



Filosofia Italiana

*Ai confini dell'operaismo.
Intervista a Sandro Mezzadra*

a cura di Marina Montanelli

Abstract: In this interview Sandro Mezzadra discusses his own relationship with the tradition of Italian operaism, but also with the Marx's thought and the postcolonial studies. Retracing some of his leading concepts and issues – like the problem of borders, the multiplication of labour, the production of subjectivity and the question of primitive accumulation – the interview tries to give a wide framework of Mezzadra's reflection and analysis of contemporary capitalism.

Ai confini dell'operaismo. Intervista a Sandro Mezzadra

A cura di Marina Montanelli

Premessa

Sandro Mezzadra insegna Filosofia Politica all'Università di Bologna. È Adjunct Fellow presso l'Institute for Culture and Society della University of Western Sydney e Visiting Research Fellow alla Humboldt Universität di Berlino (BIM – Berliner Institut für empirische Migrations- und Integrationsforschung, October 1, 2015 – July 31, 2016). È stato inoltre Visiting Fellow presso il John Hope Franklin Humanities Institute, Duke University (North Carolina) e il Columbia University Institute for Scholars at Reid Hall (Paris) e Visiting Professor presso l'Università di Ljubljana e la Universidad Nacional de San Martín (Buenos Aires). È fondatore e membro del collettivo di ricerca EuroNomade, così come redattore dell'omonima rivista online.

La sua attività di ricerca si è concentrata prevalentemente sulla storia delle dottrine politiche, sui problemi della cittadinanza e delle migrazioni nella globalizzazione, e sull'analisi del capitalismo contemporaneo, a partire dall'approfondimento critico del pensiero marxiano, dell'operaismo italiano e degli studi postcoloniali. Tra le sue pubblicazioni ricordiamo: *La costituzione del sociale. Il pensiero giuridico e politico di Hugo Preuss* (Il Mulino, 1999), *Diritto di fuga. Migrazioni, cittadinanza, globalizzazione* (ombre corte, 2006), *La condizione postcoloniale. Storia e politica nel presente globale* (ombre corte, 2008), *Nei cantieri marxiani. Il soggetto e la sua produzione* (manifestolibri, 2014) e, con Brett Neilson, *Border as Method, or, the Multiplication of Labor* (Duke University Press, 2013).

Intervista

Montanelli: *Iniziamo dal tema generale a cui questo numero di Filosofia Italiana è dedicato: la tradizione politica nel pensiero filosofico italiano. Partendo dal presupposto, a mio avviso fondamentale, secondo cui il concetto medesimo di tradizione non circoscrive mai ambiti di pensiero in sé omogenei e lineari, ti chiederei, in prima battuta, di descrivere il tuo rapporto con quella tradizione specifica di pensiero critico e politico all'interno della quale, in parte, è nato e si è sviluppato il tuo lavoro di ricerca: la tradizione dell'operaismo italiano.*

Mezzadra: Per me è difficile rispondere a questa domanda, quanto meno all'inizio, senza assumere una prospettiva anche di ricostruzione del mio percorso universitario e politico. Mi sono iscritto all'università nel 1981, in un momento in cui nelle università italiane spirava un forte vento di restaurazione. Il mio incontro con l'operaismo è stato un incontro extra-universitario, che, all'interno dell'università, si è semmai sviluppato a partire da una serie di seminari autogestiti. Era un momento in cui il dibattito culturale, in generale in Italia, e, nell'accademia in particolare,

era dominato dalla crisi del marxismo e dalla crisi di una figura specifica che, almeno nell'università in cui io ho studiato, l'Università di Genova, era ancora piuttosto importante, ossia la figura dell'intellettuale comunista legato al PCI. In quattro anni di università non ho mai trovato un corso su Marx, mentre soltanto un paio d'anni precedenti alla mia iscrizione ve ne erano ancora moltissimi. Questo ti dà un'idea, seppur in modo impressionistico, dell'università in cui ho studiato. Erano gli anni del pensiero debole. Perciò il mio rapporto con l'operaismo, che è stato effettivamente un rapporto fondativo rispetto al mio percorso di ricerca successivo, si è sviluppato fuori dall'accademia, all'interno dei collettivi a cui prendevo parte per esempio. Soltanto diversi anni dopo ha assunto forme un po' più strutturate, penso al movimento della *Pantera* o alla nuova stagione delle riviste dei primi anni Novanta, che mi hanno portato a conoscere e a intrattenere rapporti sempre più stretti con alcuni dei protagonisti della stagione operaista.

