07 2024

Il conatus di Negri, il potere costituente e le resistenze cimarrone

Un addio a Toni Negri

Katja Diefenbach, Ruth Sonderegger, Pablo Valdivia

Traduzione: Chiara Caradonna

Introduzione

Questo articolo è una versione leggermente rivista di una lezione che abbiamo tenuto in onore del novantesimo compleanno di Toni Negri. I cambiamenti sono minimi e non necessariamente in linea con lo spirito di una revisione, che non può che essere sempre insoddisfacente. Esprimono invece un ulteriore approfondimento del nostro omaggio iniziale, scritto dalla prospettiva di coloro che sono rimasti indietro e che desiderano continuare, se non ricostruire, la resistenza contro le minacce reazionarie del nostro tempo.

Il lavoro filosofico, il coraggio intellettuale e l'incrollabile fiducia di Toni Negri nel potere della moltitudine e dell'azione collettiva, a prescindere da quanto disastrosi siano i tempi, hanno ispirato il nostro pensiero in modi sempre nuovi. Abbiamo tratto ispirazione dai primi interventi di Negri sui *Grundrisse* di Karl Marx come dalla rilettura del concetto di *potentia multitudinis* di Baruch Spinoza e

dai libri scritti con Michael Hardt, tutti volti a rinnovare la critica delle formazioni sociali capitaliste dal punto di vista dell'autonomizzazione e dell'autovalorizzazione del lavoro vivo. Nutriamo una profonda affinità con il marxismo vitalista o spinozista di Negri, ed è proprio questo nostro stretto rapporto con la sua opera che guida la nostra revisione di alcuni aspetti del suo marxismo. Ci interessa in particolare il modo in cui Negri ha tradotto politicamente l'assunto spinoziano della perfezione dell'essere, della sua somma beatitudine e potenzialità, con il fine di enfatizzare l'incremento del potere di agire.

Ne *L'anomalia selvaggia*, Negri delinea con convincente chiarezza come, nel terzo e quarto libro dell'*Etica* di Spinoza e in contraddizione con il disinteresse della filosofia occidentale per l'immaginazione e per gli affetti, le gioie passive siano trasformate in catalizzatori di una transizione che porta da un primo a un secondo tipo di conoscenza, da idee-affetti immaginari a nozioni comuni e, contemporaneamente, da gioie passive a gioie attive. Negri mette in evidenza la decisione di Spinoza di non estromettere, nonostante le sue affermazioni sull'inadeguatezza dell'immaginazione, le idee immaginarie dallo schema costruttivo della sua *Etica*. La gioia espressa attraverso immagini mentali poco chiare è infatti l'unica risorsa disponibile e accessibile a tutti che consente il salto dall'immaginazione al pensiero. Per noi è fondamentale che Negri non abbia mai smesso di sostenere che questo eccesso di passioni gioiose sia da ricondurre alla materialità della cooperazione corporea: quando i corpi collaborano tra loro, aumentano il loro potere di agire. Per quanto piccolo o contingente che sia, tale aumento viene registrato dalla mente come gioia, e fa sì che essa, insieme ai corpi coinvolti, "passi ad una perfezione maggiore".[1] In altre parole, non esiste un *cogito* o un soggetto sui cui si basa il passaggio dall'immaginazione al pensiero. La

produzione del pensiero, sottolinea Negri, non è un modello epistemologico di sviluppo inevitabile garantito da un'istanza trascendente e riservato a pochi. Si tratta piuttosto di un modello politico di cooperazione dal basso verso l'alto, transindividuale, secondo il quale si generano forme di intellettualità di massa, catalizzate da corpi e affetti in modo non garantito ma gioioso. Questo processo crea contemporaneamente le condizioni per l'autoliberazione e l'autogoverno della moltitudine, condizioni che richiedono un continuo rinnovamento.

Ricostruendo la concezione di questo materialismo dell'immaginazione, in cui la "*conditio* umana" converge con la "*constitutio* politica",[2] vogliamo mostrare come Negri attribuisca la massima importanza all'incremento delle potenzialità umane, attualizzata attraverso la cooperazione comunitaria e un amore non contaminato dall'odio. Questa insistenza sull'aumento costante della potenza è uno dei motivi per cui l'ottimismo rivoluzionario di Negri tende a prestare meno attenzione alle analisi critiche che Spinoza porta avanti riguardo alle economie della paura, all'odio della differenza e ai cicli negativi di reciproco rafforzamento dell'oppressione politica dall'alto e dei crescenti risentimenti di massa dal basso, o alla resistenza in situazioni di estrema violenza, sfruttamento o schiavitù. In effetti, nelle pagine conclusive della sua autobiografia, lo stesso Negri mette in discussione il proprio ottimismo di fronte al "fascismo risorgente" dei nostri giorni.[3] Scrive di aver sperimentato una nuova disintegrazione del mondo che lo circonda, che lo ha gettato in un intorpidimento prima sconosciuto: "Non sarà che alla mia fiducia nell'essere, alla mia ammirazione per quello che è vivo, non corrisponda più qualcosa che si possa amare?"[4]

Le riflessioni che seguono sono dedicate all'insistenza con cui Negri incoraggiava se stesso e noi a "non [avere] paura" e a "[stare] sulla

linea del fronte",[5] anche in tempi di incertezza così terrificante. Vogliamo continuare questo percorso tornando a una delle chiavi di volta dell'impegno filosofico anti-hobbesiano di Spinoza, che Negri ha sempre condiviso. Come convertire la paura in pratiche liberatorie, attualizzando la potenza di "non avere paura"? Negri collega questa mobilitazione della potenza di agire alla domanda più ampia (la cui risposta dice di non aver mai trovato) se la moltitudine sia in grado di darsi una "formula organizzativa" la cui logica differenziale o di "rete" abbia un'efficacia paragonabile a quella del "'sindacato' nella Seconda Internazionale o del 'soviet' della Terza".[6] Invece di tornare alla storia dei movimenti comunisti internazionali, vogliamo concentrarci sull'importanza politica delle economie della paura e delle loro topologie in quanto passioni tristi, nonché su possibili forme di resistenza in costellazioni di massima negatività e costrizione. Lo faremo attraverso una lente decoloniale, collegando prospettive anticapitaliste e antirazziste, in modo da evidenziare problemi che Negri ha trattato solo a margine. Iniziamo quindi il nostro commiato rileggendo l'interpretazione fornita da Negri del "Calibano" di Spinoza[7] e del tropo razzista della mostruosità dell'altro coloniale, cioè di uno degli esempi più lampanti della paura nutrita dalla moltitudine. "Calibano" appare nella corrispondenza di Spinoza con Pieter Balling ed inteso da Negri come un paradigma ambivalente del suo materialismo dell'immaginazione, dietro la cui sovradeterminazione razzista sarebbe possibile identificare il potere dei colonizzati di dare vita a immaginazioni trasformative.

Ci concentriamo dunque sulla figura del mostro nella modernità coloniale proposta da Negri, con i suoi significati mutevoli e le sue metonimie politiche, e procediamo con la nostra analisi in tre tappe. Dopo aver ricostruito le specificità della lettura di Spinoza da

parte di Negri, discuteremo la sua interpretazione del sogno di un soldato cimarrone afro-brasiliano descritto da Spinoza. Intendiamo proporre quattro tesi per una riformulazione decoloniale della *potentia multitudinis*, basata su una contestualizzazione che sia Spinoza che Negri hanno trascurato, ovvero la colonizzazione olandese del Pernambuco, le sue economie razziste della paura e la forza militare degli insediamenti di schiavi fuggiaschi e dei cimarroni nel Nord del Brasile. In seguito, commenteremo il riferimento di Negri e Hardt a un Kant minore in *Commonwealth*, di cui consideriamo i limiti attraverso una discussione della *Terza Critica* di Kant e del federalismo irochese. Collegheremo quest'ultimo al resoconto razzista di Kant sulle Prime Nazioni, in particolare sugli irochesi, nella *Critica del Giudizio*. Infine, prenderemo in considerazione la posizione della *mestiza* nelle riflessioni di Negri e Hardt sull'altermodernità, che rileggiamo alla luce della dichiarazione dello scrittore peruviano José María Arguedas contro l'acculturazione e alla doppia figura di una *mestiza* indigenamente marcata e di una *chicana* queer delineata da Gloria Anzaldúa.

1. Il *conatus* di Negri e la resistenza dei cimarroni

Toni Negri trascorse gran parte del 1979 e del 1980 a scrivere, dal carcere, un libro su Spinoza che fu pubblicato quasi contemporaneamente in Italia, Francia e Germania con il titolo *L'anomalia selvaggia*. La traduzione francese includeva una prefazione di Gilles Deleuze, Alexandre Matheron e Pierre Macherey, che sottolineavano il rigore con cui Negri aveva sviluppato una lettura politica di Spinoza. Il suo pensiero poteva riassumersi come una filosofia della prassi o come un'ontologia del potere produttivo umano. Mentre Louis Althusser descrive Spinoza in *Leggere il Capitale* come "l'unico antenato diretto di Marx",[8]

che avrebbe fornito al marxismo, secoli prima dei suoi inizi, i concetti di dialettica sovradeterminata e di temporalità plurale rifiutando ogni filosofia dell'origine o del soggetto, Negri trova in Spinoza una teoria *soggettiva* dell'essere. Sostiene che il filosofo olandese tragga questa teoria dell'essere produttivo dal panteismo neoplatonico e dall'umanesimo rinascimentale, traducendone temi mistici della beatitudine dell'amore e della potenzialità magica della natura nel processo di produzione razionale di corpi, affetti e conoscenza. Negri sottolinea che la fisica di Spinoza rifiuta sia la concezione qualitativa della natura di Aristotele, sia il nuovo modello cartesiano basato su un'estensione quantificabile delle sostanze che priva la natura di tutto il suo potere. Mentre difende una natura dotata di forze, Spinoza mira contemporaneamente a preservare la razionalità scientifica del XVII secolo. Stabilisce così un concetto eccezionalmente eterodosso di una materia capace di formarsi e organizzarsi da sé, e contraddice le concezioni meccanicistiche e possessive di natura a basso costo e di materia morta. Questi ultimi sono gli oggetti di una mente strumentale, cioè di una mente la cui concettualizzazione è emersa tra René Descartes e John Locke durante le crisi fondative dei primi capitalismi coloniali olandese e inglese.

Ne *L'anomalia selvaggia*, Negri ripercorre il processo formativo del pensiero di Spinoza, che ritiene guidato da un'unsica domanda metafisica: come può essere radicalizzata l'idea di "essere produttivo"[9] che ha influenzato la Scolastica, le filosofie della religione ebraica e araba e l'umanesimo rinascimentale attraverso il loro confronto con il neoplatonismo? Come sostituire la concezione di una causa emanativa, che deve essere situata al di sopra del mondo oggettivo, con l'idea di una causa immanente, che si esprime all'interno delle cose finite stesse e trova la sua massima articolazione in un aumento infinito dell'esistenza umana? In

questo contesto, Negri parla di un *conatus* inerente alla filosofia di Spinoza che porta a un'inversione del suo sistema argomentativo, in particolare nella sua opera principale, l'*Etica*. Secondo Negri, Spinoza sposta la prospettiva dell'*Etica* dalla sostanza ai modi, cioè da un "prima fondazione" a un "seconda", "da un orizzonte emanazionista a un orizzonte espressivo"[10] per via delle contraddizioni intratestuali tra il cosiddetto "sentiero discendente" ("l'emanazione degradante dell'essere sommo")[11] e il "sentiero ascendente" (il "riconoscimento della potenza del mondo della cosa").[12] Negri ritiene che questa incoerenza spinga l'argomentazione di Spinoza verso un materialismo dell'azione e sostiene che la filosofia di Spinoza "assume fin dall'inizio una concezione radicalmente ontologica".[13] Cercando di sviluppare un'idea di essere creativo, il pensiero del filosofo olandese diventa esso stesso creativo, superando i suoi residui neoplatonici. Negri ricostruisce l'itinerario di Spinoza dal *Breve* al *Trattato Politico*, e afferma esplicitamente che, a suo avviso, Spinoza volle fin dal principio pensare la costituzione del mondo dal basso attraverso un assemblaggio di forze umane "infinitamente distes[o] verso l'infinita perfezione".[14] Se questo è il *conatus* della filosofia di Spinoza, qual è allora quello di Negri?

