

VINCENZO MARIA DI MINO

SFIGURARE LE MASCHERE: SU ALCUNE MODALITÀ DELLA CRITICA DELLA PRODUZIONE GLOBALE DI SAPERI

<http://dx.doi.org/XXXXXXXXXXXXX>

Abstract

Today's criticism of the expropriative ways of shaping the relationship between imperial powers and subordinate knowledge can take on different modalities, with the common point of speaking as a logical and common roots: the first mode is that of the 'provincialization' of European and Western knowledge, starting with the founding work of Chakrabarty, located within the context of Indian Subaltern Studies. The second mode is the de-colonization of dialectical discourses, exemplified by the work of G.Ciccariello-Maher, which has its roots in American Autonomous Marxism. The third mode aims to reconstruct a positive plan of thinking within a new epistemological, ecological and subjective horizon that focus on the Global Souths (and their cultures). The object of the following writing will therefore be the genealogical reconstruction of the critics of the production conditions of Western knowledge, and the exposition of a critical understanding of the subjective polyphonies that animate the collective resistance.

About the author

Vincenzo Maria Di Mino (1987), graduated in 'Political Sciences', is an independent researcher in political and social theory. Among his publication, *Voci dal Margine*, (PM Edizioni, 2018).

Contact: vividimino@hotmail.it

Keywords

subaltern studies, de-colonization, dialectics, epistemologies of south

Se l'attualità ci consegna un dato, o per meglio dire una serie di dati indicativi per abbozzare un'analisi, sicuramente è quello della frammentazione entropica dello spazio politico globale; uno spazio attraversato da fulminee egemonie e da fugaci alleanze, da guerre lampo e operazioni di polizia mirate a neutralizzare il 'nemico', da una pace armata debole ed estremamente precaria in balia degli interessi nazionali e sovranazionali. Seppure schematica e riduttiva, questa indicazione può essere oltremodo utile ad illustrare lo scenario nella quale inserire una genealogia dei processi di soggettivazione antagonisti che si sono affermati, con forza, nello scacchiere globale: le lotte coloniali, nell'immediato secondo dopoguerra, non solo hanno sparigliato le contrapposizioni di campo geopolitiche tra le due superpotenze, ma, attraverso la loro modalità operativa al contempo territorializzante e deteritorializzante, hanno contribuito alla ridefinizione delle pratiche politiche all'interno delle metropoli occidentali.

Un piccolo excursus è ulteriormente utile a verificare e sorreggere questa ipotesi di partenza: le lotte anti-coloniali investirono in pieno anche alcune discorsività prodotte all'interno del canone marxista e critico occidentale, specialmente quelle più sensibili e propense ad avere uno sguardo privilegiato sulle dinamiche della forza-lavoro su scala globale e sulle lotte da essa portate avanti. In primo luogo, infatti, le analisi storiche sulla genesi immediatamente globale del sistema di produzione capitalistico, che, partendo dal tentativo di 'colmare' il vuoto marxiano sulle dinamiche mondiali della produzione e degli scambi, di cui non vi è che un abbozzo nelle opere della maturità come la prolusione dei 'Grundrisse' (Marx 1970) la cui natura lascia intravedere la natura multinazionale e non semplicemente statale degli agenti produttivi e del saggio di plusvalore complessivo (Rosdolsky 1971), inscrivono le intuizioni marxiane all'interno delle modalità storiche della 'longue durée' di scuola francese, in special modo l'opera di Braudel e della scuola degli 'Annales'. Il lavoro di Immanuel Wallerstein è infatti rappresentativo di questo primo filone per la forza euristica con cui descrive l'affermazione del 'capitale-mondo' attraverso gli stadi di successione tra le differenti forme di produzione e i diversi assetti politici di governo dei soggetti e delle cose, come dinamica continua, geneticamente inscritta nei processi di espansione produttiva da un settore all'altro

e da uno spazio all'altro, avente un centro propulsivo, ossia l'Europa e, in seconda battuta, gli Stati Uniti d'America, ed una gerarchia di spazi periferici mantenuti in subalternità economica (Wallerstein 1978-1985)¹. A partire da quest'opera, Giovanni Arrighi ne approfondisce le linee di analisi, incorporandovi le crisi finanziarie come foriere di nuovi assetti geopolitici e come prodotto incisivo dell'espansività dei consumi per la classe operaia; a partire dagli studi sulle trasformazioni dell'imperialismo, da supplemento della sovranità dentro il sistema-mondo a dinamica prodotta ed incentivata dalle imprese multinazionali (Arrighi 1978), egli arrivò alla lettura delle crisi storiche, politiche e finanziarie del Novecento come prodotte da dinamiche accumulate secolarmente che ivi vi esplodono (Arrighi 1996), evidenziando il tramonto del modello di sviluppo Occidentale, messo in difficoltà dall'emergere di nuove potenze e nuove alleanze globali.

Altri autori, sulla scia dei precedenti, più generalmente indicati come 'terzomondisti' hanno teorizzato il sottosviluppo come spazio di sottoconsumo (Emmanuel 1972) o come spazio rivoluzionario alternativo al modello imperialista occidentale (Gunder Frank 1969).

In secondo luogo, è la galassia strutturalista e post-strutturalista francese a comporre il quadro della genealogia teorica e il travaglio di un discorso che, volendosi emancipare compiutamente dall'ordine simbolico del Padre metafisico, prova ad operare una decostruzione mirata degli archetipi e delle tradizioni del pensiero occidentale, misurandosi anche con la dura realtà degli eventi che, nello specifico, sconvolgono la Francia ed il mondo intellettuale francese (in modo abbastanza tellurico quello engaée), nel decennio dei Sessanta: Frantz Fanon - su cui si tornerà dopo - e il maggio 1968, per quanto eventi distinti, sono il prodotto degli stessi sconvolgimenti e dei loro echi. In poche parole, tramonta l'intellettuale impegnato, à la Sartre, ed emerge quello che Foucault ha definito intellettuale specifico e situazionale, prodotto dei conflitti e non loro rappresentazione teorica, una intellettualità di massa che rivendica nuove forme di vita, nuove forme dello stare insieme che erodono i poteri disciplinari, e, di conseguenze, macchine di

1. L'opera fondamentale di Wallerstein, *Il sistema mondiale dell'economia moderna*, è stata pubblicata in italiano in 3 volumi tra il 1978 e il 1985 da il Mulino

produzione dei saperi svincolate dall'autorialità e dalle scuole. Due autori come Foucault e Derrida, parallelamente, hanno mostrato i meccanismi escludenti del soggetto e della sua comunicazione, il primo sezionando la parola come potere ed i suoi meccanismi di produzione e distribuzione, il secondo attaccando le mitologie del soggetto autosufficiente e la sua pretesa di avere narrazioni storiche teleologiche ed autocelebrative, costruendo un archivio escludente di scritture e memorie. Nel campo storico, Foucault scava negli archivi per lasciar parlare 'le vite degli uomini infami' (Foucault 2001), mostrando la società come campo di battaglia attraversato da fitte reti di micropoteri e blocchi, perimetrata dall'inclusione differenziale dei soggetti al suo interno (Foucault 1976), il cui statuto è quello della gestione economica della vita e cui la compresenza del potere di vita e di quello di morte determina l'erogazione dei diritti sociali. In Derrida, l'operazione decostruttiva lavora all'interno della regione discorsiva che si occupa della scrittura e della voce come prerogative di un soggetto pensante, in cui il 'cogito' ne indica primariamente la presenza nel mondo; la reiterazione di un logos assoluto e disincarnato ha, in qualche modo, l'affermazione di una soggettività che è risucchiata dalla spirale dell'infinito, dell'astratto e dell'assoluto, pura mitologia di una Ragione la cui archè mitica ne permette la continua riproduzione (Derrida 1971). Ciò che nello sviluppo metafisico della razionalità si presenta come scarto da sussumere, acquista, per il filosofo, il ruolo di differenza ontologica materialmente e discorsivamente fondata, in grado di opporre la spettrale molteplicità della voce, della traccia corporale, di manifestare sul margine la propria presenza: all'ipostasi originaria della coscienza vi si oppone la costituzione fenomenologica della soggettività a partire dai diversi nodi topologici dentro la quale esso è situato, permettendogli di sfuggire alla rappresentazione e di farsi espressione ontologica piena. Nonostante il fatto che questa composita galassia di autori e discorsi difforme è stata neutralizzata in 'Theory', smussata dai punti di frizione e dalle potenzialità offensive, fino a diventare un prodotto consumabile indistintamente nei campus americani ed europei (Cusset 2012), e, paradossalmente, utilizzando la metafora derridiana utilizzata da Young, si è fatta 'mitologia bianca', e quindi primazia politica e intel-

lettuale dentro la produzione teorica radicale (Young 2007), al suo fondo risiede uno dei punti di svolta che ne determina l'uso all'interno di nuove coordinate pratiche, ossia la presenza del corpo, dei corpi, e quindi di una agency irriducibile alle normatività esistenti seppur in esse iscritta.

L'esperienza vivente, sia nella sua variante storica che nella sua presenza concreta, è ciò che caratterizza lo scarto operato dalla scuola di Birmingham nelle analisi delle trasformazioni dello Stato e dei suoi apparati dentro la crisi della triade 'fordismo-keynesismo-democrazia rappresentativa', e delle conseguenze economiche e sociali delle stesse sul tessuto britannico (Mellino 2005; Hall 2017). I lavori di Hall, Hebdige, Gilroy, infatti, mettono sul piatto un uso creativo e minore dell'opera di Gramsci, rilevandone l'utilità nell'analisi degli autoritarismi sociali emergenti, della crisi di egemonia socialista e democratica, dello spostamento a destra della media borghesia in crisi: soprattutto, l'approccio gramsciano alla divisione sociale del lavoro e della società in classi permette di valorizzare il valore apicale che riveste la produzione di codici politici e culturali e delle modalità con la quale essi si diffondono e si riproducono nella società come senso comune (Baratta 2003; Filippini 2011; Srivastava e Bhattacharya 2012; Crehan 2016).² Dal punto di vista soggettivo, ciò che viene valorizzato massimamente dal corpus gramsciano è l'operatore teorico-politico che risponde al nome di subalternità, ovvero quell'insieme di soggettività marginalizzate dalla storia che acquisiscono visibilità solo attraverso le loro azioni: un nome collettivo che il materialismo storico e geografico gramsciano situano dentro i cardini di specifici eventi storico-egemonici come risultato dell'esclusione sia dalla divisione sociale che politica, che, cionondimeno, attraverso la loro autonomia (limitata), permette di osservare le dinamiche sociali da un margine posizionato privilegiato, quello delle lotte (Gramsci)³. Hall, in un famoso saggio, mutua la metodologia gramsciana per leggere la razza come invariante nei sistemi di dominio a capitalismo avanzato, come segno che produce una differenziazione inclusiva nei rapporti sociali e come segno che ne sottolinea la

2. La letteratura sul rapporto tra l'opera di Gramsci e gli studi culturali è molto vasta.

3. Gramsci, *Quaderni*.

differenza; contemporaneamente, subalterne e di rottura sono i movimenti, le pratiche culturali e artistiche e le forme di contro-comunicazione che attraversano quotidianamente i rapporti di forza per cambiarli di segno (Hall 2006).