Per quanto riguarda lo sviluppo dei miei studi e dell'approfondimento teorico posso dire di esser stato abbastanza influenzato anche dalla corrente trontiana dell'operaismo: ho studiato a lungo i classici del pensiero politico sulla traccia dei lavori di Mario Tronti, di cui contestavo alcune premesse e l'indirizzo complessivo (come l'autonomia del politico e ciò che da esso conseguiva), ma ne riconoscevo l'importanza, la produttività dal punto di vista della lettura dei testi. La mia tesi di laurea su Hobbes aveva sicuramente alle spalle il lavoro che Toni Negri aveva cominciato a fare sulle «alternative del moderno», quindi vedevo Hobbes, in qualche modo, come il referente polemico di queste alternative (e del mio modo di pensare allora la politica); e però, più complessivamente, dal punto di vista del linguaggio e di alcune scelte interpretative, ero molto suggestionato da alcuni testi di Tronti (penso, per esempio, a *Stato e rivoluzione in Inghilterra*). Come dicevo, poi, i primi anni Novanta sono stati estremamente importanti – in generale e, quindi, anche per me – relativamente alla rimessa in gioco di alcune categorie operaiste. Nel corso degli anni Ottanta avevo mutuato la vulgata della ricostruzione storica dell'operaismo e delle sue molteplici cesure, facendola diventare un bagaglio teorico che influenzava molto il mio linguaggio, il mio modo di pensare la politica e che, però, sia per motivi banalmente anagrafici sia per il clima politico complessivo in Italia, non mettevo mai effettivamente a verifica a fronte delle nuove condizioni in cui ci trovavamo a vivere. Nei primi anni Novanta, invece, con il movimento della *Pantera* e le nuove riviste appunto, abbiamo cominciato a organizzare seminari, momenti di approfondimento e discussione, che hanno reso l'operaismo nuovamente qualcosa di vivo e non più una sorta di premessa indiscussa del modo di ragionare, di fare ricerca, di far politica.

Montanelli: *E invece poi, sul finire degli anni Novanta, avviene un nuovo incontro: quello con la critica postcoloniale. Incontro, si potrebbe dire, non casuale, che sembra essersi imposto per te quasi come una necessità: nel tuo La condizione postcoloniale (2008) – uno dei primi esiti più sistematici di questo intreccio virtuoso, dal punto di vista della ricerca, tra operaismo e studi postcoloniali – fai infatti risalire la genealogia di tale avvenimento a un momento ben determinato, che definisci anche nei termini di un'«irruzione di un mondo nuovo». Il riferimento è alle grandi ondate migratorie di quegli anni, all'affermarsi di una nuova soggettività nello scenario politico italiano a partire dall'enorme crescita non solo del numero dei migranti, ma anche e soprattutto delle loro lotte. Di fronte a questo accadimento alcune categorie fondamentali dell'operaismo subiscono una sorta di smottamento tellurico: in quel momento tu ne hai avvertito in parte i limiti, l'insufficienza o, meglio, ne hai individuato i “confini” su cui poter avviare un lavoro nuovo. In tal senso la critica postcoloniale ti è servita anche per iniziare un processo, nella tua ricerca, di “provincializzazione” dell'operaismo italiano – e ciò lo facevi in un momento in cui, con l'uscita di Empire di Toni Negri e Michael Hardt, l'operaismo si stava affermando su scala globale, il cosiddetto “effetto italiano” –, di nuova messa a verifica, ampliamento e riconfigurazione di alcune delle sue categorie più importanti.*