Riconoscendo in Spinoza il teorico di un'ontologia della forza lavoro legata alla prima modernità e intesa nel senso più ampio di azione transindividuale, Negri si sforza, in netto contrasto rispetto ad Althusser, di rimettere l'attività umana e l'appropriazione al centro del marxismo francese o post-strutturalista. Nel farlo, Negri presenta Spinoza come "il primo anti-Hobbes che la storia del pensiero politico occidentale ci presenta".[15] Ne riassume la filosofia come una sorta di 'transindividualismo possessivo', che si traduce in una *convenientia* basata sull'eccesso di passioni gioiose e passive, ma anche sul conflitto e sulla violenza. Sottolinea il

coraggio intellettuale di Spinoza nel pensare che non solo affermiamo ciò che aumenta il nostro potere di agire, ma ci opponiamo anche a ciò che si oppone a tale aumento. Secondo Spinoza, l'essere si sforza quindi di annullare tutto ciò che cerca di imporre un significato superiore, trascendente o normativo, e quindi ne limita il potere di agire. L'"espansività" del *conatus*, scrive Negri, è anche l'espansività di una "distruzione" la cui negatività è parte integrante di "un crescere e sovrabbondare del processo vitale"[16] in cui l'essere produce se stesso.

Considerando quanto detto finora, non stupisce che Negri veda Spinoza come parte di una tradizione antigiuridica nella filosofia politica che si estende da Machiavelli a Marx, e che pone il potere della moltitudine al centro delle proprie riflessioni. Diversamente da Thomas Hobbes, Jean-Jacques Rousseau o G.W. F. Hegel, che credono nel carattere privato delle capacità umane, la cui socializzazione richiede una mediazione o un contratto, Negri mostra che la moltitudine o i molti di Spinoza sono in grado di comporre transindividualmente le loro forze dal basso, senza alcun intervento di mezzi trascendenti. Affermando il proprio potere di agire attraverso il loro *conatus*, la moltitudine o i molti sono, all'interno di un dato conflitto, elementi di socializzazione di per sé. Sono in grado di produrre un comune attraverso la trasformazione interna del loro potere di agire, che procede dall'immaginazione all'intelletto, dalla gioia passiva a quella attiva, dalla necessità esterna a quella interna. Quali sono dunque, secondo Negri, le pietre miliari di questa filosofia della gioia?

Negri mette in evidenza il rifiuto di Spinoza del dualismo cartesiano di materia inerte e mente attiva. Laddove Cartesio collega corpo e mente in una relazione inversa, in modo che il corpo soffra quando la mente è attiva (e viceversa), Spinoza sottolinea che un'azione nella mente è necessariamente anche un'azione nel corpo (e

viceversa).[17] La sospensione dell'obbedienza cartesiana del corpo alla mente su cui si fonda la morale occidentale è una delle più grandi eresie di Spinoza. Per Negri, il carattere materialista della filosofia di Spinoza si manifesta nel grado di realtà e di efficacia assegnato alle esperienze corporee e alle passioni positive. Negri ricostruisce come, secondo Spinoza, la gioia ci aiuti a formare le nostre prime idee razionali o nozioni comuni. Nel primo tipo di conoscenza, costruiamo solo idee immaginarie degli incontri corporei in cui siamo immersi. Comprendiamo gli effetti, non le cause di questi incontri. Sviluppiamo la nostra immaginazione, ma non la nostra capacità di pensare. Nei momenti favorevoli, quando riescono a unire le loro forze fisiche in base al fatto di avere qualcosa in comune, i corpi possono aumentare il loro potere di agire, anche se ciò avviene solo per caso. Secondo Spinoza, la mente percepisce e assorbe questo aumento come gioia, grazie alla quale la mente, insieme al corpo, "passa ad una perfezione maggiore".[18] Negri sottolinea che questo piccolo aumento di potere, questo sottoprodotto accidentale di una favorevole opportunità di cooperazione, è l'unica risorsa che abbiamo a disposizione nel passaggio verso la produzione di idee razionali o nozioni comuni. Questa piccola gioia può facilmente andare perduta, perché resta pur sempre una passione passiva e può essere offuscata dalla tristezza, dall'odio o dal risentimento. Tuttavia, anche se il primo tipo di conoscenza è caratterizzato da inadeguatezza e instabilità, proiezione e ambivalenza, costituisce una risorsa ontologica per il passaggio al pensiero attraverso la gioia, cioè al secondo tipo di conoscenza. È questa comprensione che ha portato Negri a identificare uno dei teoremi fondamentali di Spinoza nella proposizione 18 del quarto libro dell'*Etica*, che recita: "Un desiderio che tragga origine da una gioia, a parità delle altre condizioni è più forte che non un desiderio che tragga origine dalla tristezza".[19] Alla luce di questa proposizione, Negri ricostruisce la

performatività di ciò che concepisce come intellettualità di massa correlata a un corpo attivato e catalizzato da affetti attivi. Una volta che l'intelletto inizia a formare "idee chiare e distinte" delle relazioni in cui il corpo è coinvolto, "e di inferirle le une dalle altre",[20] e collega queste idee in un ordine sempre più coerente, producendo una scienza della materia e delle passioni transindividuali, il corpo sarà in grado di organizzare le proprie esperienze affettive in modo sempre più positivo, gioioso e cooperativo con altri corpi.

Negri infine soggettivizza il *conatus* scrivendo a favore di una comunità quasi ideale unita nel terzo tipo di conoscenza, quella cioè "che tende costantemente a crescere, che tende a creare qualcosa dotato di maggiore potenza fino all'unione con l'amore di Dio e cioè con l'amore della natura in quanto tale, al comune nella sua figura più smisurata".[21] Quindi, nella sua lettura di Spinoza, Negri si avvicina a una dissoluzione feuerbachiana dell'antropologia nella teologia. Tuttavia, quando Negri delinea una produzione del pensiero catalizzata dalle capacità attive dei corpi e degli affetti nell'ascesa verso una comunità unita sia da un amore ignoto, non contaminato dall'odio, che da una gioia interiore priva di ambivalenze, tende a sottovalutare l'economia delle passioni tristi e la paura della differenza. Allo stesso modo, sminuisce l'importanza che Spinoza assegna agli ostacoli e agli errori epistemologici, che Negri concepisce principalmente come problemi che la moltitudine può superare. Non sorprende quindi che, nel discutere l'immagine onirica di un afro-brasiliano evocata da Spinoza in una lettera come blocco teorico nel suo materialismo dell'immaginazione, Negri si concentri sul superamento di questo ostacolo, invece di esplorare più a fondo ciò che è concettualmente e sintomatologicamente in gioco quando Spinoza articola la sua paura della moltitudine

cimarrone, che include la paura di alcune conseguenze del suo stesso pensiero.

In una lettera del 1664 all'amico Pieter Balling, un mennonita radicale e mercante con relazioni commerciali nelle colonie spagnole, Spinoza menziona, in modo del tutto improvviso e fuori contesto, un "nero e lebbroso brasiliano", che "persisteva[ ] davanti ai [suoi] occhi" una mattina, "svegliandomi [...] da un sogno assai pesante".[22] Perché Spinoza evoca questa immagine coloniale di un Altro lebbroso? Di chi ha paura? Perché invoca gli stereotipi coloniali di esseri umani mostruosi a cui ci ha abituati il discorso sul diritto naturale di Locke, secondo il quale nello stato di natura ognuno è libero di punire i trasgressori, definiti "creature dannose", "lupi" o "leoni"[23], per aver violato la proprietà? Sebbene la nozione di *servitudo* sia una categoria organizzativa della sua filosofia, Spinoza tace riguardo alla schiavitù transatlantica di cui fu testimone in forme dirette e indirette. Ne *L'anomalia selvaggia*, Negri approfondisce solo di rado il fatto che Spinoza abbia vissuto in un'epoca in cui i Paesi Bassi si erano affermati come centro dell'emergente economia capitalista coloniale a livello mondiale attraverso le sue due compagnie commerciali, la Compagnia delle Indie Orientali e Occidentali. Negri caratterizza la posizione anomala dell'Olanda durante il Primo periodo di vacanza dello statolderlato come quella di un antagonismo tra il capitalismo coloniale da un lato, con "Leida, Zaan e Amsterdam [...] fra i più grandi centri industriali d'Europa", il cui "commercio e pirateria spaziano dalla Vistola alle Indie Occidentali, dal Canada alle Molucche",[24] e un liberalismo borghese senza precedenti dall'altro lato, che era aperto alla cultura ebraica, tollerante verso le sette protestanti anabattiste e sosteneva lo spirito dell'umanesimo rinascimentale. Negri dedica gran parte della sua attenzione all'intreccio di queste due dimensioni, e al modo in cui esse

influenzarono la cultura rinascimentale olandese del “costruire e riformare”, il suo cosmopolitismo e il libero pensiero. Dedica invece molto meno spazio ad analizzare come la produzione, i trasporti e il settore finanziario olandesi abbiano permesso ai Paesi Bassi, nonostante i fallimenti economici della Compagnia delle Indie Occidentali nel settore dello zucchero nell’Atlantico, di portare avanti una rapida globalizzazione, rendendoli la prima economia mondiale del capitalismo razziale nella prima età moderna.

Tuttavia, per comprendere e contestualizzare appieno l’immagine onirica di Spinoza, dobbiamo collocarla in un secolo, il XVII , in cui le Province Unite si espansero oltreoceano, sia nell’emisfero atlantico che in quello pacifico, mettendo in contatto violento luoghi e temporalità eterogenee attraverso il commercio e il lavoro degli schiavi, l’economia delle piantagioni, nonché l’estrazione mineraria e la navigazione.[25] Le fiorenti città olandesi si rifornivano di zucchero, cotone, tabacco e metalli preziosi, tutti estratti o prodotti da schiavi che la Compagnia delle Indie Occidentali aveva deportato da porti africani come El Mina e Luanda. Spinoza era ben consapevole di questi sviluppi, perché la garanzia della libertà religiosa motivò centinaia di famiglie ebree sefardite di Amsterdam a emigrare nel Pernambuco. Tra di loro ci furono i “maggiori proprietari di piantagioni, proprietari e commercianti di schiavi del Brasile settentrionale”,[26] anche se la gran parte del commercio coloniale, dell’economia degli schiavi e dei profitti finanziari fu organizzata e realizzata dal capitale protestante olandese. Il padre di Spinoza commerciava frutta e altri beni, principalmente da o attraverso la Spagna e il Portogallo, e utilizzava magazzini in cui venivano conservati zucchero e legno provenienti dal Pernambuco olandese. Spinoza si unì all’attività del padre intorno al 1650. Suo fratello Gabriel e la sorellastra Rebecca

si stabilirono entrambi nelle colonie caraibiche, in cui si praticava la schiavitù. Gabriel si stabilì inizialmente a Barbados nel 1664 o 1665, dove gli emigranti di Recife avevano fondato la prima sinagoga, *I dispersi di Israele*, e successivamente si trasferì in Giamaica nel 1671; Rebecca si stabilì a Curaçao tra il 1679 e il 1685 (dopo la morte di Spinoza).[27]

Nonostante tutte queste circostanze, Spinoza accenna alla schiavitù transatlantica e al colonialismo olandese solo in quell'unica enigmatica dichiarazione formulata nella lettera a Pieter Balling, in cui si preoccupa soprattutto di consolare l'amico che aveva recentemente perso il figlio e si accusava di aver ignorato i segni che avevano preannunciato la morte del bambino. Spinoza assicura a Balling che esistono due forme di immaginazione: una mentale che è di qualità superiore e predittiva, sebbene sia più comunemente ignorata (come la premonizione di Balling sull'imminente morte del figlio), e una seconda immaginazione, una semplice immaginazione corporea, che non ha alcuna qualità predittiva (come il ricordo in sogno di un brasiliano nero da parte di Spinoza). Riferendosi alla riscrittura di Aimé Cesaire de *La Tempesta* di Shakespeare, Negri e Hardt trascurano questa strana dottrina delle due immaginazioni. Dietro la terminologia razzista di un altro lebbroso, riconoscono la figura di un "mostro" che può essere riappropriato in termini anti- e decoloniali perché esprime "la potenza selvaggia e eccessiva dell'immaginazione".[28] La loro lettura positiva del "Calibano" di Spinoza[29] passa troppo frettolosamente sopra al sorprendente fatto che Spinoza ha immediatamente riferito la sua immagine onirica a una forma subordinata di immaginazione corporea. Questa tesi contraddice completamente il parallelismo corpo-mente che Spinoza aveva già sviluppato a metà degli anni Sessanta. Relegando l'immagine del sogno, e con essa il colonizzato, a una modalità inferiore di

corporeità, Spinoza distrugge una chiave di volta della sua stessa onto-epistemologia, secondo cui l'incremento e la riduzione sia del corpo che della mente sono messi sullo stesso piano, negando qualsiasi primato dell'uno sull'altra.

