymond Williams, *Keywords. A Vocabulary of Culture and Society*, Oxford University Press, Oxford 1983, p. 148.

52 Fredric Jameson, *Marxismo e forma. Teorie dialettiche della letteratura nel xx secolo*, Liguori, Napoli 1975, p. 53.

svantaggiate». <sup>53</sup> Il nazionalismo di Williams promuove un'idea di stato attenta ai diritti dell'individuo nel rispetto e valorizzazione delle differenze regionali; in tale prospettiva, alla riscoperta del Galles si riallacciano sia una ricerca formale di carattere socio-letterario <sup>54</sup> che, in un contesto geopolitico, l'anatomia di una regione che vive nella modernità il dualismo fra «city» e «country» <sup>55</sup> come dipendenza rispetto a un fulcro finanziario metropolitano estraneo alla realtà locale, seppur ingenerante nella storia e nelle vicende regionali; l'esito di questa analisi è una storia di sperequazione fra le masse operaie – di cui tuttavia Williams non saprà articolare in modo convincente le analogie con la manodopera sottopagata nel Terzo mondo – e la direzione cosmopolita di un capitalismo in cui, nella prosa del critico gallese si prefigurano – già nel 1960! – elementi dell'odierno neoliberalismo. Il tutto proiettato sulla scena politica inglese degli anni Sessanta e Settanta, fino alla svolta della Thatcher. Al centralismo partitico del Labour in quel periodo di crescente condizionamento mediatico della politica farà riscontro a sinistra la secessione della New Left – alla quale aderirà lo stesso Williams – in un clima di tensioni interne fra la frustrazione per la politica conservatrice del Labour dopo le elezioni del 1966 e il vivace dibattito per il rilancio di un progetto socialista.

53 Raymond Williams, *The 1967 May Day Manifesto*, Penguin, Harmondsworth 1968, p. 163.

54 «All'atto di scrivere *Border Country* ero ben consapevole di non voler scrivere in quello che sarebbe stato identificato come "stile gallese" [...]. Il fatto che questo stile rappresentasse lo sviluppo di forme del costume sociale gallese rendeva ancora più urgente l'atto di tirarsi indietro. Ciò non significa che io non apprezzassi quel costume. Ma quando una scrittura qualificata come "gallese" divenne di moda fra la fine degli anni Trenta e i primi anni Cinquanta, condivisi con i miei conterranei la convinzione che era necessario prendere le distanze rispetto a quella percezione del Galles che veniva diffusa nel mondo. Molti oggi sostengono – anche in modo più deciso di come farei io stesso – che la lingua che veicolava quell'immagine del Galles costituiva una forma di subordinazione – una forma degradata, anche se non esplicita – attraverso cui i gallesi si presentavano a un pubblico londinese. In ogni caso, ero ben deciso a evitarla», Raymond Williams, *Politics and Letters*, cit., p. 279.

55 Cfr. Raymond Williams, *The Country and the City*, Oxford University Press, Oxford 1973.

Il Galles si presenta come una cesura teorica, drammatizzata dal tema ricorrente della frontiera.<sup>56</sup> Allo stesso tempo però può essere il palcoscenico per un percorso marxista di emancipazione etnica e sociale, come si evince dalla testimonianza/denuncia di Williams:

Chi parla a nome del Galles? Nessuno. Ciò costituisce sia il problema che lo stimolo [a risolvere il problema]. Stimolo perché l'elemento più rilevante nella cultura gallesese è che tutti dovrebbero parlare e avere il diritto di farlo: un'idea di democrazia egualitaria e partecipatoria che esisteva già nell'esperienza storica prima di divenire teoria [...]. Ero solito pensare che essere nato in un paese di frontiera dove la frontiera ha un significato allo stesso tempo fisico, economico e culturale rendesse la mia relazione col Galles particolarmente problematica. Ma ora mi rendo conto che era un problema di tutti. [...] Mi ricordo di essermi concentrato in un primo momento sulla solida cultura politica del Galles del Sud, la parte industriale della regione: nella prima metà del Novecento si trattava di uno dei centri del pensiero socialista più sviluppati a livello mondiale. Ma l'evoluzione necessaria di quel movimento sarebbe dovuta essere nel senso di una società allargata. [...] C'era tuttavia anche un altro

56 «Ciò che si trovavano di fronte, guardando in quella direzione, era una frontiera in senso territoriale e storico: a nord e a ovest le grandi distese dei pascoli; a sud e a est, dove si lavoravano il carbone e l'acciaio, le valli affollate, le nuove industrie, che ora, a loro volta, diventavano obsolete. Una volta si poteva chiaramente percepire il contrasto fra due stili di vita, uno nuovo e l'altro superato, come avviene fra un padre che continua ad andare per la strada e suo figlio, che vive in modo diverso, con un lavoro e una visione del mondo differenti. Ma ciò che si percepiva ora era che entrambi erano superati. La spinta per un intimo rinnovamento doveva affermarsi nell'ambito delle biografie e delle terre che erano state profondamente segnate da un presente che si era costantemente mosso, in modo inesorabile, nella dimensione del passato. E quei momenti del presente che potevano relazionarsi con il futuro erano comunque difficili da cogliere e da valorizzare, difficili da accordare rispetto a un ritmo, un movimento, alle forme adeguate per uno stile di vita affatto diverso. Ciò che si poteva percepire, in questa fase, era che l'indirizzo corrente, reale, implicava condizioni di crescita e una percezione del tempo che non avevano niente a che fare con le condizioni di vita preesistenti, fossero queste del padre o del figlio. «Sei pronto a procedere?», chiese Susan, volgendo lo sguardo dalla terra all'uomo che stava rigido al suo fianco. «Sì, cara, certo. Non abbiamo scelta»», Raymond Williams, *The Fight for Manod*, cit., pp. 206-207.

Galles, quello, più chiuso, delle aree rurali occidentali e settentrionali, dove si parlava ancora gaelico. Per me, all'inizio, questo era un luogo molto più remoto. [...] Nell'ultimo decennio tuttavia [gli anni Sessanta del Novecento, *n.d.a.*] soprattutto in seguito a quanto si era verificato all'interno di un movimento più vasto che aveva interessato la scuola e le politiche locali, un'altra idea del Galles, frutto di una linea di pensiero alternativa, si è affermata attraverso le campagne del Plaid Cymru e della Welsh Language Society. [...] con una politica radicale che pone l'accento sulle idee di identità e comunità, attraverso dimostrazioni e campagne tese a coinvolgere ampi strati della popolazione, questo nuovo movimento per il Galles è emerso come una forza socialista innovativa e un raggruppamento attento agli aspetti culturali della politica, così come avviene in varie zone del mondo all'interno della New Left.<sup>57</sup>

Da questa rievocazione emerge il ruolo cruciale che il Galles svolge per Williams già nei suoi anni di formazione: «Nel 1939 [a diciotto anni, *n.d.a.*] avevo già una notevole familiarità con l'analisi e la problematica politica ed economica marxista, o almeno socialista e comunista: cresciuto in una famiglia proletaria, avevo ben presto accettato le relative politiche fondamentali e, dunque, i problemi culturali e letterari, nel modo in cui allora si presentavano, ne erano una specie di estensione. Ciò che però non comprendevo appieno [...] era l'interdipendenza dei due ambiti».<sup>58</sup> Christopher Prendergast<sup>59</sup> osserva come nell'opera di Williams ricorrono termini come «ground» e «foundation», pur se palesemente in contrasto con quello che, già negli anni Ottanta del Novecento, era uno *Zeitgeist* profondamente refrattario a esiti essenzialisti e dunque a qualsiasi forma di creazione o fondazione. Ma – come precisa lo

57 Raymond Williams, "Who Speaks for Wales?", 1973, in Daniel Williams (ed.), *Raymond Williams, op. cit.*, pp. 3-4.

58 Raymond Williams, *Marxismo e letteratura*, cit., p. 4.

59 Christopher Prendergast, "Introduction", in *op. cit.*, p. 9.

stesso Prendergast – osserviamo nella sua vasta produzione critica un'ineludibile necessità della storia, un'istanza pressante almeno nella stessa misura in cui il significato del termine resta per lui aperto; sotto il registro di «storia» si collocano infatti in Williams almeno due concetti differenti, il primo analogo al tedesco «Historie», riferito prevalentemente al passato, il secondo corrispondente a «Geschichte» e a «Geschichtsphilosophie», indica invece un processo che abbraccia passato, presente e futuro. Si fronteggiano qui una teoria di matrice illuminista incardinata sull'idea di progresso materiale e spirituale e una concezione opposta, radicalmente pessimista riguardo ai presupposti stessi della storiografia: in quest'ultimo caso non è chiaro se la critica alla storia, considerata alla stregua di determinismo teleologico e priva di qualsiasi validità, non sfoci nell'impossibilità di immaginare il futuro tout court.<sup>60</sup>

Nel tentativo di definire la storia del Galles come vicenda esemplare Williams non cerca giustificazioni di tipo etnico, bensì risale alla sua visione del Galles nel corso dei secoli, facendo emergere anche in questo caso un pregiudizio di tipo coloniale. Un pregiudizio che va cristallizzandosi in formula giuridica: «Quasi tutti i progetti coloniali hanno origine nell'assunto che i nativi sono arretrati e incapaci di essere indipendenti, degni e uguali. Perché mai dovrebbe essere così, perché obblighi considerati sacri nei confronti di alcuni non debbano essere vincolanti per altri, perché diritti riconosciuti in un

60 «Lo storicismo, per come è stato utilizzato a metà del ventesimo secolo, ha tre significati: 1) una definizione relativamente neutrale di un metodo di studio che fa affidamento su fatti del passato individuandovi precedenti di eventi attuali; 2) un'enfasi deliberata su contesti e condizioni storiche variabili, una variabilità attraverso la quale i fatti specifici vanno interpretati; 3) un'accezione ostile, che attacca tutte le forme interpretative o le previsioni per "necessità storica" o la scoperta di "leggi di sviluppo generali" (cfr. Popper). Non è sempre semplice distinguere questo tipo di attacco allo storicismo, che rigetta idee di un futuro necessario o anche solo probabile, da un analogo attacco a ogni possibile nozione di futuro (nel senso specifico di un'esistenza migliore, più sviluppata in senso positivo), [una concezione questa] che si serve delle lezioni della storia in un senso molto generale (la storia come una serie di accidenti, eventi imprevedibili, e il fallimento di qualsiasi obiettivo al quale si punta) come argomentazione contraria alla possibilità della speranza», Raymond Williams, *Keywords. A Vocabulary of Culture and Society*, cit., p. 147.

caso debbano essere negati in un altro – sono tutte domande la cui risposta sta, in parte, in una cultura con profonde radici in norme morali, economiche, e perfino metafisiche atte a sancire un soddisfacente ordine locale, cioè europeo, e poter abrogare all'estero il diritto di crearne di simili». <sup>61</sup>

Edward Said espone le modalità attraverso le quali si costruisce la visione coloniale sottolineando la ramificazione in ambiti sempre più ampi della differenza antropologica fra i nativi e i colonizzatori. Nel caso di Williams invece i nativi scompaiono alla vista dell'osservatore, e alla loro scomparsa fa riscontro il profilarsi di un paesaggio sinistro, infernale. Anche in questo caso, pur se non è immediatamente evidente, si tratta di una colonizzazione, ma di quest'azione nel tempo abbiamo in primo luogo un riscontro visivo.

Una scena straordinaria si presentò ai miei occhi. Verso sud si ergeva un gruppo possente di ciminiere, circondato da edifici sudici e dall'aspetto diabolico, presso il quale si trovavano enormi cumuli di cenere e di neri rifiuti. Dai camini, nonostante fosse domenica, avanzavano volute di fumo, che si addensavano tutto intorno nell'aria. Da questo pandemonio, alla distanza di un quarto di miglio in direzione sud-ovest, su un prato verde, si alzava un rudere di ampie dimensioni, e dal colore grigio scuro, con fori alle finestre, torri, guglie e archi. Tra il rudere e quel maledetto guazzabuglio si stendeva un orribile luogo sudicio, parte pozza e parte pantano: la pozzanghera nera come fuliggine e pantano di un disgustoso colore di piombo. Al di là di questo sudicio luogo si allungava una linea tranviaria che all'apparenza doveva collegare quegli odiosi casamenti al rudere. Una scena così insolita non l'avevo mai veduta nella realtà. Se l'avessi vista su una tela, con l'aggiunta di qualche personaggio diabolico in cammino lungo la linea tranviaria, avrei pensato che si trattasse del giorno festivo all'inferno, con i diavoli in processione per la devozione

61 Edward Said, *Cultura e imperialismo. Letteratura e consenso nel progetto coloniale dell'Occidente*, Gamberetti, Roma 1999, p. 106.

pomeridiana, e sarebbe stato un quadro degno di quello straordinario ma folle pittore che è Jerome Bos.<sup>62</sup>

La prospettiva sulla rivoluzione industriale di George Borrow, autore del romanzo *Wild Wales* nel 1862, non è confinata a letterati romantici perché anche un tecnico come James Namyth, inventore del martello a vapore, produce nello stesso periodo una visione analoga.<sup>63</sup> L'urgenza da parte dell'autore di comunicare il turbamento prodotto da questa visione lo spinge a ricorrere a immagini di sicura presa, come il riferimento a Hieronymus Bosch e allo scontato contesto infernale. L'uso da parte di Boswell di aggettivi come «immense», «diabolical», «disgusting», «filthy» colloca l'insieme nella categoria del sublime che, secondo Burke, interagisce con il carattere terrificante dell'insieme annichilendo le capacità razionali dell'osservatore. In questa luce le «diabolical figures» della processione sono assimilabili a un «Sabbath in Hell», una sorta di sotto-missione collettiva, in cui le creature amorfe rientrano in un apparato che da sistema produttivo si trasforma in rito satanico. Tradotto in termini estetici secondo i criteri della *Enquiry* il fenomeno industriale segna la «fuoriuscita dal classicismo [...] che si protende, al di là della *Critica del giudizio*, verso Hegel, Schopenhauer e Freud... verso un nucleo di temi come l'eros, la morte, l'eclissi dell'io».<sup>64</sup>

62 Raymond Williams, "Il romanzo industriale gallese", in *Materialismo e cultura*, cit., p. 227.

63 «Il Paese Nero è tutto tranne che pittoresco. La terra sembra essere stata rivoltata dentro fuori. Le sue viscere sono sparpagiate tutt'intorno, quasi tutta la superficie è coperta di mucchi di cenere e da tumuli di scorie. Il carbone, che è stato estratto dal sottosuolo, luccica in superficie. La zona è affollata di fornaci di ferro, di fornaci per la puddellatura e di fornaci per le macchine delle miniere. Giorno e notte la contrada avvampa di fuoco e il fumo delle ferriere voltegga su di essa. Si sente un brontolare e un risonare di fucine e di mulini che rullano. Operai coperti di polvere di carbone, gli occhi bianchi e feroci si muovono fra il ferro scintillante e il sordo rumore dei martelli delle fornaci», James Nasmyth, *An Autobiography*, Samuel Smiles, 1883, cit. in Raymond Williams, "Il romanzo industriale gallese", cit., pp. 228-229.

64 Giuseppe Sertoli, "Presentazione", in Edmund Burke, *Inchiesta sul Bello e il Sublime*, Aesthetica, Palermo 1992, p. 33.



Un depotenziamento dell'io testimoniato dall'assenza di individui identificabili come umani nella scena descritta: Williams parla al riguardo di «violenta emozione alla vista inconsueta del paesaggio industriale», sottolineando che «all'interno di questo panorama non ci sono ancora uomini, oppure se ci sono hanno solo la funzione di accompagnamento al paesaggio. Il disordine evidente nel loro lavoro all'interno di questa prospettiva li ha annullati o inglobati». <sup>65</sup> Evidentemente il rilievo di questo paesaggio consiste nella smentita che esso mette in atto di quella tradizione iconografica in cui il Galles è associato al luogo ameno, assimilabile a un paesaggio alla Claude Lorrain, perché «tutto in Lorrain è il risultato di una composizione minuziosa, di un discorso pittorico che dispone gli elementi allo scopo di ottenere l'effetto più intenso sullo spettatore. L'arte, in Lorrain, è espressione di una retorica che conferisce alla natura rappresentata il carattere dell'assemblaggio di *loci*». <sup>66</sup> Il movimento attraverso il quale Lorrain ordina e collega un insieme che poi diventa rappresentativo di una certa coerenza, di una coerenza funzionale a un certo ordine sociale, è immediatamente pertinente al nostro discorso sul marxismo delle periferie. Ne troviamo il corrispettivo – e insieme l'antitesi – in Engels: «Ogni grande città ha uno o più “quartieri brutti” nei quali si ammassa la classe operaia. È vero che spesso la miseria abita in vicoletti nascosti dietro i palazzi dei ricchi; ma in generale le si è assegnata una zona a parte, nella quale essa, bandita dalla vista delle classi più fortunate, deve cavarsela da sé, in un modo qualunque». <sup>67</sup>

Mentre la traiettoria di Lorrain è invariabilmente centrifuga, diretta a intercettare il plauso borghese, Engels sta descrivendo un percorso di occultamento; dal retro dei palazzi alle periferie delle metropoli (Londra) e, infine, alle regioni come il Galles che ospitano i distretti industriali, il passo è breve. Anche qui,

65 Raymond Williams, *Materialismo e cultura*, cit., p. 229.

66 Michael Jakob, *Il paesaggio*, il Mulino, Bologna 2009, p. 58.

67 Friedrich Engels, *Critica delle grandi città industriali*, in Françoise Choay, *La città. Utopie e realtà*, vol. 1, Einaudi, Torino 1973, p. 185.

come in Engels rispetto a Lorrain, si può cogliere un capovolgimento della retorica nazionale che – ricordiamo al riguardo l'urbanistica conradiana, con Londra come fulcro – punta sempre esclusivamente verso il centro. Per cogliere la portata di queste rappresentazioni simboliche occorre ricordare che nella Gran Bretagna vittoriana vige la regola – alla quale nessuno poteva sottrarsi – per cui «[la rappresentazione del paesaggio] funzionava come sito per l'articolazione delle relazioni di classe, come strumento per costruire l'identità nazionale».<sup>68</sup>

Un gesto di rottura che fa del romanzo industriale lo specchio deformante di una trasformazione fisiologica e antropologica, in cui all'impatto traumatico degli opifici sull'ambiente fa seguito l'assuefazione graduale di chi vive in quel territorio a uno stile di vita degradato. Ad accentuare il carattere eversivo della rappresentazione contribuisce il fatto che nella Gran Bretagna del diciannovesimo secolo il paesaggio attribuisce senso all'appartenenza di classe, al concetto di identità nazionale e finanche all'idea di impero.<sup>69</sup>

Secondo Williams la rappresentazione dell'industria in tutte le sue manifestazioni prende piede nel decennio fra il 1840 e il 1850 allorché una generazione di romanzieri borghesi comincia a esplorare i distretti manifatturieri; una rappresentazione che accomuna le opere di Disraeli, Kingsley e soprattutto Dickens, il quale, secondo Williams, scrive da una «prospettiva esterna e inglobante»,<sup>70</sup> rendendo così tangibile il senso di comunità, in contrasto con i suoi primi romanzi, nei quali al contrario la trama ruotava intorno a personaggi solitari, fortemente caratterizzati in senso individuale.

Analogamente il critico gallese ritiene che Elizabeth Gaskell possieda una consapevolezza poetica fuori dal comune perché, a

68 Steven Adams, Anna Robins (ed.), "Introduction", in *Gendering Landscape Art*, Rutgers University Press, New Brunswick 2001, p. 1.

69 Cfr. Peter de Bolla, "Antipictorialism in the English Landscape Tradition: A Second Look at The Country and the City", in Christopher Prendergast (ed.), *op. cit.*, p. 173.

70 Raymond Williams, *Materialismo e cultura*, cit., p. 230.

differenza dei suoi omologhi maschili, ha vissuto nell'ambiente narrato nelle sue opere – «in particolare in *Mary Barton*, e ancor più nella prima versione poi abbandonata di quel romanzo, *John Barton*, [Gaskell offre la testimonianza di una] crisi non semplicemente osservata, ma sperimentata e interiorizzata». <sup>71</sup> Williams stabilisce una relazione inedita tra la tipologia della produzione letteraria e gli eventi decisivi nella coeva storia sociale inglese: «Tutti questi romanzieri inglesi di estrazione borghese osservarono il paesaggio industriale sotto la pressione di una particolare crisi politica e industriale: la crisi del Cartismo». Non soltanto qui il clima politico assume rilievo in ambito estetico, ma è in base al responso rispetto a quei fatti che si valuta la produzione letteraria del tempo. «Tutti ritrassero ciò che videro e produssero racconti e immagini che proponevano la riconciliazione dei conflitti. Quella parte della loro ideologia è facilmente riconoscibile». <sup>72</sup> Il bilancio che se ne trae è che il romanzo realista di primo Ottocento in Gran Bretagna promosse un discorso conservatore rispetto alla coeva storia sociale, nel corso della quale a un certo punto si registra il «passaggio cruciale dal panorama industriale al romanzo industriale». Ma questa è una fase effimera, di cui *Felix Holt* di George Eliot, romanzo del 1866 sulla lotta per l'estensione del diritto di voto dopo la riforma del 1832, rappresenta il culmine e anche la fine.

Al graduale ritrarsi del romanzo industriale inglese dalla partecipazione attiva alla politica del tempo fa riscontro la nascita e graduale diffusione della sua variante gallese; nonostante la rivoluzione industriale si fosse affermata in Galles contemporaneamente all'Inghilterra e già verso la metà dell'Ottocento la maggioranza dei Gallesi risultassero attivi in settori non connessi con l'agricoltura, «la nascita del romanzo industriale gallese è, a prima vista, sorprendentemente tarda. È questo ritardo accanto al suo significativo emergere che dobbiamo cercare di capire negli

71 *Ibid.*, p. 231.