L'archivio post-coloniale, la cui genesi si situa nel percorso frammentario fino ad ora delineato, attraversa le lotte di autodeterminazione nazionali, l'epopea dei paesi 'non-allineati' e della conferenza di Bandung del 1956, i 'mille Vietnam' di guevariana memoria e le lotte delle soggettività razzializzate nel Nord del mondo (Young 2001), e che, fuori dalla cattura accademica, continua a riprodursi sotto il segno della politica e del conflitto, si posiziona all'incrocio della contestualizzazione storico\geografica e della produzione di soggettività nell'articolare una costellazione contro-egemonica dei saperi e delle pratiche, e nel mettere a disposizione degli studiosi e dei militanti una specifica ottica posizionata nelle pieghe del capitalismo e della forma-globalizzazione neoliberale. Attraverso l'opera di Tsing, infatti, la multi-scalarità diventa il dispositivo privilegiato di accesso ai mutamenti della sovranità, specialmente in quegli spazi post-coloniali in cui il globale ed il locale, la velocità dei movimenti di capitale e la sussunzione totale della forza-lavoro, convivono a diversi livelli (Tsing 2004). Così, il capitale-mondo non vive come spazio liscio ma come assemblaggio di diverse scale di amministrazione, di produzione, di circolazione di merci, capitali e soggetti, come spazio attraversato dalle differenti tendenze globali (Sassen 2006) in cui i confini diventano barriere mobili in grado di garantire gli interessi particolari, con alto grado di riproducibilità complessiva (Mezzadra e Neilson 2013). La precaria governance globale si appoggia su processi economici volatili e poteri frammentari, tali da ridefinire il rapporto tra Stati-Nazione e consessi globali; nel punto più alto della globalizzazione, Negri e Hardt lessero questo processo come processo di formazione di una sovranità imperiale, estesa sull'intero globo, operante dal punto di vista economico attraverso un forte movimento di espropriazione, spossamento, proletarizzazione e assestamento militare dei margini di profitto, e dal punto di vista politico attraverso una sorta di polibiana 'costituzione mista' con le élite militari al posto della monarchia, quelle economiche al posto dell'aristocrazia e il residuo pote-

re statale che rappresenta la democrazia, illustrando in sintesi la governance come sistema esteso distribuito su più piani (Hardt e Negri 2001); Mezzadra e Neilson oggi mostrano alcuni limiti della sovranità imperiale (ad esempio il ritorno dello Stato-nazione come collettore di umori e tensioni interne) sottolineandone al contempo la giusta lettura della tendenza globale e globalizzante del capitale e dei poteri ad esso collegato, in modo da riattivare la categoria marxiana del 'capitale collettivo' come operatore teorico usato ad analizzare le mutazioni contemporanee, sia dal punto di vista delle operazioni del capitale che delle operazioni soggettive di costituzione di spazi di autonomia dentro le logistiche del profitto: così le modalità 'post-coloniali' di frammentazione dei poteri statali possono essere inserite dentro gli spazi globali, fatti di zone a sovranità limitata, corridoi, tecnologie informatiche e comunicative, piattaforme digitali, e le cui resistenze devono necessariamente procedere attraverso una logica dell'ibridazione (Mezzadra e Neilson 2019).

Partendo da queste coordinate, alcune modalità teoriche situate nella costellazione post-coloniale, affrontando i complessi nodi testé delineati, contribuiscono alla produzione di saperi collocati immediatamente sul piano globale, in grado di affrontare i nodi storici della costituzione della Nazione attraverso la razza, i nodi economici dello sfruttamento e delle spoliazioni, i nodi politici degli assoggettamenti e delle possibili forze conflittuali, disegnando inedite e possibili linee di fuga nella geografie globali: studi subalterni indiani, marxismo autonomo\decolonizzato statunitense e pensiero de-coloniale latino americano, oggetti di questa trattazione, vengono qui considerate come modalità di espressione di saperi contro-egemonici e come forze in grado di rinnovare, dopo la fine delle utopie e il pessimismo della volontà attuale, le pratiche di liberazione silenti ancora oggi esistenti.

Gli studi subalterni indiani, per metterne immediatamente in risalto una delle caratteristiche, hanno dislocato il materialismo storico e geografico gramsciano, adattandolo alle specifiche condizioni del subcontinente: quale migliore banco di prova per ri-modulare la tematica della subalternità, se non all'interno della storia indiana, in cui il blocco storico clerical-borghese ha governato mantenendo serrati i confini di blocchi mobili come la classe, la razza ed il genere?

Come la storia sociale di matrice britannica, Thompson e Williams su tutti, aveva riletto la propria storia nazionale attraverso le storie della classe operaia, ossia la produzione di una specifica soggettività lavoratrice con propri usi e costumi che debordavano la pur mirabile letteratura sociale e socialisteggiante pre-marxiana, gli studiosi afferenti alla scuola dei 'Subaltern Studies' hanno messo in piedi una operazione teorica che, in primo luogo, ha coinvolto la storiografia propria delle soggettività subalterne, forzando le serrature degli archivi che in cui venivano fatte giacere, portandone alla luce azioni, silenzi, linguaggi, seguendone le tracce lasciate nei solchi della dominazione coloniale britannica. Per dirla con le parole di Scott, essi hanno decostruito la pubblica rispettabilità degli archivi ufficiali, patina ideologica della falsa coscienza dominante articolatasi negli apparati di governo e nella lingua, per costituire uno spazio di emergenza delle subculture dissidenti e silenziate, tali da mettere in discussione tempi e spazi della ricostruzione storica e politica della propria genealogia: così come ogni nazione è uno spazio immaginario e discorsivo, tale da appropriarsi di tutti i significati esistenti, una storiografia all'altezza di tali trasformazioni deve porsi il compito di creare un immaginario contro-egemonico localizzando in ogni nodo conflittuale le diverse voci plebee e subalterne silenziate, o, per meglio dire, escluse dalla divisione sociale del lavoro e dalle facili schematizzazioni di 'classe' di certa critica (Scott 1992).

Per l'economia generale di questa trattazione, risulta di cardinale importanza il concetto di 'provincializzazione' così come è stato tematizzato da Dipesh Chakrabarty nell'omonimo volume; il suddetto concetto, infatti, assume le vesti di vero e proprio vettore epistemologico\ermeneutico in grado di mettere sotto analisi l'insufficienza dell'episteme occidentale ed europea nel leggere spesso e volentieri la realtà che 'vive' all'esterno dei suoi confini fisici e discorsivi. Utilizzando l'armamentario teorico marxiano, riletto attraverso la chiave di lettura benjaminiana, Chakrabarty postula, nella parte teoricamente più densa ed avvincente del suo studio, l'esistenza di due Storie, irriducibili l'una all'altra e per questo afferenti a due differenti logiche, quella del capitale e quella della soggettività:

'Marx dà un nome a questa storia (...) È la storia universale e necessaria associata al capitale- è la spina dorsale delle classiche narrazioni della transizione verso il modo di produzione capitalistico. Propongo di chiamare questa storia- un passato posto dal capitale come propria condizione- Storia 1. Marx contrappone alla Storia 1 un altro tipo di passato, che chiameremo Storia 2. Anche gli elementi della Storia 2, dice Marx, sono 'presupposti' del capitale (...) come forme del suo processo vitale (...) Dal mio punto di vista Marx sta dicendo che 'i presupposti del capitale' non corrispondono soltanto ai rapporti che costituiscono la Storia 1, ma anche ad altri rapporti che non si prestano alla riproduzione della logica del capitale (...) In altre parole, Marx ammette che l'universo dei passati incontrati dal capitale è più ampio dell'insieme degli elementi in cui si sviluppano i presupposti logici del capitale' (Chakrabarty 2004, 92-93)

Attraverso il concetto di 'lavoro astratto' l'autore indiano legge l'esoscheletro della globalità mercantile evidenziandone anche i punti di frattura: il lavoro astratto è contemporaneamente unità di misura della produttività della forza-lavoro complessiva e punto di partenza dell'analisi soggettiva del rapporto di produzione; traslato in chiave extra-europea, diventa lo spartiacque tra la logica universale del progresso e le narrazioni positive dello sviluppo e quella delle resistenze, anti-moderne o alternative al tipo di modernità sottintesa. La 'Storia 1', fondamentale, è quella del progresso e dello sviluppo, legata grossomodo a processi di industrializzazione europei, con uno specifico logos che, fattivamente, ha indirizzato le analisi, anche quelle radicali, indirizzate dalla dicotomia 'sviluppo-sottosviluppo' che sottintende il Progresso come meta finale del percorso, come invero delle proprie narrazioni. Provincializzare questa storia significa dunque confinarla all'interno delle proprie coordinate spazio-temporali per poterla meglio rileggere e riattualizzarla. Infatti, vi è un Marx riattualizzato dalla critica subalterna che è critico dello sviluppo, che legge la dominazione coloniale in India in termini di dominio politico delle caste e degli apparati coloniali, che legge lo 'sviluppo' come polarizzazione assoluta della ricchezza prodotta, che legge le lotte della clas-

se operaia indiana come complementari alle lotte dei loro sodali inglesi nei termini delle conquiste politiche e giuridiche non separabili tra madrepatria e colonie, un Marx legato al suo impianto analitico ma scettico della sua traducibilità *sic et simpliciter* nel resto del globo (Engels e Marx 1970) (argomento su cui si avrà modo anche di tornare in seguito); ed è questo il Moro sulla cui scia H. Harouturnian può provocatoriamente parlare di ‘de-provincializzazione’, nei termini che già Chakrabarty sottolineava: ‘Deprovincializing Marx entails not simply an expanded geographic inclusion but a broadening of temporal possibilities unchained from a hegemonic unilinearism’ (Harouturnian 2015, 2). La partita si gioca sul nodo storico, sulla stratificazione dei tempi storici che l’analisi materialista deve mettere in conto: la Storia 2 è la storia della forza-lavoro coloniale collocata nei limbi del ‘non ancora’, che è impossibilitata ad agire perché è impossibilitata a costituirsi sia come soggettività discorsiva che come soggettività politica a tutto tondo, e per questo vale la pena sottolinearne invece l’agentività attraverso la metafora (benjaminiana) dello *Jetztzeit*, del tempo carico di potenza che rompe i cardini del dominio temporale e spirituale.