Come va intesa questa incongruenza nell'immagine del sogno afro-brasiliano di Spinoza? Il sociologo freudiano-marxista Lewis S. Feuer è stato il primo ad associare il ricordo onirico di Spinoza a Henrique Dias, comandante di un esercito di schiavi fuggiaschi durante l'insurrezione del Pernambuco, che combatté al fianco dei proprietari di piantagioni portoghesi contro gli olandesi, temuti dalle Prime Nazioni e dagli schiavi neri per il loro brutale regime coloniale.[30] Nel 1654, il *Terço da Gente Preta* di Dias aiutò la corona portoghese a vincere la guerra e a espellere gli olandesi dal Brasile.[31] A differenza di Negri, Feuer interpreta il sogno come una minaccia immaginaria diretta contro i rappresentanti conservatori della comunità ebraica di Amsterdam, in particolare contro Isaac Aboab da Fonseca, l'ex rabbino di Recife, grande talmudista e in seguito seguace di Sabbatai Zevi, che sopravvisse all'assedio di Recife e all'attacco dei soldati cimarroni. Fu proprio Aboab da Fonseca che, dopo il suo ritorno dal Pernambuco, lesse il decreto con cui Spinoza fu scomunicato dalla comunità ebraica. Feuer interpreta l'intimità e l'orrore del ricordo del sogno coloniale come un'immagine di "tutte le forze ostili" che "attendono un ebreo nel mondo esterno",[32] e che Spinoza scaglia ora contro coloro che lo hanno scomunicato. Ma perché dovremmo soffermarci solo sull'esperienza ebraica del trauma e della paura, che Feuer caratterizza come dominata da un insormontabile "super-io culturale",[33] e dall'odio di Spinoza contro i membri conservatori della comunità? Recenti indagini suggeriscono però che la scomunica non fu traumatizzante per Spinoza, ma fu anzi in un certo senso da lui passivamente voluta.[34] Se vogliamo allora

continuare a identificare l'immagine del sogno con i cimarroni afro-brasiliani, è necessario prendere in considerazione ipotesi più forti dal punto di vista politico. Ne proponiamo quattro in vista di ricerche e discussioni future.

In primo luogo, l'immagine dell'altro coloniale dimostra che Spinoza avrebbe impigato tutta la sua vita intellettuale per sviluppare adeguatamente una teoria del potere della moltitudine che gli permettesse di trovare una soluzione produttiva al tema hobbesiano della paura, che include la paura della rivolta, la paura della guerra civile e, soprattutto, la paura della morte violenta. Spinoza aveva dimestichezza con il tema filosofico della paura attraverso la lettura degli storici romani, che definivano le masse come un principio negativo in grado di distruggere persino il governo più stabile. Spinoza si allontana ripetutamente dal radicalismo del suo stesso pensiero riguardo al potere costituente della moltitudine. Ciò si manifesta nel suo uso frequente di una formula di Tacito, "la folla è terrificante, se non ha paura",[35] così come nell'esclusione di donne, stranieri, poveri e schiavi dalla dottrina di una democrazia assoluta alla fine del suo incompiuto *Trattato politico*. Come Emilia Giancotti, Étienne Balibar o Warren Montag, Negri ricostruisce il modo in cui Spinoza individua la figura della *potentia multitudinis* nel riverbero tra il terrore esercitato sulle masse e lo spavento che esse causano. In altre parole, influenzato da Machiavelli, Spinoza inizia a intendere l'insurrezione non come il principio opposto alla società politica, ma come una variante radicale della sua costituzione. L'immagine onirica di Henrique Dias manifesterebbe quindi la dimensione coloniale della paura di Spinoza nei confronti della sua stessa teoria, paura attraverso la quale impara lentamente ad affermare il potere della moltitudine in una trasformazione immanente del suo proprio punto di vista. Negri riassume questo processo nell'intuizione che la

mostruosità dell'immagine onirica permette a Spinoza di riconoscere il potere dei colonizzati di immaginare diversamente il mondo, e quindi di cambiarlo.

In secondo luogo, dobbiamo tenere a mente che le paure teologiche, nazionaliste o razziste della differenza sono al centro della teoria dell'ideologia materialista di Spinoza. Essa comprende l'idea di una "catena causale" negativa che si mette in moto tra la repressione della moltitudine dall'alto da parte dei governanti o dei sacerdoti, e le "passioni violente"[36] dal basso. È lungo questo percorso di influenza reciproca che l'odio tra classi, gruppi nazionali, etnici o religiosi si intensifica in modo esponenziale quanto più la moltitudine viene repressa e tenuta sotto controllo a mezzo di figure trascendenti come Dio, re, contratto sociale, nazione o razza. Spinoza si dedica in maniera ossessiva all'analisi della struttura riflessiva della paura delle masse, che deve sempre essere intesa "nel doppio senso del genitivo",[37] sia come la paura che attanaglia le masse che come quella che gli altri hanno di loro. Secondo Negri, tale analisi aiuta Spinoza a sviluppare una "scienza della liberazione" realistica e non utopica.[38] Ecco perché Spinoza nutre almeno un minimo di fiducia nella possibilità di una radicale trasformazione sociale e nella sua realizzazione. È convinto che le forze della vita siano a tal punto eccedenti da poter catalizzare la trasformazione delle identificazioni immaginarie in idee egualitarie, oltre a istituire questo cambiamento dandogli rigore e durata. Allo stesso tempo, il pensiero di Spinoza è profondamente realistico e critico, poiché registra la misura in cui gli apparati politico-teologici di dominio si appropriano delle forze vitali. Ciò non richiede solo una riflessione su come la politica possa essere praticata in situazioni di paura, sfruttamento e privazione dei diritti, ma anche su come gli atti politici debbano interrompere il riemergere delle paure razziste o nazionaliste della differenza e le

loro forze distruttive e di sfruttamento all'interno degli processi di resistenza stessi. A questo proposito, è importante tenere presente che i soldati cimarroni si trovano al centro di molteplici economie della paura che si sovrappongono, indicando una catastrofica compenetrazione di pratiche di dominazione, persecuzione e resistenza nel mondo atlantico della prima età moderna. Tali pratiche scatenano una violenza estrema e mettono in moto catene di paura e un intreccio di antisemitismo, razzismo coloniale e sfruttamento del lavoro coatto che sfuggono all'attenzione di Negri e Hardt. Gli interessi imperiali del Consiglio Portoghese d'Oltremare e la paura dei cimarroni di essere ridotti in schiavitù dagli olandesi diedero vita a un'alleanza militare asimmetrica tra i proprietari portoghesi delle piantagioni e gli schiavi fuggiaschi, che avevano già creato truppe semi-istituzionalizzate sotto il comando di Dias. Le tecniche militari dei soldati cimarroni furono decisive per l'esito positivo della guerra, ma il Consiglio d'Oltremare non concesse loro la libertà né l'istituzione permanente delle truppe da loro richieste. Come riconoscimento delle prestazioni militari delle sue unità, Henrique Dias ricevette invece la sinagoga ebraica e il terreno su cui era stato costruito il cimitero ebraico di Recife. Inoltre, Dias fu insignito di diverse onorificenze reali, tra cui il titolo di cavaliere dell'Ordine Militare di Cristo, che comprendeva significativi contributi dalle commende dell'Ordine, oltre a sgravi fiscali. Contrariamente alla prassi comune, suo genero, l'illustre tenente delle unità cimarrone Amaro Cardigo, non ereditò nessuno di questi benefici reali a causa della stabilizzazione del razzismo coloniale.[39] Il caso di Cardigo illustra la crescente identificazione della pelle nera con la discendenza da schiavi, e quindi con la totale esclusione sociale, che si consolidò intorno alla fine del XVIII secolo con l'espansione delle piantagioni e dell'economia schiavista. Durante l'assedio di Recife da parte delle truppe nere e portoghesi, molti membri della comunità ebraica morirono di fame, furono

massacrati o consegnati all'Inquisizione. Coloro che sopravvissero tornarono ad Amsterdam e, come documentato negli archivi, furono aiutati da Spinoza che fece donazioni al fondo istituito per aiutare i rifugiati ebrei dal Brasile olandese.

In terzo luogo, a un'analisi più attenta, appare chiaro che non sono tanto Henrique Dias o le truppe cimarrone a rappresentare l'attualizzazione emancipatrice del potere d'azione della moltitudine, quanto piuttosto i grandi insediamenti cimarroni (*mocambos* o *quilombos* nell'entroterra del Pernambuco) che erano stati attaccati dalle truppe di Dias al servizio dei portoghesi, anche se per lo più senza successo. Sebbene i colonizzatori olandesi e portoghesi organizzassero ogni anno spedizioni militari, il più grande insediamento cimarrone del Brasile settentrionale, Palmares, si difese con successo da tutti gli attacchi tra 1605 e il 1694. Questa solida capacità di resistenza è una delle ragioni della reputazione mitopoietica di Zumbi dos Palmares, l'ultimo leader del *quilombo*. [40] Negli studi sulla prima modernità nell'Atlantico nero, la forza militare di Palmares viene ricondotta, tra le altre ragioni, alle tecniche di combattimento dei guerrieri Imbangala, che emersero dall'intreccio storico tra le guerre intra-africane e il commercio coloniale e schiavista portoghese e olandese.[41] Dopo la loro deportazione nelle Americhe gli Imbangala, che erano stati a loro volta coinvolti nella tratta degli schiavi africani, presero parte alla creazione di insediamenti cimarroni in Brasile. Ciò rivela una trasformazione immanente del loro potere di agire. Pur essendo i loro legami sociali distrutti, il loro sapere culturale, politico e religioso in rovina, questi dannati della terra crearono, a partire dai resti delle loro tradizioni e esperienze, un'istituzione efficace ai fini della guerra e della sopravvivenza in Brasile. Alcuni di loro riuscirono a trasformare la struttura organizzativa dei mercanti di schiavi africani in modo tale che operasse *contro* la schiavitù

transatlantica, in un'inversione immanente delle loro stesse pratiche. Con le loro straordinarie capacità militari contribuirono a fare di Palmares un luogo di resistenza creola nel mondo atlantico portoghese e olandese, sostenuta principalmente dai cimarroni, ma anche da popolazioni indigene, ebrei sefarditi e persino da alcuni servi europei.

Infine, quando Saidiya Hartman si chiede se le nozioni marxiste di C.L.R. James e W.E.B. DuBois dell'operaio nero, dello sciopero generale nero o del concetto culturale rivoluzionario del cimarrone siano sufficienti per pensare la resistenza nera anticoloniale, integra e sovrascrive queste figure con la complessa posizione delle donne nere nelle economie schiaviste.[42] Allo stesso modo, quando Gloria Anzaldúa reinventa il *mestizaje* (meticciato) attraverso la figura di una *mestiza* indigena e di una *chicana* queer, si riferisce anche alla natura non totalizzabile e incompleta della meticcia, alla sua nozione di differenzialità di frontiera, che non può essere fissata nella posizione di un soggetto storico.[43] Lette attraverso una lente spinozista, entrambe le autrici ci invitano a prendere in considerazione il fatto che il potere della moltitudine, nella sua eccedenza e differenzialità, implica anche il potere di interrompere tutte le identificazioni immaginarie della moltitudine con se stessa. La politica in Spinoza può quindi essere riformulata come un'attività volta a impedire il riemergere di schemi narcisistici di identificazione, conservativismo o oppressione impliciti negli atti di resistenza stessi. In quanto tale, la politica ci impone di prestare attenzione non tanto ai punti massimi di quella che Spinoza chiama beatitudine completa, quanto piuttosto ai punti complessi e critici degli atti politici quando sono sul punto di cambiare il loro carattere. Questi punti critici si manifestano quando dai movimenti di liberazione emergono nuove forme di assoggettamento, o

quando si riattualizza la capacità della moltitudine di scollegare gli atti di liberazione dalle tendenze all'assoggettamento.