72 *Ivi.*

stessi anni in cui si manifestava in Inghilterra». <sup>73</sup> Varie motivazioni possono essere addotte per spiegare il fenomeno: innanzitutto la prima generazione di scrittori che adotta un'ambientazione industriale, a cominciare da Tressel con *The Ragged-Trousered Philantropists*, sceglie di farlo con piccole imprese, talvolta a carattere ancora artigianale. Nell'Inghilterra del Novecento occorrerà attendere Lawrence per trovare grandi distretti minerari sullo sfondo, ma in questo caso la trama dell'opera si incentra sulla fuga da una realtà che si vuole esecrare, non approfondire.

Secondo Williams il ritardo con cui si comincia a scrivere in Galles della grande industria, quando questa aveva già da tempo stravolto la geografia fisica e sociale della regione, è da ascrivere a una differenza fra la tradizione letteraria gallese, ancora prevalentemente orale, e quella inglese, che già dall'Ottocento va connotandosi secondo l'evoluzione del romanzo; ciò va di pari passo con la trasformazione del rapporto fra gallese e inglese sul piano sociolinguistico. «È difficile esserne certi, ma si potrebbe azzardare che la vita della classe operaia gallese fosse relativamente inaccessibile al nuovo tipo di romanzo per via di vari motivi concomitanti: i tipi di comunità operaia – che, peraltro, non erano stati esplorati neanche nella coeva letteratura in lingua inglese – la sostanziale assenza di osservatori borghesi competenti e motivati, e forse, in modo decisivo, i problemi delle due lingue e la relativa poca familiarità, in gallese, della forma realistica giusta». <sup>74</sup>

Nonostante evidenti limiti formali – sottolinea Williams – questi romanzi si distinguono da quelli inglesi per il fatto di essere «nella maggior parte dei casi scritti *dall'interno* [corsivo dell'autore] delle comunità industriali; sono romanzi proletari nel nuovo e diverso significato del termine nel ventesimo secolo». <sup>75</sup> Williams si sofferma sulle notevoli difficoltà che

73 *Ivi*.

74 *Ibid.*, pp. 233-234.

75 *Ibid.*, p. 234.

questi autori provenienti dalla working class devono affrontare quando scelgono di scrivere in prosa: a fronte di una tradizione popolare vitale anche perché alimentata dalle ballate e dai canti di lavoro, in prosa si è determinata una rottura rispetto al romanzo borghese, che rende quest'ultimo impraticabile a degli scrittori proletari, lasciando loro, anche grazie alle sue radici religiose, soltanto l'autobiografia. «Questi scrittori dopo tutto, sebbene molto consapevoli della loro situazione di classe, erano uomini eccezionali, e vi sono elementi formali dell'autobiografia che corrispondono a questa situazione: una relazione di eccezionalità e nello stesso tempo di rappresentatività».<sup>76</sup>

Come leggere questa dettagliata ricostruzione dell'eccezionalità dell'esperienza gallese? Un rigurgito nativista da parte di un intellettuale deluso delle politiche interregionali nell'ambito del Regno Unito? In realtà ci sono buoni motivi per ritenere che proprio il Galles rappresenti l'applicazione esaustiva della prospettiva marxista di Williams su una realtà regionale e un gruppo etnico.

In quest'ottica l'evoluzione del romanzo industriale rientra in un'operazione qualificata da Thompson nella sua biografia di Morris come «istruzione al desiderio o alla necessità».<sup>77</sup> Morris, nella ricostruzione di Thompson, delinea un percorso per i suoi contemporanei affinché questi possano emanciparsi dal bisogno materiale, e la letteratura assuma dunque un carattere esemplare, ma non pedissequamente didattico. Nella fase in cui Sertoli diagnostica per la narrativa realista l'abbandono del neoclassicismo – e della poetica retrospettiva cui questo conduce – si diffonde un filone che, attraverso la biografia, mette al centro la questione della subalternità, indirizzando la narrazione verso quello storicismo inteso da Williams

76 *Ibid.*, p. 235.

77 Edward Palmer Thompson, *William Morris: Romantic to Revolutionary*, Pantheon books, London 1977, p. 806, cit. in Kiernan Ryan, "Socialist Fiction and the Education of Desire: Mervyn Jones, Raymond Williams and John Berger", in Gustav Klaus (ed.), *The Socialist Novel in Britain: Towards the Recovery of a Tradition*, The Harvester Press, Brighton 1982, p. 167.

in *Keywords* come «enfasi deliberata su contesti e condizioni storiche variabili, una variabilità attraverso la quale i fatti specifici vanno interpretati». Una scelta che si giustifica anche in base all'esperienza di un popolo: «Una lunga esperienza di precarietà da parte dei gallesi, la costante minaccia per la loro identità li hanno resi perspicaci nei confronti di una serie di problemi che ora cominciano a riguardare la loro controparte dominante». <sup>78</sup>

L'adozione della prospettiva del servo nella dialettica hegeliana servo/padrone fornisce una valida chiave di lettura in Williams per comprendere, retrospettivamente, il vantaggio del gallese, ancora partecipe di una cultura orale, nel cogliere la violenta soppressione della dimensione premoderna, con i suoi equilibri e tradizioni, sostituita dall'«industria [come] rapporto storico *reale* della natura e quindi della scienza naturale con l'uomo»; <sup>79</sup> *Border Country*, attraverso la rievocazione del travaglio interiore di Harry Price, addetto alle segnalazioni sulla linea ferroviaria, prima di aderire allo sciopero generale del 1926, rappresenta una chiara allegoria del rapporto fra padre e figlio <sup>80</sup> e, parallelamente, dello scontro fra i valori familiari e la retorica di uno stato che si impone avocando a sé l'etica del lavoro. «Harry Price non ha scelto la vita che conduce, si è piuttosto ritrovato in una situazione nella quale ha dovuto subire un processo di adattamento e integrazione [...] il messaggio che il romanzo vuole trasmettere è che quella forza su cui Harry fa affidamento, unita a una certa morale, in realtà risultano insufficienti». <sup>81</sup> In questo modo Williams salda gli elementi del discorso marxiano passati in rassegna finora con

78 Raymond Williams, "Community", in *What I came to say*, cit., p. 59.

79 Karl Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, cit., p. 121, cit. in Raymond Williams, *Marxismo e letteratura*, cit., p.85.

80 Harry svolge lo stesso lavoro del padre di Williams, mentre Matthew Price è un docente di economia che presenta molti tratti in comune con lo stesso Raymond.

81 Raymond Williams, "The Welsh Trilogy and The Volunteers", in Daniel Williams (ed.), *Raymond Williams, op. cit.*, p. 122.

la possibilità stessa della narrazione; questa infatti «si ha solo in quei momenti della storia in cui la storia umana può venire percepita in termini di confronti e drammi individuali e concreti, in quei momenti in cui la storia e le trame individuali possono far da veicolo all'espressione di qualche verità più profonda e generale».<sup>82</sup>

L'ampia rassegna di scritti teorici di Williams sul Galles presenta la singolare caratteristica di acquisire autorità e spessore antropologico grazie alla forma in prosa che accomuna saggi e romanzi. Eccone un esempio: «Inoltre con la divisione del lavoro è data altresì la contraddizione fra l'interesse del singolo individuo o della singola famiglia e l'interesse collettivo di tutti gli individui che hanno rapporti reciproci; e questo interesse collettivo non esiste puramente nell'immaginazione, come "universale", ma esiste innanzi tutto nella realtà come dipendenza reciproca degli individui fra i quali il lavoro è diviso».<sup>83</sup> Per un verso Williams chiama in causa l'*Ideologia tedesca* per illustrare l'insoddisfacente considerazione che ha Marx nei confronti della coscienza, dell'immaginazione e dell'arte, ridotti nella sua teoria a «echi» e «riflessi»;<sup>84</sup> peraltro, proprio nella citazione qui riportata, non solo ritroviamo e condividiamo i motivi profondi del disagio che pervade la comunità intorno a Harry Price, ma proprio il confronto in parallelo fra teoria e prosa rende la portata della sua alienazione.

L'approfondimento teorico di tale disagio dovrebbe concentrarsi sulle implicazioni dell'egemonia come sintomo di disuguaglianza di classe,<sup>85</sup> ma su questo punto cruciale Williams

82 Fredric Jameson, *Marxismo e forma*, cit., p. 223.

83 Karl Marx, Friedrich Engels, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma 2018, p. 95.

84 Raymond Williams, *Marxismo e letteratura*, cit., p. 81.

85 L'egemonia costituisce «un concetto che nello stesso tempo comprende e trascende [...] quello di cultura e quello di ideologia», in particolare, «supera il concetto di cultura per la propria insistenza a collegare il "processo sociale globale" a specifiche attribuzioni di potere e influenza». Essa è legata a «specifiche disuguaglianze di mezzi, e perciò di capacità, per attuare tale processo, e – in una società di classe – si tratta innanzitutto di disuguaglianze fra le classi», *Ibid.*, pp. 143-144.

non fornisce una risposta esauriente. Come traspare dall'osservazione sulla genesi di *Border Country* l'obiettivo primario è quello della resa del contesto sociale attraverso un testimone esterno e uno interno, secondo una poetica simultanea del mostrare (Darstellen) debitrice nei confronti di Brecht. Nell'innovativo contesto che la messinscena brechtiana contribuisce a creare, la figura dell'individuo isolato appare il sintomo di un malessere più generale e, in tale prospettiva, la fonte di valori positivi si sposta sull'altro polo, ovvero su una concezione della società come insieme. Lo spettatore deve progressivamente prendere coscienza del fatto che la forma – intesa come costruzione realistica ma allo stesso tempo specchio di un'ideologia borghese che è fulcro dell'ordine sociale – non *tiene*, non conosce sviluppo o crescita, per cui occorre concentrare attenzione e aspettative sulla totalità.<sup>86</sup> La prospettiva che Williams adotta nei confronti dell'egemonia dal punto di vista dell'interpretazione è simile, nel senso che non prevede una scansione critica del fenomeno, quanto piuttosto una drammatizzazione delle manifestazioni di una condizione egemonica indistinta; se Williams opera correttamente quando mette in relazione una struttura del sentire a una classe sociale, è poi l'idea stessa di classe che risulta sterile in assenza di un'analisi delle circostanze in cui quella classe sociale opera.<sup>87</sup>

È proprio questa genericità sul versante teorico a far sì che l'elaborazione critica di Williams possa essere compendiata sotto il genere della storia letteraria, scritta secondo una linea di

86 Cfr. Raymond Williams, *Drama from Ibsen to Brecht. A Critical Account and Re-valuation*, Penguin, Harmondsworth 1983 [1968], p. 331.

87 Williams raccomanda di superare la tendenza a «separare il sociale dal personale [per evitare] la trasformazione dell'esperienza in prodotto finito», riproponendo così l'idea di totalità e mostrando un pregiudizio contro la teoria in *Marxismo e letteratura*, cit., p.169; egli inoltre osserva che «una nuova struttura del sentire si riconnette più facilmente all'ascesa di una nuova classe [ma] una nuova formazione sociale si può distinguere da altre [...] tramite la propria articolazione di *presenza* [in corsivo nell'originale, *n.d.a.*]», in *Ibid.*, p. 178; qui si nota un ritorno all'idea di cultura come intero sistema di vita, che dunque ammette solo una percezione genuina, quella empirica.



sviluppo coerente, nell'opposizione del suo autore<sup>88</sup> a T. S. Eliot, Northrop Frye e Georg Steiner, ma pur sempre contempla la presenza di una tradizione che, quantunque avversata e decostruita dallo stesso intellettuale gallese, continua a inquadrare e strutturare per lui un'idea di Occidente; un'idea che non si colloca sul versante poststrutturalista e nietzschiano, ma che invece va ad attingere a suggestioni del pensiero di Gadamer, prima fra tutte l'idea che noi parlanti abitiamo una lingua che ci plasma socialmente, e che concreta nell'idea di nazionalismo definita culturalmente da Herder. «Perché se ci rendessimo conto che se non riuscissimo a sanare le contraddizioni fra nazionalità e classe, o quelle fra un benessere locale e gli imperativi di un benessere su ampia scala, allora saremmo costretti a far nostra una coscienza sociale del contemporaneo che definirò dolorosa».<sup>89</sup>

Dalla spietata lucidità di questa dichiarazione di Williams (e dal suo carattere profetico, in tempi di Brexit), in cui rivive l'interdipendenza ossessiva che attraversa l'antagonismo dei *Duellanti* di Conrad, possiamo intuire la sua profonda consapevolezza dell'ineffabilità del racconto del Galles, così come della colonizzazione che costituisce l'atto fondante del Galles moderno, imprescindibile dalla storia inglese. Interpretata da Stuart Hall, che sventa eventuali ricadute nell'essentialismo idealista, l'idea di identità culturale in Gadamer «si costruisce sempre attraverso la memoria, la fantasia, la narrazione e il mito. Le identità culturali sono i punti di identificazione, i punti instabili di identificazione e sutura, costruiti all'interno dei discorsi della storia e della cultura. Non si tratta qui di essenze, ma di *posizionamenti*».<sup>90</sup>

Il posizionamento è la «soluzione sospesa» all'azione congiunta della «Historie» come storia del passato e,

88 «La prima motivazione all'atto di scrivere *Culture and Society*? Quella di essere all'opposizione», Raymond Williams, *Politics and Letters*, cit., p. 97.

89 Raymond Williams, «Wales and England», in *What I Came to Say*, cit., p. 73.

90 Stuart Hall, «Identità culturale e diaspora», in Stuart Hall, *Il soggetto e la differenza. Per un'archeologia degli studi culturali e postcoloniali*, Meltemi, Roma 2006, p. 248.

simultaneamente, di «Geschichte» e «Geschichtsphilosophie» che si protendono verso una visione sinottica di passato, presente e futuro. «Che cos'è un'ideologia senza uno spazio al quale si riferisca, che essa descriva, di cui utilizzi il vocabolario e le connessioni, di cui contenga il codice?». <sup>91</sup> Al quesito provocatorio di Lefebvre Williams risponde implicitamente con *The Country and the City*, un riuscito esempio di ricostruzione storico-geografica strutturato secondo le categorie della *long durée* desunte dallo stile letterario: «C'è soltanto un vero quesito: da che parte stiamo, con chi ci identifichiamo, nel momento in cui [...] un certo ordine evolve in nuovi tipi di ordine?». <sup>92</sup> Anche nella trattazione del Galles, come nel complesso rapporto con Goldmann e Thompson a proposito del rapporto base/sovrastruttura, Williams a un certo punto abbandona la sua intuizione di un'egemonia attiva grazie a un campo di forze contrastanti *al suo interno* per continuare a sussumere «le pratiche alla totalità pratica e indissolubile reale». <sup>93</sup> A proposito dell'egemonia gramsciana e della stratificazione del suo funzionamento Kate Crehan osserva che «nella sua *Analisi delle situazioni: rapporti di forza* [...] Gramsci delinea la sua concezione sul metodo di analisi della relazione tra rapporti economici di base ed eventi politici, egli parla dei vari livelli di analisi e del modo in cui operano nella storia i diversi rapporti». <sup>94</sup>

In Williams abbiamo piuttosto una prospettiva orizzontale della storia, in cui la società civile rivive nella prosa, «in una tensione viva, resa in forma comunicabile. Che ciò sia visto come il problema dell'individuo nella società, o come il problema del contrasto fra la descrizione offerta e quella nota, lo

91 Henri Lefebvre, *La produzione dello spazio*, Pgreco, Milano 2018, p. 64.

92 Raymond Williams, *The Country and the City*, cit., pp. 38-39.

93 Stuart Hall, *Il soggetto e la differenza*, cit., p. 79. Sullo stesso tema vedasi anche Marco Gatto, *op. cit.*, p. 115 e sgg.

94 Kate Crehan, *Gramsci, cultura e antropologia*, Argo, Lecce 2002, p. 132.

sforzo creativo coinvolto sarà lo stesso». <sup>95</sup> La forma sopravanza il tema, ma per ciò che concerne il Galles le varie istanze politiche assumono rilievo proprio grazie alla caratterizzazione dei romanzi, dalla nostalgia metafisica (*Border Country*) all'utopismo (*The Fight for Manod*), come previsto da Jameson per la scrittura realista.

In questa tensione è possibile infine individuare nel Galles di Williams un sito di resistenza in una doppia accezione. La prima, recente, di «una rete di forme di azione politica anti globale», <sup>96</sup> che ci invita a guardare al Galles come un esempio di persistenza delle condizioni che hanno reso possibile l'imperialismo occidentale e britannico in particolare, almeno a livello culturale. <sup>97</sup> La seconda accezione è relativa a una forma di resistenza che la letteratura oppone alla storia, nel senso che «l'opera è essenzialmente paradossale, è il segno di una storia e insieme resistenza a essa». <sup>98</sup> E in quello spazio di paradosso Williams erigerà il “teatro sociale” per parlare a nome del Galles.

95 Raymond Williams, “Il realismo e il romanzo contemporaneo”, in Raymond Williams, *La lunga rivoluzione*, Officina Edizioni, Roma 1979, p. 323.

96 David Featherstone, *Resistance Space and Political Identities. The Making of Counter Global Networks*, Wiley-Blackwell, Oxford 2008, p. 3.

97 Miguel Mellino, *La critica postcoloniale. Decolonizzazione, capitalismo e cosmopolitismo nei Postcolonial Studies*, Meltemi, Roma 2005, p. 11.

98 Roland Barthes, “Storia o letteratura?”, in Roland Barthes, *Saggi critici*, Einaudi, Torino 1972, p. 97.

## Bibliografia

ADAMS Steven, ROBINS Anna (ed.), "Introduction", in *Gendering Landscape Art*, Rutgers University Press, New Brunswick 2001.

ANDERSON Perry, *Considerations on Western Marxism*, Verso, London 1987.

BARTHES Roland, *Saggi critici*, Einaudi, Torino 1972.

CAUDWELL Christopher, *La fine di una cultura*, Einaudi, Torino 1949.

— *Soggettivismo e realismo. Saggio sulla letteratura borghese in Inghilterra*, De Donato, Bari 1971.

CHOAY Françoise, *La città. Utopie e realtà*, vol. 1, Einaudi, Torino 1973.

COUTINHO Carlos Nelson, "György Lukács e la letteratura del XX secolo", in «Moderna», n. 1-2, 2016.

CREHAN Kate, *Gramsci, cultura e antropologia*, Argo, Lecce 2002.

DUNN John, *The Political Thought of John Locke*, Cambridge University Press, Cambridge 1969.

DWORKIN Dennis L., ROMAN Leslie G. (eds.), *Views Beyond the Border Country. Raymond Williams and Cultural Politics*, Routledge, London 1993.

- FEATHERSTONE David, *Resistance Space and Political Identities. The Making of Counter Global Networks*, Wiley-Blackwell, Oxford 2008.
- FROSINI Fabio, *La religione dell'uomo moderno. Politica e verità nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci*, Carocci, Roma 2010.
- GATTO Marco, *Marxismo culturale. Estetica e politica della letteratura nel tardo Occidente*, Quodlibet, Macerata 2012.
- GOLDMANN Lucien, *Per una sociologia del romanzo. Una ricerca esemplare sui rapporti tra letteratura e società*, Bompiani, Milano 1967.
- HALL Stuart, "Rethinking the base-and-superstructure metaphor", in BLOOMFIELD Jon (ed.), *Class, Hegemony and Party*, Lawrence & Wishart, London 1977.
- *Il soggetto e la differenza. Per un'archeologia degli studi culturali e postcoloniali*, Meltemi, Roma 2006.
- JAKOB Michael, *Il paesaggio*, il Mulino, Bologna 2009.
- JAMESON Fredric, *Marxismo e forma*, Liguori, Napoli 1975.
- "Early Lukács, Aesthetics of Politics?", in «Moderna», n. 1-2, 2016.
- JONES Paul, *Raymond Williams's Sociology of Culture. A Critical Reconstruction*, MacMillan, New York 2004.
- KLAUS Gustav (ed.), *The Socialist Novel in Britain: Towards the Recovery of a Tradition*, The Harvester Press, Brighton 1982.
- LEAVIS Frank Raymond, *The Common Pursuit*, Chatto & Windus, London 1952.
- LEFEBVRE Henri, *La produzione dello spazio*, Pgreco, Milano 2018.

- MARX Karl, ENGELS Friedrich, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma 2018.
- MELLINO Miguel, *La critica postcoloniale. Decolonizzazione, capitalismo e cosmopolitismo nei Postcolonial Studies*, Meltemi, Roma 2005.
- PRENDERGAST Christopher (ed.), *Cultural Materialism. On Raymond Williams*, University of Minneapolis Press, Minnesota 1995.
- SAID Edward, *Cultura e imperialismo. Letteratura e consenso nel progetto coloniale dell'Occidente*, Gamberetti, Roma 1999.
- SERTOLI Giuseppe, "Presentazione", in BURKE Edmund, *Inchiesta sul Bello e il Sublime*, Aesthetica, Palermo 1992.
- SIMMONS John, "The Content of Lockean Consent", in MORRIS Christopher (ed.), *The Social Contract Theorists. Critical Essays on Hobbes, Locke and Rousseau*, Rowman and Littlefield, Lanham 1999.
- SIMPSON David, "Feeling for Structures, Voicing 'History'", in PRENDERGAST Christopher (ed.), *Cultural Materialism. On Raymond Williams*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1995.
- WILLIAMS Daniel (ed.), WILLIAMS Raymond, *Who Speaks for Wales? Nation, Culture, Identity. Raymond Williams*, University of Wales Press, Cardiff 2003.
- WILLIAMS Raymond, *Modern Tragedy*, Stanford University Press, Stanford 1966.
- *Cultura e rivoluzione industriale. Inghilterra 1780-1950*, Einaudi, Torino 1968.
- *The 1967 May Day Manifesto*, Penguin, Harmondsworth 1968.
- *The Country and the City*, Oxford University Press, Oxford 1973.
- *Marxismo e letteratura*, Laterza, Bari 1979.