Forzando l’impostazione derridiana, di cui era infatti stata una delle traduttrici in inglese (‘Della Grammatologia, nello specifico), Gayatri Spivak legge, tra le righe delle ricostruzioni marxiste delle sollevazioni popolari indiane e più in generale del processo di autodeterminazione delle soggettività colonizzate, una specie di impossibilità di parlare, una incapacità di espressione subalterna o, ulteriormente, una ipostasi del concetto di ‘subalternità’. Le varie *waves* teoriche, infatti, sono spesso intercorse nel classico errore di immaginare la soggettività antagonista, o plasmarla a partire dal proprio taglio ideologico, cadendo nel tranello che l’autrice ha indicato ponendo l’ormai celebre quaestio ‘Can Subaltern Speak?’, manifesto del rifiuto di qualunque esposizione rappresentativa delle lotte e invito al silenzio teorico per ripristinare l’espressione reale, per quanto problematica, delle storie e delle vite minori (Spivak 2004). La stessa Spivak riconosce il *double bind* che sta al fondo delle rappresentazioni coloniali ed orientaliste- per usare la terminologia di E. Said- di certa storia ideologica: la rimozione dell’atto violento di civilizzazione diviene il modo per domesticare il

‘selvaggio’ e porlo in condizione di subalternità pedagogica tale da necessitare di un supplemento espressivo a lui esterno ed estraneo, una alterità ‘estetizzante’ e meramente funzionale alle operazioni di *washing* con cui opera la grammatica coloniale; la soggettività femminile, stretta tra le morsa dei due ordini simbolici- quello politico e quello patriarcale\religioso- svanisce tra le parole ed i discorsi, vedendo annegata la propria differenza dentro ipotetiche libertà. Ma, la violenza della sottomissione può essere scossa solo da un gesto altrettanto simbolico, brutale ed allo stesso tempo incisivo: per Spivak, il sacrificio rituale delle vedove indiane sul rogo diventa forza immediatamente espressiva, che sottolinea contemporaneamente la differenza di genere e di classe, e che occupa pienamente la scena discorsiva e quella degli archivi, impedendo almeno la riduzione forzata al silenzio dei governanti (*ibidem*, 315 ss.) Il diritto di parola, l’accesso al linguaggio, la distribuzione dello stesso, sono altrettanti step all’interno dei percorsi di rivendicazioni politiche e degli stigmi che le stesse soggettività subiscono: in Spivak non esiste una lingua subalterna che non sia il riflesso della lingua dominante, se non come prodotto esotico dei milieux intellettuali, ma esistono differenti pratiche di traduzione della propria lingua attraverso ed oltre quella padronale, in piena sintonia con il lascito gramsciano sulla scrittura storica delle subalternità.

Così delineata, la subalternità non può essere né una stabile identificazione soggettiva né una etichetta da applicare nell’ambito storico o nella lettura del presente, ma un collettore di processi materiali di soggettivazione all’interno di determinati conflitti, una ‘*living experience*’ spogliata da qualunque velleità rappresentativa e ricostruita come esperienza di classe, pratica politica inedita e spiazzante qualunque volontà di classificazione aprioristica. Sotto questo aspetto, la scuola indiana permette di compiere una lettura immediatamente politica delle trasformazioni globali del potere all’interno di uno spazio-nazionale considerato come potenza economica emergente, con una forza-lavoro ad alto tasso di scolarizzazione e specializzazione e con una governance multi-level in cui il governo delle povertà metropolitane e rurali convive sia con i regimi di produzione high-tech che con le forme di sovranità extra-territoriali limitrofe, che lo studio di Gupta legge nei termini di una articolazione

molecolare di una violenza strutturale, fondata sulla corruzione come fattore produttivo (al livello di una burocrazia segmentata ma continuamente espansa) e sui programmi economici di messa a valore della povertà (Gupta 2012). Anche l'importante lavoro di Sanyal legge la territorializzazione della fase neo-liberale della globalizzazione come produttrice di barriere di separazione mobile che, nel porre esternalità soggettive ai processi di produzione, continuamente vengono ri-plasmate su nuovi piani della valorizzazione e dell'amministrazione, per quanto lo stesso autore, attraverso la stessa esternalità (riletta in termini luxemburghiani), tende ad ipostatizzare delle reminiscenze terzomondiste nei conflitti all'interno dello spazio politico (Sanyal 2010). Però, è l'opera di Partha Chatterjee a fornirci un quadro processuale delle dinamiche politiche sotto il segno della 'classe', nel suo lavoro 'The Politics of Governed', in cui l'agentività delle soggettività subalterne è riletta come diserzione costituente dell'ordine; lo studioso, infatti, incrocia le tematiche marxiste con le intuizioni foucaultiane sulla governabilità e sulla conduzione come valorizzazione economica della popolazione, dal punto di vista biopolitico, e su come la povertà è un terreno di battaglia continui tra gli usi comuni dei poveri ed i tentativi umanitaristi di renderla appetibile per il mercato. Lo spazio dei governati è uno spazio che si situa oltre la legalità costituita ma è allo stesso tempo interno alle architetture della governance, che viene continuamente reinventato dalle pratiche soggettive che tendono ad ampliare sempre di più sia la sfera dei diritti che quella dei bisogni essenziali e comunitari (Chatterjee 2006). L'emergenza del soggetto politico è dunque percepita come emergenza in situ nella fabbrica sociale, dentro la sussunzione reale e viene misurata nella materialità dei comportamenti conflittuali che si trasformano in lotte prolungate che uniscono i differenti segmenti del tessuto sociale, che riconoscono *l'egalibertè* come indispensabile condizione della partecipazione alla vita sociale, così come le lotte dentro la fabbrica diffusa indiana diventano immediatamente rilevanti nello scacchiere globale della produzione di merci e di infra-strutture logistiche operative (Samaddar 2007; 2009; Mezzadra, Reid e Samaddar 2016; Neilson, Rossiter e Samaddar 2018).

La seconda alternativa teorica ci conduce nel cuore dell'Occidente contemporaneo, in quegli Stati Uniti a torto o a ragione considerati snodo centrale nella definizione e nell'attuazione delle politiche economiche e militari su scala mondiale. Se la velocità con cui le rivoluzioni e le trasformazioni produttive e sociali, avvenute in tempi decisamente più brevi rispetto a quelle del Vecchio Continente, ne hanno implementato il mito della libertà assoluta, in special modo quella di autorealizzarsi del '*self-made man*', tale da concretizzarsi nel mito della frontiera come esaltazione del movimento alla ricerca della ricchezza (Turner 1975), spesso e volentieri si è preferito guardare con sufficienza alle lotte di classe avvenute in quel continente, considerandole come insufficienti a frenare gli appetiti imperialisti dei trust e dei governanti, e aventi allo stesso tempo dei riflessi teorici opachi, pallide riproduzioni semplificate delle narrazioni continentali. Ma, allo stesso tempo, portare 'Marx a Detroit' (Tronti 2006) o 'Lenin a New York' (Negri 1988)⁴, per le ipotesi discorsive che seguivano il filo rosso della sovversione proprio nei santuari del capitale, ha rappresentato una specie di fiore all'occhiello sia per la pratica che per le attività di ricerca, come tentativo di disvelamento delle contraddizioni al punto più alto della potenza capitalista: mettendo sullo stesso piano le lotte delle comunità nere, quelle degli operai della grande industria, quelle della nuova composizione giovanile che tra controcultura e antagonismo cominciava a muoversi nelle metropoli, e, *dulcis in fundo*, quelle delle donne e delle comunità GLBT, esse contribuirono al disvelamento dei feroci conflitti che hanno attraversato per intero la storia americana. Per parlare dell'opera di decolonizzazione dell'invariante *wasp* e culturale che ha pervaso le rappresentazioni- sia interne che esterne- e a volte le espressioni materiali di queste lotte, bisogna mettere a tema la specifica radice concettuale che anima il lavoro di George Ciccariello Maher, fulcro del paragrafo e sui cui si tornerà in seguito, che incrocia il marxismo autonomo statunitense con la '*blackness*' radicale, riconducibile certamente a Fanon, ma su cui echeggiano anche le intuizioni di Du Bois e James: il contatto intimo tra classe e razza è assolutamente tan-

4. Entrambe le espressioni 'appartengono' alla tradizione operaista italiana.

gibile e visibile, e certamente non separabile dal punto di vista analitico.

A voler tracciare una genealogia degli assemblaggi di classe e razza, il primo blocco tematico diventa quello della schiavitù come articolazione dell'accumulazione originaria e come forma di governo della popolazione non-bianca, in cui il campo di cotone riveste il fondamentale ruolo di localizzazione spaziale del confinamento disciplinare e produttivo imposto alle soggettività razzializzate considerate non solo inferiori biologicamente ma anche socialmente (Rawick 1972); al contempo, lo stesso campo è il locus delle resistenze e del riconoscimento dello schiavo negro come soggetto da costituirsi attraverso le lotte.