Mezzadra: Provo a partire anche in questo caso dal lato autobiografico della questione: per diversi anni ho vissuto o, meglio, non essendo solo un dato individuale ma esperienza comune di diversi della mia generazione, abbiamo vissuto una sorta di separazione tra lo studio universitario

e la militanza politica. Continuavo, quindi, a praticare la militanza politica e, però, quello che facevo all'università (all'epoca, nel 1992, stavo finendo il dottorato) era abbastanza, se non radicalmente, separato dal lavoro militante. Portando avanti i miei studi sui classici del pensiero politico, a un certo punto il mio lavoro si è concentrato sulla Germania, sulla storia costituzionale tedesca, in particolare sulla storia delle scienze sociali, giuridiche e politiche tedesche tra Ottocento e Novecento. Vi ho dedicato circa una decina d'anni in modo molto serio dal punto di vista della ricerca, certamente con una serie di domande alle spalle non irrelate da quelle che mi facevo nell'ambito della militanza politica e, però, senza che ci fosse davvero un rapporto diretto tra le due cose. Questo, di nuovo, aveva molto a che fare con quella che era allora la realtà italiana. Non era facile trovare delle mediazioni più dirette tra un certo tipo di impegno politico – tanto più per movimenti che venivano dall'Autonomia degli anni Settanta – e il lavoro di ricerca. Arrivo così agli anni della *Pantera* e all'«irruzione» dei migranti, un'immagine per me estremamente efficace, proprio da un punto di vista letterale. Sono cresciuto in una città, Genova, che negli anni Ottanta era una città bianca e, a un certo punto – enfatizzando un po' questo sguardo quasi ingenuo –, mi sono accorto, insieme ad altri che facevano politica quotidianamente con me, che non era più così, che era cambiata radicalmente nel passaggio tra gli anni Ottanta e gli anni Novanta. In questo modo ovviamente do l'immagine di un cambiamento improvviso che non corrisponde alla realtà, in verità ben più complessa. Ci siamo resi conto di ciò nel 1993, quando, d'estate, ci sono stati degli scontri molto duri nel centro storico di Genova tra bande di giovani indigeni, in qualche modo sovrecitati dai comitati dei commercianti e dai primi “imprenditori politici” della paura, e giovani migranti perlopiù senegalesi e marocchini. Ci siamo trovati così di fronte a un insieme di questioni che esulavano completamente dal tipo di linguaggi, di apparati teorici e politici che avevamo utilizzato fino ad allora. In tal senso, per me, si può indicare un momento preciso nel tempo in cui è successo qualcosa, in cui sono divenute tangibili delle trasformazioni profonde nella composizione demografica, nei modi di vivere lo spazio urbano, per cui non avevo categorie sufficienti. Ricordo che, in seguito a questi eventi, facemmo dei presidi antirazzisti, ma in realtà per noi l'antirazzismo era semplicemente qualcosa di dovuto, che non faceva davvero parte della nostra esperienza. Dopo quell'estate iniziarono poi una serie di sfratti, sempre nel centro storico, che colpirono in modo mirato questi due gruppi di migranti; abbiamo provato allora a entrare in contatto con loro e abbiamo avuto un successo decisamente al di sopra delle nostre aspettative: ne è nata un'associazione (“Città aperta”) che ha coinvolto migliaia di migranti e anche di indigeni del quartiere nei tre, quattro anni successivi, per cui, tra il 1993 e il 1997, la mia attività politica si è concentrata unicamente su questo ed è stata un'esperienza straordinaria o, comunque, molto diversa da quelle che avevo fatto in precedenza. Un'esperienza, cioè, in cui mi rendevo conto, giorno per giorno, che stava nascendo qualcosa di reale capace di modificare le condizioni di vita nella città. E, soprattutto, è avvenuto così un primo incontro con giovani che avevano alle spalle esperienze differenti dalle nostre. Naturalmente alcuni di loro avevano anche un passato di lotte, sociali o studentesche per esempio, nei paesi da cui venivano, in particolare quelli che poi hanno assunto un ruolo di guida dentro l'associazione. Però le storie di militanza che raccontavano erano molto diverse da quelle che potevamo raccontare noi o che erano state raccontate a noi. È stato allora che ho iniziato ad avvertire i limiti, se vuoi il “provincialismo”, di alcuni concetti e attrezzi teorici che avevo considerato fino a quel momento efficaci. In quegli anni, inoltre, il dibattito che poco dopo si sarebbe definito “postoperaista”, anche all'interno di riviste a cui ho preso parte come, per esempio, “Luogo comune” o “Futur antérieur” in Francia, girava attorno ai temi del postfordismo e, quindi, attorno a categorie come «intellettualità di massa» (“Luogo comune”) o «lavoro immateriale» (“Futur antérieur”). Avendo a che fare tutti i giorni con la realtà della migrazione e vedendo che questa realtà era qualcosa di tutt'altro che secondario, ho avuto il sentore che tale fenomeno fosse destinato a rimanere centrale in tutti i processi di trasformazione sociale, culturale, economica dei decenni a venire. E, però, non era linearmente riconducibile all'interno di categorie quali quelle di «intellettualità di massa» o «lavoro immateriale».