- *The Fight for Manod*, Chatto & Windus, London 1979.
- *La lunga rivoluzione*, Officina Edizioni, Roma 1979.
- *Keywords. A Vocabulary of Culture and Society*, Oxford University Press, Oxford 1983.
- *Materialismo e cultura*, Tullio Pironti, Napoli 1983.
- *Writing in Society*, Verso, London 1983.
- *Drama from Ibsen to Brecht. A Critical Account and Re-valuation*, Penguin, Harmondsworth 1983 [1968].
- *The Politics of Modernism*, Verso, London 1989.
- *What I Came to Say*, Hutchinson Radius, London 1989.
- “Marxism, Poetry, Wales”, in WILLIAMS Daniel (ed.), WILLIAMS Raymond, *Who Speaks for Wales? Nation, Culture, Identity*, University of Wales Press, Cardiff 2003.
- *Politics and Letters. Interviews with New Left Review*, Verso, London 2015 [1979].





# Claudia Jones tra comunismo, femminismo e ant imperialismo

Luca Di Paola

Claudia Jones può essere considerata a pieno titolo come un'anticipatrice dei caratteri fondanti del femminismo nero e postcoloniale. La sua attività politica e culturale su entrambe le sponde dell'Atlantico, negli Stati Uniti prima e in Inghilterra dopo, fornisce una chiave di lettura particolarmente rilevante per la comprensione delle trasformazioni politiche e sociali avvenute in tutti e due i paesi. L'esperienza di donna, nera<sup>1</sup> e operaia nella società statunitense la portò a coniugare la dottrina marxista della lotta di classe con la lettura dei sistemi di razza e genere, per includere nell'analisi del meccanismo di sfruttamento capitalista la posizione delle donne nere. Jones è stata capace di articolare posizioni politiche che cercavano di interpretare la teoria marxista dell'oppressione di classe in un contesto più ampio, segnato dall'imperialismo e dai processi di decolonizzazione, collegandoli alle condizioni di sfruttamento delle donne nere nella metropoli imperiale. Inoltre, influenzata in modo significativo dai movimenti anticoloniali, ha esteso l'analisi marxista della classe operaia oltre i confini della fabbrica, identificando le donne nere lavoratrici come centrali per l'avanzamento di tutto il movimento operaio, per come lei stessa lo intendeva.

1 In questo articolo il termine *black* sarà trattato nelle configurazioni più peculiari assunte sia nel contesto statunitense, riferendosi soprattutto alla comunità afroamericana, sia in quello inglese, con particolare attenzione all'emergere di una *black community* composta non solo dalla comunità afrocaribica ma anche da quelle di origine asiatica.

## **Militanza e rottura con il Partito comunista degli Stati Uniti**

Claudia Jones nasce nel 1915 a Port of Spain, capitale di Trinidad e Tobago, e all'età di nove anni si trasferisce Negli Stati Uniti, a New York, nel quartiere Harlem, così come fanno moltissimi afrocaribici durante gli anni Venti. Si avvicina al Partito comunista degli Stati Uniti d'America in seguito all'interesse che l'organizzazione mostra per il caso degli Scottsboro Boys del 1936. La campagna di supporto e difesa promossa durante il processo che vede coinvolti nove ragazzi neri accusati di aver violentato due ragazze bianche è infatti uno dei fattori principali che spingono molti migranti afroamericani ad avvicinarsi al partito.<sup>2</sup> Il Partito comunista degli Stati Uniti d'America fu il primo partito comunista nazionale ad ascoltare gli inviti dell'Internazionale comunista (Comintern) che già nel 1928 aveva cercato di indirizzare l'interesse dei partiti membri verso il coinvolgimento dei migranti all'interno delle lotte perseguite. All'età di ventuno anni, quindi, Claudia Jones entra nella sezione giovanile del partito e diventa redattrice di giornali nazionali come la *Weekly Review* e *Spotlight* dando inizio alla propria carriera di giornalista. Alla fine della Seconda guerra mondiale entra a far parte della commissione nazionale del partito e la militanza la porta a ricoprire dei ruoli di primissimo piano, per esempio quello di membro della National Negro Commission nel 1945 e quello di segretaria della Commissione nazionale sulle donne,

2 Nella sezione di Harlem nel 1936 il 30 per cento di 2.300 iscritti è composto da neri afroamericani. Il numero di donne nere afroamericane tra il 1937 e il 1938 sale da 187 a 307, fino ad arrivare a un picco nel 1939, anno in cui si contano circa 7.000 membri del partito di origine afroamericana. Per un approfondimento sul rapporto tra afroamericani e Partito comunista degli Stati Uniti d'America si veda Susan Campbell, "Black Bolsheviks and Recognition of African-America's Right to Self-Determination by the Communist Party Usa", in «Science & Society», vol. 58, n. 4, Winter 1994/1995, pp. 440-470; invece, sul rapporto in generale tra donne e partito comunista si veda Kate Weigand, *Red feminism: American communism and the making of women's liberation*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 2001.

formata nel 1947, così come quello di membro della Commissione nazionale sulla pace nel 1952.<sup>3</sup>

Durante questa militanza Claudia Jones pubblica diversi testi che costituiscono la base del suo primo pensiero politico e che sfidano in particolare la cecità di un certo tipo di marxismo tradizionale verso la posizione delle donne nere afroamericane nella società capitalista statunitense. Partendo dalla propria condizione di donna nera, operaia e comunista, di origine afrocaribica, Jones cerca di adeguare la dottrina marxista alla comprensione dei sistemi di razza e genere, che non erano al centro dell'analisi della classe operaia. Nei suoi testi istituisce delle connessioni tra le condizioni specifiche di sfruttamento che determinano la vita delle donne afroamericane, l'imperialismo e i processi di decolonizzazione. Durante il periodo trascorso a New York, mossa dalle istanze portate avanti dai movimenti anticoloniali, pubblica numerosi testi politici per sviluppare le proprie posizioni teoriche in materia di ant imperialismo, antirazzismo e lotte contro l'oppressione del popolo nero e in particolare della donna.

Nel 1946 dà alle stampe "On the right to self-determination for the Negro People in the Black Belt", che riprende e articola alcuni dei concetti cardine che stavano caratterizzando il pensiero politico del radicalismo nero, per esempio quello di considerare gli afroamericani come una nazione dentro una nazione. Secondo Claudia Jones, dunque, le politiche discriminatorie americane nei confronti del popolo nero devono essere considerate come parte di un progetto di colonialismo interno.<sup>4</sup>

Pubblicato solamente un anno dopo, durante la sua attività da segretaria della Commissione delle donne del Partito comunista degli Stati Uniti d'America, "For New Approaches to our

3 Per un approfondimento sui ruoli ricoperti da Jones negli Stati Uniti si veda Carole Boyce Davies, *Left of Karl Marx. The Political Life of Black Communist Claudia Jones*, Duke University Press, London 2008; Marika Sherwood, *Claudia Jones. A Life in Exile*, Lawrence & Wishart, London 1999.

4 Claudia Jones, "On the Right of Self-Determination for the Negro People in the Black Belt", in «Political Affairs», vol. xxv, n. 1, January 1946, p. 69.

Work among Women” ha invece il merito di offrire un terreno preparatorio per le posizioni politiche che articolerà anche con i testi successivi, sfidando soprattutto il partito sulle questioni della razza e del genere, collocate all’interno della cornice ideologica del comunismo con un esplicito riferimento alla «Woman Question» di Lenin.<sup>5</sup>

Il testo più rappresentativo del suo periodo statunitense e dello sforzo politico all’interno del partito è sicuramente “An End to the Neglect of the Problems of the Negro Woman”, pubblicato nel 1949 per la giornata internazionale delle donne. Questo articolo propone una critica radicale alla sinistra statunitense perché, sostiene, le questioni della razza e del genere non sono affrontate all’interno del Partito comunista degli Stati Uniti d’America, mentre dovrebbero assumere un ruolo di primo piano nelle politiche perseguite per combattere lo sciovinismo bianco che ne caratterizza le file interne. Il testo è critico inoltre verso il movimento progressista delle donne del paese, sia perché vi sono presenti delle forme di discriminazione razziale nei confronti delle afroamericane, sia perché vi è la tendenza a riscontrare il luogo principale di oppressione della donna nella famiglia e nella relazione con gli uomini.<sup>6</sup> Questi criteri si rivelano di scarsa applicabilità nel caso delle afroamericane poiché, come suggerisce Jones, le cause del loro sfruttamento vanno trovate nei rapporti che hanno con i modi di produzione e riproduzione capitalistici. Per comprendere le origini di questo posizionamento ricorre qui all’espressione *super-exploitation* definita contemporaneamente come causa e prodotto del confinamento delle donne nel settore dei servizi e in particolare nel lavoro domestico e di cura.<sup>7</sup> Secondo Jones, quindi, bisogna affrontare un’analisi

5 Claudia Jones, “For New Approaches to Our Work Among Women”, in «Political Affairs», vol. XXVII, n. 8, August 1948, p. 738.

6 Claudia Jones, “An End to the Neglect of the Problems of the Negro Woman”, in «Political Affairs», n. 53, June 1949.

7 *Ivi*.

dei vari sistemi di oppressione che caratterizzano la vita delle donne nere afroamericane.

Con il linguaggio di oggi si può dire che ciò che auspicava era un'analisi *intersezionale* dell'oppressione delle donne nere. Ricollocando il soggetto rivoluzionario marxista nella figura delle donne nere operaie afroamericane, sia incluse che escluse dai rapporti di produzione, Claudia Jones propugna una lotta di classe senza differenze di razza e di genere. In particolare l'attualità di certe affermazioni riguardo il lavoro domestico è davvero suggestiva, soprattutto quando parla dell'impossibilità di definire l'insieme di compiti entro i quali collocare lo stesso significato di lavoro domestico.<sup>8</sup> Il suo appello ai sindacati per mettere in primo piano le istanze delle lavoratrici domestiche non solo ha anticipato la centralità del discorso intorno al lavoro di cura nei meccanismi dell'accumulazione capitalista (che ha dato vita, solo successivamente, alle campagne internazionali contro il lavoro domestico sviluppate da figure come Selma James, Mariarosa Dalla Costa e Silvia Federici), ma ha anche contribuito ad ampliare la stessa categoria di lavoro domestico e di ciò che costituisce i suoi contorni.<sup>9</sup>

Sfidando i limiti di un certo tipo di marxismo dell'epoca Claudia Jones afferma, nelle conclusioni al proprio testo, che sarà soltanto mettendo le donne nere operaie al centro della lotta di classe contro la società capitalista che l'intero movimento operaio internazionale potrà avanzare nel suo insieme. Queste sono le idee che secondo Carole Boyce Davies, autrice di uno dei lavori più importanti su Claudia Jones, rendono tanto significativo quanto simbolico il fatto di essere stata sepolta alla sinistra di Marx. D'altro canto Jones non stava

8 Per un approfondimento sulle difficoltà di definire il lavoro domestico si veda Bridget Anderson, *Doing the Dirty Work? The Global Politics of Domestic Labour*, Zed Books, London 2000.

9 La International Wages for Housework Campaign, nonostante abbia avuto il merito di imporre la centralità del discorso sul lavoro domestico e di cura, ha trascurato l'importanza della razza nei dispositivi di potere che operano nella vita delle donne migranti.

interrogando il partito comunista statunitense solamente sulle questioni di genere e di razza, ma più in generale sfidava l'incapacità del comunismo dell'epoca di concepire come soggetto rivoluzionario qualcosa che non fosse la classe operaia industriale occidentale. Secondo lei sarà soltanto combattendo tutte le espressioni e le azioni scioviniste riguardo il popolo nero, e in particolare nei confronti delle donne nere, che il partito comunista e il movimento femminista potranno affermarsi come movimenti globali e universali.<sup>10</sup>

In questa direzione si colloca anche "We seek full equality for women" pubblicato nel 1949. Sfidando ancora il partito sulla questione razziale e di genere, secondo Jones lo stato di triplice oppressione che caratterizza la vita delle nere rappresenta un barometro dello status di tutte le donne, quindi la lotta per la piena uguaglianza economica, politica e sociale delle donne nere è di interesse vitale sia per le lavoratrici e i lavoratori bianchi che, in generale, per tutte le donne.<sup>11</sup>

Claudia Jones esprime la sua attività politica sia attraverso la forma del saggio, sia con articoli pubblicati nei giornali del partito comunista statunitense (*Half the World*, *New Weekly Review*, *Spotlight*), i quali caratterizzavano la sua attività come membro della commissione nazionale delle donne. All'inizio degli anni Cinquanta si dedica a mettere in connessione le lotte delle donne nere negli Stati Uniti e quelle più in generale rivolte contro la politica statunitense nella guerra fredda (in riferimento soprattutto all'acuirsi della guerra di Corea e al rafforzamento dei due blocchi) con l'obiettivo di contribuire a formare un movimento pacifista globale guidato dalle donne. Nel 1952 diventa infatti membro della National Peace Commission del Partito comunista degli Stati Uniti d'America, e pubblica due saggi ("International Women's Day and the Struggle for Peace" del 1950 e "For

10 Claudia Jones, "An End to the Neglect of the Problems of the Negro Woman", cit., p. 40.

11 Claudia Jones, "We Seek Full Equality for Women", in «Daily Worker», September 4, 1949, p. 30.

the Unity of Women in the Cause for Peace” del 1951) indirizzati a questi obiettivi. Jones cerca ancora una volta di spingere il partito a un impegno più attivo nei confronti dell’attivismo politico delle donne nere, ma più nello specifico prova a costituire un movimento transnazionale delle donne per la pace perché «[...] questo significava soprattutto combattere per l’uguaglianza economica delle donne, perché la loro dipendenza economica dagli uomini e la loro esclusione dai modi di produzione causano un doppio sfruttamento (triplice nel caso delle donne nere) nella società contemporanea».<sup>12</sup>

Nel saggio pubblicato per la giornata internazionale delle donne, che verrà citato implicitamente nel processo che culminerà con la sua espulsione dal suolo statunitense, si riferisce in particolare al lavoro della «Women’s International Democratic Federation»,<sup>13</sup> la quale potrebbe offrire la possibilità di costruire un’organizzazione delle donne globale antimperialista.<sup>14</sup> Come si evince da questi testi, per Claudia Jones l’imperialismo e il colonialismo delle grandi potenze europee e americane non si manifestano solo a livello internazionale, ma anche a livello locale e nazionale, come mostra la sua analisi della condizione specifica delle donne afroamericane nella società statunitense. Proprio questo soggetto rivoluzionario costituiva la chiave di volta per legare le lotte contro le discriminazioni di razza e di genere alle lotte internazionali contro l’imperialismo e il colonialismo delle potenze occidentali.<sup>15</sup>

Le posizioni politiche espresse con questi due saggi sono il motivo per cui Jones è arrestata ed è costretta a trascorrere un anno in prigione in condizioni di salute piuttosto precarie. Le critiche rivolte all’imperialismo statunitense e in particolare alla

12 Claudia Jones, “For the Unity of Women in the Cause for Peace”, in «Political Affairs», n. 30, February 1951, pp. 151-168.

13 Organizzazione fondata a Parigi nel 1945.

14 Claudia Jones, “International Women’s Day and the Struggle for Peace”, in «Political Affairs», n. 29, March 1950.

15 Carole Boyce Davies, *Left of Karl Marx*, cit., p. 60.

guerra di Corea portano il governo a decidere di espellerla dal territorio americano nel dicembre del 1955.<sup>16</sup> È da ricordare che la congiuntura storica in cui visse Claudia Jones è segnata da un forte clima di maccartismo e anticomunismo che accompagna l'acuirsi della guerra fredda e il rafforzamento dei due blocchi. La convergenza del Mc-Carran Act (Internal Security Act 1950) e del Mc-Carran-Walter Act (Immigration and nationality 1952) con lo Smith Act (Alien registration Act 1940) prevedeva infatti la possibilità di deportare chiunque esprimesse il suo dissenso nei confronti della politica estera statunitense. Possedendo il passaporto britannico Jones si trasferisce in Inghilterra e in un'intervista rilasciata pochi giorni dopo il suo arrivo a Londra riassume benissimo i motivi per cui aveva subito questa condanna:

Sono stata espulsa dagli Stati Uniti perché come donna nera comunista di origine afrocaribica ero una spina nel fianco per la mia opposizione alle discriminazioni razziste contro sedici milioni di afroamericani negli Stati Uniti. Sono stata espulsa a causa del mio lavoro volto a porre rimedio a queste ingiustizie, per il mio impegno diretto all'unità dei lavoratori neri e bianchi, per la mia militanza per i diritti delle donne e, infine, per il mio attivismo contro la politica statunitense sia all'interno che all'esterno dei suoi confini nazionali.<sup>17</sup>

## **Il conflitto con il Partito comunista di Gran Bretagna e i riot di Nottingham e Notting Hill**

L'arrivo a Londra nel dicembre del 1955 coincide con una nuova fase dell'attivismo culturale e politico di Claudia Jones.

16 Per uno studio più esteso e approfondito del processo, portato a termine attraverso l'analisi di documenti governativi del Federal Bureau of Investigation (Fbi), si veda Carole Boyce Davies, *Left of Karl Marx*, cit. Alcuni dei file sono consultabili su internet all'indirizzo: <https://archive.org/details/ClaudiaJones>.

17 Buzz Johnson, *"I think of my mother": Notes on the Life and Times of Claudia Jones*, Karia Press, London 1985.



Potrebbe essere utile dividere in tre periodi gli anni trascorsi in Inghilterra: il primo comprende la sua militanza nel partito comunista britannico tra il 1955 e il 1958 e il suo attivismo politico in risposta ai riot di Nottingham e Notting Hill;<sup>18</sup> il secondo invece coincide con la fondazione della *West Indian Gazette and AfroAsian Caribbean News* e con il progetto del carnevale di Notting Hill; la terza e ultima fase del suo impegno sociale e politico si concentra attorno al Commonwealth Immigrants Act e alla formazione della conferenza afroasiatica, la quale mobilitò i migranti africani, afrocaribici e asiatici presenti sul territorio britannico contro l'attuazione della legge volta a fermare l'immigrazione proveniente dal New Commonwealth. Tutto il lavoro intellettuale che diede forma alla sua critica anticoloniale e ant imperialista la colloca in un filone di pensiero in cui vi sono anche Frantz Fanon, W. E. B. Du Bois, Kwame Nkrumah, Jomo Kenyatta, James Baldwin, C. L. R. James e così via.<sup>19</sup>

I nove anni trascorsi in Inghilterra rappresentano quindi un periodo prolifico di produzione culturale in cui Claudia Jones contribuì in modo a dir poco decisivo all'avanzamento della vita sociale ed economica delle comunità migranti. Inoltre, come esponente così emblematica della diaspora africana sul suolo inglese, il suo lavoro ci offre una lettura di primo piano per un'analisi a tutto tondo della società britannica di quegli anni. In questo senso può essere considerata come una sorta di lente di ingrandimento che permette di comprendere la nascita stessa della *black Britain* e, quindi, di far emergere alcuni dei tratti fondanti del futuro femminismo nero post coloniale in generale e di quello britannico in particolare.

Prima di entrare nello specifico della sua attività politica in Inghilterra è necessario ripercorrere il rapporto conflittuale con

18 Per una trattazione generale dei riot di Nottingham e Notting Hill si veda Dilip Hiro, *Black British White British. A History of Race Relations in Britain*, Grafton Books, London 1991.

19 Per una trattazione più estesa di questi periodi si rimanda a Carole Boyce Davies (ed.), *Claudia Jones. Beyond Containment*, Ayeba Clarke Publishing, London 2011.

il partito comunista britannico una volta arrivata a Londra. I motivi che portano alla rottura sono piuttosto specifici: dal suo punto di vista il partito non ha dibattuto in modo adeguato la questione coloniale e la discriminazione razziale in Inghilterra, che Jones considera legata a doppio filo ai movimenti migratori e ai processi di decolonizzazione. Il Partito comunista di Gran Bretagna si rivela infatti riluttante non solo nell'affrontare tematiche inerenti a quello sciovinismo bianco che Jones criticava già all'interno del partito comunista statunitense, ma anche a coinvolgere nelle proprie lotte i migranti, nonostante le indicazioni del Comintern. Infine è proprio a causa della risposta inadeguata ai riot di Nottingham e Notting Hill del 1958-1959 che Jones decide di uscire dal partito. Lo scopo è quello di articolare meglio tanto le sue posizioni quanto le risposte della comunità afrocaribica presente a Londra a questi episodi di violenza razziale.