Perdonando l'eccessivo schematismo, su questo tema è l'opera di Du Bois a fungere da cardine, ancor prima delle pagine fanoniane, sulla costitutiva dislocazione della coscienza delle *'black folks'*: il tema della doppia coscienza, di natura hegeliana, indica sia l'impossibile pienezza della soggettività negra che il suo possibile superamento in termini di parziale riconoscimento (Du Bois 1986). La schiavitù, anzi, il modo di produzione schiavistico, è il dispositivo che rende il negro contemporaneamente appendice della struttura sociale e sua possibile soppressione, attraverso il superamento auto-coscienziale della propria negazione come soggetto; ma, laddove l'illusione democratica del disconoscimento legislativo del razzismo, e quindi del possibile superamento del dualismo riconoscimento/invisibilità imposto, viene fattivamente ignorato nella prassi (in primis delle stesse forze politiche che continuavano a pensare alla schiavitù come parte fondamentale dell'accumulazione americana e dell'*american dream* che progressivamente si diffondeva globalmente), Du Bois forza la narrazione storica ufficiale. Con *'Black Reconstruction'*, infatti, egli mostra come la lotta alla schiavitù razziale non fosse stata (unicamente) opera di alcuni governanti illuminati (tipo Lincon, per intenderci) ma fosse stata il risultato di pratiche di diserzione e di conflitto operate dagli schiavi (Du Bois 2013): questo tipo di analisi soggettivista, prova in qualche modo a rompere il nodo della doppia coscienza, provando a radicare la questione razziale dentro lo spettro della classe che, attraverso questo legame, poteva assumere un nuovo e più incisivo significato nella costruzione di una for-

za politica alternativa, così come lo stesso autore era transitato dal campo liberal-democratico a quello socialista e comunista, proprio durante la Guerra Fredda e l'esplosione delle contraddizioni razziali, rifiutando la 'bianchezza' come componente strutturale del dominio imperialista (Baldwin 2002). James radicalizza ulteriormente la traccia di Du Bois attribuendo alla lotta contro la schiavitù un portato immediatamente sovversivo, che egli localizza in primis nella rivoluzione degli schiavi haitiani sotto la guida di *Touissant Louverture*, lo schiavo che tradusse concretamente l'eguaglianza nella battaglia contro la dominazione repubblicana e napoleonica (James 2006) e per cui spende la propria vita di intellettuale militante in senso stretto, agitatore rivoluzionario nelle metropoli che guardava alla condizione globale del popolo nero tra Africa, Europa e America (James 2017). Il leninismo di James, più che essere ideologico, si fonda materialmente nelle contraddizioni soggettive dei negri come segmento della classe operaia globale, che vivono nella concretezza della sua rilettura del lascito dialettico del marxismo, dislocandone effettivamente il contenuto e la portata: se ci può essere ricomposizione tra le differenti linee del colore che attraversano la soggettività classista, non ci può essere nessun ricongiungimento con lo Stato Capitalista, sia nella sua versione liberale che in quella pianificata socialista (James 1980). Questa è, in estrema sintesi, quella tradizione che il compianto Cedric Robinson ha chiamato 'Black Marxism', (che include anche lo scrittore Richard Wright), ossia di un marxismo che prova a fare a meno della propria bianchezza e, ritornando al Marx lettore dei processi di accumulazione originaria, mette a tema la schiavitù globale degli africani e dei negri come tratto irredimibile del capitalismo, e le pratiche degli schiavi come elementi conflittuali dotati di piena coscienza di classe, quindi di consapevolezza del proprio agire alla ricerca dell'uguaglianza (Robinson 1983).

Il lavoro di Ciccariello Maher si situa sulla scia di questo tornante della ricerca marxista americana, in primo luogo attraverso la scelta di uno specifico tropo del pensiero: la dialettica, anche nelle sua variante fondativa hegeliana, come movimento del pensiero attraverso le diverse categorie, ma animato da uno spirito distruttivo-classico per l'orizzonte teorico delineato, si può affermare- volendo l'autore nettarla dai residui

di eticità e da qualunque forma di inveramento spirituale e/o coscienziale: del dispositivo dialettico viene preservato l'irriducibile differenza tra i due poli che ne compongono la dicotomia, e la necessità del superamento del piano esistente di scontro, in questa maniera effettivo *telòs* antropologico verso la libertà. Una dialettica in cui rumoreggia sorda la battaglia, quasi, con metafora poetica, appresa sulle barricate e tra i fumi degli scontri, che esalta l'eterogeneità e la differenza sostanziale della soggettività agente piuttosto che metterla in condizione di sussumersi sotto qualunque identità aprioristica o sintetica, quindi una via di fuga rispetto alla possibilità di identificare ed essere identificati:

'Decolonization (...) entails and indeed requires a fundamental break with the paradigm of the totality a deferreal dialectic closure (...) If conservative dialectics is complicit with a hierarchy of identities, to radicalize and decolonize dialectics in a way that foregrounds the active subjectivity of their constituents is to open up a space to consider their function comparatively, a space for the contingency of multiple overlapping and clashing identities' (Ciccariello Maher 2013, 17-18).

Hegel viene tirato per i capelli e, a differenza dello hegelismo contemporaneo di maniera (preservante una qualche forma inintelligibile di ortodossia), non viene buttato via con tutta l'acqua sporca, ma di certo ne viene preservato quello che esaltava il Terrore giacobino come inveramento della ragione illuminista: c'è nell'autore un rifiuto di una tradizione meccanicistica, accomodante, che sussume alle strategie meta-temporali la nitida forza della differenza ben piantata sul terreno dell'avversario, che invece si vuole focalizzare come soggettività dialettica animata da un vero e proprio spirito di scissione. Non è difficile riconoscere uno dei punti-guida che il Ciccariello Maher sceglie per il proprio percorso analitico, quel Fanon prima frettolosamente accennato che ora ritorna al centro del discorso: quest'ultimo, come e forse più di Du Bois, incarna le contraddizioni della '*negritude*' ed indica la via del suo possibile superamento radicale. Tra le sue pagine (più volte richiamate dal politologo americano) vivono dialetticamente gli *step* che hanno contradd-

distinto le sollevazioni anti-coloniali ed anti-razziste ed i loro ripiegamenti termidoriani, esemplificabili intorno a queste variabili: riconoscimento-coscienza nazionale-rivoluzione-autodeterminazione. Il lavoro psicanalitico del martinicano, caratterizzante la prima parte della sua opera, afferisce alle prime due opzioni: le maschere bianche della doppia coscienza sono foriere in primo luogo di dissonanze cognitive e tentativi di imitazione della bianchezza, polarità nascosta della dialettica, e di una rincorsa di ciò che non si può essere, ossia aver riconosciuta la propria esistenza (Fanon 1996). A partire dalle stratificazioni del colore, interne alla sfera del colonizzato, può invece emergere un segmento illuminato in grado di produrre una propria coscienza nazionale, quindi di auto-realizzarla nei termini della produzione di una identità nazionale indicata attraverso differenti pattern come la comune appartenenza linguistica o la necessità di proprie istituzioni, che *de facto* comincia un percorso di autodeterminazione, che, nonostante tutto, si arena sul lato tragico del processo storico, isolando una sparuta e benestante *élite* che si sostituisce materialmente a quella del colono in tutto e per tutto, riproducendone le stesse brutalità e auto-legittimantesi come guida politica necessaria. Fin qui un ritratto abbastanza nitido della storia della decolonizzazione, in cui Stati e guerre civili hanno sostituito i precedenti domini coloniali, non mutandone la ragione sociale fatta di violenze e brutalità: come afferma A. Mbembe, infatti, 'la guerre coloniale, comme les autres formes de la guerre, repose sur une économie funéraire- donner la mort et recevoir la mort (...) l'une des fonctions de la lutte est de convertir l'économie de la haine et le désir de vengeance en une économie politique (...) plier cette pulsion, ce désir et cet soif aux commandements d'un surmoi de nature politique' (Mbembe 2016, 136). Il contesto necropolitico coloniale e nazionale implica una dinamica trasformativa da parte della maggioranza che è rimasta soggiogata dalla dominazione coloniale esterna e interna, e, come Fanon afferma nel proprio *opus magnum* 'I Dannati della Terra', la violenza diventa un fattore discriminante della rivoluzione: permette di identificare i nemici e affermare la potenza degli oppressi (Fanon 2007). Diviene manifesto il disvelamento della forza necessaria alla trasformazione, e la prefigurazione di un processo totale di liberazione che

non può fermarsi alla autodeterminazione nazionale ma deve continuare in maniera dinamica coinvolgendo l'intera popolazione: Fanon non andò oltre l'anno V della rivoluzione algerina, ma intravide speranzoso la possibilità di riscatto non solo di una popolazione, ma dell'insieme globale dei colonizzati e degli sfruttati (Fanon 1963).

Come in Fanon, anche in Ciccariello Maher la violenza diventa la discriminante fondamentale per l'affermazione della soggettività antagonista, violenza razionale ed ordinata, forza al servizio degli interessi di classe, non disordine e caos ma distruzione delle catene e polarizzazione assoluta del campo politico: egli inserisce nella propria costellazione il teorico anarcosindacalista George Sorel, colui che parlava della decomposizione della scolastica marxista tedesca e italiana figlia della Seconda Internazionale, affermando di contro la necessità mitica e fisiologica della violenza, come costitutiva di un immaginario rivoluzionario e come naturale espressione del mutamento dei rapporti di forza a favore della classe operaia:

'Fanon's understanding of force can be seen as an ontologization of Sorel's concept (...) Sorelianizing Fanon while decolonizing Sorel- we could call 'violence' anything that attacks or undermines the ontological hierarchy and inequality that this 'force' upholds (...) For the racialized subject, self-consciousness as human requires counterviolence against ontological force(...) The task of this violence is therefore twofold: internally, to 'disalienate the Black subject (...) and externally (...) to become violence to that system' (Ciccariello Maher 2013, 62-63).

Cortocircuitati i due pensatori, questa realtà dialettica diventa una indispensabile chiave di lettura dello sviluppo del radicalismo politico statunitense dell'ultimo secolo, perché permette di legare le insurrezioni delle minoranze razziali con quelle delle soggettività politiche, di conoscere la transitività delle pratiche adottate e di constatare il comune orizzonte strategico delle lotte. In special modo, lo sviluppo delle organizzazioni militanti dei negri può mostrare questa linea di continuità che lega il marxismo con Fanon e le radici culturali, e li traduce nelle politiche di autogestione e autodifesa delle comunità in una prima

fase, per poi farsi parte del più largo *mouvement* pacifista-contro culturale-militante che in quegli stessi anni si stava affermando come unica opposizione alla violenza bipartisan del governo e della società americana stessa. Apicale per questa storia della *blackness* americana è la figura di Malcom X, che incarnando le quattro variabili fanoniane diventa esso stesso l'esempio da cui partire per la costruzione di una più vasta organizzazione: l'inferiorità razziale, la scoperta della propria pelle, la religione come collante comunitario e infine la separazione come unica pratica di autodeterminazione, in connessione con l'internazionalismo (anche se di stampo religioso) che incitava all'unità contro i colonizzatori e gli sfruttatori imperialisti. A partire dalla sua opera, il sentimento di separazione comunitaria è ciò che costituisce il discorso sul '*Black Power*', e che sfocia nella costituzione delle *Black Panthers Party for Self-Defence*, ossia la prima organizzazione metropolitana e comunitaria degli interessi dei negri nei quartieri. In primo luogo, ciò che caratterizza l'organizzazione fu l'autodifesa armata contro le incursioni della polizia e delle organizzazioni razziste, segregazioniste e suprematiste. Combinando inizialmente nazionalismo nero e maoismo (o, per meglio dire, marxismo terzomondista), l'organizzazione ed i propri militanti (come i fratelli Jackson 1971; 1972) diedero un contributo fondamentale nella costruzione politica delle comunità dei ghetti, sia con attività sociali di assistenza che contribuendo materialmente alla formazione dei quadri (Bloom e Martin 2016). La sterilità di un discorso meramente 'nazionalista' e le beghe interne condussero allo scioglimento la formazione politica, senza però disperdere il patrimonio di lotte e saperi che essa aveva costruito, permettendogli invece di incrociarsi con le lotte che sconvolgevano la nazione: così la cassetta degli attrezzi black si lega al marxismo autonomo che negli stessi anni stava nascendo nelle pratiche metropolitane di riappropriazione, che, con le parole di Cloward e Fox Piven, impiantavano saldamente i percorsi di lotta dentro i circuiti welfaristici per garantirne l'erogazione a tutti e tutte, subordinando il centralismo organizzativo alla molarità radicale dei comportamenti offensivi e appropriativi (Cloward e Fox Piven 1971; 1977). Questo marxismo autonomo fa tesoro della lezione dell'operaismo italiano (Wright 2017), ereditandone il sog-