2. Altri mostri (che si liberano dalla dialettica tra modernità e antimodernità)

Il presente saggio non si ispira solo alla proposta spinozista di Toni Negri di elaborare un'antropologia gioiosa del comune, ovvero un'antropologia opposta all'antropologia negativa del liberalismo basata sulla possessività e sulla guerra di tutti contro tutti. Siamo altrettanto profondamente debitrici del concetto di altermodernità sviluppato in *Commonwealth* nel contesto delle pratiche di *marronage*. Tali pratiche mettono in evidenza la questione della colonialità, che ci è apparsa sottoesposta nello studio di Negri su Spinoza, sebbene la violenza coloniale appaia brevemente anche lì, sotto
forma del "Calibano" sognato da Spinoza. Come già notato, in *Commonwealth* gli autori sostengono che il sogno di Spinoza non è solo l'articolazione di una fantasia razzista, ma contiene un'ulteriore dimensione: "l'immaginazione, per Spinoza, è sempre eccessiva e trascendente i limiti ordinari della conoscenza e del pensiero. Nondimeno essa presentifica la possibilità di trasformarci e di liberarci. Il mostro brasiliano, oltre a essere il sintomo di una mentalità colonialista, è una figura espressiva della potenza selvaggia ed eccessiva dell'immaginazione."[44]

Attribuendo una "potenza selvaggia ed eccessiva dell'immaginazione" al protagonista del sogno di Spinoza (indipendentemente dal fatto che questo protagonista possa riferirsi a Dias o a Zumbi), egli diventa una figura che incarna molto più dell'altro razzialmente determinato della modernità. Spinoza concepisce una figura dell'altermodernità che va oltre la dialettica

tra modernità e antimodernità. Secondo Negri e Hardt le linee di fuga altermoderne sia dalla modernità borghese, basata sulla proprietà, sia dalle sue controparti antimoderne sono già in atto. Le pratiche altermoderne di insurrezione e *marronage* si sono sviluppate in relazione alla modernità fin dal suo inizio. A differenza dei tentativi di sviluppare un contro-modello assoluto alla modernità, come accade, a detta di Negri e Hardt, nella *Dialettica dell'Illuminismo* di Theodor W. Adorno e Max Horkheimer, le insurrezioni altermoderne non si basano su un'esteriorità problematica e assoluta, né rimangono intrappolate in una fissazione negativa sulla modernità. Al contrario, tali insurrezioni costituiscono la propria fuga dall'interno della modernità stessa. Poiché le attuali e future pratiche altermoderne di fughe resistenti possono, almeno secondo Walter Benjamin, trarre forza e ispirazione delle insurrezioni del passato, desideriamo, facendo una piccola deviazione, ricordare altre pratiche altermoderne di costruzione del comune rispetto a quelle discusse in *Commonwealth*.

Sorprendentemente, Kant, o almeno il cosiddetto Kant minore di "Che cos'è l'Illuminismo" che Foucault ha posto al centro della scena, occupa un posto di rilievo nel progetto di altermodernità di *Commonwealth*. Il Kant minore non solo ci insegna, sottolineano Hardt e Negri, il famoso "osa conoscere", ma anche il desiderio di diventare coraggiosi, di "conosci come osare".[45] Come Foucault, anche gli autori di *Commonwealth* riconoscono questo coraggio nell'entusiasmo di Kant per la Rivoluzione francese, nonché nella convinzione ottimistica di Kant che il progresso democratico sia possibile.[46] È in questo senso che Negri e Hardt scrivono all'inizio di *Commonwealth*: "Il Kant maggiore fornisce gli strumenti per consolidare l'ordine trascendentale della repubblica della proprietà mentre il Kant minore fa saltare le sue fondamenta,

aprendo la strada al mutamento e alla libera creazione sul piano di immanenza biopolitico."[47]

In questa sezione, articoleremo i nostri dubbi sul contributo di Kant alla costruzione di una "democrazia della moltitudine". Lo faremo, tuttavia, per mostrare come le figure mostruose dell'altermodernità insorgente appaiano anche in Kant, nonostante i suoi accaniti tentativi di relegarle nel regno dell'impensabile. In altre parole, siamo molto più scettiche di Negri e Hardt sull'utilità di Kant per il progetto dell'altermodernità. Ci appare invece come un filosofo di quella paura contro cui Spinoza si è battuto criticamente per tutta la vita e che alla fine superò a favore della gioia che Negri si è a sua volta sforzato di difendere. Allo stesso tempo, la nostra critica di Kant fornisce un'ulteriore prova a sostegno dell'affermazione di Negri e Hardt secondo cui i meravigliosi mostri dell'altermodernità appaiono nei luoghi più inaspettati e nei territori a loro più ostili. Vogliamo dunque fornire ulteriori prove a favore della proposta di *Commonwealth* secondo cui i mostri dell'altermodernità non emergeranno solo nel momento di una presunta fine della storia. Hanno piuttosto ripetutamente dimostrato il loro potere costitutivo nel corso della modernità e nella resistenza a essa.

Per quanto riguarda Kant, a noi appare non solo come un difensore della repubblica della proprietà, come sostengono Hardt e Negri, ma anche come un potente rappresentante dell'antropologia e dell'ontologia negativa diffusa da Hobbes e contro la quale la riconcettualizzazione del *conatus* di Spinoza è diretta, come Negri ha dimostrato, con forza gioiosa. La negatività dell'antropologia kantiana sembra contraddirne la fede ottimistica nel progresso a cui fa riferimento *Commonwealth*. Tuttavia, le *Lezioni di antropologia* di Kant rivelano chiaramente che la sua antropologia hobbesiana non è che il rovescio della medaglia della sua fiducia nel progresso

morale. L'interdipendenza tra l'antropologia hobbesiana e l'ottimismo kantiano si trova in forma ancora più condensata nella *Critica del giudizio*. Con questo libro Kant volle non solo portare la sua filosofia trascendentale a una conclusione trionfale, ma anche mostrare come la sua filosofia trascendentale potesse essere conciliata con le sue lezioni di antropologia. Nel corso di questa megalomane impresa di sintesi, la concezione kantiana dell'uomo si rivela essere non solo profondamente razzista e sessista, ma anche basata sul presupposto che gli esseri umani possono svilupparsi in esseri superiori e eventualmente anche morali, membri di una società cosmopolita, solo attraverso disastri naturali, competizione, disuguaglianza, varie forme di sfruttamento e guerre. In altre parole, gli esseri umani non diventano etici grazie alle loro capacità intrinseche, per non parlare della cooperazione affettiva delle loro capacità, ma unicamente attraverso la coercizione esterna.

Per Kant è la natura che inizialmente spinge l'uomo, o meglio alcuni uomini bianchi possidenti, verso la civiltà e regola l'influenza civilizzatrice degli uomini civili gli uni sugli altri. Una volta che la natura ha raggiunto il suo fine civilizzatore in alcuni uomini, questi portano avanti la missione civilizzatrice della natura e conducono l'umanità dalla civiltà culturalmente raffinata, e dall'imperativo concomitante di sottomettere la natura interiore ed esteriore, al regno ancora più elevato della moralità o, per usare le parole di Kant, a un'etico-teologia.[48] Tuttavia, Kant aggiunge che l'obiettivo apparentemente universale della natura di facilitare lo sviluppo della cultura, cioè il prerequisito dell'etica, non è affatto universale. Inoltre, Kant sostiene che la disuguaglianza tra gli esseri umani è una condizione necessaria affinché alcuni possano raggiungere le forme più elevate della cultura: "L'abilità non può essere bene sviluppata nella specie umana che per mezzo dell'ineguaglianza tra gli uomini; perché il più gran numero di essi

cura le necessità della vita quasi meccanicamente, senza aver bisogno d'un'arte particolare, e pel comodo e il divertimento degli altri, i quali lavorano per gli elementi meno necessarii della coltura, la scienza e l'arte, tenendo i primi in uno stato di oppressione, nel quale lavorano duramente e godono poco, mentre però a poco a poco si propaga tra essi parte della coltura della classe superiore."[49]

Non sono quindi le capacità di cooperazione a unire le persone e a portare eventualmente a una società migliore, che del resto, secondo Kant, sarebbe la società borghese dei proprietari maschi, ma piuttosto le condizioni di competizione e disagio dell'asocialità che spingono almeno alcuni esseri umani verso la socievolezza. Non a caso, il saggio "Idea per una storia universale in prospettiva cosmopolitica", spesso considerato il culmine dell'ottimismo kantiano, si occupa di una sociabilità asociale e non lascia dubbi sul fatto che l'asocialità venga prima di tutto. "Ciò che costringe l'essere umano", scrive Kant, "pur così infatuato di una libertà senza vincoli, a entrare in questo stato di coercizione è la condizione di necessità, anzi: la più pesante tra tutte quelle che si infliggono tra loro gli esseri umani, le cui inclinazioni fanno sì che non possano vivere a lungo gli uni accanto agli altri in una condizione di libertà selvaggia. Soltanto entro una riserva qual è il consesso civile quelle stesse inclinazioni producono in seguito l'effetto migliore, così come gli alberi in una foresta si costringono a vicenda a cercare in su aria e sole proprio perché cercano di toglierseli l'un l'altro, e in tal modo ottengono di crescere belli dritti, mentre quelli che, in libertà e separati dagli altri, spingono i rami a piacimento, crescono contorti, piegati e curvi. Tutta l'arte e la civiltà che adornano l'umanità e il più armonioso ordine sociale sono frutto dell'insocievolezza, che tramite se stessa viene obbligata a

disciplinarsi, sviluppando così pienamente, con un'arte estorta, i germi posti dalla natura."[50]

Questo scenario completamente hobbesiano, che è anche alla base di "Che cos'è l'Illuminismo?", nasce dalla paura. Si tratta di una paura della contingenza storica e, come mostreremo più avanti, del potere incontrollabile della moltitudine, oltre che di un razzismo che si spinge più in la di quello di Hobbes, dato che Kant rivendica una comprensione scientifica del fenomeno della 'razza'. Nella maggior parte dei suoi scritti, Kant divide gli esseri umani in quattro cosiddette razze e relega i nativi americani e i neri ai ranghi più bassi. Nella *Critica del Giudizio*, tuttavia, i nativi americani svolgono un ruolo quasi di *leitmotiv*. Questo vale soprattutto per gli irochesi, che Kant utilizza come esempi paradigmatici di un'assoluta incapacità in materia estetica e culturale, relegandoli al di fuori della civiltà, della socievolezza e dell'umanità nel suo senso più pieno.

L'esclusione degli irochesi inizia nel §2 della *Critica del Giudizio* con la svalutazione di un Sachem irochese (un capo della confederazione indigena nel nord-est del Nord America), che Kant pone come esempio dell'incapacità di raggiungere il disinteresse estetico.[51] Questa argomentazione attraversa quello che è spesso considerato il culmine emancipatorio dell'estetica kantiana: il *sensus communis*. Dopo aver stabilito l'apprendibilità del *sensus communis* e, allo stesso tempo, del gusto estetico, Kant afferma nei §§41 e 42 che non tutti gli esseri umani sono capaci di tale apprendimento. Anche qui sono gli irochesi ad apparire, come esempio apparentemente casuale, al livello più basso dell'ascesa dai cosiddetti semplici esseri umani, incapaci di qualsiasi apprendimento in materia di gusto, all'uomo civile. Gli irochesi, sostiene Kant, sono solo capaci di dipingere se stessi di rosso.[52] L'ossessione di Kant per gli irochesi o, più precisamente, il suo insaziabile desiderio di

relegarli ai margini più bassi dell'umanità e di presentarli come irrilevanti rispetto a tutte le grandi questioni legate alla civiltà, deve essere intesa nel contesto delle discussioni legate alla teoria politica del XVIII secolo, soprattutto in relazione alla stesura della costituzione americana. Tali dibattiti non possono certo essere sfuggiti al lettore maniacale che era Kant.

Questo punto ci riporta a *Commonwealth*, dove, nel contesto della resistenza anticoloniale nel passaggio dall'antimodernità all'altermodernità, il federalismo irochese viene esplicitamente ricordato come pratica di negoziazione tra diverse nazioni indigene. Queste negoziazioni si basano sulla trasformazione interna del potere di ciascuno e perciò non dipendono da alcun sistema giuridico sovrano distinto o basato sulla proprietà. Iris Marion Young, che alla fine della sua vita ha dedicato al federalismo delle Prime Nazioni degli studi importanti, sottolinea che il modello di autodeterminazione cooperativa delle nazioni indigene attraverso pratiche di scambio reciproco è incompatibile con il modello westfaliano basato sulla proprietà. Queste pratiche federaliste hanno svolto un ruolo importante nella nascita del sistema politico statunitense, ruolo che in seguito è stato attivamente rimosso.[53] David Kazanjian, che ha dedicato un libro a questa questione, osserva che "[...] gli irochesi furono rappresentati nei dibattiti coloniali olandesi, francesi, britannici e statunitensi come un impero politicamente astuto e militarmente brutale. Questa duplice interpretazione degli irochesi come una federazione politicamente avanzata ma un popolo socialmente barbaro o sottosviluppato persiste con notevole coerenza".[54]

Il successo del federalismo irochese, praticato tra diverse nazioni indigene prima e proposto in seguito come strategia contro l'estrazione e l'espropriazione coloniale, potrebbe contribuire a spiegare perché Kant releghi gli irochesi nel regno che Hardt e

Negri chiamano dei mostri e delle streghe. “Nel corso della modernità, spesso nell’ambito dei progetti più radicali della razionalizzazione illuministica, i mostri continuano a saltare fuori. [...] i mostri sono indicativi di sublimi sproporzioni ed eccessi, come se le dimensioni della modernità fossero troppo anguste per contenere il loro straordinario potere creativo.”[55] Evidentemente Kant non poteva sconfiggere gli irochesi sul terreno della teoria politica, dove ai suoi tempi svolgevano un ruolo troppo importante. Li estromise così dal *sensus communis*, che per Kant riassume non solo l’estetica, ma anche la borghesia vera e discreta, la soggettività legata al possesso di sé e la socievolezza.