L'incontro con la critica postcoloniale è di poco successivo: avviene alla fine degli anni Novanta, quando avevo cominciato a riorientare anche il mio lavoro di ricerca all'università, tra Bologna e Genova, in particolare proprio sui temi della globalizzazione e delle migrazioni. Nel 1994 Alessandro Dal Lago era venuto a insegnare a Genova, prendendo parte anche alla nostra associazione, e, in qualche modo, è stato lui ad aprire uno spazio dentro l'università, a partire dal quale, nella seconda metà degli anni Novanta, abbiamo avviato dei percorsi di ricerca decisivi. D'altra parte restava sempre importante per me mettere a verifica il paradigma operaista, là dove una serie di questioni mi apparivano distoniche rispetto al senso comune che si era formato, in modo trasversale, per esempio all'interno delle riviste appena menzionate o tra le persone con cui discutevo maggiormente. A questo proposito nomino solo due dei nodi più rilevanti: in primo luogo nella critica postcoloniale c'è una messa in discussione, più o meno radicale (a seconda degli autori e delle autrici), di un certo modo di costruire e immaginare la soggettività, non soltanto la soggettività egemonica, ma anche la soggettività antagonista dei subalterni – pensa al lavoro di Gayatri Spivak, al suo *Can the Subaltern Speak?*, testo che ho letto molte volte, ogni volta avendo l'impressione di capirci meno e, però, ogni volta uscendone non dico turbato, ma sicuramente sfidato. Questa è una prima questione rispetto a un pensiero, quello operaista, che ha sempre enfatizzato molto il problema della soggettività (operaia): gli studi postcoloniali costringono non certo ad abbandonare il problema, ma a complicarlo, a riqualificarlo; e, ancora una volta, per me questa complicazione risuonava con quelle che erano le esperienze che facevamo quotidianamente lavorando con i migranti. Una seconda questione rilevante è quella che, per esempio nel lavoro di Dipesh Chakrabarty, prende le forme di una critica dello “storicismo” – concetto su cui si potrebbe discutere a lungo, ma assumiamolo, per adesso, come se il suo significato fosse univoco. Lì il punto che mi è sembrato dirimente è stata la critica di ogni concezione lineare non solo del tempo storico, ma anche e soprattutto dello sviluppo capitalistico e, quindi, della stessa idea che nella «tendenza» – categoria chiave per grande parte dell'operaismo – ci fosse una direzione chiaramente riconoscibile e che il problema fosse, in buona sostanza, individuare la tendenza e porsi nel punto più alto di essa. Tutto ciò ho iniziato a metterlo in discussione, trovandomi di fronte a una situazione in cui gli stessi movimenti, la stessa condizione dei migranti mi facevano vedere un capitalismo che si stava fortemente diversificando, che non aveva più quelle caratteristiche di omogeneità, proprie del fordismo, che io avevo non solo studiato sui libri, ma anche constatato nella mia esperienza precedente: sono cresciuto, infatti, in un paese in Liguria che, all'epoca, aveva neanche 10.000 abitanti e 30.000 operai a lavorare nelle sue fabbriche; dove, cioè, si poteva toccare con mano il concetto di «operaio massa» con le sue caratteristiche peculiari, era assolutamente palpabile un determinato capitalismo che ruotava attorno a uno specifico sito di produzione e a uno specifico soggetto produttivo. Il capitalismo che ho iniziato a vedere seguendo i movimenti e la condizione dei migranti, invece, traeva la sua forza da processi di profonda eterogeneizzazione. Naturalmente poi, negli anni successivi, ho allargato ulteriormente lo spettro della ricerca e ho sviluppato così l'ipotesi che oggi questa dimensione di eterogeneizzazione del capitalismo sia una dimensione sì costitutiva, ma che si intreccia, però, anche con un piano di omogeneità (che, nel lavoro con Brett Neilson, tendo a definire col concetto di Deleuze e Guattari di «assiomatica del capitale»). Questo mi è parso e mi pare di vederlo, seppur con caratteristiche diverse, a New York come a Calcutta, a Buenos Aires come a Francoforte. Allora, dentro un simile contesto, la ricerca della figura più avanzata all'interno della composizione di classe mi è iniziata a sembrare in qualche modo insufficiente e inadeguata. Allo stesso modo ho cominciato a riconsiderare criticamente la questione del lavoro immateriale, del lavoro cognitivo, e gli studi postcoloniali, in particolare su questi due punti, sono stati per me una risorsa fondamentale.