gettivismo analitico e le pratiche militanti di ricerca, rivendicando la propria internità alle lotte e aprendosi alla costante ricombinazione delle lotte metropolitane: lotte operaie, lotte studentesche, lotte sul salario, elementi di costituzione del vasto proletariato metropolitano come ‘capitale variabile’ e quindi refrattario alla legge del valore-lavoro e alle varie agenzie disciplinari (Cleaver 1979; Federici 2017). Allargando la lettura della trasformazione dei processi produttivi con le analisi femministe sulla produttività del lavoro domestico, insieme a quelle sulla razza come dispositivo di ‘inclusione differenziale’, questo ganglio discorsivo riesce a porsi in ascolto del magma sociale emergente e a tradurlo, parzialmente, in forme di rivendicazione e di programma politico: il famoso ‘blackout’ di New York del luglio del 1978 viene letto, con queste lenti, come un carnevale metropolitano, una sorta di gioiosa appropriazione di ciò che costantemente veniva negato alla composizione sociale, e allo stesso tempo come prodromo dell’organizzazione a venire.

Fuori dall’ambito teorico, le pratiche di decolonizzazione hanno investito anche i modi stessi di espressione e comunicazione delle stesse minoranze sessuate e razzializzate, che possono essere tematizzati attraverso due esempi; i *riots* di Stonewall del giugno 1969, data fondante dei movimenti di autodeterminazione GLBT, viene assunta come forma riproducibile dell’azione, legando insieme il momento ludico della de-costruzione delle identità binarie ‘naturalmente’ attribuite e l’orgoglio politico dell’espressione delle dinamiche dell’autodeterminazione, tale da trasformare i lutti ed i fallimenti degli anni Ottanta in pratiche di sovversione della gestione medicalizzante dei problemi legati alla sessualità (Halberstram 2011); d’altra parte, la cultura rap ed hip-hop, erede delle tradizioni musicali religiose delle comunità (gospel e spiritual, ad esempio), si politicizza dentro i ghetti in cui nasce fino a diventare una sorta di ‘*Cnn del ghetto*’, con le parole di Chuck D, attivista e rapper dei Public Enemy (Dautzalai 2012; Christopher 2019). Il rap continua ad essere una forma di scolarizzazione per i giovani che abitano nei ghetti, ed anche un megafono che ne amplifica bisogni e richieste nei confronti delle amministrazioni, abbattendo, così come i pride, le barriere di genere e di razza per lavorare intorno a rivendicazioni unitarie.

De-colonizzare, dunque, è un significante con una specifica genealogia filosofica, che permette di significare un insieme di pratiche volte ad affermare con forza la *differentia* specifica delle minoranze e delle soggettività conflittuali, destituendo la bianchezza sia nelle sue forme culturali che nelle sue articolazioni materiali possessive, individualistiche e nazionaliste, e preparando il terreno per nuovi ed inediti legami soggettivi.

Spostandosi più a Sud, le storie del continente latino-americano offrono lo spunto per l’esposizione della terza alternativa teorica (ci si permetta di sottolineare la scelta linguistica che caratterizza il nome del continente: non semplicemente la collocazione cartografica che ne aggettiva il nome- meridionale-, ma il nesso politico del colonialismo che continua ad abitarne profondamente gli spazi che caratterizza il rimando al ‘latino’, tanto pericoloso da essere proibito dai generali argentini durante la loro funesta dittatura), che incrocia alcune delle traiettorie che la riflessione critica ha assunto dentro e fuori i suoi confini spaziali.

L’insieme di territori e spazi che si estendono verticalmente dai 3000 km del confine tra Stati Uniti e Messico, sino a lambire l’Antartide, seppure con biografie nazionali differenti, possono condividere il colonialismo come invariante, come elemento in grado di condizionare gli sviluppo economico-sociali e le trasformazioni politiche: guerre civili, populismi autoritari, fuochi rivoluzionari e di guerriglia, dittature militari entrano di forza, in maniera quasi seriale e meccanica, nelle elaborazioni discorsive come elementi centrali che li condizionano e ne determinano la validità. Così, le ipotesi sulle ‘*epistemologie del Sud*’ e più in generale sulla specificità dei Sud come soggetto a parte intera, sono frutto di diverse linee di assemblaggio teoriche che mettono a tema la dicotomia sviluppo-sottosviluppo, che osservano lo sviluppo delle forme-di-vita ‘selvagge’, che includono la declinazione politica di un sentire religioso degli oppressi, che vogliono essere pedagogie soggettivanti e acefale. E che, per mantenere un *continuum* con gli altri dispositivi prima delineate, si radicano nell’universo marxista eccedendone ed erodendone i limiti, geografici e soggettivi allo stesso tempo.

Così, in prima battuta, si può mettere a tema il rapporto che Marx stesso intrattiene con il significan-

te 'sviluppo', inteso come *prius* dell'espansione globale del sistema capitalista, che non può avere una uniforme diffusione né tantomeno sviluppare una unica matrice delle pratiche internazionaliste degli operai e delle loro organizzazioni politiche. In un testo che è ritornato in auge in tempi recenti, rispondendo all'attivista socialdemocratica russa Vera Zasuli

, Marx indica la labilità degli stadi di sviluppo e la 'singolarità' degli sbocchi rivoluzionari:

'La «fatalità storica» di questo movimento è dunque espressamente limitata ai paesi dell'Europa occidentale (...) In questo movimento occidentale, si tratta quindi della trasformazione di una forma di proprietà privata in un'altra forma di proprietà privata. Per i contadini russi, si tratterebbe invece di trasformare in proprietà privata la loro proprietà comune'(Engels e Marx 1970, 304).

Allo stesso tempo, l'analisi per fasi di sviluppo o per fascinazione feticista di alcune soggettività ha prodotto una sorta di incanto della pratica, tale da ristagnare nel sottosviluppo come condizione rivoluzionaria ideale. La categoria Sud, a questo punto, diventa discorsivamente fondata su concetti come arretratezza, familismo amorale, inferiorità, e, nel quadro globale, necessita di specifiche forme differenziali di governo. Queste forme differenziali infatti, traducono, le dinamiche complessive di inclusione ed esclusione nello specifico spazio statale, in cui la dicotomia sviluppo\sottosviluppo diventa il grimaldello di accesso alle decisioni politiche: come categorie prodotte dallo sviluppo capitalistico, esse sono determinate dalle forme fenomeniche che le scelte politiche prendono di volta in volta nel definire il quadro delle compatibilità e dell'amministrazione dei processi sociali (Ferrari Bravo e Serafini 1972; Kay 1976; Escobar 1993). L'attesa fatale dello sviluppo come stadio privilegiato ha di molto condizionato le scelte politiche progressiste e rivoluzionarie, con riverberi nell'attualità quotidiana: analiticamente, infatti, la pratica avanguardistica e populista di passaggio alla guerra di classe ha idealizzato l'arretratezza come spazio politico di riferimento, limitandosi paradossalmente a limitare la posta in palio ad uno stadio successivo dello sviluppo che avrebbe garantito industrializzazione e agenzie amministra-

tive maggiormente 'eque'. Pratica rotta con violenza sia dall'arroganza dei golpisti come Pinochet e Videla, che dalle trasformazioni economiche che accelerarono gli stadi di sviluppo rendendo 'globali' le contraddizioni del continente, che diventò, come è noto, banco di prova delle politiche neo-liberali di privatizzazione dei servizi e progressiva finanziarizzazione dell'intero ciclo economico, con devastanti conseguenze sul (già) fragile tessuto sociale, disciplinato attraverso una vera e propria economia politica della morte e della tortura di chiaro stampo fascista (Harvey 2005; 2006; Klein 2007; Brown 2015). Negli anni dei rivolgimenti e delle transizioni democratiche, le sinistre populiste al timone della macchina statale provarono a costruire consenso attraverso la redistribuzione welfaristica e l'espansione dei servizi di assistenti, socializzando in parte i profitti della vendita delle materie prime quali petrolio, gas, rame, dando vita ad una governance post-sviluppista in cui pubblico e privato convergevano nell'interesse della produzione nazionale, in termini di benessere interno e di credibilità per gli agenti economici esterni e per i mercati, dando il via a grandi processi di privatizzazione e di espropriazione dei beni comuni, delle foreste, degli spazi metropolitani: lo slittamento socialista del primo decennio degli anni Zero, le governance progressiste di Lula, dei coniugi Kirchner, di Morales, di Chavez, nel mastodontico tentativo di risollevere le sorti economiche e politiche delle popolazioni locali, degli indigeni, delle immense favelas e dei barrios, furono costrette ad agire come operatori dell'estrattivismo, inteso in senso strettamente etimologico come processo di spoliazione, di messa a valore delle risorse naturali e dell'ecosistema stesso, correndo il rischio di creare catastrofi naturali attraverso le operazioni di fracking o di disboscamento, espellendo le popolazioni locali indie dai loro spazi (Harvey 2011; Sassen 2014; Linera Garcia 2015). Sotto questo aspetto, il ciclo post-sviluppista si dà come governance a macchia di leopardo, spazio striato in cui convivono differenti gradi di contraddizioni: nelle zone grigie di queste geografie dell'accumulazione, infatti, i processi di produzione e riproduzione del capitale assumono una vera e propria struttura informale, in grado di combinare forme legali con forme illegali di "distruzione creativa" (Gago 2015; Mooshammer 2015), in cui la spazializzazione differenziale inoltre

disloca le classiche distinzioni centro-periferia, articolando intensivamente diversi momenti e figure del controllo e riproducendo le modalità di amministrazione escludente degli spazi periferici in spazi centrali, ad alta densità urbana. Emerge, tra le righe, un protagonismo soggettivo plebeo, difficilmente classificabile, che arriva a darsi forme imprenditoriali nei mercati di Buenos Aires, che si struttura in forme istituzionali reversibili in Bolivia (Linera Garcia 2015), che durante le grandi manifestazioni sportive in Brasile nel 2014 ha promosso un altro modo di intendere lo spazio urbano ed i processi economici, parlando contemporaneamente la lingua del ciclo di mobilitazioni aperto dallo scoppio della crisi economica del 2007-2008 – diritto alla città, redistribuzione, partecipazione democratica – e dando voce alle componenti indigene nella loro specificità.