In netto contrasto con la concezione di Spinoza della natura come entità pensante e agenziale, Kant concepisce la natura come una dinamica che si sviluppa necessariamente verso il proprio essere dominata da uomini razionali. Allo stesso modo, Kant non è disposto a condividere l’apertura della storia che deriva dal riconoscimento del *conatus* di Spinoza, le cui dinamiche sono imprevedibili come i movimenti della moltitudine. In effetti, l’intero sistema filosofico di Kant, che con la *Critica del Giudizio* giunge a una strana conclusione, è guidato da quella paura che Spinoza imparò a superare verso la fine della propria vita. Il resoconto teleologico e teologico di Kant sulla storia, sotto forma di una “etico-teologia”[56] che conclude la Terza Critica,[57] è chiaramente diretto contro Spinoza, accusato di nichilismo. La possibilità di un essere spinozista gioiosamente etico senza alcuna garanzia di una ricompensa in vita o nell’aldilà sembra lasciare assai perplesso Kant, se non atterrirlo e perseguitarlo perennemente: “Possiamo dunque supporre un uomo onesto (come per esempio Spinoza) il quale sia fermamente convinto che Dio non esiste, né esiste una vita futura (perché circa l’oggetto della moralità la conseguenza è identica); [...] se dalla natura può aspettarsi un

concorso accidentale, non può mai sperare un concorso legale e regolarmente costante (come sono, e debbono essere, le sue massime interne) [...]. La frode, la violenza, l'invidia dominano sempre intorno a lui, sebbene egli sia onesto, pacifico e benevolente; e gli onesti, che ancora gli è dato d'incontrare, malgrado tutto il loro diritto d'esser felici, sono sottoposti dalla natura, che non fa tali considerazioni, a tutti i mali della miseria, delle malattie e d'una morte prematura, come gli altri animali della terra e lo rimangono finché un vasto sepolcro li inghiottisce tutti insieme (onesti e disonesti, non importa), e li rigetta, essi che potrebbero credersi lo scopo finale della creazione, nell'abisso del cieco caos della materia, da cui erano usciti. – Sicché quest'uomo di buoni sentimenti dovrebbe abbandonare assolutamente come impossibile quello scopo [di effettuare disinteressatamente soltanto quel bene]".[58]

È l'apertura veramente gioiosa e mostruosa che la filosofia di Spinoza rappresenta ancora oggi, e delle cui implicazioni Spinoza stesso ebbe paura per molto tempo. Destinata a scomparire rapidamente dalla storia della filosofia, questa apertura fu esplicitamente rifiutata, tra gli altri, da Kant. Alla luce di questa lunga storia di timoroso rifiuto e di oblio attivo, gli sforzi compiuti da Negri per riportare alla luce la filosofia di Spinoza, dopo innumerevoli tentativi di farla sparire, sono ancora più significativi.

Il senso comune di Hardt e Negri significa l'esatto opposto di quello a cui si riferisce Kant usando la stessa terminologia. Il *sensus communis* di Kant sostiene il distacco totale da tutte le dipendenze e relazioni, in modo da proiettare se stessi su coloro che sono capaci dello stesso distacco. In netto contrasto rispetto a una simile interpretazione del *sensus communis*, gli autori di *Commonwealth* scrivono: "In linea con la concezione spinoziana delle 'nozioni comuni', vogliamo mettere in particolare evidenza *la produzione e la*

produttività del comune nelle pratiche collettive."[59] Tali pratiche non solo stabiliscono la verità e la libertà, come sostiene *Commonwealth*, ma anche la bellezza. In questo modo, le pratiche sociali collettive oltrepassano i confini tra bellezza, verità e politica che Kant ha cercato con tanto accanimento di tracciare in maniera definitiva.

Le pratiche del comune che non aderiscono ai confini tra il vero, il bello e il politico esistevano anche all'epoca di Kant, in particolare tra coloro che Kant aveva ritenuto inadatti all'educazione estetica e contemporaneamente esclusi dall'umanità nel senso più pieno o relegati nella "eterna sala d'attesa della storia" (Dipesh Chakrabarty) che Hortense Spillers chiama "il vestibolo".[60] Più volte gli altri mostruosi della modernità hanno rifiutato, secondo le parole di Fred Moten, ciò che è stato loro rifiutato: pratiche estetiche disinteressate, una personalità liberale discreta e un universalismo apparentemente neutrale.

Concludiamo questa sezione citando almeno una di queste pratiche estetiche altermoderne la cui natura è anche politica. Si tratta della pratica con cui Paul C. Taylor apre il suo libro *Black is Beautiful. A Philosophy of Black Aesthetics*. La citazione di Taylor riguarda un'estetica che celebra l'essere con gli altri e l'essere dipendente dagli altri, un'estetica della bella insurrezione che riesce a mantenersi intatta persino nelle circostanze più violente. Taylor prende spunto dallo studio di Sidney Mintz e Richard Price sull'inizio della cultura afroamericana, che a loro volta citano un testimone oculare che narra dell'arrivo di una nave carica di persone schiavizzate nel 1790, anno in cui fu pubblicata la *Critica del Giudizio*. Il resoconto testimonia di una pratica estetica di valorizzazione di sé tra persone che, private con violenza di una lingua comune, crearono una modalità di condivisione capace di

resistere con forza a qualsiasi relegazione in zone esterne alla bellezza, alla storia e alla politica.

"Questi nuovi afroamericani", si legge nel resoconto, "sorprendono per un solo motivo. Hanno delle stelle nei capelli. Non vere stelle, ovviamente. I nuovi arrivati si sono fatti radere la testa, lasciando chiazze di capelli a forma di stelle e mezze lune. Proprio quando ci si inizia a chiedere perché l'equipaggio della nave abbia deciso di torturare i propri prigionieri o di divertirsi a questo modo, si viene nuovamente sorpresi. Non lontano da dove ci troviamo, un uomo che sembra essere il capitano della nave sta parlando con un uomo che sembra avere interessi finanziari legati al carico della nave. Il capitalista chiede al capitano perché ha tagliato i capelli dei [*n-word*] a quel modo, ma il capitano declina ogni responsabilità. 'L'hanno fatto da soli', dice, 'l'uno all'altro, con l'aiuto di una bottiglia rotta e senza sapone'".[61]

3. Scene di resistenza decoloniale

Lima, ottobre 1968: lo scrittore peruviano José María Arguedas, che sarebbe morto suicida l'anno successivo, riceve il Premio Inca Garcilaso alcuni mesi dopo l'insurrezione rivoluzionaria '68, cioè in un momento in cui si discuteva sul significato e sulle ramificazioni della rivoluzione in cui già prendevano forma elementi della filosofia di Negri. La premiazione fu un evento straordinario, poiché avvenne solo pochi anni dopo che Arguedas era stato quasi unanimemente criticato per aver ritratto, nel suo quinto romanzo *Todas las sangres* (*Tutte le stirpi*, 1964, trad. it. 1974), quelle che a suo avviso erano le vere specificità della realtà peruviana. Questo presunto fallimento nell'esprimere la propria visione fu una dolorosa battuta d'arresto sia sul piano artistico che su quello politico, e avrebbe continuato a perseguitare Arguedas. Qual era la

posta in gioco? All'epoca, e soprattutto per Arguedas, comprendere la realtà del proprio paese era un progetto altamente politico. Arguedas, che si collocava nella tradizione letteraria e ideologica del marxista peruviano José Carlos Mariátegui, intendeva i propri interventi letterari come un atto di opposizione alle deformazioni di quella realtà, istigate dalle narrazioni egemoniche dello stato nazionale capitalista. L'obiettivo era di cambiare la realtà peruviana in nome e a favore di una realtà che, con Negri e Hardt, potremmo chiamare *altermodernità*. Benché Arguedas sia stato molto spesso identificato come *indigenista*, non ha mai immaginato la ricreazione di una società indigena pre-capitalista, quanto piuttosto, per usare le parole di *Commonwealth*, "una nuova società che cresce nel guscio della vecchia".[62]

Chiamare in causa l'altermodernità quando si parla di Arguedas non è affatto una decisione arbitraria. Il Perù riveste un ruolo piuttosto importante nella prima parte del libro, dove Hardt e Negri scrivono che José Carlos Mariátegui "si trovava in una situazione particolarmente favorevole per valorizzare questo aspetto della resistenza antimodema [che le forme rivoluzionarie dell'antimodemità sono saldamente radicate nel comune]".[63] Alcune pagine prima Hardt e Negri fanno riferimento all'Inquisizione di Lima, che "è stata uno dei luoghi di nascita della modernità nella misura in cui nella sua azione si sono concatenate mentalità razziale, colonialismo e strutture amministrative da cui sono scaturite in forma paradigmatica le gerarchie e le relazioni di potere che hanno caratterizzato la modernità."[64] Concentriamoci dunque su ciò che Arguedas intende quando parla di realtà peruviana e sugli aspetti che permettono di porre in primo piano la questione delle soggettività coloniali e del loro potenziale di resistenza. Quali sono le forme di resistenza in gioco? In che misura figure altamente ambivalenti, se non mostruose, come i "mestizas/

mestizos, [gli] Indiani Neri, [i] 'mezzosangue'"[65] sono, più di altre, in grado di operare la trasformazione del "rifiuto in resistenza e della violenza nell'uso della forza"?[66]

Il discorso tenuto da Arguedas durante la cerimonia di premiazione a Lima nel 1968 offre alcune risposte preliminari. In mancanza di un titolo originale, ci si riferisce a questo testo citandone una frase tratta dalla metà, dove Arguedas afferma con passione e insistenza la propria soggettività attraverso una negazione: "Yo no soy un aculturado".[67] ("Non sono un acculturato").

Come va intesa questa negazione? Sia in senso teorico che pratico, politico? Perché Arguedas ha scelto di articolare la propria posizione attraverso una negazione? A quale tipo di soggettivazione vuole opporre resistenza questa frase? Quale politica comunitaria viene evocata? Quale logica trasformativa vi è implicita? Quale minaccia viene affrontata?

Si tratta di domande legittime perché la frase negativa di Arguedas è accompagnata da una storia. È solo dopo aver letto Mariátegui e Lenin, ammette Arguedas, che questa frase è diventata una possibilità reale, perché i loro scritti lo hanno provvisto di un destino intellettuale ed energetico, di un orientamento. È una prima indicazione del fatto che in gioco ci sia più di una semplice negazione, un rifiuto violento ma in definitiva nullo (che sarebbe il modus operandi dell'*antimodernità*).[68] Il rifiuto espresso in questa frase va oltre la semplice negatività, poiché è espresso con orgoglio. L'orgoglio è una figura affettiva fondamentale nelle lotte anticoloniali; qui è significativo perché la soggettività del non-acculturato di cui Arguedas si appropria è una soggettività meticcia. In genere i soggetti meticci sono stati trattati come un sottoprodotto accidentale dell'espansione coloniale, e non come

attori storici a pieno diritto, in grado di portare avanti una lotta per la libertà.

Evocando questi riferimenti marxisti, Arguedas amplia la portata della propria affermazione, che rimanda a sua volta al teorico della cultura cubano Fernando Ortiz. Ortiz coniò il termine di *transculturazione* negli anni '40 in opposizione al concetto di *acculturazione*, all'epoca molto diffuso in etnologia, per pensare l'agentività specifica sviluppatasi nelle colonie. La colonizzazione non doveva essere infatti considerata solo come un processo di sottomissione e di annientamento ma, come evidenziato anche in *Commonwealth*, come "una serie di processi e di mutue trasformazioni".[69] Chiunque si aspetti che Arguedas, che era etnologo di professione e conosceva bene questo dibattito, abbia formulato la propria negazione in piena adesione al pensiero di Ortiz, è destinato a rimanere deluso e potrebbe persino sentirsi tradito. Arguedas non continua la propria descrizione di sé come un *transculturado*, ma afferma invece un'identità che, a prima vista, sembra meno progressista o emancipatrice: l'identità nazionale. La frase prosegue: "Yo soy un peruano que orgullosamente, como un demonio feliz habla en cristiano y en indio, en español y en quechua".[70] [Sono un peruviano che con orgoglio, come un demonio felice, parla in cristiano e in indio, in spagnolo e in quechua].