Montanelli: Entriamo ora nel vivo di uno dei concetti-chiave del tuo lavoro, in particolare del tuo lavoro con Brett Neilson: mi riferisco, appunto, al concetto di confine e al testo che con Neilson hai scritto, Border as Method (2013). In primo luogo, a partire da quanto hai già detto finora, ti chiederei di soffermarti sulla nozione

di «confine epistemico» o «confine cognitivo» e sulla vostra idea di fare del confine un «metodo» della ricerca; in secondo luogo mi piacerebbe che dicessi qualcosa anche su ciò che voi definite «senso ontologico del confine», ossia sulla capacità produttiva di quest'ultimo di creare, di «costruire mondo». Capacità che, da un punto di vista genealogico, ha a che fare con la nascita della «ragione cartografica» e che la stessa metodologia del confine disvela e libera come altro momento fondamentale – insieme a quello dell'accumulazione originaria – nel processo di genesi degli stati moderni e, però, anche col fine di «aprire uno spazio di differente immaginazione e produzione del mondo».

Mezzadra: Proverei innanzitutto, nel rispondere, a ricollegare tale questione col tentativo che ho fatto di rileggere alcuni concetti operaisti dal punto di vista della critica postcoloniale o, meglio, di far lavorare alcuni elementi della critica postcoloniale all'interno del paradigma teorico operaista. Ciò ha immediatamente posto un problema di “confini” in termini molto generali: il problema dei “confini dell'operaismo” e del suo “provincialismo” appunto. Problema che è poi esploso, in modo clamoroso, quando ho cominciato ad andare fuori dall'Europa, in America Latina, in India per esempio, dove mi sono reso conto che non c'era alcuna possibilità di applicare linearmente le categorie operaiste non solo all'analisi della realtà che mi trovavo di fronte, ma anche nelle discussioni con gli interlocutori che avevo tanto al livello universitario quanto nei movimenti. La questione dei confini, quindi, si è presentata fin da subito collegata con quella della traduzione, con l'esigenza di un lavoro di traduzione concettuale che rendesse produttivo il confine, che non lo assumesse esclusivamente come limite. Per me la cosa interessante non era impostare una discussione muovendo dai e, perciò, tenendo fermi i confini di paradigmi teorici differenti come qualcosa di chiaramente delimitato, piuttosto si trattava di lavorare *sul* confine mettendolo in discussione, assumendolo come punto di vista a partire da cui costruire interlocuzione, riflessione – concetti. Questa è stata (e continua a essere) la mia pratica nel momento in cui ho iniziato a spostarmi per il *mondo*, laddove prima mi ero mosso, per così dire, secondo una sorta di “eurocentrismo programmatico”. A me piace pensare che ci sia stato questo mio momento di *scoperta del mondo* attraverso la migrazione e, poi, molteplici esplorazioni dello stesso, fisiche, geografiche, ma anche tramite le molte letture che ho fatto. Da questo punto di vista, la mia cautela teorica nei confronti delle perimetrazioni nazionali delle formazioni di pensiero ha cominciato ad assumere dei tratti precisi e continuo ad averne molta anche rispetto a tutto il dibattito che c'è adesso sul cosiddetto *Italian Thought* (o *Italian Theory*). Senza nessuna arroganza, mi rendo ben conto che la denominazione nazionale delle tradizioni di pensiero sia cosa seria, con delle ragioni storiche molto precise, però ho l'impressione che, per comprendere il mondo in cui ci troviamo a vivere oggi, non sia una buona risorsa, e che sia molto più produttivo, piuttosto, trasgredire programmaticamente i confini nazionali delle formazioni di pensiero. Facendo anche un lavoro di carattere genealogico, capace, cioè, di far vedere innanzitutto come sono state costruite queste stesse denominazioni nazionali, per poi renderne possibile la decostruzione. Questo è un modo di applicare quello che con Brett Neilson abbiamo chiamato «il confine come metodo», anche dal punto di vista del lavoro storico: non ho mai lavorato in termini storici sull'Italia, però, per esempio, ho condotto dei lavori sul pensiero politico afroamericano, su W.E.B. Du Bois in particolare, i quali, tra le altre cose, hanno avuto la caratteristica di ricostruire un pensiero e una pratica politica che – nel caso di Du Bois – sono sì nati all'interno di confini nazionali, ma li hanno, poi, programmaticamente ecceduti, fino a metterli radicalmente in questione. Ci sarebbe perciò un lavoro estremamente interessante da fare anche rispetto ad alcune tradizioni di pensiero italiane. Gramsci è ovviamente l'esempio più semplice a questo proposito: di Gramsci, infatti, sono possibili letture diverse, lo si può leggere, legittimamente, riconducendolo all'interno di una tradizione di pensiero italiana, ma sono possibili anche altri sguardi, che mettono in discussione la stessa idea di perimetrare nazionalmente una formazione di pensiero.