Dentro la costellazione epistemologica meridionale, a questa altezza può emergere l'opera fondativa di José Carlos Mariátegui, marxista peruviano della prima metà del Novecento, che, di ritorno dall'Europa, teorizzò l'originalità di un comunismo indio, di una democrazia veramente *'abigarrada'* – sul cui solco si sarebbero mossi i tentativi costituzionali boliviani di riconoscimento delle nazionalità plurali dello Stato (Linera, Leon e Monje 2004; Hardt e Negri 2004), come esperienza di sviluppo sociale alternativo alla modernità pre-coloniale e imperiale:

«il comunismo incaico – che non può essere negato o sminuito solo per essersi sviluppato sotto il regime autocratico degli incas – viene chiamato, pertanto, comunismo agrario (...) i caratteri fondamentali dell'economia incaica erano i seguenti: «proprietà collettiva della terra coltivabile (...) proprietà collettiva delle acque, delle terre da pascolo e dei boschi attribuita alla marca o tribù, vale a dire la federazione di ayllu insediate intorno a uno stesso villaggio; cooperazione nel lavoro; appropriazione individuale dei raccolti e dei frutti» (Mariátegui 1972, 80).

Vi sono in questa stralcio suggestivamente delineati un altro modo di vivere e di stare insieme, sicuramente comunitario, che, al netto delle suggestioni primitiviste, troviamo all'opera negli sviluppi politici alternativi

e radicali dell'ultimo secolo latino-americano. Questo comunismo *'sconosciuto'*, per dirla con Enrique Dussel, è frutto della connessione dei molteplici frammenti del 'lavoro vivo' quindi della soggettività vivente intesa come povertà assoluta rispetto ai processi di accumulazione ed allo stesso tempo come alterità esterna ad esso, quindi come presupposto di una filosofia della liberazione che mette al primo posto il vivente, sia esso umano o biologico, e il rispetto stesso della diversità come 'noumeno' etico (Dussel 1999). Il disvelamento delle comunità indigene, situate nei discorsi dentro i processi di proletarizzazione classicamente intesi, il loro essere stelle polari nell'azione rivoluzionaria delle organizzazioni combattenti dentro e oltre i regimi dittatoriali e delle organizzazioni democratiche clandestine, contribuisce alla rifondazione antropologica delle pratiche della liberazione collettiva, come nelle esperienze riconducibili alla teologia della liberazione e più in generale le esperienze religiose comunitarie dove il *limes* tra religione e comunità, tra attività politica e attività sacra, viene meno. La cosmologia tipicamente religiosa e collettiva viene implementata dal più materiale bisogno di libertà, non solo nei termini del riconoscimento politico ma anche in quelli più generali dell'autodeterminazione, così in cielo come in terra, da ottenersi anche attraverso la forza: indicativa è la figura di Camilo Torres, prete guerrigliero, che morì combattendo a difesa degli indios (Lanternari 1960; Boff 1977). L'eguaglianza ideale della comunità religiosa diventa allora eguaglianza materiale di tutti i membri della comunità, la cui educazione deve necessariamente passare attraverso il divenire-comunitario della soggettività stessa, quindi attraverso un insieme di processi pedagogici che tendono ad assottigliare e ad eliminare la dicotomia tra istruzione e apprendimento, quindi tra maestro/*dominus* ed allievo: l'opera di Paulo Freire, infatti, è incentrata su questa particolare forma di pedagogia degli oppressi, che si iscrive nel solco delle pratiche anti-coloniali di recupero della coscienza nazionale contro l'oppressore, trasformando l'iniziale pragmatismo pedagogico in una pratica di soggettivazione orizzontale e 'ignorante', nel senso dell'importante opera di Ranciere (Ranciere 2008), ossia produttrice di un sapere senza un centro di imputazione disciplinare, ma continuamente rinnovato dal confronto e dalla scoperta del-

la molteplicità e dalla pluralità della soggettività che combatte contro il proprio residuo coloniale, collocato maggiormente nelle pratiche educative e nei mezzi di comunicazione stessi (Freire 2011; Dussel 2013). Alberga altresì in questi discorsi una speranza che, spogliata dal guscio teologico, diventa principio assoluto di rinnovamento dell'uomo, quindi primazia del mondano sulle aspirazioni trascendentali, dalle chiare ascendenze francofortesi: la speranza della trasformazione dell'uomo attraverso l'uomo, l'inveramento di un'etica anti-teleologica e profondamente umanista, il rifiuto della sottomissione della vita alla violenza e alla gerarchia, la riscoperta dell'alterità come polo positivo e non sintetico dei rapporti umani, così, possono essere considerati i pilastri di ciò che il pensiero del Sud assume come proprie categorie 'aprioristiche' e non negoziabili, i cui effetti di verità vengono esperiti sul piano immanente delle pratiche soggettive che esse stesse rendono possibili.

Il lavoro di Boaventura de Sousa Santos riarticola questi spunti all'interno di una cornice teorica dotata di senso proprio, scientifico e politico allo stesso tempo: il concetto di epistemologie del sud rimanda da un lato al lavoro foucaultiano sui regimi epistemologici come *agencements* di saperi, poteri, relazioni ed affetti (Foucault 2009), dall'altro come presa di parola contro l'ingiustizia, egualmente distribuita su diversi piani. Il particolare posizionamento scelto, quello del Sud come categoria globale, si ricollega contemporaneamente alla natura 'striata' dei discorsi post-coloniali ed alla natura situata delle elaborazioni femministe, così come l'opera di R.Connell aveva anticipato: dal suo punto di vista, la parola femminile meridionale acquista maggior forza proprio a partire dalla propria localizzazione geografica e alla differenziazione sociale e linguistica a cui essa è sottoposta, ribadendo con forza la potenza delle minorità diffuse, comprendenti nuove etiche che vogliono abbracciare umano e natura in termini assolutamente materialisti e sessuati, mettendo le pratiche afferenti alla sfera semantica della 'cura' al centro dell'azione e della riflessione (Connell 2007). Così, l'impresa epistemologica di De Sousa Santos si pone come alternativa contemporanea alle riflessioni sulla subalternità – *altermodernità* – gettando le basi per una sociologia trasgressiva delle assenze e delle emergenze, fattivamente legata ai movimenti

delle soggettività, 'gaia scienza' di nicciana memoria per la forza dirompente con cui si propone di destituire i fondamenti eurocentrici dei discorsi subalterni. Riattivando il concetto di 'dipendenza' e dislocandolo all'interno della sfera della produzione di saperi, l'autore portoghese illustra lo scopo del suo progetto attraverso il concetto di '*epistemic injustice*', ingiustizie legate al silenziamento rigoroso e scientificamente perpetrato nei confronti delle voci 'altre', che possono essere superate attraverso una specie di 'grado zero' di forme di conoscenza 'anfibia', legata alle radici territoriali delle soggettività oppresse e alle aspirazioni universali di giustizia: si sente, in sottofondo, la voce del giurista che ripensa alla pratiche di giustizia riparativa come alternativa al fondamento binario dello *ius* occidentale, ma che vuole andare oltre le stesse, forzando le stesse pratiche di riconoscimento e riparazione nel senso di una rifondazione dialogica e cooperativa delle stesse. La rifondazione dialogica – *non c'è la comunicazione 'ideale' di stampo habermasiano né la fondazione 'etica' della parola di stampo apeliano* – comporta infatti il dislocamento dell'impresa scientifica sul piano del corpo, della parola incarnata in un corpo specifica, del funzione immanente e non mediatrice del dialogo tra differenti, una parola 'barocca' che si arrovela nelle pratiche e nelle negoziazioni della stessa tra le differenti soggettività, che assume veste cosmopolitica perché *trait d'union* precario a diverse latitudini, che si esperisce attraverso dispositivi quali l'interscalarità, la curiosità, il prospettivismo, che contribuiscono al disegno di una 'ecologia della conoscenza' in questi termini:

'The ecology of knowledges lies in the idea of radical copresence. Radical copresence means that practices and agents on both sides of the abyssal lines are contemporaneous granted that there is more more than one kind of contemporaneity (...) This duality means that recognition of cultural diversity in the world does not necessarily signify recognition of the epistemological diversity in the world. In this context, the ecology of knowledge is basically a counterepistemology' (De Sousa Santos 2014, 191-192).

Ciò che sottintende allora alla progettualità epistemologica è una strategia politica di autonomia delle popolazioni subalterne, che, superando il modello as-

sociativo dei Forum Sociali – di cui l'autore fu uno dei protagonisti principali – e le dicotomie costitutive delle forme storiche della globalizzazione, possa implementare forme reali di solidarietà e cooperazione transnazionale, rileggendo nell'attualità il modello della 'Tricontinental', prima forma di connessione storica dei Sud nel punto più alto delle lotte di liberazione nazionali (Garland Maher 2018). De Sousa Santos implementa i dispositivi analitici attraverso pratiche radicate nei Sud, come la *'mestizaje'*, il *'buen vivir'*, pratiche indie di comunanza e condivisione delle risorse, di cura della 'Madre Natura' come *'oikos'*, casa aperta e plurale in cui la responsabilità è collettivamente suddivisa e in cui è l'ordine simbolico femminile della Grande Madre, della riproduzione e della fertilità a fare da fondamento normativo dell'agire. Questa declinazione politica dei discorsi meridionali riconduce alla valorizzazione del *'sauvage'* come soggetto politico a tutti gli effetti, pienamente inserito nella propria contemporaneità, come nella direzione tracciata dal lavoro di Pierre Clastres sulle 'società senza stato', sulle società amerindie che rifiutavano la centralità monistica del capo per redistribuirla sull'intero corpo sociale (Clastres 1984), e sul lavoro di Eduardo Viveiro de Castro, sul 'cannibalismo' metafisico delle pratiche indie come commistione tra corpo e spirito e tra pratiche materiali e culti animisti, restituendo a queste pratiche la forza di un sapere prospettico e de-coloniale, concreta mitopoiesi cosmologica incarnata nel costante desiderio di mutamento (Viveiros De Castro 2009). I corpi meridionali acquistano una speciale forza incarnata, forza che pratica la *'filologia vivente'* di gramsciana memoria per traduce l'ibridità ed il meticcio dei saperi locali in forme intelleggibili di resistenza:

"The epistemologies of the South cannot accept the forgetting of the body because social struggles are not processes that unfold from rational kits. They are the product of complex bricolages in which reasoning and arguments mix with emotions, sorrows and joy, loves and hatreds, festivity and mournings. And bodies are as much at the center of the struggles as the struggles are at the center of the bodies. The bodies are performative (...) bodies mobilize different skills in different struggles (De Sousa Santos 2018, 98).