Si può ipotizzare che il demonio felice, una figura mostruosa, sia una rappresentazione del soggetto transculturale e un parente stretto di un Calibano ribelle. In ogni caso è indubbio che Arguedas stia invocando un'identità meticcia. La genesi di questa identità è il risultato di una lunga e dolorosa lotta contro l'umiliante retorica del disprezzo e la violenta politica di espropriazione. La presenza di questo dolore rivela un'affinità tra il *mestizo* di Arguedas e la *new mestiza* di Gloria Anzaldúa, che sono

entrambi, come vogliamo suggerire, varianti di una soggettività altermoderna. Il dolore, che è parte così integrante dell'esperienza e, soprattutto, della coscienza del mestizaje, ci ricorda che l'orgoglio di cui parla Arguedas è l'espressione di una coscienza molto specifica che non può essere compresa solo in senso marxista ortodosso. La soggettività altermoderna e il suo orgoglio nascono dalla coscienza demonica del meticcio, una "consciencia mestiza"[71] [coscienza meticcia] e una "consciencia de mujer" [coscienza di donna].[72]

Questa coscienza è sempre legata a un corpo, e perciò assomiglia al Calibano evocato in *Commonwealth*, anche se in maniera leggermente diversa. Non è una facoltà astratta, poiché comprende la capacità fisica di articolarsi in modo meticcio, cioè in modo demoniaco, se non mostruoso, combinando lingue dai destini separati e opposti (una sopravvive, l'altra si estingue). Non è un caso che Anzaldúa insista sul fatto che il punto di partenza è costituito dall'"orgoglio della mia lingua".[73]

Per Arguedas, l'uso orgoglioso di questa capacità significa usare la lingua molto più efficiente ("medios más vastos")[74] della modernità coloniale contro se stessa e lottare per la creazione e l'invenzione di un "individuo quechua moderno".[75] La capacità di parlare in diverse lingue deve dunque essere acquisita in modo più sostanziale e non è il semplice risultato della confluenza di diverse etnie o competenze linguistiche. Questo modo di parlare presuppone la liberazione dall'ordine egemonico del discorso e il confronto con la conoscenza e la saggezza ("la sabiduría"[76]) che sono state escluse dal linguaggio degli oppressori. È un atto di liberazione che richiede una resistenza affettiva agli effetti di indurimento di un linguaggio efficiente. In definitiva, questo linguaggio moderno (non ancestrale) cerca di trasformare l'odio in una forza, un "fuego que impulse" [un fuoco che dia una spinta],

basato sull'idea che "la ternura es más intensa que el odio"[77] [la tenerezza è più intensa dell'odio]. Arguedas concepisce il processo di *mestizaje* come il superamento, sia nel pensiero che nell'espressione, nella mente e negli affetti, della separazione che lo stato coloniale e poi capitalista-borghese ha sancito per gestire e sfruttare meglio la terra. Sostiene che il superamento di questo regime, la sostituzione delle sue barriere sociali e la creazione di una nuova moltitudine sono possibili perché nessun muro è completamente isolante. Lo stesso Arguedas è stato in grado di attraversare tale muro da bambino e ha potuto quindi conoscere un mondo che altrimenti gli sarebbe rimasto precluso: *el mundo Quechua*.

La retorica del superamento di una separazione apparentemente assoluta, che è cruciale per il *meticcio*, è anche al centro di *Commonwealth*. La ritroviamo nell'assunto foucaultiano di una libertà sempre esistente che "tutti i soggetti hanno a disposizione".[78] Se questo è vero, allora la possibilità di partecipare alla storia superando la separazione e l'esclusione dei meccanismi dominanti che costituiscono e monopolizzano la storia è sempre data. Dal punto di vista dei colonizzati, c'è sempre un'opzione per superare l'impasse di una antimodernità che rimane "all'interno della modernità".[79] La lotta coloniale consiste nel riappropriarsi di un'agire storico che è stata occupato dalla modernità coloniale-capitalista, con il fine di creare un'*altermodernità*.

Ciò che Arguedas non menziona nel suo discorso, ma che è cruciale per la genesi del linguaggio felice e demoniaco del *meticcio*, è il fatto che questa capacità di negoziare entrambi i lati del muro è stata possibile solo perché Arguedas era un orfano, espulso dalla continuità della sua discendenza patriarcale e della sua storia. Sua madre morì presto, suo padre viaggiò molto e la matrigna, una creola che si allineò con l'élite ispanica, non lo accettò mai. Fu

allontanato dalla casa di famiglia e crebbe con i servi indigeni che, nell'immaginario maschilista dell'élite creola peruviane, erano considerati uomini effemminati e donne primitive che esistevano solo per lo sfruttamento. L'abbandono iniziale di Arguedas è stato il presupposto che gli ha fatto conoscere un mondo che altrimenti sarebbe rimasto invisibile ai suoi occhi e la cui lingua non avrebbe mai imparato. Soprattutto trovò, e questo punto è centrale anche nell'opera di Anzaldúa,[80] altre madri. Queste altre madri anonime gli trasmisero una cultura del comune (indigeno), concepita in *Commonwealth* come uno dei fondamenti della rivoluzione, perché si tratta di una cultura che non è fondata sui valori e sui desideri della società borghese-coloniale. L'esperienza di questo altro mondo non è solo la base della sua scrittura, ma dimostra anche che le due grandi nazioni del Perù, la cultura andina e quella creola, possono unirsi in un unico flusso, annunciando la nascita di una nuova comunità. Ciò va inteso anche in senso strutturale, poiché il Perú, lungi dall'essere la cornice che permette una fusione, diventa il modello di un'unità eterogenea. Nel suo diario, Arguedas immagina un Perú in cui tutte le persone possono vivere nella loro patria.[81] Questa nuova comunità si sviluppa in un paese che, come Arguedas osserva nella stessa annotazione del diario e sottolinea nel suo discorso ("no hay país más diverso"[82] – non c'è paese più eterogeno), è molto più vario della Russia pre-rivoluzionaria e quindi più adatto a preparare la strada per una rivoluzione che realizzerà un comune altermoderno.

Identificare il meticcio come agente storico nuovo e diverso non significa che Arguedas pensi al meticciato esclusivamente in termini positivi. In realtà, la sua concezione è tutt'altro che un puro elogio del meticcio. Il meticcio è una figura sospetta e estremamente ambivalente. Soprattutto nel contesto dell'*indigenismo*, il meticcio è stato presentato come l'epitome della degradazione, una figura

infida e subdola, preoccupata solo di trarre vantaggio da qualsiasi situazione. Nulla di cui essere orgogliosi, dunque. Arguedas descrive la strategia di sopravvivenza e di lotta del *meticcio* in un passaggio inquietante di un articolo sul romanzo in Perù intitolato *La novela y el problema de la expresión literaria en el Perú* (*Il romanzo e il problema dell'espressione letteraria in Perù*, 1950): "La lotta è feroce in questi mondi, più che in altri dove pure è feroce. Opporsi dunque agli indigeni e ai proprietari terrieri; incunearsi tra loro; ingannare il proprietario terriero aguzzando l'ingegno fino all'inverosimile e dissanguare gli indigeni, con lo stesso ingegno, succhiarli di più, e a volte cospirare con loro, nel più profondo segreto o mostrando solo la punta delle orecchie, in modo che il proprietario approvi e sia propenso a cedere, quando sia necessario."[83]

In questo contesto, il rifiuto di Arguedas di identificarsi come *transculturato* può essere letto anche in un altro senso. Non si tratta solo di un'opposizione eroica a un regime esterno e dominante, ma dell'articolazione di un conflitto interno, che rivela che la lotta decoloniale ha anche una dimensione interiore che può essere riassunta come una pratica di costante tradimento. La frase negativa di Arguedas, che rompe con l'aspettativa di una definizione positiva, può essere intesa come un'accettazione consapevole della strategia (auto)ingannatrice del meticcio. Parlando come un demonio felice, il meticcio non solo tradisce l'indigeno e i proprietari terrieri, ma resiste a qualsiasi posizione fissa e a qualsiasi tipo di semplicistica riconciliazione. Solo in questo modo il meticcio può rifiutare di diventare un soggetto che partecipa al linguaggio egemonico dello stato nazionale capitalista. Solo in questo modo il meticcio, che non reprime la tenerezza del mondo quechua, evita di fare la fine di un acculturato, l'opposto del 'demonio felice' che resiste alla fusione. È un dettaglio importante.

Quando Arguedas nel suo discorso insiste che "el caudal de las dos naciones se podía y debía unir"[84] [il flusso delle due nazioni poteva e doveva unirsi], non sta parlando di un'unica fusione totalizzante, ma di un'unione di forze. Il Perù rappresenta per Arguedas uno di quei "paesi in cui correnti estranee si incontrano e per secoli non fondono il loro corso, ma formano strette zone di confluenza, mentre in profondità e in estensione le vene principali scorrono senza sosta, incredibilmente".[85]

Prima di concludere queste riflessioni sulla resistenza del mostruoso con la "nuova coscienza" della *mestiza* proposta da Anzaldúa, vale la pena esaminare la felicità del demonio o, per essere più precisi, il percorso che porta a questa felicità, che sicuramente ha qualcosa in comune con la gioia di essere comunista. Arguedas è felice non solo perché sostiene di essersi liberato dalla separazione imposta dalla modernità coloniale-capitalista. Si definisce giustamente un *demonio* felice perché rappresenta una sfida logica alla dialettica egemonica che Negri mette in discussione già nei suoi primi scritti su Spinoza, anche se non lo fa in un contesto decoloniale.

Commonwealth offre una descrizione molto chiara, forse persino semplicistica, di come si svolge la lotta decoloniale. La traiettoria dalla modernità all'antimodernità e, infine, all'altermodernità è destinata a superare la dialettica, o almeno la dialettica meccanicistica che presuppone una concezione atomistica dei suoi elementi. Strutture complesse, contraddizioni complesse: questa è la sfida che le teorie marxiste contemporanee devono affrontare. Ne è un esempio l'interpretazione che Negri propone della filosofia di Spinoza che, a suo avviso, "spinge [...] il suo pensiero oltre ogni configurazione dialettica" grazie alla sua "trasfigurazione materialista".[86]

È interessante notare che, in *Commonwealth*, queste domande riappaiono non solo come un problema del materialismo, come una questione di forma e logica dialettica, ma soprattutto come una questione di soggettività e posizionalità (nella storia). È qui che la colonizzazione diventa riconoscibile come qualcosa di più che una realtà periferica del capitalismo, ovvero come il contesto in cui il capitalismo mostra il suo lato irrazionale e violento, e dove è esplicita la violenza materiale nei e per i soggetti governati dalla cosiddetta 'repubblica della proprietà'. È per questo motivo che la questione di una soggettività resistente diventa così concreta e urgente. Il contesto coloniale rende necessario discutere l'altermodernità, ed è nel contesto coloniale che la soggettività capitalista, una soggettività che pretende di essere razionale e produttiva, si rivela inconfutabilmente come una soggettività le cui forze vitali sono assorbite dalla volontà di accumulare proprietà. Di conseguenza, il sistema capitalista deve continuamente condurre la propria guerra per la proprietà, una guerra di espropriazione ed estrazione che viene razionalizzata in nome della necessità e del progresso, e i cui effetti devastanti sono particolarmente visibili nelle terre colonizzate. La triade modernità, antimodernità e altermodernità rappresenta un processo che mira a mettere in discussione questa necessità necropolitica della storia capitalista e la sua dialettica meccanica, introducendo un processo di rottura, una resistenza delle forze vitali contro questa fatale necessità.

Un aspetto originale delle analisi di *Commonwealth* sulla colonizzazione è la centralità della dimensione affettiva. Negri e Hardt sottolineano che la soggettività capitalista è governata dagli affetti legati alla proprietà privata, cioè dalla paura e dall'odio: "Ciò che è sotteso all'odio per i poveri nelle sue molteplici manifestazioni è la paura. I poveri rappresentano una minaccia diretta rivolta contro la proprietà".[87] È quindi coerente che la

dimensione affettiva svolga un ruolo centrale nella lotta decoloniale. In *Commonwealth* questo aspetto viene discusso facendo riferimento a Fanon, figura fondamentale per la resistenza decoloniale. Fanon funge da archetipo per dimostrare l'importanza della trasformazione degli affetti e delle strutture del desiderio. Hardt e Negri ricostruiscono il quasi idealizzato "sviluppo dell'intellettuale colonizzato"[88] di Fanon come esempio paradigmatico di un soggetto che supera gli schemi affettivi ed emotivi della modernità capitalista-coloniale, costituita principalmente dalla paura di chi possiede e dall'odio dei poveri. L'intellettuale colonizzato supera questi schemi passando attraverso tre stadi: dopo un primo (ed egemonico) momento di identificazione alienante con il desiderio moderno-capitalista, il colonizzato entra in una fase di sovraidentificazione con le sue presunte radici originali (il desiderio antimoderno). Infine, nel terzo stadio, quello della vera lotta rivoluzionaria, questo 'intellettuale colonizzato' diventa una figura storica nel senso più pieno del termine. Egli (il pronome maschile è giustificato perché questa evoluzione può essere letta come l'evoluzione di un desiderio rivoluzionario maschile) partecipa alla storia perché la sua lotta trasforma non solo la 'sua' tradizione, ma anche se stesso. Invece di possedere un'identità fissa, ora è un 'divenire rivoluzionario' che non si sottomette più ai dettami dell'opposizione binaria. Al contrario, in un processo "postdialettic[o]",[89] costringe a una "rottura e [...] trasformazione"[90] della modernità coloniale-capitalista, al fine di creare "una nuova umanità".[91]

Questa posizione si avvicina molto a ciò che desidera il demonio felice di Arguedas. Proprio come il Calibano di *Commonwealth*, il demonio vuole superare la prigione della dialettica e quindi evitare la chiusura della sintesi. Eppure il fatto che, fino ad ora, siano state evocate solo figure maschili solleva delle domande. Potremmo

leggere questi esempi come l'allegoria di un soggetto che ha superato i suoi affetti negativi e pratica ora una felice trasformazione rivoluzionaria sotto forma di un gioioso dominio di sé. Se è così, allora il processo rivoluzionario è forse un processo di 'presa di coscienza' maschile, che implica un superamento maschile della paura?