Tornando alla questione del confine in riferimento alle migrazioni, invece, l'avvio del mio lavoro di ricerca su entrambi i versanti è stato sostanzialmente contemporaneo: a partire

innanzitutto dai seminari genovesi di cui parlavo prima, dai quali abbiamo tratto un libro, curato da me e Agostino Petrillo, dal titolo *I confini della globalizzazione* (2000). Cominciavamo qui a presentare l'ipotesi, che ho poi sviluppato più approfonditamente con Brett Neilson, secondo cui la globalizzazione sarebbe caratterizzata da una proliferazione di confini e non, come le retoriche globali, soprattutto nei primi anni Novanta, pretendevano, da una loro progressiva dissoluzione. Inoltre iniziavamo ad articolare in maniera più dettagliata il discorso sulle migrazioni: relativamente a che cosa fosse cambiato nell'esperienza, nel "paesaggio" migratori, perché, chiaramente, non è che le migrazioni fossero una cosa nuova. Ci sono state, infatti, altre fasi storiche caratterizzate da grandi flussi migratori, si pensi per esempio, per restare soltanto a epoche più recenti, alla migrazione transatlantica tra fine Ottocento e inizio Novecento, un movimento di proporzioni gigantesche. Non solo, negli anni Venti del Novecento, grandi studiosi hanno lavorato sulle migrazioni negli Stati Uniti, definendo alcuni dei concetti fondamentali che vengono ancora oggi utilizzati negli studi migratori, penso in primo luogo alla scuola sociologica di Chicago. Contemporaneamente, in quel passaggio storico, sono nate importanti esperienze politiche di organizzazione di quello che oggi molti chiamano "lavoro migrante", prime fra tutte quella degli *Industrial Workers of the World*, per fare l'esempio più noto. Bene, in tutte queste esperienze, tanto di ricerca quanto di lavoro politico, il tema del confine non risulta certo centrale. Se si va a vedere un altro momento cruciale, non solo nella storia delle migrazioni del Novecento, ma anche nella storia delle scienze sociali che si sono occupate di esse, la migrazione dei cosiddetti *Gastarbeiter*, dei lavoratori ospiti, in particolare in Germania (ma non solo), se si guarda, cioè, alle migrazioni postbelliche nell'Europa occidentale degli anni Cinquanta e Sessanta, anche in questo caso si trovano studi sociologici estremamente importanti, come quelli di Stephen Castles per esempio; così come, soprattutto alla fine degli anni Sessanta e all'inizio degli anni Settanta, si determina una proliferazione di pratiche politiche, di organizzazione e di lotta, attorno alla migrazione: ma il tema del confine è di nuovo ben lungi dal risultare centrale. Lo si può vedere per esempio, per tornare all'esperienza dell'operaismo italiano, se si prende il libro fondamentale, curato da Alessandro Serafini, *L'operaio multinazionale in Europa*. A partire dagli anni Novanta le cose cambiano, tanto in Europa quanto negli Stati Uniti quanto in Australia e in altri luoghi, come l'India ad esempio: chi si occupa di migrazioni incontra immediatamente la questione del confine e le due cose cominciano a legarsi in maniera strettissima, in modo plateale negli Stati Uniti, ma non solo, anche in Europa, con tutta la stagione delle lotte dei *sans papier*, in primo luogo in Francia. Confrontarsi con le migrazioni inizia a significare confrontarsi immediatamente con il confine. Io penso che questa centralità del tema del confine corrisponda a trasformazioni profonde nell'esperienza migratoria e nel funzionamento medesimo del capitalismo, della cittadinanza, dei dispositivi di integrazione sociale. Per dirla con una battuta: l'impressione è che in altre epoche della storia della migrazione il confine fosse in qualche modo l'antefatto nella migrazione, nel senso che l'attraversamento del confine era qualcosa che veniva prima della migrazione o, perlomeno, che ne inaugurava l'esperienza; poi c'erano altri problemi che avevano a che fare col confronto con società che funzionavano secondo determinati criteri e dispositivi di integrazione sociale, economica e politica, che avevano i loro aspetti violentissimi di subordinazione e sfruttamento. E però, per così dire, non ti trovavi più di fronte il confine dopo averlo attraversato. Oggi, invece, le cose sono diverse, il confine non è qualcosa che sta esclusivamente all'origine dell'esperienza migratoria, ma qualcosa che si incontra, che si riproduce quotidianamente, che taglia, spezza e attraversa le vite dei soggetti in movimento. Naturalmente si può dire che anche in altre epoche gli immigrati vivevano, per esempio, in condizioni di segregazione abitativa e che, quindi, sono sempre esistiti dei confini urbani. È certamente vero, però il fatto che non fossero assunti in quanto tali parla di una differenza. Dunque per me il tema del confine è stato sin da subito collegato con quello della migrazione, ma in questo senso lato. Per spiegare meglio: nei primi anni Novanta si cominciavano a fare delle campagne contro la "Fortezza Europa"; io ho partecipato a queste campagne, sono state parte della mia esperienza, però l'idea della "Fortezza Europa" non