In verità all'interno del Partito comunista di Gran Bretagna era cominciata un'inversione di tendenza intorno alla metà degli anni Cinquanta, quando la pressione di alcuni membri afrocaribici e il dibattito internazionale sull'indipendenza delle colonie fecero sì che i temi del colonialismo e del razzismo venissero affrontati agli incontri del partito.<sup>20</sup> Uno dei pochi gruppi che si prefissò di redigere una critica antimperialista fu il Movement for Colonial Freedom (Mcf) il quale, formatosi da una costola del partito laburista inglese, trovò in Claudia Jones un aiuto piuttosto utile per le politiche antirazziste che cercava di perseguire. Nonostante queste spinte è la stessa Jones a rilevare la presenza di una filosofia "imperiale" all'interno di ampi settori della sinistra britannica ufficiale, e a denunciare il fatto che la riluttanza del partito comunista a coinvolgere nelle proprie lotte i migranti si stesse rivelando controproducente alle politiche perseguite. Nel discorso che tiene al venticinquesimo congresso del Partito comunista di Gran Bretagna nel 1957, dopo aver ringraziato i compagni dell'accoglienza riservatale, afferma:

20 Marika Sherwood, *op. cit.*, p. 67.

Vorrei affrontare con voi il tema della solidarietà che il nostro partito dovrebbe offrire alle lotte delle popolazioni delle colonie, e ai lavoratori neri in Inghilterra. Credo che il nostro partito abbia il dovere di intraprendere questa strada nell'interesse non solo degli abitanti delle colonie, ma anche nell'interesse della classe operaia britannica. I cittadini delle colonie, così come i neri in Inghilterra, vorranno sapere quali politiche propone il partito al fine di risolvere i loro problemi nella situazione economica contemporanea. Questi problemi che derivano da un'origine comune, cioè il monopolio capitalista in Inghilterra che sfrutta la classe operaia britannica, ma che sfrutta ancora di più le colonie, richiedono una lotta congiunta contro il male comune dell'imperialismo.<sup>21</sup>

Tuttavia nella versione finale del manifesto redatto dal partito alla fine del congresso, *Road to Socialism*, non ci sarà nessun riferimento al suo discorso e alla questione coloniale nel suo insieme. Come nota lei stessa in una lettera indirizzata a Ben Davis negli Stati Uniti, «all'interno del partito comunista britannico vi erano delle idee imperialiste difficili da estirpare».<sup>22</sup> Jones infatti non raggiunse mai una posizione di leadership all'interno del Partito comunista di Gran Bretagna commisurata alla sua importanza di attivista negli Stati Uniti e alla sua esperienza da giornalista. Solamente una volta il suo nome appare nelle pagine del *Daily Worker*, il giornale del partito fondato nel 1930. Si può invece sostenere che l'inizio della sua attività politica vera e propria coincide con la consapevolezza di dover uscire dal partito comunista britannico, e saranno i disordini razziali di Nottingham e Notting Hill e l'assassinio di Kelso Cochrane a segnarne il punto di partenza. Si tratta di eventi che rappresentano uno spartiacque nella storia britannica e nell'emergere di un'identità afrocaribica in Inghilterra. Come sostiene Edward Pilkington, «dalle ceneri della madre patria era nata una nuova

21 *Ibid.*, pp. 74-75.

22 *Ibid.*, p. 76.

visione. I disordini razziali segnavano l'origine di una nuova identità afrocaribica che sarebbe poi culminata nel movimento del Black Power degli anni Sessanta». <sup>23</sup>

Già dall'arrivo della nave Windrush nel 1948 – che segna l'inizio di quello che può essere chiamato un periodo di eterogeneizzazione dello spazio urbano imperiale e dei suoi contorni politici e culturali <sup>24</sup> – le comunità afrocaribiche si erano organizzate intorno alle difficoltà che incontravano i migranti provenienti dal New Commonwealth. Le risposte ai riot esprimevano proprio la voce di quelle comunità che si erano formate in seguito ai processi migratori che accompagnavano i movimenti di liberazione nazionale. Le comunità afrocaribiche, di cui Jones era una delle figure chiave, avevano infatti costruito le loro lotte intorno alle politiche abitative e alla difficoltà di trovare un lavoro, così come si erano battute contro la violenza della polizia e le discriminazioni razziali. <sup>25</sup> Claudia Jones si preoccupa proprio di offrire delle piattaforme di dibattito per la comunità afrocaribica in Inghilterra: insieme ad Amy Ashwood Garvey <sup>26</sup> dà vita alla Association for the Advancement of Coloured People con lo scopo di articolare meglio le risposte della comunità afrocaribica presente a Londra.

A partire da questo discorso, è possibile parlare della fase statunitense come di un periodo più legato alla forma partito, entro il quale cerca di articolare le proprie formulazioni, mentre in Inghilterra, una volta allontanatasi dal partito e in seguito

23 Edward Pilkington, *Beyond the Mother Country: West Indians and the Notting Hill White Riots*, Tauris, London 1988, pp. 143-144.

24 Per alcune trattazioni sullo spartiacque rappresentato dall'arrivo della Windrush si veda Mike and Trevor Phillips, *Windrush: the Rise of Multi-Racial Britain*, Harper-Collins, London 1998; Peter Fryer, *Staying Power: the history of black people in Britain*, Pluto Press, London 1984.

25 Per un approfondimento si veda Ambalavaner Sivanandan, "From resistance to rebellion: Asian and AfroCaribbean struggles in Britain", in «Race & Class», vol. XIII, n. 2/3, 1981/82; Ambalavaner Sivanandan, "Race, class and the state: the black experience in Britain", in «Race & Class», vol. XVII, n. 4, 1976.

26 La moglie di Marcus Garvey, nata in Jamaica nel 1897, ricoprì un ruolo di primo piano nello sviluppo della Universal Negro Improvement Association (Unia). Stabilitasi a Londra nel 1935, il suo attivismo fu di vitale importanza per il quinto congresso panafricano.

agli episodi di violenza razziale verificatisi alla fine degli anni Cinquanta, si avvicina al movimento panafricanista, trainata da Amy Ashwood Garvey e dall'influenza che esercitava la piattaforma culturale e politica della diaspora africana in Inghilterra.

L'attivismo politico di Claudia Jones in Inghilterra, tuttavia, non è incentrato soltanto sulle comunità migranti presenti sul suolo britannico, ma è rivolto anche allo scenario internazionale e ai processi di indipendenza che coinvolgono le (ex) colonie. In particolar modo la sua attenzione è diretta alla volontà di rendere la West Indian Federation<sup>27</sup> una realtà politica e culturale attiva. A tale riguardo il saggio del 1958 "American Imperialism and the British West Indies" offre un'analisi delle relazioni tra l'imperialismo americano e britannico e i processi di decolonizzazione nelle isole caraibiche, mettendo in evidenza come gli interessi economici delle potenze occidentali nei paesi caraibici e nella West Indian Federation siano strettamente collegati alle lotte di liberazione nazionale nelle colonie.<sup>28</sup> Jones è critica di quello che lei stessa definisce un «family arrangement» tra Gran Bretagna e Stati Uniti: da un lato infatti la responsabilità politica della federazione rimaneva con la Gran Bretagna ma, in maniera sempre più crescente durante la fine degli anni Cinquanta, erano gli Stati Uniti a controllare le strutture economiche delle isole caraibiche.<sup>29</sup> Per Claudia

27 L'organizzazione nacque nel gennaio del 1958 con lo scopo di unire in un'unica federazione le isole caraibiche ancora sotto il dominio coloniale britannico e impegnate nei processi di indipendenza nazionale. Tuttavia il progetto fallì nel maggio del 1962 a causa di alcuni conflitti politici interni alla federazione.

28 Claudia Jones, "American Imperialism and the British West Indies", in «Political Affairs», n. 37, April 1958.

29 Questo *accordo familiare* tra Stati Uniti e Gran Bretagna fu favorito dalla creazione nel 1942 della «Anglo-American Caribbean Commission», rinominata nel 1946 «Caribbean Commission». Attraverso questi corpi gli interessi economici delle potenze occidentali si sono stanziati sul territorio caraibico (per esempio la Dominion Oil operava in Trinidad e Reynolds Metal in Jamaica per l'estrazione della bauxite; United Fruit Company, invece, era in possesso di alcune piantagioni in Jamaica). Nel mercato caraibico era l'Inghilterra però a ricoprire un ruolo di primo piano perché tra il 1948 e il 1951 era entrata in possesso del 43,8% delle esportazioni importando nei caraibi il 37,2% dei prodotti.

Jones – come per altri intellettuali schierati a favore della Federazione, ad esempio John La Rose<sup>30</sup> – la formazione e lo sviluppo della West Indian Federation è un obiettivo fondamentale perché attraverso di essa si punta al rafforzamento dell'area caraibica, soprattutto se si pensa dall'ottica della lotta per il mercato caraibico, vista dalla stessa Jones come la più urgente da affrontare.

Queste connessioni tra il quadro internazionale segnato dai processi di decolonizzazione e dai movimenti di liberazione nazionali da un lato, e le lotte contro la discriminazione razziale in Inghilterra, scaturita dai movimenti migratori che stavano coinvolgendo i paesi caraibici e asiatici dell'impero britannico dall'altro, rivestono un ruolo di primo piano per l'attività culturale e politica di Claudia Jones a Londra.

### **La *West Indian Gazette*, l'*AfroAsian Caribbean News* e il carnevale di Notting Hill**

Nel 1958 Jones fonda la *West Indian Gazette*, primo e più importante giornale *black* in Inghilterra. Sarà proprio dal dibattito culturale promosso dalla sua piattaforma che nascerà il primo festival di carnevale nel 1959. Questi due avvenimenti definiscono un periodo particolarmente importante nella sua vita, oltre a essere rilevanti per la diaspora afrocaraibica in Inghilterra. Il fatto che gran parte del suo lavoro sia stato indirizzato verso l'unione dei popoli coloniali (non solo afrocaraibici ma anche asiatici) nel territorio metropolitano imperiale è un testamento della sua lungimirante visione politica. Donald Hinds, il primo reporter del periodico, ha dichiarato la *West*

30 John La Rose nacque a Trinidad e arrivò in Inghilterra all'inizio degli anni Sessanta. Una volta stabilito a Londra fondò la New Beacon Books, la prima libreria *black* nel Regno Unito, e il Caribbean Artist Movement. Fu tra le personalità di spicco del "Black Parents Movement" fondato nel 1975 con l'obiettivo di combattere la discriminazione quotidiana che la seconda generazione di afrocaraibici affrontava nelle scuole inglesi.

*Indian Gazette* progenitore di tutti i giornali che in seguito sarebbero sorti in Inghilterra.<sup>31</sup>

La *West Indian Gazette* rappresenta quindi un momento importante in quel lungo periodo di creolizzazione della metropoli, in cui le forme culturali della “periferia” si sono stanziare trasformando la composizione sociale e politica del centro dell’impero. Inoltre la creazione di un giornale che mette al centro delle sue politiche una voce pubblica *black* organizzata rappresenta uno dei passi più significativi di quel processo iniziato già a partire dalla fine della Seconda guerra mondiale, attraverso il quale stava emergendo in Inghilterra una vera e propria *black community*.<sup>32</sup> Con la fondazione del primo vero e proprio periodico *black* nel Regno Unito Jones può offrire un’ampia piattaforma culturale di confronto e di condivisione per la popolazione migrante residente sul suolo inglese.<sup>33</sup> Il primo numero della rivista, edito nel marzo del 1958, contiene un editoriale di apertura firmato dalla stessa Claudia Jones, “Why a paper for West Indian?”, nel quale è esplicitata la comunità di lettori a cui si rivolge il giornale e il suo posizionamento politico contro la discriminazione razziale incontrata dai migranti nel territorio dell’impero: «Ci sono circa ottantamila buone ragioni per cui crediamo che un giornale afrocaraibico sia necessario. Queste ragioni sono i circa ottantamila migranti provenienti dalle isole caraibiche che adesso risiedono qui. Insieme formano una comunità con i nostri bisogni e problemi, che il nostro giornale ci permetterà di condividere».<sup>34</sup>

31 Donald Hinds, “The West Indian Gazette: Claudia Jones and the black press in Britain”, in «Race & Class», vol. 1, n. 1, 2008, p. 96.

32 Basterà ricordare che Londra, già dalla fine del secondo conflitto mondiale, era diventata il centro di propulsione per il panafricanismo e per i movimenti di liberazione nazionale nelle colonie britanniche con lo svolgersi del quinto congresso panafricano e con intellettuali anti-colonialisti come C. L. R. James, George Padmore, Kwame Nkrumah.

33 Le altre due personalità che nella primavera del 1958 diedero vita alla *West Indian Gazette* furono Manu Manchanda, direttore generale ed editore, e Donald Hinds, primo reporter del periodico. Si veda Marika Sherwood, *op. cit.*, pp. 132-133.

34 Claudia Jones, “Why a paper for West-Indians?”, in «West Indian Gazette», n. 1, March 1958.

Gran parte dell'originalità della *West Indian Gazette* consisteva nel tentativo di istituire una profonda connessione tra il locale e il globale, a testimonianza del filone anticoloniale di cui Jones faceva parte, e quindi nel cercare di formare dei nessi tra le lotte dei lettori del giornale, il più ampio movimento anticoloniale e quello americano per i diritti civili.<sup>35</sup> La connessione tra le lotte antimperialiste e le battaglie della comunità afrocaribica in Inghilterra, sostenuta da Claudia Jones, offre la possibilità di "immaginare" (riprendendo una citazione ben nota di Benedict Anderson) una larga collettività transnazionale come comunità. La definizione dei caratteri fondanti del giornale è data direttamente da lei nel saggio "The Caribbean Community in Britain":

Questo giornale è servito da catalizzatore per stimolare le coscienze degli afrocaribici, degli afroasiatici e dei loro alleati. Il suo editoriale ha i seguenti obiettivi: una federazione delle isole caraibiche unite e indipendente; piena eguaglianza politica, sociale ed economica; rispetto e dignità per le popolazioni migranti in Inghilterra; la pace e l'amicizia tra tutte le popolazioni del Commonwealth e del mondo. Questo giornale si è battuto vigorosamente per la risoluzione dei problemi degli afrocaribici e degli altri migranti in Inghilterra. Le pubblicazioni della *West Indian Gazette* hanno cercato di emulare il percorso dei giornali neri progressisti che senza paura combattono contro l'imperialismo e le discriminazioni nei nostri confronti, soprattutto in relazione ai numerosi complotti polizieschi cui sono soggetti gli afrocaribici e gli altri migranti, e battendosi per sostenere il sindacalismo e l'unità tra lavoratori bianchi e neri. La *West Indian Gazette and AfroAsian Caribbean News* è servita per lanciare campagne di solidarietà tra le popolazioni nazionali e lotte di liberazione in Africa e Asia.<sup>36</sup>

35 Bill Schwarz, "Claudia Jones and the West Indian Gazette: Reflections on the Emergence of Post-colonial Britain", in «Twentieth Century British History», vol. 14, n. 3, 2003, pp. 270-71.

36 Claudia Jones, "The Caribbean Community in Britain", in «Freedomways», Summer 1964, pp. 340-357.



Attraverso l'attività editoriale e la piattaforma di dibattito politico e culturale che la *West Indian Gazette* aveva creato, Jones aveva reso il significativo politico *black* aperto non solo ai migranti africani e afrocaribici, ma anche alle comunità di origini asiatiche. Edward Pilkington suggerisce che il giornale, sotto la direzione di Claudia Jones, giocò un ruolo decisivo nella definizione di un'identità afrocaribica in Inghilterra, rimpiazzando l'identità del precedente suddito coloniale britannico che molti dei primi migranti avevano portato con sé.<sup>37</sup> Claudia Jones infatti può essere considerata un'anticipatrice delle istanze che sarebbero state portate avanti dal futuro Black Power Movement, il quale seppe poi cogliere e sviluppare conseguentemente i legami tra cultura e politica messi in luce dai suoi lavori.

La sua importanza per lo sviluppo e la crescita di una coscienza *black*, e soprattutto di *black woman*, nel territorio metropolitano di Londra, può essere dedotta dall'attività di leader della comunità caraibica londinese così come dal suo impegno nel progetto del carnevale che, attraverso le pratiche culturali, avrebbe finito con il rendere più visibili l'imperialismo culturale egemone e l'oppressione politica e razziale che caratterizzava il territorio imperiale. È così che Marika Sherwood la definisce come lo spirito fondatore del carnevale di Notting Hill.<sup>38</sup> Inoltre nella diaspora africana proprio la tradizione carnevalesca rappresenta quello che Carole Boyce Davies ha definito la conquista di uno spazio e una presa di parola.<sup>39</sup>

Il carnevale che prese forma nel febbraio del 1959 e che riempì le strade di St. Pancras Town Hall coincise con la celebrazione del carnevale nei Caraibi e fu l'effetto di una serie di fattori diversi. Sicuramente in cima alla lista ci sono gli eventi di Notting Hill e Nottingham con la morte di Kelso Cochrane, che

37 Edward Pilkington, *Beyond the Mother Country: West Indians and the Notting Hill White Riots*, cit., p. 145.

38 Marika Sherwood, *op. cit.*, p. 150.

39 Carole Boyce Davies, *Left of Karl Marx.*, cit., p. 167.

rappresentavano – nelle parole di Claudia Jones – «l'evento che ha legato gli afrocaribici nel Regno Unito mai come prima, determinati affinché questi avvenimenti non si ripetessero». <sup>40</sup> La vivacità dei vari paesi caraibici che stavano attraversando intense lotte per l'indipendenza nazionale e la decolonizzazione contribuì sicuramente alla nascita e organizzazione del carnevale. Come Jones stessa affermava: «[È] come se la vivacità della nostra vita nazionale sia stata essa stessa la scintilla per trasferire le nostre origini sul suolo britannico». <sup>41</sup> Il carnevale infatti fu concepito come parte organica dei movimenti di liberazione nazionale e in particolare il pensiero di Jones era rivolto alla West Indian Federation e all'ambizione di renderla una realtà politico-culturale attiva.

Considerando i migranti provenienti dai Caraibi stanziati ormai all'interno del Regno Unito come parte costituente della più larga nazione che stava nascendo, lei stessa affermava nel programma del carnevale:

L'orgoglio di essere afrocaribici è senza dubbio alla radice di questa unità: un orgoglio che ha le sue origini nella nascente nazionalità, e include non solo la creatività, l'unicità e l'originalità del mimo, della canzone e della danza afrocaribica, ma è la genesi della nazione stessa. <sup>42</sup>

Vale la pena sottolineare che all'interno dell'organizzazione del carnevale particolare rilevanza assunse il *carnival queen contest*, immaginato come una sua parte essenziale e come un'affermazione delle qualità della femminilità nera. Il *carnival queen contest* mirava quindi a mettere in evidenza che *black* poteva essere *beautiful*. Fu probabilmente il riconoscimento dell'esperienza di sfruttamento e denigrazione subita dalla donna nella sfera sociale ed economica a portare Jones a

40 Claudia Jones, "A People's Art is the Genesis of their Freedom", citato in Carole Boyce Davies (ed.), *Claudia Jones. Beyond Containment*, cit. p. 166.

41 *Ivi*.

42 *Ivi*.

guardarlo come un atto affermativo. Così fu per esempio per Marlene Walker, eletta regina del carnevale nel 1960 e vincitrice di un premio che comprendeva un viaggio verso la sua terra natia. Le pagine della *West Indian Gazette* ne fecero una vera e propria star dell'emergente *black community*.

## **La *black Britain* e il governo britannico delle migrazioni**

La risposta del governo conservatore inglese ai riot del 1958 fu l'introduzione del Commonwealth Immigrants Act del 1962 che imponeva condizioni di ingresso sul suolo britannico molto più stringenti e poneva fine alla *open-door policy*<sup>43</sup> che aveva contrassegnato gli anni seguenti alla fine del secondo conflitto mondiale. La nuova legge sull'immigrazione prevedeva un irrigidimento dei requisiti necessari all'entrata nel paese con l'istituzionalizzazione dei voucher, condizione senza la quale i migranti provenienti dal New Commonwealth non avrebbero potuto risiedere nel Regno Unito. La dimensione razziale della legge è sottolineata dal fatto che i paesi appartenenti all'Old Commonwealth come l'Australia, il Canada e la Nuova Zelanda, di conformazione tendenzialmente bianca, erano esclusi dai controlli. Veniva quindi imposto un limite razziale al funzionamento della legge sulla cittadinanza istituita nel 1948, con la quale era stata istituita una sorta di cittadinanza imperiale che permetteva a tutti i sudditi della corona di muoversi liberamente per il Regno Unito, e veniva di fatto introdotta una differenziazione dei migranti provenienti dal New Commonwealth.<sup>44</sup>

43 Il periodo che va dal 1948 al 1962 permetteva a tutti i cittadini dell'impero britannico, considerati tali dal British Nationality Act del 1948, di muoversi liberamente nei territori del regno.

44 Per un approfondimento ulteriore sul Commonwealth Immigrants Act del 1962 e, più in generale, sul sistema migratorio britannico dalla fine della Seconda guerra mondiale fino agli anni Ottanta e Novanta si veda Ronald Hansen, *Citizenship and Immigration in Post-War Britain: The Institutional Origins of a Multi-Cultural Nation*, Oxford University Press, Oxford 2000; Kathleen Paul, *Whitewashing Britain. Race and Citizenship in the Post-war Era*, Cornell University Press, New York 1997.