Nonostante il nostro impegno a favore di una simile trasformazione, ci sembra fondamentale prendere sul serio l'ambivalenza dei mostri che abbiamo evocato insieme a Negri (e Hardt) e offrire una lettura sfumata di queste figure, tenendo in considerazione l'orgoglio ambivalente del meticcio. L'intenzione non è quella di svalutare queste figure giudicandole da una posizione che si crede non mostruosa (sarebbe una posizione di repressione violenta e coloniale), ma di pensare la loro ambivalenza come qualcosa che va risolto ogni volta di nuovo. In fondo, questo processo riconfigura anche "la consapevolezza di un rinnovamento e di una trasformazione totali."[92] L'esperienza del meticcio ci insegna che questa consapevolezza non può essere stabile e non è mai solo cognitiva, ma è sempre anche affettiva, perché rinnovamento e trasformazione non sono mai privi di dolore, sia emotivo che fisico. Tale dolore, facilmente oscurato da una nozione troppo trionfante del "divenire rivoluzionario", influisce anche sulla relazione dell'io colonizzato con se stesso, come ha insistito Fanon. Il soggetto coloniale ci pone di fronte ad una grande sfida storica e emotiva, perché ogni divenire implica necessariamente una perdita, la certezza, avvertita nei corpi e nelle menti, che qualcosa è andato irrimediabilmente perduto e che, nella migliore delle ipotesi, può solo continuare a esistere in una traduzione distorta e mostruosa, in corpi che, pur avendo conosciuto la tenerezza, non hanno mai saputo cosa significhi il senso di appartenenza.

Il dolore e l'ambivalenza, se non l'aporia, associati alla sensazione della perdita è uno dei temi principali che attraversano la fondamentale opera di Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La frontera* del 1987. Prendere coscienza significa qui anche riconoscere la ferita, che è uno dei leitmotiv del testo di Anzaldúa: "Riconosco che l'io e la specie sono stati feriti".[93]

Tenendo a mente questo aspetto, l'impresa di Anzaldúa nell'evocare una "nuova meticcia" che coltiva nuovi modi di parlare da una posizione *queer* radicata in una lunga storia di violenza di genere, di terrore silenzioso, è tutt'altro che banale. La nuova posizione non è semplicemente orientata verso il futuro, ma rappresenta un continuo lavoro di trasformazione della memoria contro la violenza della tradizione patriarcale, senza mai negare o reprimere il dolore vissuto. Il sospetto di tradimento diretto contro i meticci, un sospetto già affrontato da Arguedas, riceve un ulteriore precisazione. Il sospetto era ed è tuttora diretto soprattutto contro le donne e i 'deviati' sessuali, contro coloro che, parlando diverse lingue, mettono in discussione la stabilità di una matrice fissa del desiderio. All'inizio c'era la Malinche, una donna che ha tradito entrambi i mondi, con un tradimento che ha posto le basi per questa "nuova umanità".[94]

Nel contesto e nelle circostanze del tardo capitalismo, è particolarmente importante specificare che si tratta di un tradimento commesso alla ricerca di una vita libera, della liberazione delle forze vitali dallo sfruttamento coloniale-capitalista. È un processo non privo di rischi, così come il progetto di creare "una nuova società [...] nel guscio della vecchia"[95] corre sempre il rischio di essere appropriato dalle forze capitaliste egemoniche. Se è vero, quindi, che "[l]a nuova meticcia resiste sviluppando una tolleranza per le contraddizioni, una tolleranza per l'ambiguità"[96] che la rende in grado di trasformare l'ordine costituito, dobbiamo

però anche chiederci se e come queste strategie possano contribuire a un rafforzamento del capitalismo che, a sua volta, potrebbe sviluppare una maggiore tolleranza per le contraddizioni e l'ambivalenza. L'immagine del flusso ("caudal") utilizzata da Arguedas ci ricorda quanto sia difficile uscire dal flusso egemonico della storia patriarcale. Come possiamo stabilire se il flusso di cui parla Arguedas è davvero un flusso nuovo e non semplicemente una versione più potente di quello vecchio, che separa in modo più efficiente e riduce ancora di più l'opposizione? Come possiamo essere sicuri che il tradimento non diventi alla fine uno strumento della modernità coloniale-capitalista?

(Ri)pensare il processo del 'divenire rivoluzionario' a partire dall'esperienza della *nuova meticcia* ci consente di aprire una prospettiva più differenziata sulla resistenza (traditrice) al potere patriarcale che viene affrontata in *Commonwealth*. La trasformazione di un rifiuto (appropriabile) in una resistenza (post-capitalista) è possibile perché l'identificazione del sé opera al di fuori della logica (ri)produttiva e possessiva del sistema. Anzaldúa fa riferimento a un altro mostro, una bestia che si oppone alla volontà cosciente (spesso associata alla volontà maschile): "C'è un ribelle in me: la Bestia Ombra. È una parte di me che si rifiuta di prendere ordini da autorità esterne. Si rifiuta di prendere ordini dalla mia volontà cosciente, minaccia la sovranità del mio governo. È quella parte di me che odia le costrizioni di qualsiasi tipo, anche quelle autoimposte".[97]

Ciò che a prima vista sembra essere una forma di resistenza totale contro qualsiasi tipo di autorità, un atteggiamento che caratterizza la fase dell'antimodernità, si rivela essere l'espressione di una coscienza che è andata oltre la semplice opposizione, come Anzaldúa chiarisce qualche pagina più avanti: "Ad un certo punto, durante il nostro cammino verso una nuova coscienza, dovremo

abbandonare la sponda opposta, la scissione tra i due combattenti mortali sarà in qualche modo sanata, così che ci troveremo su entrambe le sponde contemporaneamente e vedremo allo stesso tempo attraverso gli occhi del serpente e dell'aquila".[98]

Nell'articolazione proposta dalla *nuova meticcia*, il serpente e l'aquila (un'immagine ricorrente nelle culture precolombiane e appropriata dallo stato messicano come simbolo nazionale) possono essere letti come il dramma che veramente rappresentano, cioè quello della coesistenza di due estremi, l'aria e la terra. Illustrano un tipo di unione essenzialmente diverso dalla fusione su cui si basa il 'dominio sovrano' che la *nuova meticcia* sta tradendo per liberare se stessa.

Infine, questo rifiuto consapevole del dominio è anche una resistenza contro la soggettività del possesso di sé o della proprietà nella propria persona, e si riflette anche nel rapporto con la terra. La coscienza meticcia, risvegliata dall'esperienza dell'alieno, mette in discussione il rapporto con la terra che il *settler colonialism* ha naturalizzato nella modernità capitalista. Il percorso verso la coscienza dell'altermodernità non richiede solo il riconoscimento della perdita dal punto di vista emotivo, ma anche in un senso molto fisico e concreto. Solo allora l'ambivalenza di questa nuova coscienza meticcia potrà resistere alle strutture di desiderio della modernità coloniale-capitalista: "Ogni incremento di coscienza, ogni passo avanti è una *travesía*, un attraversamento. Sono di nuovo uno straniero in un territorio nuovo. E poi ancora, e poi ancora. Ma se sfuggo alla consapevolezza, se sfuggo al 'sapere', non mi muovo. La conoscenza mi rende più consapevole, mi rende più cosciente. Il 'sapere' è doloroso, perché una volta che ha avuto luogo non posso rimanere nello stesso posto e sentirmi a mio agio. Non sono più la stessa persona di prima".[99]

Anzaldúa ci fornisce una descrizione dettagliata di un processo tripartito, illustrando un movimento affettivo che supera qualsiasi tipo di dialettica formale e che può essere letto come un'altra concretizzazione del divenire rivoluzionario.

All'inizio c'è, come per Fanon, la negazione di sé. Il passo successivo consiste nel riconoscere e accettare la Bestia Ombra che ci si porta dentro, in senso sia astratto che fisico. Sul suo volto si leggono "la lussuria e la brama di potere e di distruzione".[100] Pur essendo l'enfasi sull'erotismo un elemento nuovo nel processo di presa di coscienza di sé, la progressione strutturale di questa traiettoria sembra rispecchiare quella di Fanon. La conclusione però è diversa, e ha a che fare con un erotismo che non è legato a alcun desiderio di purezza originale: "Ma alcuni di noi sono stati fortunati: sul volto della Bestia Ombra non abbiamo visto la lussuria, ma la tenerezza".[101] La coscienza che vede contemporaneamente con l'occhio dell'aquila e del serpente, la coscienza della propria estraneità, questa stessa coscienza che in Negri e Hardt è la coscienza del "divenire rivoluzionario", ha come suo nucleo la sensazione della tenerezza.

Questa tenerezza, citata anche da Arguedas, è rara perché presuppone l'assenza di emozioni più potenti che sono, come insistono Negri e Hardt, particolarmente dominanti nel capitalismo: "la paura e l'odio".[102] Anzaldúa ci ricorda che queste emozioni sono particolarmente pronunciate in coloro che sono "scagliati fuori"[103] e che sviluppano perciò una facoltà specifica ("la facultad")[104] per anticipare e sfuggire alla violenza diretta contro di loro. Superare la paura in un mondo che "non è uno spazio sicuro"[105] è una lotta costante e richiede non solo una padronanza affettiva di sé, un superamento della paura da parte della coscienza sovrana, ma una trasformazione degli affetti isolanti e strutturalmente xenofobi in una tenerezza che è sempre in

relazione con altri concreti e con se stessi, e che riconosce l'estraneità in ciascuno noi. La *nuova meticcia* ci invita a ripensare e riesaminare, anche sul piano affettivo, una pratica della paura che rifiuta di sopprimere la paura o la vulnerabilità, ma che mira invece a praticare una cura che può essere pensata come la prima manifestazione di un comune non capitalista. Proprio come la tenerezza è "un segno di vulnerabilità",[106] la facoltá descritta da Anzaldúa rappresenta anche l'altra faccia di una sensibilità generosa, della capacità di creare e far parte del comune.

Negri ha descritto i fondamenti filosofici di questa sensibilità attraverso il *conatus* di Spinoza, definendolo come una forza che "non [è] un'essenza finalistica, – in ogni caso: bensì esso stesso atto, la dato, emergenza cosciente dell'esistente non finalizzato".[107] Non è un caso, a nostro avviso, che l'interpretazione che Negri fornisce del progetto politico di Spinoza coincida con il progetto di liberazione di Anzaldúa. Entrambi presuppongono una facoltà che permetta alle persone di riunirsi lasciandosi alle spalle la paura e l'odio, nonché la soggettività possessiva e assoluta che costituisce la modalità dominante dell'esistenza nel quadro del capitalismo coloniale.

Toni Negri è stato un esempio eccezionale della lotta volta a creare una comunità che sia una manifestazione di impulsi positivi e vitali. Questa lotta implica anche il superamento della paura che non solo ci domina politicamente, ma che è profondamente radicata nella tradizione filosofica occidentale egemonica. A prescindere dalle differenze che indubbiamente esistono tra la tenerezza di Anzaldúa e l'amore (incorrotto) di Negri, siamo certe che la lotta contro "la paura e l'odio" resta un'ispirazione essenziale per qualsiasi progetto "filosofic[o] e politic[o]"[108] che desideri resistere alla "mercificazione della vita".[109]

[1] Baruch Spinoza, *Etica*, a cura di Sergio Landucci, Bari:Laterza, 2009, E3p11s, p. 131.

[2] Antonio Negri, "The *Political Treatise*, or, The Foundation of Modern Democracy," in *Subversive Spinoza. (Un)Contemporary Variations*, Manchester and New York: Manchester University Press, 2004, p. 15.