mi ha mai convinto fino in fondo da un punto di vista teorico o anche semplicemente descrittivo: perché, appunto, faceva pensare a confini assolutamente fissi e fortificati, per cui *il* confine era lì dove c'era il muro della “Fortezza Europa”, letterale o metaforico che fosse. Quello che stavamo scoprendo insieme a tanti altri, invece, era la tendenza dei confini a farsi mobili, a riprodursi in forme molteplici, anche all'interno di quegli spazi che, in teoria, proprio i confini avrebbero dovuto delimitare in modo cartograficamente preciso. È qui che un concetto come quello di inclusione differenziale trova la sua origine.

Passo ora alla questione del confine anche dall'altro punto di vista indicato dalla tua domanda, cioè da un punto di vista sia ontologico che cognitivo. Sul confine cognitivo dicevo già prima alcune cose parlando dell'operaismo italiano, delle delimitazioni nazionali delle formazioni di pensiero. Posso aggiungere che per me, una volta di più, è stato molto importante il contributo degli studiosi e soprattutto delle studiose postcoloniali. Nel femminismo postcoloniale il tema del confine è assolutamente centrale, si pensi al lavoro di Chandra Mohanty, per fare semplicemente un nome. Gli studi postcoloniali hanno dato un apporto rilevante alla costruzione di un nuovo modo di guardare al confine, diffondendo l'idea che il confine sia qualcosa di tutt'altro che marginale: se infatti, cartograficamente, quest'ultimo segna semplicemente il margine di un territorio statale, gli studi postcoloniali hanno contribuito a propagare l'ipotesi secondo cui, invece, attorno ai confini e alle loro trasformazioni si giocano delle partite di rilevanza generale. Quando Étienne Balibar scrive, a metà degli anni Novanta, che il confine non è più al margine ma al centro della nostra esperienza e degli spazi politici, in qualche modo sta dialogando – pur senza saperlo fino in fondo, perché anche lui scoprirà più tardi la critica postcoloniale – con questo tipo di sviluppo teorico, con questa idea del “pensiero di confine”, con i lavori, per esempio, di Gloria Anzaldúa sul confine tra Stati Uniti e Messico (e se ne potrebbero citare molti altri). Per fare un altro e ultimo riferimento a questo proposito: una studiosa importante, che non è parte dello sviluppo teorico postcoloniale, come Saskia Sassen, nel libro *Territorio, autorità, diritti*, afferma che, per capire oggi le trasformazioni della cittadinanza, non bisogna collocarsi nel suo “centro”, ma ai suoi confini, non bisogna assumere, cioè, come riferimento la figura del cittadino a pieno titolo, ma, invece, ricostruire i movimenti, le lotte, l'esperienza del dominio e dello sfruttamento di figure apparentemente di confine – il migrante senza documenti, la *single mother* nera negli Stati Uniti, il lavoratore precario che ha una titolarità ormai soltanto formale di alcuni fondamentali diritti sociali di cittadinanza, per fare solo alcuni esempi. Questo per dire che, da un certo momento in poi, si diffonde in modo abbastanza trasversale questa idea del confine come punto di vista privilegiato sulle trasformazioni fondamentali del mondo globalizzato; e il nostro discorso sul «confine come metodo» si colloca all'incrocio tra queste diverse sollecitazioni teoriche.