L'opinione di Jones a riguardo è che la legge «mirava ad acuire le divisioni razziali all'interno della classe operaia britannica». <sup>45</sup> La risposta immediata è la formazione di una nuova organizzazione nel gennaio del 1962, la AfroAsian Caribbean Conference, con l'obiettivo di unire gli sforzi contro l'approvazione della legge. Insieme alla *Gazette* e ad altre organizzazioni presenti nel territorio, come i membri del People's National Movement di Trinidad presenti a Londra, la AfroAsian Caribbean Conference decide, durante la prima conferenza, di aderire e partecipare alla manifestazione contro la legge sull'immigrazione organizzata dal Movement for Colonial Freedom e alla cui marcia da Hyde Park a Trafalgar Square partecipano circa duemila persone. Una volta persa la battaglia la AfroAsian Caribbean Conference si trasforma nel Committee of AfroAsian Caribbean Organizations che organizzerà una marcia di solidarietà con quella del movimento dei diritti civili americano di Martin Luther King a Washington. Tra l'altro Claudia Jones ebbe anche l'opportunità di incontrare Martin Luther King, il quale passò da Londra prima di arrivare a Oslo a ritirare il premio Nobel. L'incontro sarebbe stato registrato, subito dopo, nell'ultimo editoriale della *Gazette* scritto da Jones. <sup>46</sup>

Particolarmente importante per un'analisi della comunità afrocaribica e del sistema migratorio britannico, il saggio "The Caribbean Community in Britain" pubblicato da Jones in *Freedomways* nel 1964, inizia con il celebre concetto di «colonization in reverse» impiegato da Louise Bennett come immagine poetica di cosa ha rappresentato la migrazione afrocaribica. Claudia Jones non solo provvede a fornire un insieme di informazioni dettagliate quali statistiche demografiche e dati quantitativi e qualitativi sui problemi sociali comuni affrontati dalla comunità migrante, ma cerca di mettere a fuoco la vera causa dei movimenti migratori provenienti dai territori coloniali

45 Marika Sherwood, *op. cit.*, p. 98.

46 Nelle pagine della *West Indian Gazette* Claudia Jones racconta anche di alcuni viaggi in Cina e in Unione Sovietica.

dell'impero inglese. Attraverso una prospettiva marxista classica Jones vede nel protrarsi *postcoloniale* del dominio imperiale angloamericano nelle isole caraibiche il fattore principale dell'emigrazione afrocaribica in Gran Bretagna.<sup>47</sup> Ancora una volta traccia importanti connessioni tra i movimenti migratori, i processi di decolonizzazione e la riconfigurazione del razzismo e dell'imperialismo. Il saggio prosegue istituendo delle connessioni esplicite tra il McCarran-Walter Act statunitense, il quale regolava l'ingresso di persone provenienti dai Caraibi al fine di mantenere una sorta di purezza bianca, e il Commonwealth Immigrants Act britannico del 1962, in cui sottolinea il culmine del razzismo istituzionale della società inglese con fini analoghi a quelli perseguiti dalla legge statunitense. Jones afferma chiaramente che la legge britannica per il controllo dell'immigrazione è indirizzata, attraverso la linea del colore, soprattutto a persone di origine africana, afrocaribica e asiatica. Il riferimento alla linea del colore è sicuramente un espediente per mettere in evidenza le sfide che, soprattutto in ambito lavorativo e abitativo, i migranti afrocaribici e asiatici affrontavano nel momento in cui dovevano acquistare o cercare lavoro. L'opacità del governo conservatore inglese, secondo Jones, consiste nell'attuare misure apertamente razziste che istituiscono per legge dei confini tra cittadini di prima e di seconda classe.<sup>48</sup> È quanto scrive in una bozza di editoriale del 1963:

Il razzismo è adesso una minaccia seria in Inghilterra. L'effetto che producono le politiche dei conservatori sull'immigrazione è quello di incoraggiare le divisioni razziali. Questa è una sfida diretta ai principi basilari della democrazia, all'unità della classe operaia e a tutti coloro che credono nell'uguaglianza razziale. L'imperialismo è la causa principale del razzismo. È l'ideologia che sostiene il dominio e lo sfruttamento coloniale. Esso predica

47 Claudia Jones, "The Caribbean Community in Britain", cit., p. 174.

48 *Ivi.*

la superiorità della razza bianca, il cui destino è di governare su coloro che hanno la pelle scura e di trattarli con disprezzo. Questa ideologia razzista si è fatta strada tra la popolazione britannica e anche nelle file della classe operaia e in molti sindacati. Data la crescente disoccupazione e la carenza di abitazioni, è facile per molti lavoratori cadere nella trappola di incolpare i migranti per questa situazione.<sup>49</sup>

## **L'eredità di Claudia Jones nel femminismo nero e postcoloniale britannico**

Le posizioni politiche di Claudia Jones, espresse attraverso testi e articoli, ma anche con l'attivismo culturale e sociale, erano radicali nella capacità di connettere le lotte per la decolonizzazione da un punto di vista locale e globale, e quindi sfidare simultaneamente il razzismo, la subordinazione di genere, e l'imperialismo.

Ha anticipato alcuni caratteri fondanti dei movimenti neri in generale, e di quelli femministi in particolare. Per esempio la rottura con il partito comunista britannico anticipa il distacco dei movimenti neri dalla sinistra ufficiale e il loro avvicinamento ai movimenti anticoloniali e di liberazione nazionale. Il British Black Power Movement nacque infatti da quel complesso di discriminazione di classe e di razza esperito dalla comunità afrocaribica di Londra. All'interno di questa prospettiva politica la *blackness* diviene lo strumento di politiche culturali di decolonizzazione che connettono le comunità della diaspora alle lotte anticoloniali del terzo mondo.<sup>50</sup> L'effetto è di proseguire la lotta per la decolonizzazione sullo stesso territorio britannico. Inoltre l'appello rivolto da Claudia Jones al partito comunista statunitense ad assegnare maggiore centralità

49 Citato in Marika Sherwood, *op. cit.*, p. 143.

50 Anne-Marie Angelo, "The Black Panthers in London, 1967-1972. A Diasporic Struggle Navigates the Black Atlantic", in «Radical History Review», n. 103, Winter 2009.

alle lavoratrici domestiche e a creare istituzioni adeguate per le donne nere è sintomatico e in qualche modo anticipatore di quello che farà il Black Panther Party successivamente con l'istituzionalizzazione di organizzazioni autonome.

Queste articolazioni, scaturite proprio dalle critiche ai partiti comunisti, ci offrono un'analisi dettagliata della vita delle donne afroamericane nella società capitalistica statunitense, contrassegnata da quella che oggi chiamiamo l'intersezione di sistemi di sfruttamento basati sulla razza, il genere e la classe.<sup>51</sup> Il pensiero di Claudia Jones anticipava la messa a fuoco dell'intersezionalità dei sistemi di oppressione caratterizzanti la vita delle donne che venne in seguito trattata nel contesto statunitense dalla Third World Women's Alliance,<sup>52</sup> in particolare nel loro Black Women's Manifesto. In seguito è stata sviluppata da Angela Davis in *Women, Race and Class*, in cui parla di «triple jeopardy» in riferimento alle politiche marxiste e femministe che vedono nell'intersezione della razza, del genere e della classe il significanto simbolico del posizionamento delle donne. Prima di trovare spazio a livello accademico con Kimberlé Crenshaw, quindi, l'intersezionalità era già nata nelle pratiche e nei documenti politici della Third World Women's Alliance, di cui Claudia Jones può essere considerata un'anticipatrice.

Anche le critiche rivolte al movimento americano delle donne ricalcano molto quelle che saranno fatte dai movimenti femministi neri sul finire degli anni Settanta al femminismo bianco, sia negli Stati Uniti che in Gran Bretagna, e rivelano molto del motivo per cui i movimenti autonomi di donne nere si sono sempre più distaccati dal movimento di liberazione delle donne, soprattutto a causa della centralità che nel loro discorso e attivismo politico veniva ad assumere la categoria di razza, insieme a quella di genere e di classe.

51 Carole Boyce Davies, *Left of Karl Marx*, cit., p. 2.

52 La Third World Women's Alliance, attiva dal 1968 al 1980, è uno dei primi gruppi femminili di donne provenienti dal sud del mondo a manifestare un approccio antiimperialista e intersezionale all'oppressione delle donne.

A proposito dell'attività politica di Jones è possibile dunque parlare di due fasi: quella statunitense, sicuramente più legata all'attività del partito comunista di quel paese, in cui sviluppa la propria teorizzazione della figura della donna e mette in luce tutta una serie di questioni legate alla relazione tra la donna e il partito rispetto alle questioni di genere, di classe e di razza;<sup>53</sup> l'attivismo culturale e politico a Londra, che costituisce la seconda fase, in cui il rapporto con i movimenti della diaspora e la necessità di trasporre su un piano pratico le teorizzazioni della prima fase la spingono verso una ridefinizione della femminilità nera attraverso il campo culturale, in special modo attraverso il *carnival queen contest*, che in un certo senso anticipa lo slogan del *black power* «black is beautiful».

Jones reimmagina il soggetto femminile a partire dalle questioni di razza e classe: l'intersezione teorizzata nel primo periodo negli Stati Uniti viene messa in pratica con la *West Indian Gazette* e attraverso il progetto del carnevale viene sviluppata in rapporto ai movimenti migratori afrocaribici e asiatici, anticipando in questo modo quell'unione dei migranti postcoloniali che, insieme al suo antimperialismo, saranno due dei caratteri principali per la nascita e lo sviluppo della Organization of Women of Asian and African Descent in Inghilterra.<sup>54</sup> Determinanti per la sua nascita saranno infatti il sessismo

53 Del periodo statunitense non si trova molto sulla sua attività al di fuori del partito comunista e quindi sul suo rapporto con il movimento afroamericano, probabilmente perché Jones stessa vede la forma partito come quell'avanguardia capace di portare avanti le istanze del soggetto rivoluzionario.

54 Per una ricostruzione della vita dell'Organization of Women of Asian and African Descent e dei suoi caratteri peculiari si faccia riferimento ai seguenti testi: Beverly Brian, Stella Dadzie, Suzanne Scafe, *The Heart of the Race. Black Women's Lives in Britain*, Virago Press, London 1985; Claudette Williams, "We are a Natural Part of Many Different Struggles: Black Women Organizing", in Winston James, Clive Harris, *Inside Babylon. The Caribbean Diaspora in Britain*, Verso, London 1993; Ranu Samantrai, *AlterNatives. Black Feminism in the Postimperial Nation*, Stanford University Press, Stanford 2002; Heidi Saifa Mirza, *Black British Feminism: A Reader*, Routledge, London 1997; Natalie Thomlinson, *Race, Ethnicity and the Women's Movement in England, 1968-1993*, Palgrave Macmillan, London 2016; Nydia A. Swaby, "Disparate in voice, sympathetic in direction: gendered political blackness and the politics of solidarity", in «Feminist Review», n. 108, 2014.



incontrato in organizzazioni nere come il Black Panther Party e il Black Unity and Freedom Party, e il razzismo esperito all'interno del movimento britannico di liberazione delle donne, accusato di aver omesso nel suo progetto universale il posizionamento delle donne migranti.<sup>55</sup>

Anche se non esplicita mai il significante politico *black* come farà il movimento nazionale delle donne migranti postcoloniali in Inghilterra nel 1978, Claudia Jones può essere considerata un precursore delle istanze dell'Organization of Women of Asian and African Descent per diverse ragioni: prima di tutto per queste connessioni tra l'esperienza della schiavitù e del colonialismo, e dell'esperienza migratoria e del razzismo postcoloniale in Inghilterra, le quali saranno proprio il comune denominatore della politica della *blackness*<sup>56</sup> espressa dall'organizzazione; in secondo luogo per l'interesse ant imperialista e quindi per le connessioni che il suo posizionamento teorico-politico traccia tra le lotte di indipendenza nazionale e il carattere specifico di quell'intreccio dei sistemi di oppressione che caratterizza la vita delle donne di origine afrocaribica o asiatica in Inghilterra. Questo intreccio sarà espresso attraverso alcuni documenti costitutivi di organizzazioni come il Black Brixton Women's Group all'inizio degli anni Settanta e, successivamente, attraverso la voce del movimento nazionale, la newsletter *FOWAAD!*. In sintesi l'eredità di Claudia Jones si farà sentire successivamente nelle campagne e manifestazioni contro le leggi sull'immigrazione e sulla cittadinanza che saranno centrali nelle critiche promosse dalle comunità femminili africane, afrocaribiche e asiatiche durante tutti gli anni Settanta e Ottanta.

55 Questi due caratteri saranno centrali per la nascita delle prime organizzazioni femminili nere autonome: si vedano in particolare i documenti costitutivi del Black Women's Action Committee e del Black Women's Brixton Group, consultabili al Black Cultural Archive di Brixton; e Aa. Vv., "Many voices, one chant", in «Feminist Review», n. 17, 1984.

56 Per un ulteriore approfondimento del termine *black* esplicitato dall'Organization of Women of Asian and African Descent si vedano i documenti costitutivi del movimento conservati nella collezione di Stella Dadzie al Black Cultural Archive.

I testi politici pubblicati negli Stati Uniti e il suo successivo attivismo politico e culturale in Inghilterra interrogano quindi i limiti storici del marxismo tradizionale bianco sia nel mettere a fuoco razza, razzismo e genere come dispositivi primari di sfruttamento, sia nella comprensione e valorizzazione politica di una soggettività rivoluzionaria al di fuori della classe operaia occidentale. Ricollocando la categoria di soggetto rivoluzionario su un piano diametralmente diverso rispetto a quello marxista Claudia Jones metteva a fuoco la centralità che le lavoratrici migranti e nere dovevano assumere nello sviluppo e nelle battaglie del movimento operaio internazionale.

## Bibliografia

- AA. VV., “Many voices, one chant”, in «Feminist Review», n. 17, 1984.
- ANDERSON Bridget, *Doing the Dirty Work? The Global Politics of Domestic Labour*. Zed Books, London 2000.
- ANGELO Anne-Marie, “The Black Panthers in London, 1967-1972. A Diasporic Struggle Navigates the Black Atlantic”, in «Radical History Review», n. 103, Winter 2009, pp. 17-33.
- BRIAN Beverly, DADZIE Stella, SCAFE Suzanne, *The Heart of the Race. Black Women’s Lives in Britain*, Virago Press, London 1985.
- CAMPBELL Susan, “Black Bolsheviks and Recognition of African-America’s Right to Self-Determination by the Communist Party USA”, in «Science & Society», vol. 58, n. 4, Winter 1994/1995, pp. 440-470.
- DAVIES Carole Boyce, *Left of Karl Marx. The Political Life of Black Communist Claudia Jones*, Duke University Press, London 2008.
- (ed.), *Claudia Jones. Beyond Containment*, Ayeba Clarke Publishing, London 2011.
- FRYER Peter, *Staying Power: the history of black people in Britain*, Pluto Press, London 1984.

HANSEN Ronald, *Citizenship and Immigration in Post-War Britain: The Institutional Origins of a Multi-Cultural Nation*, Oxford University Press, Oxford 2000.

HINDS Donald, "The West Indian Gazette: Claudia Jones and the black press in Britain", in «Race & Class», vol. L, n. 1, 2008.

HIRO Dilip, *Black British White British. A History of Race Relations in Britain*. Grafton Books, London 1991.

JOHNSON Buzz, "I think of my mother": *Notes on the Life and Times of Claudia Jones*, Karia Press, London 1985.

JONES Claudia, "On the Right of Self-Determination for the Negro People in the Black Belt", in «Political Affairs», vol. xxv, n. 1, January 1946, pp. 67-77.

— "For New Approaches to Our Work among Women", in «Political Affairs», vol. xxvii, n. 8, August 1948, pp. 738-743.

— "An End to the Neglect of the Problems of Negro Women", in «Political Affairs», n. 53, June 1949, pp. 28-42.

— "We Seek Full Equality for Women", in «Daily Worker», September 4, 1949.

— "International Women's Day and the Struggle for Peace", in «Political Affairs», n. 29, March 1950, pp. 32-45.

— "For the Unity of Women in the Cause for Peace", in «Political Affairs», n. 30, February 1951, pp. 151-168.

— "Why a Paper for West Indians?", in «West Indian Gazette», n. 1, March 1958, pp. 1-2.

— "American Imperialism and the British West Indies", in «Political Affairs», n. 37, April 1958, pp. 9-18.

— "A people's Art is the Genesis of their Freedom", Caribbean Carnival 1959, Souvenir program.

— "The Caribbean Community in Britain", in «Freedomways», Summer 1964, pp. 340-357.

MIZRA Heidi Saifa, *Black British Feminism: A Reader*, Routledge, London 1997.

- PAUL Kathleen, *Whitewashing Britain. Race and Citizenship in the Post-war Era*, Cornell University Press, New York 1997.
- PHILLIPS Mike, PHILLIPS Trevor, *Windrush: the Rise of Multi-Racial Britain*, HarperCollins, London 1998.
- PILKINGTON Edward, *Beyond the Mother Country: West Indians and the Notting Hill White Riots*, Tauris, London 1988.
- (ROC) Remembering Olive Collective, *Do you remember Olive Morris?*, Aldgate Press, London 2009.
- SAMANTRAI Ranu, *AlterNatives. Black Feminism in the Postimperial Nation*, Stanford University Press, Stanford 2002.
- SCHWARZ Bill, "Claudia Jones and the West Indian Gazette: Reflections on the Emergence of Post-colonial Britain", in «Twentieth Century British History», vol. 14, n. 3, 2003.
- SHERWOOD Marika, *Claudia Jones. A Life in Exile*, Lawrence & Wishart, London 1999.
- SIVANANDAN Ambalavaner, "Race, class and the state: the black experience in Britain", in «Race & Class», vol. XVII, n. 4, 1976.
- "From resistance to rebellion: Asian and AfroCaribbean struggles in Britain", vol. XXIII, n. 2/3, 1981/82.
- SWABY Nydia, "Disparate in voice, sympathetic in direction: gendered political blackness and the politics of solidarity", in «Feminist Review», n. 108, 2014, pp. 11-25.
- THOMLINSON Natalie, *Race, Ethnicity and the Women's Movement in England, 1968-1993*, Palgrave Macmillan, London 2016.
- WEIGAND Kate, *Red feminism: American communism and the making of women's liberation*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 2001.
- WILLIAMS Claudette, "We are a Natural Part of Many Different Struggles: Black Women Organizing", in JAMES Winston, HARRIS Clive (ed.), *Inside Babylon. The Caribbean Diaspora in Britain*, Verso, London 1993, pp. 153-164.



# Althusser e il materialismo storico: surdeterminazione, non contemporaneità e apparati

Vittorio Morfino

Una ricostruzione complessiva del contributo althusseriano alla storia del marxismo è impresa smisurata. In una tale prospettiva sarebbe necessario prendere in considerazione tanto la congiuntura teorica francese dell'epoca, quanto l'atmosfera teorico-politica del Partito comunista francese nonché il suo posizionamento a livello internazionale. D'altra parte sarebbe altrettanto necessario fare i conti con la grande mole di inediti che sono stati e continuano a essere pubblicati negli ultimi anni. Non potendo prendere la via lunga, e non solo per ragioni di spazio, ho preso qui una scorciatoia: mi sono limitato a isolare alcuni concetti fondamentali elaborati da Althusser nel tentativo di ripensare/riformulare il materialismo storico, prendendo in considerazione esclusivamente i grandi testi pubblicati nella decade che si chiude con il 1970: *Per Marx, Leggere il Capitale, Ideologia e apparati ideologici di stato*.

## Marx e il materialismo storico

In primo luogo prenderò in considerazione la lettera stessa di Marx isolando nel *mare magnum* delle sue opere edite e inedite due frammenti sul materialismo storico, aggiungendovi un celebre commento di Engels. Il primo frammento è della "Prefazione del '59" a *Per la critica dell'economia* in cui Marx definisce

in modo estremamente sintetico e chiaro il materialismo storico. Proprio per questa chiarezza e sintesi questi passaggi sono stati variamente ripresi e sono diventati paradigmatici nella tradizione marxista: basti pensare all'importanza che essi hanno avuto nella Seconda internazionale e poi nell'*histomat* staliniano. Leggiamo il passaggio decisivo della "Prefazione":

Il risultato generale al quale arrivai e che, una volta acquisito, mi servì da filo conduttore nei miei studi, può essere brevemente formulato così: nella produzione sociale [*gesellschaftliche Produktion*] della loro vita, gli uomini entrano in rapporti [*Verhältnisse*] determinati, necessari, indipendenti dalla loro volontà, in rapporti di produzione che corrispondono a un determinato grado di sviluppo [*Entwicklungsstufe*] delle loro forze produttive materiali [*materiellen Produktivkräfte*]. L'insieme [*die Gesamtheit*] di questi rapporti di produzione costituisce la struttura [*Struktur*] economica della società, ossia la base reale [*die reale Basis*] sulla quale si eleva una sovrastruttura [*überbau*] giuridica e politica e alla quale corrispondono determinate forme sociali della coscienza. Il modo di produzione [*die Produktionsweise*] della vita materiale condiziona, in generale, il processo sociale, politico e spirituale della vita. Non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere ma è, al contrario, il loro essere sociale [*gesellschaftliches Sein*] che determina la loro coscienza. A un dato grado [*Stufe*] del loro sviluppo [*Entwicklung*] le forze produttive materiali della società entrano in contraddizione [*Widerspruch*] con i rapporti di produzione esistenti, cioè con i rapporti di proprietà (che ne sono soltanto l'espressione [*Ausdruck*] giuridica) dentro i quali tali forze per l'innanzi si erano mosse. Questi rapporti, da forme di sviluppo delle forze produttive, si convertono in loro catene. E allora subentra un'epoca di rivoluzione sociale [*sozialer Revolution*]. Con il cambiamento della base economica [*ökonomische Grundlage*] si sconvolge più o meno rapidamente tutta la gigantesca sovrastruttura. Quando si studiano simili sconvolgimenti [*Umwälzungen*] è indispensabile distinguere sempre fra sconvolgimento materiale delle condizioni economiche della produzione, che può essere



constatato con la precisione delle scienze naturali, e le forme giuridiche, politiche, religiose, artistiche o filosofiche, in una parola le forme ideologiche [*ideologischen Formen*] che permettono agli uomini di concepire questo conflitto e di combatterlo [*dieses Konflikt bewußt werden und ihn ausfechten*]. Come non si può giudicare un uomo dall'idea che egli ha di sé stesso, così non si può giudicare una simile epoca di sconvolgimento [*Umwälzungsepoche*] dalla coscienza che essa ha di sé stessa; occorre invece spiegare questa coscienza con le contraddizioni della vita materiale, con il conflitto esistente fra le forze produttive della società e i rapporti di produzione. Una formazione sociale [*Gesellschaftsformation*] non perisce finché non siano sviluppate tutte le forze produttive per la quale essa offra spazio sufficiente; nuovi e superiori rapporti di produzione non subentrano mai, prima che siano maturate in seno alla vecchia società le condizioni materiali della loro esistenza. Pertanto l'umanità non si propone mai se non quei problemi che può risolvere, perché, a considerare le cose dappresso, si trova sempre che il problema sorge solo quando le condizioni materiali della sua soluzione esistono già o almeno sono in formazione. A grandi linee i modi di produzione asiatico, antico, feudale e borghese moderno possono essere designati come epoche che marcano il progresso [*progressiven Epochen*] della formazione economica della società. I rapporti di produzione borghese sono l'ultima forma antagonistica [*antagonistische Form*] del processo di produzione sociale; antagonistica non nel senso di un antagonismo individuale, ma di un antagonismo che sorge dalle condizioni di vita sociali degli individui. Ma le forze produttive che si sviluppano nel seno della società borghese creano in pari tempo le condizioni materiali per la soluzione di questo antagonismo. Con questa formazione sociale si chiude dunque la preistoria [*Vorgeschichte*] della società umana.<sup>1</sup>

1 Karl Marx, "Vorwort" a *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, in Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke* (da ora MEW), Bd. 13, Dietz, Berlin 1974, pp. 8-9, tr. it. a cura di Nicolao Merker, in Karl Marx, Friedrich Engels, *La concezione materialistica della storia*, Editori Riuniti, Roma 1998, pp. 130-131. Dove l'ho ritenuto opportuno ho modificato le traduzioni.