La natura dinamica e performativa dei corpi permette di mettere ulteriormente a tema la declinazione geopolitica della produzione dei saperi, come argomentato da Quijano e Mignolo: l'esperienza storica della dominazione coloniale consente di pensare ad una intima discontinuità della parola, ad una costitutiva eterogeneità degli assemblaggi discorsivi, ad un meticcio di idee e pratiche difficilmente riducibile ai pattern del Nord globale, a tratteggiare una geopolitica dei saperi che fa propria la postura del 'camminare domandando' propria del *'levantamiento'* zapatista in Chiapas del 1994, assunto (da De Sousa Santos) come modello delle pratiche democratiche a venire (Morana, Dussel e Jáuregui 2008; Mignolo 2011; Mignolo e Walsh 2018), ri-pensando dunque la produzione di saperi in chiave anti-estrattivista – modalità della distribuzione di parola dall'alto in basso predominante-resistenti alla governabilità mediatica ed economica così come alla collocazione geografica ed identitaria.

Rendere giustizia dei secoli di genocidio ed espropriazioni coloniali, è il filo rosso che unisce le declinazioni sommariamente tratteggiate di questo mastodontico progetto che vuole preservare le memorie dei morti per far sì che esse stesse non vengano sussunte dal nemico storico nelle proprie magniloquenti narrazioni, introducendo spunti per pratiche organizzative non leaderistiche e forme di comunicazione verbale e non verbale che, nel riconoscere l'altro in quanto polo dualistico di una dinamica discorsiva senza sintesi, lo pone come vettore di inoculazione del virus de-coloniale dentro tutti gli assemblaggi di potere, anche quelli che si vogliono 'democratici' o 'socialisti': un contropotere popolare, che, per essere tale, sperimenta l'autogoverno di se stesso non come fine ma come mezzo per allargare sempre di più le maglie del dominio (Ciccariello Maher 2013)⁵, che lavora sul 'divenire ciò che si è' attraverso lo sviluppo di nuove intelligenze collettive attraverso un 'artigianato ecologico' dei saperi trasmessi.

A mo' di conclusione, si proverà a suggerire, in modo non meramente espositivo, due possibili linee di ricerca futura, che fanno tesoro di quanto fino ad ora discusso.

5. Interessante la ricostruzione in questa ottica della rivoluzione venezuelana fatta da Ciccariello Maher.

La prima attiene alla portata globale ed assolutamente innovativa delle lotte femministe, al modo con cui esse hanno de facto trasformato le pratiche politiche globali, non solo portano le biografie singolari al centro del villaggio, ma implementando l'auto-narrazione con l'esposizione delle violenze, intime, pubbliche e strutturali che le soggettività femministe e marginali subiscono, sia a livello infra-corporale che a livello di disciplinamento psicologico. Il pensiero femminista si è fatto carico di pensare alle diverse modalità dello sfruttamento e del dominio, ricollocandolo puntualmente sui piani della razza, del genere e della classe (Davis 1983), riarticolandolo attraverso il dispositivo dell'intersezionalità come metodologia: attraverso l'intersezionalità, si è in grado di produrre una fenomenologia dei processi di assoggettamento e delle forme di soggettivazione alternative ed antagoniste, e a ripensare alle pratiche conflittuali attraverso uno sguardo che abbraccia la 'complessità' non come moda post-moderna ma come modalità operativa di esistenza delle soggettività, dislocata su tutti i piani del sociale (Hooks 1984; Ahmed 2006; Lykke 2011). L'opzione del femminismo de-coloniale, ulteriormente, arricchisce le analisi del portato coloniale del patriarcato e degli *habitus* da esso implementati, invitando le soggettività vulnerabili e colpite a prendere parole e ad agire contro queste stesse condizioni; con le parole della femminista francese F. Vergés,

'Se dire féministe décoloniale, défendre les féminismes de politique décoloniale aujourd'hui, ce n'est pas seulement arracher le mot «feminisme» aux mains avides de la réaction, en peine d'ideologies, mais c'est aussi affirmer notre fidélité aux luttes des femmes du Sud global qui nous ont précédées' (Vergés 2019, 19).

Le lotte delle donne dei Sud hanno rimesso al centro la libertà dei corpi contro lo sfruttamento economico e la libertà di autodeterminazione contro lo Stato, sottolineando la violenza intima nell'estrattivismo pubblico e privato ed alla natura violenta – domestica, maschile, poliziesca – di queste stesse politiche. Ripensarci scissi e ricombinanti va allora nella direzione di un pensiero meridionale che vuole de-colonizzare anche gli assemblaggi tecnici e tecnologici, vuole de-

mistificare la 'tecnica' come arcano filosofico, per metterla a disposizione dei corpi e delle loro articolazioni organizzative possibili, che parlando la lingua dell'autorganizzazione, dell'auto-difesa militante e della solidarietà transnazionale che si oppone a qualunque forma di pietismo umanitarista insito nel governo delle migrazioni (Preciado 2013; Haraway 2016; Benjamin 2019). L'intensità e la complicità che raggiungono le manifestazioni femministe globalmente diffuse danno la misura del sapere corporale e performativo di De Sousa Santos, lontane dal vittimismo e dall'esaltazione della vulnerabilità come forma di in-azione, ma con forte assunzione di responsabilità e immediata reazione ai soprusi, come nel caso delle mobilitazioni argentine contro la limitazione del diritto all'aborto dell'anno scorso.

In seconda battuta, a partire dalle pratiche di traduzione come pratiche eterolinguali di enunciazione globale (Sakai 1997; Mezzadra 2008), è possibile avviare un discorso sull'esilio come condizione operativa delle soggettività de-colonizzate. A partire da Said (Said 2008) e da Gilroy (Gilroy 2003; 2006), lo spaesamento e lo spostamento improvviso sono caratteristiche genealogiche e attuali delle soggettività che vivono perennemente lungo la linea del colore, sia dal punto di vista della formazione di pattern identitari comuni, centrali nella costituzione della comunità nazionale come matrice soggettivante, sia dal punto di vista di una geografia della precarietà (lavorativa e soggettiva). Le pratiche di traduzione vanno nella direzione della critica identitaria, facilmente preda delle pratiche di 'washing' e di immediata iscrizione nei regimi governamentali (Mbembe 2013), e verso l'apertura 'creola' dei processi di soggettivazione, che rielaborano i fondamenti culturali della propria declinazione razziale all'interno di un discorso cosmopolitico globale, che assume con consapevolezza l'abisso come fondamento esistenziale e il movimento come condizione minima dell'agire, che, con la lingua poetica, afferra il 'toute-monde' come spazio di incontro, scontro e ricombinazione tra culture: per tornare ad uno degli stereotipi del pensiero reazionario, oppone la fluidità tempestosa del mare alle ordinate guerre della terra (Glissant 1990; Grabinski 2019). L'identità come pratica di traduzione, o, per meglio dire, i processi di soggettivazione intersezionali fanno della

melanconia uno specifico punto di forza: una tonalità emotiva che nasce dallo spaesamento costante e dalla perdita di una origine mitologica ed essenziale, ma che produce rizomi culturali e politici proprio da questo sradicamento: le identità si producono e si sfaldano dentro la prassi vivente, la razza viene costantemente riattivata come ferita aperta, come memoria della schiavitù, ma per riconoscerne gli effetti presenti e liberarne i fantasmi rivoltosi che vi abitano all'interno, dando consistenza alle 'hautologies' che vivono nel contemporaneo ma che sono ridotte a merci edibili e facilmente consumabili (Fisher 2014). Il 'diritto di fuga', come corollario dell'esilio e dell'essere 'born into the world' di glissantiana memoria, a questo punto, può forse costituire il frame al cui interno produrre coalizioni e assemblaggi tra i diversi Sud e le diverse pratiche di smascheramento delle ipocrisie simbiotiche del globalismo e del nazionalismo. Assecondare il tramonto dell'Occidente bianco, accelerandone le trasformazioni, può inverare l'utopia della Ragione come processo di liberazione collettiva attraverso i crismi impuri, plurali, meticci e 'bastardi' delle cartografie discorsive fin qui tratteggiate?

Seppure ancora *in fieri*, questa cassetta degli attrezzi può costituire un mezzo strategico radicale in mano a ricercatori e militanti - parafrasando George Jackson - per accendere nuovi conflitti e aprire costantemente nuove linee di fuga.

Bibliografia

- Ahmed, Sara. 2006. *Queer Phenomenology*. Durham: Duke University Press.
- Arrighi, Giovanni. 1978. *Geometria dell'imperialismo: i limiti del paradigma hobsoniano*. Milano: Feltrinelli.
- . 1996. *Il lungo XX secolo: denaro, potere e le origini del nostro tempo*. Milano: Il Saggiatore.
- Baldwin, Kate A. 2002. *Beyond the Color Line and the Iron Curtain: Reading Encounters between Black and Red, 1922–1963*. Durham: Duke University Press.
- Baratta, Giorgio. 2003. *Le rose e i quaderni. Il pensiero dialogico di Antonio Gramsci*. Roma: Carocci.
- Benjamin, Ruha. 2019. *Captivating Technology: Race, Carceral Technoscience, and Liberatory Imagination in Everyday Life*. Durham: Duke University Press. 2019
- Bloom, Joshua e Waldo Martin. 2016. *Black against Empire: The History and Politics of the Black Panther Party*. Los Angeles: University of California Press.
- Boff, Leonardo. 1977. *Teologia della cattività e della liberazione*. Brescia: Queriniana.
- Brown, Wendy. 2015. *Un-doing Demos*. New York: Zone Books.
- Chakrabarty, Dipesh. 2004. *Provincializzare l'Europa*. Milano: Meltemi.
- Chatterjee, Partha. 2006. *The Politics of the Governed: Reflections on Popular Politics in Most of the World*. New York: Columbia University Press.
- Ciccariello Maher, George. 2013. *We Created Chavez*. Durham: Duke University Press.
- . 2017. *Decolonizing Dialectics*. Durham: Duke University Press.
- Clastres, Pierre. 1984. *La società contro lo Stato*. Milano: Feltrinelli.
- Cleaver, Harry. 1979. *Reading Capital Politically*. Austin: University of Texas Press.
- Cloward, Richard e Frances Fox Piven. 1971. *Regulating the poor*. New York: Penguin.
- . 1977. *I movimenti dei poveri*. Milano: Feltrinelli.
- Collettivo Bartleby. 2011. *Saperi in polvere. Una introduzione agli studi culturali e postcoloniali*. Verona: Ombre Corte.
- Connell, Raewyn. 2007. *Southern Theory*. Londra: Pluto Press.
- Crehan, Kate. 2016. *Gramsci's common sense*. Durham: Duke University Press.
- Cristopher, Roy. 2019. *Dead Precedents*. Londra: Repeater Books.
- Cusset, François. 2012. *French Theory*. Milano: Il Saggiatore.
- Daulatzai, Sohail. 2012. *Black Star, Crescent Moon*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Davis, Angela. 1983. *Woman, Race and Class*. New York: Vintage Books.
- De Sousa Santos, Boaventura. 2014. *Epistemologies of South. Justice against epistemicide*. Londra-New York: Routledge.