[3] Cfr. Toni Negri, *Storia di un comunista*, vol. 3: *Da Genova a domani*, a cura di Girolamo di Michele, Milano: Ponte alle Grazie, 2020.

[4] Cfr. ibid.

[5] Ibid.

[6] Ibid.

[7] Antonio Negri, *L'anomalia selvaggia*, in: id., *Spinoza*, Roma: DeriveApprodi 1998, p. 128. In seguito: AS. Michael Hardt e Antonio Negri, *Comune. Oltre il privato e il pubblico*, trad. Alessandro Pandolfi, Milano: Rizzoli, 2010, p. 105. In seguito: CW.

[8] Louis Althusser e Étienne Balibar, *Leggere Il Capitale*, Milano: Feltrinelli, 1968, p. 109.

[9] AS, p. 39.

[10] Ibid., pag. 251.

[11] Ibid., pag. 91.

[12] Ibid.

[13] Ibid., pag. 39.

[14] Ibid., pag. 282.

[15] Ibid., pag. 153.

[16] Ibid., p. 201.

[17] Cfr. Spinoza, *Etica*, E3p2s, p. 124.

[18] E3p11s, p. 131.

[19] E4p18, p. 207.

[20] E5p10d, p. 273.

[21] CW, p. 186.

[22] Riportiamo qui la traduzione, leggermente modificata, usata da Negri sia in *Spinoza* (p. 128) che in *Comune* (p. 105) tratta da: Baruch de Spinoza, *Epistolario*, a cura di Antonio Droetto, Torino: Einaudi, 1951, Epistola XVII, p. 101 (Gebhardt, vol. IV, p. 76). La traduzione italiana traduce la formulazione latina di Spinoza "nigri, & scabiosi Brasiliani" come "nero e irsuto brasiliano". Ai fini della nostra argomentazione, è importante preservare la connotazione negativa legata a una malattia che si rende visibile sulla pelle e la deforma, presente nel termine "scabiosus".

[23] John Locke, *Secondo trattato sul governo. Saggio concernente la vera origine, l'estensione e il fine del governo civile*, trad. di Anna Gialluca, Milano: Rizzoli, 1998, Cap. III, §16.

[24] AS, p. 34.

[25] Cfr. Immanuel Wallerstein, *Modern World-System II: Mercantilism and the Consolidation of the European World Economy, 1600-1750*, Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 2011, pp. 57-65.

[26] Lewis S. Feuer, "The Dream of Benedict de Spinoza," in *American Imago: A Psychoanalytic Journal for the Arts and Sciences*, vol. 14, no. 3, Fall 1957, p. 230.

[27] Cfr. Steven Nadler, *Spinoza. A Biography*, Cambridge: Cambridge University Press, 2018, pp. 54 e 92-134.

[28] CW, p. 105-6.

[29] Ibid.

[30] Cfr. Feuer, "The Dream of Benedict de Spinoza," p. 231.

[31] Hebe Mattos, "Black Troops and Hierarchies of Color in the Portuguese Atlantic World: The Case of Henrique Dias and His Black Regiment," *Luzo-Brazilian Review*, vol. 45, no. 1, 2008, pp. 6-29.

[32] Feuer, "The Dream of Benedict de Spinoza," p. 240.

[33] Ibid., p. 241.

[34] Cf. Richard H. Popkin, "Spinoza's Excommunication," Heidi M. Ravven and Lenn E. Goodman (eds), *Jewish Themes in Spinoza's Philosophy*, Albany: State University of New York 2002, pp. 243-246.

[35] Cfr. E4p54s e TP VII, 27: "Nihil praeterea in vulgo modicum terrere, nisi paveant".

[36] Cfr. Étienne Balibar, *Spinoza and Politics*, Londra e New York: Verso, 2008, p. 39.

[37] Étienne Balibar, "Spinoza, the Anti-Orwell: The Fear of the Masses," in *Masses, Classes, Ideas. Studies on Politics and Philosophy Before and After Marx*, New York and London: Routledge 1994, p. 5.

[38] AS, p. 205.

[39] Cfr. Mattos, "Black Troops and Hierarchies of Color in the Portuguese Atlantic World," pp. 20-22.

[40] Cfr. Joel Rufino dos Santos, *Zumbi. Eine Gesellschaftsutopie im Brasilien des 17. Jahrhunderts*, Wien: Turia + Kant, 2019, pp. 36-40.

[41] Cfr. Stuart B. Schwartz, *Slaves, Peasants, and Rebels. Reconsidering Brazilian Slavery*, Urbana e Chicago: University of Illinois Press, 1996, pp. 122 e seguenti. Cfr. Robert Nelson Anderson, Robert Nelson Anderson, "The Quilombo of Palmares: A New Overview of a Maroon State in Seventeenth-Century Brazil," in *Journal of Latin America Studies*, vol. 28, no. 3, 1996, pp. 545-566.

[42] Cfr. Saidiya Hartman, "The Belly of the World: A Note on Black Women's Labor," in *Souls. A Critical Journal of Black Politics, Culture, and Society*, vol. 18, no. 1, pp. 166-173.

[43] Cfr. Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza,* San Francisco: Aunt Lute Books, 1987. In seguito: BL.

[44] CW, p. 105-6.

[45] Ibid., p. 30.

[46] Cfr. ibid., p. 358.

[47] Ibid., p. 30.

[48] Per l'etico-teologia di Kant, si veda il §86 della sua *Critica del giudizio*.

[49] Immanuel Kant, *Critica del Giudizio, Critica della ragion pura, Critica della ragion pratica*, trad. di F. Capra, rev. di E. Garin, intr. di S. Landucci, Bari: Laterza, 2019, §83.

[50] Immanuel Kant, *Idea per una storia universale in prospettiva cosmopolitica*, a cura di Roberto Mordacci, trad. di Stefano Bacin e Francesca Pongiglione, Milano: Mimesis, 2015, 65.

[51] Ecco l'incipit dell'argomentazione escludente di Kant nel §2: "Se qualcuno mi domanda se trovo bello il palazzo che mi è davanti, io posso ben dire che non approvo queste cose fatte soltanto per destar stupore, o rispondere come quel Sachem irocchese, cui niente a Parigi piaceva più delle bettole; [...] Tutto questo può essere ammesso e approvato, ma non è il punto in questione. Tutto ciò che si vuole sapere è se la mera rappresentazione dell'oggetto è di mio gradimento, indipendentemente da quanto possa essere indifferente all'esistenza dell'oggetto di questa rappresentazione. [...] Ognuno deve riconoscere che quel giudizio sulla bellezza, nel quale si mescola il minimo interesse, è molto parziale e non è un puro giudizio di gusto."

[52] "[C]ertamente in principio ebbero importanza nella società e furono oggetto di un grande interesse delle cose che son semplicemente attraenti, come i colori per dipingere la persona (il rocou dei caraibi e il cinabro degli irocchesi), i fiori, le conchiglie, le penne d'uccelli di bei colori, e col tempo poi anche le belle forme (come nei canotti, negli abiti, etc.), che per se stesse non danno

alcuna soddisfazione, cioè alcun piacere di godimento; finché la civiltà, pervenuta al suo massimo grado, ha fatto di ciò quasi l'essenziale delle tendenze raffinate". Kant, *Critica del Giudizio*, §41. Tuttavia, questa teoria per stadi del progresso della civiltà verso il perfezionamento estetico non rappresenta l'ultima parola di Kant sull'acquisizione del gusto, del *sensus communis* o della civiltà. Nella sezione successiva, Kant riformula il suo resoconto sull'educazione estetica ed esclude categoricamente alcuni esseri umani dal processo di civilizzazione: "Ma [...] questo interesse pel bello naturale è in realtà poco comune, ed è proprio di coloro il cui carattere o già è educato al bene, o è eminentemente disposto a ricevere questa educazione". Kant, *Critica del Giudizio*, §42.

[53] Cfr. in particolare Iris Marion Young, "Hybrid democracy: Iroquois federalism and the postcolonial project," in: *Political theory and the rights of indigenous peoples*, ed. by Duncan Ivison, Paul Patton, and Will Sanders, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 237-257.

[54] David Kazanjian, *The Colonizing Trick. National Culture and Imperial Citizenship in Early America*, Minneapolis and London: Minnesota University Press 2003, p. 156.

[55] CW, p. 101.

[56] Si veda il titolo del §86 della *Critica del Giudizio*.

[57] La fine ufficiale del testo è strana perché è successivamente modificata da una serie di "osservazioni", che sembrano testimoniare il fatto che Kant non fu in grado di superare la sua paura della contingenza e della morte.

[58] Cfr. Kant, *Critica del Giudizio*, §87.

[59] CW, p. 126.

[60] Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe*: *Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton: Princeton University Press, 2000, 8; Hortense Spillers, "Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammar Book," in: *Diacritics,* vol. 17, no. 2, pp. 64-81, 67.

[61] Paul C. Taylor, *Black is Beautiful. A Philosophy of Black Aesthetics*, Malden und Oxford: Wiley Blackwell, 2016, p. 1.

[62] Ibid., p. 301.

[63] Ibid., p. 96.

[64] Ibid., p. 88.

[65] Ibid., p. 111.

[66] Ibid., p. 29.

[67] José María Arguedas, "Yo no soy un aculturado", in: id., *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, Caracas: Fundación Editorial el perro y la rana, 2006, pp. 11-13, qui: p. 12.

[68] CW, p. 75.

[69] Ibid., p. 76.

[70] Arguedas, "Yo no soy un aculturado", p. 12.

[71] BL, p. 77.

[72] Ibid.

[73] Ibid., p. 59.

[74] Arguedas, “Yo no soy un aculturado”, p. 11.

[75] Ibid.

[76] Ibid.

[77] Ibid., p. 12.

[78] CW, p. 83.

[79] Ibid., 75.

[80] Si veda BL, pp. 30-31: “*La gente Chicana tiene tres madres*. Tutte e tre sono mediatrici: Guadalupe, la vergine madre che non ci ha abbandonato, la Chingada (Malinche), la madre violentata che noi abbiamo abbandonato, e la Llorona, la madre che cerca i suoi figli perduti ed è una combinazione delle altre due. L’ambiguità circonda i simboli di queste tre ‘Nostre Madri’”.

[81] Arguedas, *El zorro*, p. 275: “Y el Perú ¿qué?: todas las naturalezas del mundo en su territorio, quasi todas las clases de hombres. [...] nuestra patria, en la que cualquier hombre no engrilletado y embrutecido por el egoísmo puede vivir, feliz, todas las patrias.” [Che dire del Perù? Tutte le varianti naturali del mondo nel suo territorio, quasi tutte le classi di uomini. [...] la nostra patria, in cui qualsiasi uomo che non sia ammanettato e imbruttito dall’egoismo può vivere, felicemente, tutte le patrie].

[82] "No soy un aculturado", pag. 12.

[83] “La lucha es feroz en esos mundos, más que en otros donde también es feroz. Erguirse entonces contra indios y terratenientes; meterse como una cuña entre ellos; engañar al terrateniente afilando el ingenio hasta lo inverosímil y sangrar a los indios, con el mismo ingenio, succionarlos más, y a instantes confabularse con

ellos, en el secreto más profundo o mostrando tan sólo una punta de las orejas para que el dueño acierte y se incline a ceder, cuando sea menester." José María Arguedas: "La novela y el problema de la expresión literaria en el Perú", in: *Tres textos de José María Arguedas* (ed. por Víctor Viviescas), Bogotá: Señal que Cabalgamos, Número 110, Nueva época 2022, pp. 36-51, qui: p. 41.

[84] "Yo no soy un aculturado", p. 11.

[85] "países en que corrientes extrañas se encuentran y durante siglos no concluyen por fusionar sus direcciones, sino que forman estrechas zonas de confluencia, mientras en lo hondo y lo extenso las venas principales fluyen sin ceder, increíblemente." Arguedas, "La novela", pp. 50-1.

[86] AS, p. 47.

[87] CW, p. 56.

[88] Ibid., p. 109.

[89] AS, p. 47.

[90] CW, p. 110.

[91] Ibid., p. 109.

[92] Ibid., pag. 101.

[93] BL, p. 88.

[94] CW, p. 104.

[95] Ibid., p. 301.

[96] BL, p. 79.

[97] Cfr. ibid., p. 16.

[98] Ibid., pp. 76-7.

[99] Ibid., p. 48.

[100] Ibid., p. 20.

[101] Ibid..

[102] CW, p. 53.

[103] BL, p. 38.

[104] Ibid..

[105] Ibid., p. 20.

[106] Ibid., p.. 84.

[107] AS, pag. 195.

[108] CW, pag. 184.

[109] Ibid., pag. 38.