In questo passaggio troviamo la terminologia teorica fondamentale del materialismo storico: «forze produttive», «rapporti di produzione», «struttura» o «base» (economica), «sovrastuttura» (giuridica e politica), «forme ideologiche» (forme sociali di coscienza), «formazione sociale», «modo di produzione». Attraverso questi concetti Marx fornisce gli strumenti per comprendere una data società storica: in altre parole una formazione sociale data è costituita da un determinato modo di produzione (cioè da forze produttive in determinati rapporti di produzione), che costituisce la base su cui si eleva la sovrastruttura giuridica, politica e ideologica. Si tratta di uno straordinario colpo di cannone rispetto alle filosofie della storia idealistiche, una vera e propria rivoluzione copernicana: il diritto, la politica, la religione e la filosofia «non possono essere compresi né per sé stessi, né spiegandoli con la cosiddetta evoluzione dello spirito umano»,<sup>2</sup> ma hanno le loro radici nell'economico.

Ma nel passaggio marxiano c'è ben più di questo: egli fornisce la spiegazione della dinamica storica. I termini fondamentali in questo senso sono: «sviluppo», «progresso», «contraddizione», «rivoluzione». La sintassi teorica che li articola ha come regola fondamentale la contraddizione tra forze produttive e rapporti di produzione: lo sviluppo delle forze produttive entra in contraddizione con i rapporti di produzione dando luogo a un'epoca di rivoluzione sociale, che conduce al cambiamento della base economica e allo sconvolgimento della sovrastruttura. Questa contraddizione produce il passaggio da un modo di produzione a un altro, la cui serie Marx designa come «epoche del progresso della formazione economica della società», formazioni sociali antagonistiche, che costituiscono la preistoria dell'umanità.

Proprio nel dar ragione della dinamica storica Marx utilizza un paradigma che appartiene con pieno diritto alla filosofia della storia. Lo sviluppo/progresso storico è il prodotto della

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 8, tr. it. cit., p. 132.

contraddizione tra forze produttive e rapporti di produzione; la rivoluzione spiega il succedersi dei modi di produzione sino all'uscita dalla preistoria: con il comunismo si entra nella storia dell'umanità. In questo senso possiamo parlare di un vero e proprio "capovolgimento" della filosofia della storia di Hegel nella misura in cui il motore della storia non è lo spirito ma la base economica, ma un capovolgimento che ne mantiene la struttura fondamentale: è quasi un'ovvietà, in questo senso, rilevare il parallelismo tra la successione dei modi di produzione e la successione hegeliana dei regni dello spirito, segnata da una forma comune di temporalità lineare, stadiale e progressiva, così come la parentela con un modello teologico di cui entrambe offrono – seppure attraverso contenuti ben differenti – la secolarizzazione:<sup>3</sup> il salto dal regno della necessità al regno della libertà (dalla preistoria alla storia) non è che il segno evidente della ripetizione in Marx dello schema logico hegeliano del divenir soggetto della sostanza.

Semplificando all'estremo potremmo dire che lo schema proposto da Marx è allo stesso tempo meccanicista e teleologico: meccanicista poiché l'economico costituisce il motore del movimento; teleologico perché, come ha ben rilevato Finelli,<sup>4</sup>

3 Cfr. su questo punto Karl Löwith, *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, The University of Chicago Press, Chicago 1949, tr. it. di Flora Tedeschi Negri, in Karl Löwith, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, il Saggiatore, Milano 1989.

4 Sono teoricamente molto penetranti le pagine che Finelli dedica all'*Ideologia tedesca* e all'"Introduzione del '59", i testi canonici della fondazione del materialismo storico, potremmo dire: nel concetto di divisione del lavoro dell'*Ideologia tedesca* come principio di spiegazione di tutte le realtà sociali, da quella economica a quella politica e culturale, così come nella contraddizione tra forze produttive e rapporti di produzione dell'"Introduzione del '59", Finelli vede all'opera una metafisica «silenziosa, ma influente» della *Gattung* feuerbachiana e del modello dell'inversione soggetto-predicato, di cui Marx non si libererà mai, prova ne siano, secondo Finelli, le pagine sul feticismo che aprono *Il Capitale*. La tesi di Finelli è estremamente radicale dunque: il materialismo storico sarebbe in realtà un'«ontologia comunitaria dell'umano», una «metafisica biologico-collettivista del "genere"», in cui divisione e contraddizione giocano il ruolo di quell'alienazione in cui è iscritto il *telos* della pienezza che sarà infine riconquistata. Cfr. Roberto Finelli, *Un parricidio compiuto. Il confronto finale di Marx con Hegel*, Jaca Book, Milano 2014, p. 74.

nella dimensione espansiva delle forze produttive si annida il concetto di ente generico (*Gattungswesen*) feuerbachiano che tende, oltre l'alienazione individualistica, a riappropriarsi della sua essenza comune.

Ci limiteremo qui, attraverso due lettere, la prima di Marx e la seconda di Engels, a mettere in tensione due aspetti fondamentali che emergono dalla "Prefazione" marxiana. Da una parte la questione del determinismo (o, come lo definirà Marx nella lettera alla *Otečestvennyye Zapiski*, del «predeterminismo»), dall'altra quello dell'efficacia delle sovrastrutture.

Come detto, il concetto di tempo che sta alla base di questa concezione dello sviluppo storico, così come si trova esposto nella "Prefazione", è lineare, ascendente e stadiale. Questo dal punto di vista storico-mondiale. Ciò non significa tuttavia che tutti i paesi si trovino allo stesso grado di sviluppo, cioè che occupino la stessa posizione nella linea-tempo, ossia che siano contemporanei, ma significa che il cammino che essi devono compiere è, per così dire, prefissato in quanto ripetizione delle fasi di sviluppo del paese più avanzato. Una tale concezione del tempo è presente in Marx già nella "Introduzione alla *Critica del diritto statale hegeliano*" dove la vecchia Europa viene pensata attraverso una temporalità stadiale e progressiva in cui la Germania appare nella forma di un *Anachronismus* rispetto ai paesi più avanzati, Francia e Inghilterra. È ancora questa concezione che guida un celebre passaggio della prefazione alla prima edizione del *Capitale* in cui, a proposito del rapporto Inghilterra-Germania, Marx scrive: «Il paese industrialmente più sviluppato [*entwickelter Land*] non fa che mostrare a quello meno sviluppato [*minder entwickelten*] l'immagine del suo avvenire». <sup>5</sup>

Tuttavia questa non è la sola parola di Marx sulla questione, anche se è quella largamente dominante dal punto di vista

5 Karl Marx, "Vorwort zur ersten Auflage", in *Das Kapital*, bd. 1, in MEW, bd. 23, 1962, p. 12, tr. it. a cura di Delio Cantimori, in Karl Marx, *Il capitale*, Editori Riuniti, Roma 1980, p. 32.

della storia degli effetti. È interessante metterla in tensione con una lettera rimasta inedita alla *Otečestvennye Zapiski* della fine del 1877.

Al centro di questa lettera, come di quella a Vera Zasulič del marzo 1881 (e dei suoi fondamentali abbozzi), vi è la questione dello sviluppo storico in Russia, della sua necessità e del ruolo che in esso occupa la comune rurale (*obščina*). Marx vi polemizza contro l'autore dell'articolo "Karl Marx davanti al tribunale del signor Žukovskij", Michajlovskij, che pur volendo prendere le sue difese gli attribuisce in realtà una concezione "predeterministica" dello sviluppo storico. In questo senso è decisiva la questione della comune rurale contadina: in altre parole l'abolizione della servitù della gleba nel 1861 è l'innescò di un processo storico le cui fasi o momenti sono già stati anticipati dall'Europa nord-occidentale, oppure sono possibili percorsi alternativi? La risposta di Marx non potrebbe essere più chiara:

[...] poiché non amo lasciare nulla «da leggere fra le righe», parlerò senza ambagi. Per poter giudicare con conoscenza di causa gli sviluppi economici nella Russia contemporanea, ne ho imparato la lingua e quindi studiato per anni e anni le pubblicazioni, ufficiali e non, riguardanti questa questione. E sono giunto alla conclusione che segue: se la Russia continua a battere il sentiero sul quale dal 1861 ha camminato, perderà la più bella occasione [*chance*] che la storia abbia mai offerto a un popolo, e subirà tutte le peripezie del regime capitalistico.<sup>6</sup>

«La più bella occasione che la storia abbia mai offerto a un popolo». «Chance» nell'uso che ne fa Marx indica una possibile divaricazione del tempo storico, il rifiuto di un modello di sviluppo unico e predeterminato. Questo modello sarebbe stato

6 "Karl Marx à la rédaction de l'«Otečestvennye Zapiski»", in Karl Marx, Friedrich Engels, *Gesamtausgabe*, Erste Abteilung, bd. 25, Dietz, Berlin 1985, p. 115, tr. it. a cura di Bruno Maffi, in Karl Marx, Friedrich Engels, *India Cina Russia*, il Saggiatore, Milano, 2008, p. 244.

fornito nel capitolo ventiquattro sull'accumulazione originaria. Su questo punto Marx fa immediatamente una precisazione:

Nel capitolo sull'accumulazione primitiva io pretendo unicamente di indicare la via mediante la quale, nell'Occidente europeo, l'ordine economico capitalistico uscì dal grembo [*est sorti des entrailles*] dell'ordine economico feudale. Essa segue il movimento che vi produsse il divorzio del produttore dai mezzi di produzione, trasformando il primo in salariato (proletario nel senso moderno della parola) e i secondi in capitale. In tutta questa storia ogni rivoluzione che serva da punto di appoggio all'avanzata della classe capitalistica in ascesa fa epoca. Ma la base di questo sviluppo è l'espropriazione dei coltivatori. Alla fine del capitolo, trattando della tendenza storica dell'accumulazione capitalistica, io sostengo che la sua ultima parola è la trasformazione della proprietà capitalistica in proprietà sociale.<sup>7</sup>

Marx si riferisce alla formula, usata alla fine del capitolo, «espropriazione degli espropriatori», della «negazione della negazione». Marx qui prende chiaramente le distanze rispetto all'idea che il capitolo sull'accumulazione originaria costituisca lo schema universale del passaggio dal modo di produzione feudale a quello capitalistico, afferma con forza che si tratta di uno «schizzo storico» e che riguarda l'Europa occidentale. Che cosa significa questo in relazione alla Russia?

Se la Russia aspira a diventare una nazione capitalistica alla stessa stregua delle nazioni dell'Europa occidentale, e negli ultimi anni si è data un gran daffare in questo senso, essa non lo potrà senza aver trasformato buona parte dei suoi contadini in proletari: dopo di che, presa nel turbine del sistema capitalistico, ne subirà, come le altre nazioni profane, le leggi inesorabili.<sup>8</sup>

7 *Ibid.*, pp. 115-116, tr. it. cit., pp. 244-245.

8 *Ibid.*, p. 116, tr. it. cit., p. 245.

Non siamo dunque in presenza di leggi storiche ineluttabili, ma di una conseguenza fattuale. In altre parole, date determinate condizioni, ne seguiranno altre, e tuttavia l'uso del periodo ipotetico indica chiaramente che siamo in presenza di una conseguenza fattuale, una volta enunciata la protasi. Tuttavia, in perfetto stile machiavelliano, proprio la posizione della protasi apre a un'alternativa offerta all'azione politica, in termini machiavelliani, alla virtù: «Se la Russia aspira a diventare una nazione capitalistica...».

Questa posizione permette a Marx di prendere in modo netto le distanze dall'interpretazione del suo capitolo offerta da Michajlovskij:

[...] il mio critico [...] sente l'irresistibile bisogno di metamorfosare il mio schizzo storico della genesi del capitalismo nell'Europa occidentale in una teoria storico-filosofica della marcia generale fatalmente imposta a tutti i popoli [*théorie historico-philosophique de la marche générale imposée à tous les peuples*], in qualunque situazione storica [*circonstances historiques*] essi si trovino, per giungere infine alla forma economica che, con la maggior somma di potere produttivo del lavoro sociale, assicura il più integrale sviluppo di ogni produttore individuale. Ma io gli chiedo scusa: è farmi insieme troppo onore e troppo torto.<sup>9</sup>

Qui il termine chiave introdotto da Marx è quello di «circostanza storica». È precisamente questo il concetto a partire da cui è possibile evitare una «teoria storico-filosofica della marcia generale fatalmente imposta a tutti i popoli», cioè una filosofia della storia, e aprire alle possibili divaricazioni del tempo storico che si offrono sotto forma di occasione: «Se la Russia continua a battere il sentiero sul quale dal 1861 ha camminato» allora «perderà la più bella occasione offerta a un popolo». Ma l'occasione può essere colta e questa possibilità è una possibilità politica, è legata cioè alla capacità politica di imboccare un'altra strada.

9 *Ivi.*

Per rafforzare la critica all'ineluttabilità delle leggi dello sviluppo storico Marx propone, nel finale della lettera, l'esempio dell'esproprio dei contadini nell'antica Roma:

Lo stesso movimento che li separò dai mezzi di produzione e sussistenza produsse la formazione non solo di grandi proprietà fondiarie, ma di grandi capitali monetari. Così, un bel giorno, vi furono da un lato uomini liberi spogliati di tutto fuorché della loro forza lavoro, e dall'altro, per sfruttarli, i detentori di tutte le ricchezze.<sup>10</sup>

Le premesse sono le stesse del modo di produzione capitalistico. Tuttavia, i proletari romani divennero «una plebaglia fannullona» e accanto a essi si sviluppò un modo di produzione schiavistico. E qui la conclusione di Marx: «Dunque eventi [*événements*] di un'analogia sorprendente, ma verificatisi in ambienti storici [*milieux historiques*] affatto diversi, produssero risultati del tutto differenti».<sup>11</sup> Qui il termine fondamentale è quello di «ambiente storico». Si tratta mi sembra di un concetto importato dalla teoria darwiniana, in realtà di un “quasi-concetto”, nella misura in cui “sta per” una più precisa concettualizzazione del rapporto eventi-ambiente. In ogni caso è proprio questo “quasi-concetto” che permette a Marx di tirare delle conclusioni di straordinaria potenza teorica: «La chiave di questi fenomeni sarà facilmente trovata studiandoli separatamente uno per uno e poi mettendoli a confronto. Non ci si arriverà mai con il *passé partout* di una filosofia della storia [*théorie historico-philosophique générale*], la cui virtù suprema è d'essere soprastorica».<sup>12</sup>

Il secondo testo che intendo evocare per mettere in tensione gli assunti della “Prefazione del '59” è una lettera, non

10 *Ibid.*, p. 117, tr. it. cit., p. 245.

11 *Ivi*, tr. it. cit., p. 246.

12 *Ivi*, tr. it. cit., pp. 245-246.



l'unica a dire il vero, che il vecchio Engels scrisse per precisare la sua posizione e quella di Marx a proposito del materialismo storico. Si tratta di una lettera a Borgius del gennaio del 1894 in cui, dopo aver ribadito quella che egli riteneva l'acquisizione fondamentale («Noi consideriamo le condizioni economiche come ciò che condiziona in ultima istanza lo sviluppo storico [*Wir sehen die ökonomischen Bedingungen als das in letzter Instanz die geschichtliche Entwicklung Bedingende an*]), scrive:

Lo sviluppo [*Entwicklung*] politico, giuridico, filosofico, religioso, letterario, artistico, ecc., riposa sullo sviluppo economico. Ma essi reagiscono [*reagieren*] tutti anche l'uno sull'altro e sulla base [*Basis*] economica. Non è che la situazione economica sia *la sola causa attiva* e tutto il resto nient'altro che effetto passivo. Vi è al contrario una azione reciproca [*Wechselwirkung*] sulla base [*auf Grundlage*] della necessità economica, che, *in ultima istanza* [*in letzter Instanz*], s'impone sempre.<sup>13</sup>

Engels sembra voler riequilibrare l'unilateralità della giovinezza dando il giusto peso alle sovrastrutture, senza però rinunciare all'intuizione fondamentale che la caratterizzava. Il concetto di *Wechselwirkung* introduce un modello di causalità dialettica e reciproca tra gli elementi, tra i differenti livelli sociali; la *Bedingung* dello sviluppo economico sullo sviluppo storico è allora una "determinazione" che non esclude "azioni di ritorno", "reazioni", interazioni, e tuttavia la necessità dello sviluppo economico si impone «in letzter Instanz» sugli altri elementi.

È precisamente alla luce dei problemi e delle tensioni che emergono dalla lettura di questi testi di Marx e di Engels che può essere colto in tutta la sua forza teorica il tentativo althusseriano, tentativo che si articola in tre momenti che io

13 "Friedrich Engels a Walther Borgius", 25 gennaio 1894, in MEW, bd. 39, 1968, p. 206, tr. it. a cura di Nicolao Merker, in Karl Marx, Friedrich Engels, *La concezione materialistica della storia*, cit., p. 190.

sintetizzerò attraverso l'invenzione terminologico-concettuale che li simboleggia: surdeterminazione, temporalità differenziale, apparati ideologici.

## La contraddizione surdeterminata

Tra “Contraddizione e surdeterminazione” e “Sulla dialettica materialista” Althusser introduce e precisa un concetto chiave della sua rilettura di Marx, quello di surdeterminazione. Il termine, come è noto, è freudiano: *Überdeterminierung*, se seguiamo Laplanche-Pontalis, indica «il fatto che una formazione dell'inconscio – sintomo, sogno, ecc. – rinvia a una pluralità di fattori determinanti». «Ciò», continuano gli autori, «può essere inteso in due sensi diversi: a) la formazione considerata è la risultante di più cause, mentre una sola non basta a spiegarla; b) la formazione rinvia a molteplici elementi inconsci, che possono organizzarsi in sequenze significative diverse, di cui ciascuna, a un certo livello di interpretazione, possiede una propria coerenza. Questo secondo senso è quello più generalmente ammesso».<sup>14</sup> Come vedremo Althusser usa questo concetto per riarticolare i termini fondamentali introdotti da Marx nella “Prefazione del '59”. Nel primo testo, “Contraddizione e surdeterminazione”, pubblicato su *La pensée* nel 1962, Althusser sostiene la tesi secondo cui la filosofia marxista non può essere il prodotto di un rovesciamento (*renversement*), né l'oggetto di un'estrazione: è necessario invece pensare la «trasformazione delle sue strutture [*transformation de ses structures*]».<sup>15</sup> In altre parole l'espressione metaforica di “rovesciamento” della dialettica sembra porre l'attenzione sulla *natura degli oggetti* cui si tratterebbe di applicare un *medesimo metodo* (il mondo

14 Jean Laplanche, Jean-Bertrand Pontalis, *Enciclopedia della psicoanalisi*, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1981, p. 602.

15 Louis Althusser, *Pour Marx*, La Decouverte, Paris 1996, p. 91, tr. it. a cura di Maria Turchetto, in Louis Althusser, *Per Marx*, Mimesis, Milano 2008, p. 85.

dell'idea in Hegel – il mondo reale in Marx). Si tratta invece secondo Althusser di porre il problema della *natura della dialettica* in sé, ossia il problema delle *sue strutture specifiche*. Queste differenze di struttura tra la dialettica hegeliana e quella che Althusser attribuisce a Marx affondano le loro radici in una differente teoria del tempo. Egli richiama a questo proposito l'Hegel della *Fenomenologia dello spirito* e della *Filosofia della storia*.

Nella *Fenomenologia*

il passato non è mai altro che l'essenza interna (l'in sé) del futuro che racchiude [...] questa presenza del passato, è la presenza a sé della coscienza e *non una vera determinazione a essa esterna. Cerchio di cerchi, la coscienza non ha che un unico centro e solo esso la determina.*<sup>16</sup>

Nella *Filosofia della storia*

ogni società storica è costituita da un'infinità di determinazioni concrete, dalle leggi politiche alla religione, passando via via attraverso le usanze, i costumi, i regimi finanziari, commerciali, economici, il sistema educativo, le arti, la filosofia [...] eppure nessuna di queste determinazioni è, nella sua essenza, *esterna* alle altre non solo perché tutte insieme costituiscono una totalità organica originale, ma anche e soprattutto perché questa totalità *si riflette in un principio interno unico*, che è *la verità* di tutte queste determinazioni concrete.<sup>17</sup>

Althusser porta l'esempio di Roma in cui «tutta la sua storia gigantesca, le sue istituzioni, crisi e imprese, altro non sono che la manifestazione e poi la distruzione, nel tempo, del principio interno della *personalità giuridica astratta*».<sup>18</sup> La “coscienza”

16 *Ibid.*, p. 101, tr. it. cit., p. 93.