- . 2018. *The end of cognitive empire. The coming of age of Epistemologies of South*. Durham: Duke University Press.
- Derrida, Jacques. 1971. *Della Grammatologia*. Milano: Jaca Book.
- . 1997. *Margini della filosofia*. Torino: Einaudi.
- Du Bois, William E. B. 1986. *Writings*. Washington: Library Of America.
- . 2013. *Black Reconstruction in America*. Londra-New York: Routledge.
- Dussel, Enrique. 1999. *Un Marx sconosciuto*. Roma: Manifestolibri.
- . 2013. *Ethics of liberation*. Durham: Duke University Press.
- Emmanuel, Arghiri. 1972. *Lo scambio ineguale*. Torino: Einaudi.
- Engels, Friederich e Karl Marx. 1970. *India Cina Russia*. Milano: Il Saggiatore.
- Escobar, Arturo. 1993. *Encountering Development*. Princeton: Princeton University Press.
- Fanon, Frantz. 1963. *Sociologia della rivoluzione algerina. Come un popolo cambia sé stesso*. Torino: Einaudi.
- . 1996. *Pelle nere, Maschere Bianche*. Milano: Marco Tropea.
- . 2007. *I Dannati della Terra*. Torino: Einaudi.
- . 2016. *Écrits sur l'aliénation et la liberté*. Parigi: La Découverte.
- Federici, Silvia. 2017. *Wages for Housework*. New York: Autonomedia.
- Ferrari Bravo, Luciano e Alessandro Serafini. 1972. *Stato e sottosviluppo*. Milano: Feltrinelli.
- Ferreira Da Silva, Denise. 2007. *Toward a Global Idea of Race*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Filippini, Michele. 2011. *Gramsci globale*. Bologna: Odoja.
- Fisher, Mark. 2014. *Ghosts of my Life*. Londra: Zero Books.
- Foucault, Michel. 1976. *Sorvegliare e Punire. Nascita della prigione*. Torino: Einaudi.
- . 1977. *Microfisica del potere*. Torino: Einaudi.
- . 1978. *Bisogna difendere la società*. Milano: Feltrinelli.
- . 2001. *Dits et écrits. II. 1976-1988*. Parigi: Gallimard.
- . 2009. *L'archeologia del sapere*. Milano: Rizzoli.
- Freire, Paulo. 2011. *Pedagogia degli oppressi*. Torino: Gruppo Abele.
- Gago, Veronica. 2015. *La razòn neoliberal*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Garland Maher, Anne. 2018. *From the Tricontinental to the Global South*. Durham: Duke University Press.
- Gilroy, Paul. 2003. *The Black Atlantic*. Milano: Meltemi.
- . 2006. *Dopo l'impero*. Milano: Meltemi.
- Glissant, Edouard. 1990. *Poétique de la relation*. Parigi: Gallimard.
- Grabinski, John E. 2019. *Glissant and the Middle Passage: Philosophy, Beginning, Abyss*. Minneapolis: University of Minnesota.
- Gramsci, Antonio. *Quaderni*.
- Gunder Frank, Andre. 1969. *Capitalismo e sottosviluppo in America Latina*. Torino: Einaudi.
- Gupta, Akhil. 2012. *Red Tape*. Durham: Duke University Press.
- Halbestram, Judith. 2011. *The Queer Art of Failure*. Durham: Duke University Press.
- Hall, Stuart. 2006. *Politiche del quotidiano*. Milano: Il Saggiatore.
- . 2017. *Selected Political Writings: The Great Moving Right Show and Other Essays*. Durham: Duke University Press.
- Haraway, Donna J. 2016. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press.
- Hardt, Michael e Antonio Negri. 2001. *Impero*. Milano: Rizzoli.
- . 2004. *Moltitudine*. Milano: Rizzoli.
- Harootunian, Harry. 2015. *Marx After Marx: History and Time in the Expansion of Capitalism*. New York: Columbia University Press.
- Harvey, David. 2005. *The New Imperialism*. Oxford: Oxford University Press.
- . 2006. *Breve storia del neoliberalismo*. Milano: Il Saggiatore.
- . 2011. *L'enigma del capitale ed il prezzo della sua sopravvivenza*. Milano: Feltrinelli.
- Hooks, Bell. 1984. *Feminist Theory: from margin to center*. Boston: South End Press.

- Jackson, George. 1971. *I Fratelli di Soledad*. Torino: Einaudi.
- . 1972. *Con il sangue agli occhi*. Torino: Einaudi.
- James, Cyril L. R. 1980. *Notes on dialectics*. Londra: Allison and Busby.
- . 2006. *I Giacobini Neri. La prima rivolta contro l'uomo bianco*. Roma: DeriveApprodi.
- . 2017. *C.L.R. James and Revolutionary Marxism. Selected writings 1939-1949*. Chicago: Haymarket Books.
- Kay, George. 1976. *Sviluppo e sottosviluppo. Un'analisi marxista*. Milano: Feltrinelli.
- Klein, Naomi. 2007. *Shock Economy*. Milano: Rizzoli.
- Lanternari, Vittorio. 1960. *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*. Milano: Feltrinelli.
- Linera Garcia, Alvaro. 2015. *Plebeian Power*. Chicago: Haymarket Books.
- . 2015. *Forma valor y forma comunidad*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Linera Garcia, Alvaro, Marxa Chàvez Leon e Patricia Costas Monje. 2004. *Sociologia de los movimientos sociales en Bolivia*. La Paz: Plural Editores.
- Lykke, Nina. 2011. *Feminist studies*. Londra-New York: Routledge.
- Mariategui, José C. 1972. *Sette saggi sulla realtà peruviana*. Torino: Einaudi.
- Marx, Karl. 1970. *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica 1857-1859*. Firenze: La Nuova Italia.
- Mbembe, Achille. 2013. *Critique de la raison nègre*. Parigi: La Découverte.
- . 2016. *Politiques de l'inimitié*. Parigi: La Découverte.
- Mellino Miguel. 2005. *La critica postcoloniale. Decolonizzazione, capitalismo e cosmopolitismo nei Postcolonial Studies*. Milano: Meltemi.
- Mezzadra, Sandro. 2008. *La condizione postcoloniale. Storia e politica nel presente globale*. Verona: Ombre Corte.
- Mezzadra, Sandro e Brett Neilson. 2013. *Border as method*. Durham: Duke University Press.
- . 2019. *The Politics of Operations*. Durham: Duke University Press.
- Mezzadra, Sandro, Julian Reid e Ranabir Samaddar. 2016. *The Biopolitics of Development: Reading Michel Foucault in the Postcolonial Present*. Londra-New York: Routledge.
- Mignolo, Walter. 2011. *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Durham: Duke University Press.
- Mignolo, Walter, e Catherine Walsh. 2018. *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*. Durham: Duke University Press.
- Morana, Mabel, Enrique Dussel e Carlos A. Jáuregui. 2008. *Coloniality at large*. Durham: Duke University Press.
- Mooshammer, Helge. 2015. *Informal Market Worlds: Reader: The Architecture of Economic Pressure*. Amsterdam: nai010 publishers.
- Neilson, Brett, Ned Rossiter e Ranabir Samaddar. 2018. *Logistical Asia: The Labour of Making a World Region*. Londra-New York: Routledge.
- Negri, Antonio. 1978. *Marx oltre Marx*. Milano: Feltrinelli.
- . 1988. *Fabbriche del soggetto*. Livorno: Cooperativa XXI secolo.
- Preciado, Beatriz. 2013. *Testo Junkie: Sex, Drugs, and Biopolitics in the Pharmacopornographic Era*. New York: Feminist Press.
- Ranciere, Jacques. 2008. *Il maestro ignorante*. Milano: Mimesis.
- Rawick, George P. 1972. *Lo schiavo americano dal tramonto all'alba*. Milano: Feltrinelli.
- Robinson, Cedric. 1983. *Black Marxism. The making of Black Radical Tradition*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Rosdolsky, Roman. 1971. *Genesi e struttura del Capitale di Marx*. Bari-Roma: Laterza.
- Said, Edward. 2008. *Nel segno dell'esilio*. Milano: Feltrinelli.
- Sakai, Naoki. 1997. *Translation and Subjectivity: On Japan and cultural nationalism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Samaddar, Ranabir. 2007. *The materiality of politics, 2 vol.* London: Anthem Press.
- . 2009. *Emergence of political subject*. New Delhi: Sage Publications.
- Sanyal, Kalyan. 2010. *Ripensare lo sviluppo capitalistico*. Firenze: La Casa Usher.
- Sassen, Saskia. 2006. *Territorio, autorità, diritti*. Milano: Bruno Mondadori.

- . 2014. *Expulsions*. Cambridge: Harvard University Press.
- Scott, James C. 1992. *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven: Yale University Press.
- Spivak, Gayatri C. 2004. *Critica della ragione postcoloniale*. Milano: Meltemi.
- Srivastava, Neelam e Baidik Bhattacharya. 2012. *The Postcolonial Gramsci*. Londra- New York: Routledge.
- Tronti, Mario. 2006. *Operai e capitale*. Roma: DeriveApprodi.
- Tsing, Anna L. 2004. *Friction. An ethnography of the global connections*. Princeton: Princeton University Press.
- Turner, Frederick. 1975. *La Frontiera nella storia americana*. Bologna: Mulino.
- Vergés, Françoise. 2019. *Un féminisme décolonial*. Parigi: La fabrique.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2009. *Métaphysiques cannibales*. Parigi: Puf.
- Wallerstein, Immanuel. 1978-1985. *Il sistema mondiale dell'economia moderna*. Bologna: Mulino.
- . 1985. *Il capitalismo storico*. Torino: Einaudi.
- Wright, Steven. 2017. *Storming Heaven*. Londra: Pluto Press.
- Young, Robert J.C. 2001. *Postcolonialism: an historical introduction*. Boston: Wiley-Blackwell.
- . 2007. *Mitologie bianche. La scrittura e la storia dell'Occidente*. Milano: Meltemi.