17 *Ivi.*

18 *Ivi.*

nella *Fenomenologia* e il “principio” dello spirito oggettivo nella *Filosofia della storia* definiscono la qualità uniforme della temporalità di un’epoca rispetto a cui «il passato non è mai opaco e neppure è un ostacolo», ma è «sempre digeribile, perché digerito in anticipo». «Roma», scrive Althusser, «può ben regnare su un mondo impregnato di Grecia [...]. Essendo già Roma senza saperlo quando si ostinava a morire per dischiudere il suo avvenire romano, non è mai d’intralcio a Roma in Roma». <sup>19</sup> Il passato sopravvive, nell’uniformità temporale di un’epoca, in forma di ricordo, che è sì l’inverso dell’anticipazione, ma in questo quadro concettuale in fondo la stessa cosa. Per Marx invece, secondo Althusser, «il passato è tutt’altro che un’ombra, sia pure “oggettiva”: è invece una realtà strutturata terribilmente positiva e attiva come lo sono, per il miserabile operaio di cui parla Marx, il freddo, la fame e la notte». <sup>20</sup>

Questa diversa concezione della temporalità dipende da una differente concezione del tutto sociale, che non può essere il semplice «*renversement*» di quella hegeliana, ma una sua trasformazione radicale: i concetti di modo di produzione e di classe sociale modificano infatti i concetti di società civile e stato e la loro relazione, che non può più consistere in un’«identità tacita (fenomeno-essenza-verità di) dell’economico e del politico», bensì in un «rapporto di istanze determinanti in un complesso struttura-sovrastuttura che costituisce l’essenza di ogni formazione sociale». <sup>21</sup>

Da qui la differenza nelle strutture della contraddizione: mentre la contraddizione hegeliana è lo sviluppo di un’unità semplice in cui è iscritto *ab origine* il suo *telos*, la contraddizione marxista è sempre “surdeterminata” in quanto si sviluppa all’interno di un tutto sociale complesso strutturato a dominante. In questo quadro la rivoluzione non può essere pensata

19 *Ibid.*, p. 115, tr. it. cit., p. 106.

20 *Ivi.*

21 *Ibid.*, p. 111, tr. it. cit., p. 102.

attraverso la categoria di contraddizione semplice: essa è il prodotto di un'accumulazione di contraddizioni in parte radicalmente eterogenee «che non hanno tutte la stessa origine, né lo stesso senso, né lo stesso livello e luogo di applicazione, e che tuttavia si “fondono” in una unità di rottura [*qui n'ont pas toutes la même origine, ni le même sens, ni le même niveau et lieu d'applications, et qui pourtant “se fondent” en une unité de rupture*]». <sup>22</sup> Il concetto di surdeterminazione permette precisamente di pensare la rivoluzione russa non come l'eccezione alla regola della contraddizione semplice, ma come la regola della regola:

Ritorniamo allora a Lenin, e attraverso di lui a Marx. Se è vero, come la pratica e la riflessione leninista provano, che la situazione rivoluzionaria in Russia dipendeva precisamente dal carattere di *intensa surdeterminazione* della contraddizione fondamentale di classe, bisogna forse chiedersi in che cosa consista *l'eccezionalità* di questa “*situazione eccezionale*” e se, come ogni eccezione, essa non illumini la propria regola – cioè se essa non sia, all'insaputa della regola, *essa stessa la regola*. Perché, in fin dei conti, *non ci troviamo sempre nell'eccezione?* Eccezione la sconfitta tedesca del 1849, eccezione la sconfitta parigina del 1871, eccezione la sconfitta tedesca dell'inizio del xx secolo in attesa del tradimento sciovinista del 1914, eccezione il successo del 1917... Eccezioni, certo, ma *rispetto a che cosa?* Se non in rapporto a una certa idea *astratta* ma confortevole, rassicurante, di uno schema “dialettico” purificato, semplice, che aveva nella sua stessa semplicità come conservato la memoria (o ritrovato lo stile) del modello hegeliano, e la fede nella “virtù” risolutiva della contraddizione astratta in quanto tale: nella fattispecie la “bella” contraddizione del Capitale e del Lavoro. <sup>23</sup>

22 *Ibid.*, p. 99, tr. it. cit., p. 91.

23 *Ibid.*, p. 103, tr. it. cit., pp. 95-96.

Il modello della contraddizione semplice è precisamente quello formulato da Marx nella “Prefazione del ’59”, la rivoluzione come effetto della contraddizione tra forze produttive e rapporti di produzione, dentro il modo di produzione capitalistico, tra capitale e lavoro. E questa la lezione che ne trae Althusser:

Se ne trae l’idea fondamentale che la *contraddizione Capitale-Lavoro non è mai semplice, ma piuttosto sempre specificata dalle forme e dalle circostanze storiche concrete entro le quali essa si esercita*. Specificata dalle forme della *sovrastuttura* [...]; specificata dalla *situazione storica interna ed esterna*, che la determina, in funzione del *passato nazionale* da un lato [...] e dal *contesto mondiale* esistente dall’altro.<sup>24</sup>

Se in queste parole di Althusser non è difficile intravedere l’influenza di concetti gramsciani sia sull’importanza conferita all’efficacia delle sovrastrutture,<sup>25</sup> sia sulla questione del nesso nazionale-internazionale, nel secondo saggio “Sulla dialettica materialista” entra in scena in modo prepotente Mao. Come nel saggio precedente anche in questo testo, uscito su *La pensée* nel

24 *Ibid.*, pp. 104-105, tr. it. cit., p. 97.

25 Gramsci è fatto intervenire a proposito della teoria dell’efficacia specifica degli elementi della sovrastruttura e della loro essenza: «Questa teoria resta, come la carta dell’Africa prima delle grandi esplorazioni, un ambito noto nei suoi contorni, nelle sue grandi catene montuose e nei suoi grandi fiumi, ma nella maggior parte dei casi, al di là di poche regioni ben disegnate, sconosciuta nei suoi dettagli. Chi, dopo Marx e Lenin, ha *veramente* tentato di esplorarla? Ne conosco uno solo: Gramsci» (*Ibid.*, p. 114, tr. it. cit., p. 104). L’unico grande esploratore, dopo Marx e Lenin, di una terra sconosciuta. E nella nota aggiunge un confronto Lukács-Gramsci sul tema: «I tentativi di Lukács, limitati alla storia della letteratura e della filosofia, mi sembrano contaminati da un hegelismo che si vergogna; come se Lukács volesse farsi assolvere da Hegel per essere stato allievo di Simmel e di Dilthey. *Gramsci* è di tutt’altra pasta. Gli sviluppi e le note dei *Quaderni del carcere* toccano tutti i problemi fondamentali della storia italiana ed europea: economica, sociale, politica, culturale. Vi si trovano vedute assolutamente originali e talvolta geniali sul problema, oggi fondamentale, delle sovrastrutture. Vi si trovano anche, come è il caso quando si hanno di fronte delle vere scoperte, dei *concetti nuovi*, ad esempio il concetto di *egemonia*, ammirevole esempio di un abbozzo di soluzione teorica ai problemi dell’interpenetrazione dell’economico e del politico. Sfortunatamente chi può dire di aver ripreso, almeno in Francia, lo sforzo teorico di Gramsci?».

1963, Althusser contrappone la totalità hegeliana come «puro e semplice sviluppo di *un'unica* essenza o sostanza, originaria e semplice»<sup>26</sup> alla totalità marxista, totalità complessa che possiede l'unità d'una struttura articolata a dominante. Questa complessità è precisamente l'oggetto dell'analisi marxista:

Quando Lenin dice che «l'anima del marxismo è l'analisi di una situazione concreta», quando Marx, Engels, Lenin, Stalin, Mao spiegano che «tutto dipende dalle condizioni», [...] fanno ricorso a un concetto che può sembrare *empirico*: queste «condizioni» che sono al tempo stesso le condizioni esistenti e le condizioni di esistenza di un fenomeno considerato [...]. Al contrario è un concetto *teorico* fondato sull'essenza stessa dell'oggetto: il tutto complesso sempre-già-dato.<sup>27</sup>

Riprendendo il saggio di Mao sulla contraddizione<sup>28</sup> Althusser afferma che è necessario distinguere in un processo

26 Louis Althusser, "Sur la dialectique matérialiste (De l'inégalité des origines)", in Louis Althusser, *Pour Marx*, cit., p. 208, tr. it. cit., p. 176.

27 *Ibid.*, p. 212, tr. it. cit., p. 183.

28 Mao scrive: «In ogni caso è assolutamente certo che in ciascuna delle diverse fasi di sviluppo del processo esiste solo una contraddizione principale che svolge la funzione determinante. Da ciò consegue che in ogni processo, se in esso esistono numerose contraddizioni, ve ne è necessariamente una principale, che ha una funzione determinante, decisiva, mentre le altre hanno una posizione secondaria e subordinata. È quindi necessario, nello studio di ogni processo che sia complesso e contenga più di due contraddizioni, fare ogni sforzo per trovare la contraddizione principale. Una volta trovata questa contraddizione principale è facile risolvere tutti i problemi. [...] Abbiamo già detto prima che non bisogna trattare tutte le contraddizioni di un processo come fossero uguali, che occorre distinguere la contraddizione principale e quelle secondarie, e stare attenti soprattutto ad afferrare la contraddizione principale. Ma in ogni contraddizione, sia essa principale o secondaria, i due aspetti contraddittori si possono trattare come fossero uguali? No, neanche questo è possibile. In qualsiasi contraddizione gli aspetti contraddittori si sviluppano in modo ineguale. Sembra talvolta che vi sia equilibrio delle forze ma non si tratta che di una situazione temporanea e relativa; stato fondamentale è lo sviluppo ineguale. Dei due aspetti contraddittori uno è necessariamente principale, l'altro secondario. Principale è quello che svolge la funzione determinante nella contraddizione. Il carattere di una cosa è determinata soprattutto dall'aspetto principale della contraddizione, il quale occupa la posizione dominante. Ma questa situazione non è statica: gli aspetti di una contraddizione, quello principale e quello secondario, si trasformano l'uno nell'altro e il carattere della cosa cambia di conseguenza», Mao Tse-Tung, "Sulla contraddizione", in *Opere scelte*, vol. I, Casa editrice in lingue estere, Pechino 1969, pp. 350-351.

storico tra la contraddizione principale e quelle secondarie, tra l'aspetto principale e quello secondario della contraddizione e cogliere il suo diseguale sviluppo. Ma Althusser, rispetto a Mao, propone un passo ulteriore:

Se ogni contraddizione lo è di un tutto complesso strutturato a dominante, non si può pensare il tutto complesso fuori dalle sue contraddizioni, fuori dal loro rapporto fondamentale di disuguaglianza. In altre parole ogni contraddizione, ogni articolazione fondamentale della struttura e il rapporto generale delle articolazioni nella struttura a dominante, costituiscono altrettante condizioni di esistenza del tutto complesso. Questa affermazione è di primissima importanza. Essa infatti significa che la struttura del tutto, dunque la “differenza” tra le contraddizioni essenziali e la loro struttura a dominante, è l'esistenza stessa del tutto; che la “differenza” tra le contraddizioni (che vi sia contraddizione principale, ecc.; e che in ogni contraddizione vi sia un aspetto principale) fa tutt'uno con le condizioni di esistenza del tutto complesso. Per parlare chiaramente questa proposizione implica che le contraddizioni “secondarie” non sono il puro fenomeno della contraddizione “principale”, che la principale non rappresenta l'essenza di cui le secondarie sarebbero i fenomeni [...]. Essa implica invece che le contraddizioni secondarie sono essenziali all'esistenza stessa della contraddizione principale, che ne costituiscono realmente le condizioni di esistenza, così come la contraddizione principale costituisce la loro condizione di esistenza.<sup>29</sup>

Le condizioni di esistenza di cui parlano i classici del marxismo (e che abbiamo incontrato nella lettera marxiana sotto forma di “circostanze storiche” e “ambiente storico”), non sono dunque secondo Althusser il contesto “esterno” dello svilupparsi della contraddizione, ma il modo stesso in cui il tutto

29 Louis Althusser, “Sur la dialectique matérialiste (De l'inégalité des origines)”, cit., pp. 210-211, tr. it. cit., p. 181.



sociale esiste, che a sua volta non è nulla di differente dalle sue contraddizioni:

Se dunque le condizioni non sono nient'altro che l'esistenza attuale del tutto complesso, esse sono le sue stesse contraddizioni, ciascuna delle quali riflette in sé il rapporto organico che la lega alle altre nella struttura a dominante del tutto complesso.<sup>30</sup>

Non solo, Althusser aggiunge che se rimane costante la struttura a dominante del tutto sociale, cambiano i ruoli: «la contraddizione principale diventa secondaria, una contraddizione secondaria prende il suo posto, l'aspetto principale diventa secondario, l'aspetto secondario diventa principale».<sup>31</sup> Per definire la relazione tra la contraddizione principale e le secondarie e tra l'aspetto principale e quello secondario della contraddizione Althusser riprende i concetti freudiani di *condensation* e *déplacement*. È proprio dal gioco di spostamento e condensazione che si producono le diverse tappe dello sviluppo di un processo storico. E tuttavia, precisa Althusser,

non bisogna lasciarsi ingannare dalle apparenze di una successione arbitraria di dominanze: poiché [...] la nodalità dello sviluppo (stadi specifici), e la nodalità specifica della struttura di ciascun stadio sono la realtà e l'esistenza stessa del processo complesso.<sup>32</sup>

La contraddizione è dunque sempre, conclude Althusser, «complessamente-strutturalmente-inegualitariamente-determinata – se mi si vuole passare questa parola spaventosa!... Ho preferito, lo confesso, una parola più corta: surdeterminata».<sup>33</sup>

30 *Ibid.*, p. 213, tr. it. cit., p. 181.

31 *Ibid.*, p. 217, tr. it. cit., p. 184.

32 *Ibid.*, p. 217, tr. it. cit., p. 185.

33 *Ibid.*, p. 215, tr. it. cit., p. 183.

Se dunque – come dice Engels – in ultima istanza è l'economico la forza determinante, Althusser, attraverso l'introduzione del concetto di surdeterminazione, affermerà: «L'ora solitaria dell'ultima istanza non suona mai».

## La temporalità differenziale

Il concetto di temporalità differenziale è introdotto da Althusser in *Leggere il Capitale* dove, come è noto, pone la questione fondamentale della causalità strutturale per pensare la relazione tra gli elementi di una totalità sociale. A questo livello della produzione althusseriana scompare il riferimento alla contraddizione, mentre acquisisce centralità il problema della temporalità: senza esagerare si può senz'altro dire che il capitolo dell'«Oggetto del *Capitale*» dedicato a un «Abbozzo del concetto di tempo storico» costituisce il vero segreto del concetto di causalità strutturale. Qui Althusser rifiuta il modello hegeliano della temporalità storica fondato sul duplice asse della «continuità omogenea» e della «contemporaneità». Per pensare la totalità sociale in termini marxisti è necessario pensare «un certo tipo di complessità, l'unità di un *tutto strutturato*, che implica ciò che potremmo chiamare livelli o istanze distinti e «relativamente autonomi», che coesistono in questa unità strutturale complessa». <sup>34</sup> La chiave di volta della teoria althusseriana consiste nel pensare una *co-existence* che non può essere appiattita su una *contemporaneité*. Grande importanza Althusser attribuisce in questo senso a un termine marxiano dell'«Introduzione del '59»: articolazione (*Gliederung*). La gerarchia che questo termine introduce nel tutto sociale non è quella di un centro espressivo, ma di un'articolazione dei livelli ciascuno dei quali ha un tempo proprio la cui

34 Louis Althusser, «L'objet du Capital», in Louis Althusser *et al.*, *Lire le Capital*, PUF, Paris 1996, p. 319, tr. it. a cura di Maria Turchetto, in Louis Althusser, *Leggere il capitale*, Mimesis, Milano 2006, p. 185.

specificità, cioè autonomia relativa, è fondata su una precisa dipendenza dal tutto:

Dobbiamo e possiamo dire: ci sono, per ogni modo di produzione, un tempo e una storia propri dello sviluppo delle forze produttive, scanditi da un modo specifico; un tempo e una storia propri dei rapporti di produzione, scanditi da un modo specifico; una storia propria della sovrastruttura politica...; un tempo e una storia propri della filosofia... delle produzioni estetiche... delle formazioni scientifiche, ecc.<sup>35</sup>

Non si tratta di una pluralità di tempi indipendenti, ma di tempi che coesistono in un medesimo tutto sociale senza essere contemporanei: una coesistenza senza contemporaneità, per pensare la quale è necessario uno schema differente rispetto a quello tradizionale della causalità (successione) o dell'azione reciproca (simultaneità). Althusser ci indica *en passant* il termine adeguato, quello di intreccio (*entrelacement*). Facendo riferimento al modo di produzione capitalistico dice che Marx, prendendo in considerazione il solo livello economico, ne indica il tipo di temporalità come «intreccio dei differenti tempi [*entrelacement des différents temps*], cioè il tipo di “scarto” [*décalage*] e di torsione delle differenti temporalità prodotte dai diversi livelli della struttura, la cui combinazione complessa costituisce il tempo proprio dello sviluppo del processo».<sup>36</sup> In un altro passaggio cruciale Althusser parla di “interferenza”:

[...] non è possibile dare un contenuto al concetto di tempo storico, se non definendo il tempo storico come la forma specifica dell'esistenza della totalità sociale considerata, esistenza in cui diversi livelli strutturali di temporalità interferiscono, in funzione di rapporti propri di corrispondenza, non corrispondenza,

35 *Ibid.*, p. 284, tr. it. cit., p. 187.

36 *Ibid.*, p. 290, tr. it. cit., p. 192.

articolazione, scarto e torsione che intrattengono [*entretiennent*] tra loro, in funzione della struttura d'insieme del tutto, i diversi "livelli" del tutto.<sup>37</sup>

Naturalmente la tesi della temporalità plurale o, per usare le parole di Althusser, della «temporalità differenziale [*temporalité différentielle*]»,<sup>38</sup> deve essere pensata insieme all'altra tesi fondamentale althusseriana, quella della costitutività delle relazioni: i termini intreccio (*entrelacement*) e interferenza (*interférence*) ci indicano precisamente che non siamo in presenza di flussi di temporalità irrelati e, in ultima istanza, inintelligibili, ma di un'articolazione di tempi che sola permette l'intelligibilità del tutto sociale, rispetto a cui tanto una concezione continuista quanto una discontinuista del tempo storico costituiscono una semplificazione cui sfugge la temporalità complessa del tutto sociale.

Rispetto alla determinazione in ultima istanza dell'economico questa costruzione concettuale offre un'ulteriore problematizzazione. Certo, Althusser ribadisce insistentemente che vi è una determinazione in ultima istanza dell'economico, e tuttavia la temporalità dell'economico non gioca il ruolo di orologio dell'essere, da una parte perché anche a questo livello non abbiamo a che fare con una temporalità semplice e visibile, ma con una temporalità complessa che deve essere costruita concettualmente; e dall'altra perché in ogni società non è possibile determinare il livello dell'economico senza passare per la complessa articolazione che lo lega agli altri livelli della società.

## Gli apparati ideologici

In "Ideologia e apparati ideologici di stato", apparso in *La pensée* nel 1970, Althusser si propone di ripensare i termini

37 *Ibid.*, p. 296, tr. it. cit., p. 194.

38 *Ibid.*, p. 291, tr. it. cit., p. 194.

fondamentali del materialismo storico, sia pur proponendo una teoria dell'ideologia costruita esplicitamente con dei materiali esterni alla tradizione marxista e provenienti in particolare da Spinoza e da Freud. Il concetto marxiano che Althusser pone alla base della propria teoria dell'ideologia è quello di riproduzione:

Come diceva Marx anche un bambino sa che una formazione sociale che non riproduca le condizioni della produzione nello stesso tempo in cui produce non sopravviverà neanche un anno. La condizione ultima della produzione è la riproduzione delle condizioni della produzione, che può essere “semplice” (riproducendo solo le condizioni della produzione anteriore) o “allargata” (estendendole).<sup>39</sup>

Dunque il processo di produzione in una determinata formazione sociale deve essere pensato dal punto di vista della riproduzione, riproduzione allo stesso tempo delle forze produttive e dei rapporti di produzione, cioè delle condizioni della sua produzione. Per quanto riguarda la riproduzione delle condizioni materiali della produzione, cioè la riproduzione dei mezzi di produzione, Althusser non fa che rinviare al Marx del secondo libro del *Capitale*, cioè alla teoria «dei rapporti di circolazione del capitale tra il Settore I (produzione dei mezzi di produzione) e il Settore II (produzione dei mezzi di consumo)».<sup>40</sup>

L'apporto specifico althusseriano riguarda la riproduzione della forza lavoro: se Marx ha mostrato come il salario costituisca, nello scambio capitalistico, il minimo necessario alla riproduzione della forza lavoro, cioè «il necessario per vivere in un alloggio, vestirsi, nutrirsi, in breve per essere in grado di ripresentarsi l'indomani – ogni domani che Dio manda – allo

39 Louis Althusser, “Idéologie et Appareils idéologiques d'état (Notes pour une recherche)”, in *Penser Althusser*, Les Temps des Cerises, Paris 2006, p. 93, tr. it. a cura di Claudia Mancina, in Louis Althusser, *Freud e Lacan*, Editori Riuniti, Roma 1981, p. 65.

40 *Ibid.*, p. 95, tr. it. cit., p. 68.

sportello dell'impresa», determinato non «dai soli bisogni di un minimo vitale “biologico”, ma dai bisogni di un minimo storico [Marx notava: *ci vuole la birra per gli operai inglesi e il vino per i proletari francesi*]»,<sup>41</sup> Althusser sottolinea come «non sia sufficiente [...] assicurare alla forza lavoro le condizioni materiali della sua riproduzione perché essa sia riprodotta come forza lavoro»:

Lo sviluppo delle forze produttive e il tipo di unità storicamente costitutivo delle forze produttive a un dato momento producono questo risultato: che la forza lavoro deve essere differentemente qualificata e quindi riprodotta come tale. Differentemente: secondo le esigenze della divisione sociale-tecnica del lavoro, nei suoi “posti” e “impieghi” diversi. Orbene, come viene assicurata, in regime capitalista, questa riproduzione della qualificazione (differenziata) della forza lavoro? A differenza di quanto avviene nelle formazioni sociali basate sulla schiavitù e sulla servitù, questa riproduzione della qualificazione della forza lavoro tende [...] a essere assicurata non più “sul posto” (apprendistato nella produzione stessa), ma sempre più al di fuori della produzione: con il sistema scolastico capitalista e con altre istanze e istituzioni.<sup>42</sup>

Dunque la forza lavoro deve essere riprodotta nella sua qualificazione. Ma non basta, e qui comincia il contributo althusseriano al concetto marxiano di riproduzione:

[...] la riproduzione della forza lavoro richiede non soltanto una riproduzione della sua qualificazione, ma allo stesso tempo una riproduzione della sua sottomissione alle regole dell'ordine costituito, cioè una riproduzione della sua sottomissione all'ideologia dominante da parte degli operai e una riproduzione della

41 *Ibid.*, p. 96, tr. it. cit., pp. 68-69.

42 *Ibid.*, p. 97, tr. it. cit., pp. 69-70.

capacità di maneggiare bene l'ideologia dominante da parte degli agenti dello sfruttamento e della repressione al fine di assicurare anche “per mezzo della parola” il predominio della classe dominante.<sup>43</sup>

Nell'individuazione del momento ideologico della riproduzione consiste il contributo di Althusser al materialismo storico. Contributo che tuttavia non si vuole come semplice aggiunta, ma costringe a un ripensamento della metafora dell'edificio, dell'articolazione della società in struttura e sovrastruttura (questa a sua volta articolata in differenti livelli). Scrive Althusser:

Ognuno può convincersi facilmente che questa rappresentazione della struttura di ogni società come di un edificio che comporta una base (struttura [*infrastructure*]), sulla quale sorgono i due “piani” della sovrastruttura, è una metafora, una metafora spaziale, più precisamente: quella di una topica. Come ogni metafora, questa metafora suggerisce, fa vedere qualcosa. Che cosa? Ebbene proprio questo: che i piani superiori non potrebbero “stare” (per aria) da soli, se non poggiassero appunto sulla loro base.<sup>44</sup>

Questa rappresentazione – che pure ha, secondo Althusser, l'importante ruolo di indicare la determinazione in ultima istanza dell'economico sugli altri livelli – rimane tuttavia su un piano descrittivo:

Ci sembra auspicabile e possibile rappresentare le cose altrimenti. Intendiamoci bene: non ricusiamo affatto la metafora classica, perché è essa stessa che ci obbliga a superarla. E non la superiamo per respingerla come caduca. Vorremmo semplicemente

43 *Ibid.*, p. 98, tr. it. cit., p. 71.

44 *Ibid.*, p. 100, tr. it. cit., pp. 72-73.

tentare di pensare quello che ci dà nella forma di descrizione. Riteniamo che *a partire dalla riproduzione* è possibile e necessario pensare ciò che caratterizza l'essenziale dell'esistenza e la natura della sovrastruttura.<sup>45</sup>

Proprio il punto di vista della riproduzione obbliga dunque a ripensare la metafora dell'edificio. È precisamente da questo punto di vista che Althusser aggiunge alla distinzione classica nella tradizione marxista tra potere di stato e apparato di stato la distinzione tra apparato repressivo e apparato ideologico: «[...] nessuna classe può detenere il potere di stato in modo duraturo senza esercitare allo stesso tempo la sua egemonia sugli e negli apparati ideologici di stato».<sup>46</sup> «Apparato ideologico» è il termine-concetto che Althusser inventa per ripensare la questione dell'ideologia, invenzione ispirata certo da Gramsci sia a livello terminologico («gli apparati egemonici») sia concettuale attraverso un concetto di ideologia legato non alla “falsa coscienza” ma alle pratiche delle masse.<sup>47</sup>

Dal punto di vista della riproduzione il secondo livello (il primo livello della sovrastruttura) entra nella riproduzione del primo (la base o struttura) attraverso il terzo (il secondo livello della sovrastruttura).

Tuttavia per pensare in questi termini, cioè dal punto di vista della riproduzione, è necessario forgiare un concetto di ideologia differente rispetto a quello marxiano, cioè all'ideologia intesa come pura illusione, «come costruzione immaginaria il

45 *Ibid.*, p. 101, tr. it. cit., p. 74.

46 *Ibid.*, p. 110, tr. it. cit., p. 84.

47 «Gramsci è stato, a nostra conoscenza, il solo ad avanzare sulla via che stiamo imboccando. Ha avuto questa idea, “singolare”, che lo stato non si riduce all'apparato (repressivo) di stato, ma che comprende, come diceva, un certo numero di istituzioni della “società civile”: la chiesa, le scuole, i sindacati, ecc. Gramsci non ha purtroppo sistematizzato le sue intuizioni, che sono rimaste allo stato di annotazioni acute ma parziali. (Cfr. Antonio Gramsci, *Œuvres Choiesies*, Editions Sociales, Paris 1959, pp. 290, 291 (nota 3), 293, 295, 436; Antonio Gramsci, *Lettres de la Prison*, Editions Sociales, p. 313)». In *Ibid.*, p. 106.



cui fondamento è esattamente simile al fondamento teorico del sogno degli autori precedenti a Freud»:

Per questi autori il sogno era il risultato puramente immaginario, cioè nullo, di “resti diurni”, presentati secondo una composizione e un ordine arbitrario, talvolta anche “invertiti”, in breve “in uno stato di disordine”. Per loro il sogno era il vuoto e il nulla immaginario [*l'imaginaire vide et nul*], messo insieme arbitrariamente [*bricolé*], a occhi chiusi, con resti della sola realtà piena e positiva, quella del giorno. Questo è precisamente lo statuto della filosofia e dell'ideologia (perché la filosofia è l'ideologia per eccellenza) nella *Ideologia tedesca*. L'ideologia è allora per Marx una costruzione immaginaria [*un bricolage imaginaire*], un puro sogno, vuoto e vano, costituito dai “resti diurni” della sola realtà piena e positiva, quella della storia concreta degli individui concreti, materiali, che producono materialmente la propria esistenza.<sup>48</sup>

Per riassumere schematicamente la posizione marxiana Althusser la sintetizza in due tesi: «l'ideologia non è nulla in quanto puro sogno [...]; l'ideologia non ha storia [nel senso] che non ha una *sua* storia».<sup>49</sup> A esse oppone la propria concezione:

Credo [...] di poter sostenere, da una parte, che le ideologie hanno una propria storia [...]; e, dall'altra, credo di potere sostenere allo stesso tempo che l'ideologia in generale non ha storia, non in senso negativo (la sua storia è fuori di essa), ma in senso assolutamente positivo.<sup>50</sup>

Che l'ideologia non abbia storia in senso positivo significa affermare che essa è dotata di una struttura e di un funzionamento la cui realtà è “non-storica”, “onnistorica”,

48 *Ibid.*, p. 121, tr. it. cit., p. 97.

49 *Ivi.*

50 *Ibid.*, pp. 121-122, tr. it. cit., p. 98.

“immutabile”. E qui di nuovo il parallelo con il sogno, questa volta in senso freudiano:

Per fornire qui un punto di riferimento teorico, riprendendo il nostro esempio del sogno, questa volta nell'accezione freudiana, dirò che la nostra tesi, l'ideologia non ha storia, può e deve [...] essere messa in rapporto diretto con la tesi di Freud secondo cui l'*inconscio è eterno*, cioè non ha storia. Se eterno vuol dire non trascendente tutta la storia (temporale), ma onnipresente, metastorico, quindi immutabile nella sua forma per tutta l'estensione della storia, riprenderò parola per parola l'espressione di Freud e scriverò: *l'ideologia è eterna* proprio come l'inconscio. E aggiungerò che questo accostamento mi pare teoricamente giustificato dal fatto che l'eternità dell'inconscio ha rapporto con l'eternità dell'ideologia in generale.<sup>51</sup>

L'affermazione è celebre: l'ideologia è eterna come l'inconscio. Quel “come” istituisce un parallelo tra la struttura intemporale dell'ideologia e dell'inconscio, e questo permette ad Althusser di costruire una teoria dell'ideologia in generale così come Freud costruisce una teoria dell'inconscio in generale: questa teoria ruota, come è noto, intorno alle due tesi fondamentali secondo cui 1) nell'ideologia è rappresentato il rapporto immaginario degli individui con il sistema dei rapporti reali che governano la loro esistenza, e 2) l'ideologia ha un'esistenza materiale nel senso che esiste sempre dentro un apparato, cioè dentro le pratiche e i riti che esso codifica. All'incrocio tra le due tesi, tesi del misconoscimento immaginario e tesi della materialità, detto in sintesi, Althusser pensa la struttura dell'ideologia in generale: l'interpellazione degli individui in quanto soggetti. Scrive Althusser:

L'ideologia interpella [...] gli individui in quanto soggetti. Dato che l'ideologia è eterna, dobbiamo [...] sopprimere la forma

51 *Ibid.*, p. 122, tr. it. cit., p. 98.

della temporalità, nella quale abbiamo rappresentato il funzionamento dell'ideologia, e dire: l'ideologia ha sempre-già interpellato gli individui in quanto soggetti, il che non fa che precisare che gli individui sono stati sempre-già interpellati dall'ideologia in quanto soggetti, e ci conduce necessariamente a un'ultima proposizione: *gli individui sono sempre già-soggetti*. Gli individui sono dunque "astratti" riguardo ai soggetti che sono sempre-già.<sup>52</sup>

Come è noto il funzionamento di questo meccanismo di interpellazione è garantito dalla struttura centrata e speculare, doppiamente speculare, dell'ideologia:

Constatiamo che la struttura di ogni ideologia, interpellando gli individui in quanto soggetti in nome di un Soggetto unico e assoluto, è speculare, cioè fa avere loro una funzione di specchi, e *doppiamente* speculare: questo raddoppiamento speculare costituisce l'ideologia e assicura il suo funzionamento. Il che significa che ogni ideologia è *centrata*, che il Signore assoluto occupa il posto unico del Centro, e interpella intorno a sé l'infinità di individui in quanto soggetti, in un duplice rapporto speculare tale da *assoggettare* i soggetti al Soggetto, dando loro, nel Soggetto dove ogni soggetto può contemplare la propria immagine (presente e futura), la garanzia che è proprio di loro e di Lui che si tratta e che, visto che tutto avviene in Famiglia [...], "Dio vi *ricoscerà* i suoi", cioè coloro che avranno riconosciuto Dio e si saranno riconosciuti in lui, proprio costoro saranno salvati.<sup>53</sup>

Dunque ponendosi dal punto di vista della riproduzione Althusser abbandona la topica classica del materialismo storico: l'ideologia non è il piano alto dell'edificio nella forma rarefatta di idee, contrapposta alla realtà materiale dell'economico, ma ciò di cui è permeato l'economico stesso, o meglio ancora, ciò di

52 *Ibid.*, p. 135, tr. it. cit., pp. 113-114.

53 *Ibid.*, p. 139, tr. it. cit., p. 117.

cui esso è fatto, nella misura in cui garantisce, attraverso la sua struttura di misconoscimento/riconoscimento, il situarsi delle pratiche individuali dentro determinati rapporti di produzione, o, detto in modo più rigoroso, il costituire questi rapporti di produzione attraverso la “ritualizzazione” di queste pratiche stesse.

## **Conclusioni**

Quelle che ho definite “invenzioni terminologico-concettuali” di Althusser costituiscono dunque tre modi di ripensare l’articolazione dei termini fondamentali che Marx ha proposto nella “Prefazione del ’59”, tre modi la cui compatibilità reciproca può forse essere dimostrata, prolungando lo sforzo di Althusser, ma che non deve essere data per scontata. In ogni caso tutti e tre i tentativi vanno nel senso di una complicazione del determinismo (sia esso meccanicistico o teleologico), del rifiuto cioè di uno schema di sviluppo storico lineare incentrato sull’espansione delle forze produttive, schema segnato da un profondo eurocentrismo. In questo senso il Marx di Althusser, costruito nella capitale filosofica europea degli anni Sessanta, Parigi, ha paradossalmente offerto degli straordinari strumenti teorici per decolonizzare il marxismo, per decostruire il resto bianco, eurocentrico e storicistico della sua tradizione.

## Bibliografia

- ALTHUSSER Louis, *Pour Marx*, La Decouverte, Paris 1996, tr. it. a cura di Maria Turchetto, in Louis Althusser, *Per Marx*, Mimesis, Milano 2008.
- *et al.*, *Lire le Capital*, PUF, Paris, 1996, tr. it. a cura di Maria Turchetto, in Louis Althusser, *Leggere Il capitale*, Mimesis, Milano 2006.
- “Idéologie et Appareils idéologiques d'état (Notes pour une recherche)”, in *Penser Althusser*, Les Temps des Cerises, Paris 2006, tr. it. a cura di Claudia Mancina, in Louis Althusser, *Freud e Lacan*, Editori Riuniti, Roma 1981.
- ENGELS Friedrich, “Lettera a Walther Borgius”, 25 gennaio 1894, in MARX Karl, ENGELS Friedrich, *Werke*, bd. 39, Dietz, Berlin 1968, tr. it. a cura di Nicolao Merker, in MARX Karl, ENGELS Friedrich, *La concezione materialistica della storia*, Editori Riuniti, Roma 1998.
- FINELLI Roberto, *Un parricidio compiuto. Il confronto finale di Marx con Hegel*, Jaca Book, Milano 2014.
- LAPLANCHE Jean, PONTALIS Jean-Bertrand, *Enciclopedia della psicoanalisi*, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1981.
- LÖWITH Karl, *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, The University of Chicago

Press, Chicago 1949, tr. it. di Flora Tedeschi Negri, in LÖWITH Karl, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, il Saggiatore, Milano 1989.

MAO TSE-TUNG, “Sulla contraddizione”, in *Opere scelte*, vol. 1, Casa editrice in lingue estere, Pechino 1969.

MARX Karl, ENGELS Friedrich, *India Cina Russia*, il Saggiatore, Milano 2008.

MARX Karl, *Das Kapital*, bd. 1, in MARX Karl, ENGELS Friedrich, *Werke*, bd. 23, Dietz, Berlin 1962, tr. it. a cura di Delio Cantimori, in MARX Karl, *Il capitale*, Editori Riuniti, Roma 1980.

— *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, in MARX Karl, ENGELS Friedrich, *Werke*, bd. 13, Dietz, Berlin 1974.

— “à la rédaction de l’«Otečestvennye Zapiski»”, in MARX Karl, ENGELS Friedrich, *Gesamtausgabe*, Erste Abteilung, bd. 25, Dietz, Berlin 1985.

— *La concezione materialistica della storia*, Editori Riuniti, Roma 1998.







## Autrici e autori

### **Livia Apa**

Lavora nell'area degli studi culturali e letterari dei paesi di lingua ufficiale portoghese. Suoi recenti interessi di ricerca sono il cinema africano e il pensiero decoloniale in Africa. Ha insegnato e svolto attività di ricerca presso l'Università degli Studi di Napoli L'Orientale, l'Università di Lecce e l'Università La Sapienza di Roma. Ha pubblicato *Abitare la lingua. Riflessioni sul portoghese in Angola* (Think Thanks, 2010). Ha organizzato con Mária Alexandre Daskálos e Arlindo Barbeitos l'antologia *Poesia Africana de Língua Portuguesa* pubblicata dalla Academia Brasileira das Letras. Al lavoro di ricerca affianca quello di traduzione, avendo tradotto in italiano opere di Florbela Espanca, Mário Cesariny, Ruy Duarte de Carvalho, Mia Couto, Luís Carlos Patraquim, José Eduardo Agualusa, Ondjaki e Ana Luísa Amaral, Amílcar Cabral e Felwine Sarr.

### **Luca Di Paola**

Ha da poco conseguito il titolo di dottore di ricerca in Studi internazionali presso l'Università di Napoli L'Orientale con una tesi in storia contemporanea dal titolo *Black Women in Britain Speak Out: il Movimento delle donne di discendenza africana e asiatica tra migrazioni, anti-imperialismo, lavoro e cittadinanza nell'Inghilterra del secondo dopoguerra (1945-1985)*. Ha svolto ricerche sulle fonti scritte e orali conservate principalmente

presso i Black Cultural Archives di Brixton, dove ha consultato materiale relativo all'attivismo politico delle donne afrocaribiche e asiatiche in Inghilterra. È stato Visiting Scholar presso la University of Reading e ha partecipato a conferenze internazionali come la Summer School "Black Europe" presso la Universiteit van Amsterdam, e la conferenza "Gender and Public Space" presso l'Université de Rouen. I suoi interessi di ricerca si pongono all'intersezione degli studi sulle migrazioni, sul razzismo, e sul femminismo nero e postcoloniale.

### **Miguel Mellino**

È ricercatore e docente di Studi postcoloniali e relazioni interretiche all'Università di Napoli L'Orientale. Tra le sue pubblicazioni *La critica postcoloniale. Decolonizzazione, capitalismo e cosmopolitismo nei postcolonial studies* (Meltemi, 2005), *La cultura e il potere. Conversazione sui cultural studies* (con Stuart Hall, Meltemi, 2007), *Post-orientalismo. Said e gli studi postcoloniali* (Meltemi, 2009), *Cittadinanze Postcoloniali. Appartenenze, razza e razzismo in Italia e in Europa* (Carocci, 2012), *Governare la crisi dei rifugiati. Sovranismo, neoliberalismo, razzismo e accoglienza in Europa* (DeriveApprodi, 2019). È stato inoltre il curatore di *Cultura, razza, potere* di Stuart Hall (ombre corte, 2015), dei due volumi degli scritti politici di Frantz Fanon *Per la rivoluzione africana* (DeriveApprodi, 2006) e *L'anno v della rivoluzione algerina* (DeriveApprodi, 2007), e di *Discorso sul colonialismo. Seguito da Discorso sulla negritudine* di Aimé Césaire (ombre corte, 2010).

### **Vittorio Morfino**

È professore associato di storia della filosofia presso l'Università di Milano-Bicocca, dove dirige anche il corso di perfezionamento in teoria critica della società, ed è Directeur de recherche presso il Collège international de philosophie. È stato visiting professor presso l'Universidade de São Paulo, l'Université

Paris 1 Panthéon-Sorbonne, l'Université Bordeaux Montaigne e l'Universidad Nacional de Cordoba. È autore di *Il tempo e l'occasione. L'incontro Spinoza Machiavelli* (LED Edizioni Universitarie, 2002), *IncurSIONI spinoziste. Causa, tempo, relazione* (Mimesis, 2002), *Il tempo della moltitudine. Materialismo e politica prima e dopo Spinoza* (manifestolibri, 2005), *Plural Temporality. Transindividuality and the Aleatory between Spinoza and Althusser* (Haymarket Books, 2015) e *Genealogia di un pregiudizio. L'immagine di Spinoza in Germania da Leibniz a Marx* (Olms, 2016). È redattore di «Quaderni materialisti» e di «Décalages. An Althusserian Journal».

### **Mauro Pala**

Insegna Letterature comparate presso l'Università di Cagliari. I suoi interessi di ricerca comprendono il romanticismo europeo, la teoria critica fra letteratura e studi culturali, il dibattito postcoloniale. Nel 2010 ha insegnato presso la University of Notre Dame come Fulbright Distinguished Lecturer e presso l'Université de Limoges come Professeur invité. Ha inoltre collaborato con la University of Malta nell'ambito della Summer School europea su "Writing the Mediterranean" dal 2013 al 2017. Nel 2015 è stato Research Fellow presso il Trinity College Dublin. Le sue pubblicazioni più recenti riguardano il ruolo della geografia nella teoria in Gramsci; Siegfried Kracauer sulla cultura impiegatizia di Weimar; scrittura e percezione dei luoghi fra Gramsci e Foucault; ruolo della fotografia nella rievocazione della Palestina di Edward Said; una rilettura de *Il Gattopardo* alla luce dell'idea di subalternità; la nuova letteratura del Meridione nell'ambito del progetto "Les Frontières du Sud" coordinato dall'Université Paris Nanterre.

### **Andrea Ruben Pomella**

È dottorando in studi internazionali presso l'Università di Napoli L'Orientale. Svolge il proprio lavoro di ricerca nell'ambito

degli studi postcoloniali, nello specifico sulle trasformazioni urbane e il razzismo a Napoli, città dove è nato e si è formato, con una particolare attenzione alla dimensione psico-affettiva; si occupa inoltre della storia del Black Panther Party e dei movimenti di autodeterminazione afroamericani negli Stati Uniti.

### **Matthieu Renault**

È Maître de conférences in filosofia all'Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis. La sua ricerca riguarda le connessioni tra la filosofia moderna, in particolare quella marxista, la tradizione del pensiero radicale nero e gli studi postcoloniali. È autore di numerosi saggi su questi argomenti, tra cui i libri *Frantz Fanon. De l'anticolonialisme à la critique postcoloniale* (Amsterdam, 2011) e *L'Amérique de John Locke. L'expansion coloniale de la philosophie européenne* (Amsterdam, 2014).

### **Paola Rudan**

Insegna storia delle dottrine politiche e Feminist Critiques of Political and Social Thought all'Università di Bologna. La sua ricerca si è concentrata sulla dimensione transatlantica del pensiero politico del XVII-XIX secolo, sulla storia del pensiero politico delle donne e la teoria politica femminista contemporanea. Fra le sue pubblicazioni *Por la senda de Occidente. Republicanismo y Constitución en el pensamiento político de Simón Bolívar* (Biblioteca nueva, 2007), *L'inventore della Costituzione. Jeremy Bentham e il governo della società* (il Mulino, 2014) e – in corso di pubblicazione – *Donna. Storia e critica di un concetto polemico* (il Mulino, 2020). Ha inoltre curato la traduzione italiana del volume di Wendy Brown, *La politica fuori dalla storia* (Laterza, 2012).







Finito di stampare  
nel mese di gennaio 2020  
da Arti grafiche La Moderna - Roma