Poi c'è anche la convinzione – forse l'aspetto più originale del lavoro che abbiamo fatto con Brett Neilson – che il confine debba essere indagato in una prospettiva capace di assumerne fino in fondo la dimensione produttiva. Il confine non è solo un limite, il potere che è investito su di esso non è un potere esclusivamente negativo, parafrasando Foucault; non è semplicemente qualcosa che arresta, ma c'è una capacità produttiva del confine che, come dicevi, abbiamo tentato di ricostruire anche genealogicamente attraverso uno studio congiunto dell'accumulazione originaria e della nascita della ragione cartografica. È lì che abbiamo cercato di far vedere come la modernità sia nata attraverso il tracciato di alcuni confini fondamentali che hanno giocato un ruolo di grande importanza nella rappresentazione, e dunque nella produzione, di un “nuovo mondo”. Simile processo si determina sempre secondo un movimento circolare: la possibilità di rappresentazione, infatti, si basa precisamente sull'azione di quei dispositivi di confine che, a loro volta, per affermarsi, richiedono la rappresentazione cartografica. Abbiamo ricostruito così una serie di questi movimenti circolari a partire dall'ipotesi che sia possibile trasformarli in qualcosa di diverso da un circolo vizioso, che sia possibile, cioè, farli lavorare anche dal punto di vista della produzione di conoscenza, della produzione di conoscenza critica.

Montanelli: *Andando quindi al fondo di questa capacità produttiva assolutamente intrinseca al confine, l'immagine ultima che di esso viene restituita è quella di un dispositivo che, nel suo intimo funzionamento, più che limitare ed escludere, articola e regola i flussi globali (di persone, di capitale). In tal senso utilizzate il concetto di «inclusione differenziale» per descrivere e analizzare i modi di operare del confine. Concetto che porta necessariamente con sé una critica radicale, e a mio avviso molto convincente, alla logica dell'eccezione – così come è stata pensata negli ultimi anni in primo luogo da Giorgio Agamben – e, conseguentemente, a una certa idea di sovranità. Anche quando si vanno ad analizzare i cosiddetti spazi dell'eccezione, infatti – per esempio le zone economiche speciali e le enclave, ovviamente i corridoi di rimpatrio dei clandestini, i centri di detenzione, smistamento e accoglienza dei migranti –, quel che realmente emerge, e che voi giustamente sottolineate, è che a governare questi luoghi non è tanto un dispositivo di svuotamento giuridico degli stessi, quanto, piuttosto, un meccanismo di proliferazione eterogenea di norme in competizione tra loro. E questo sembra valere una volta di più all'interno del mondo globalizzato, dove si è assistito, più che all'eliminazione, a una vera e propria proliferazione dei confini.*

Mezzadra: Comincerei col dire che per noi, in parte, c'è anche l'esigenza di riprendere e riformulare una serie di critiche che sono state rivolte al concetto di integrazione, concetto evidentemente problematico da molti punti di vista. Certo, ci sono poi molte situazioni in cui tale questione si pone in modo assolutamente concreto, così come esistono molti usi possibili di questa stessa nozione o politiche di integrazione anche efficaci e interessanti. C'è una differenza di piani, dunque, che è sempre importante tenere a mente. Dal punto di vista teorico, in ogni caso, per fondare la critica al concetto di integrazione, e sviluppare quindi quello di inclusione differenziale, abbiamo fatto nostre soprattutto alcune critiche femministe e postcoloniali, le quali hanno messo in discussione l'idea di fondo secondo la quale esisterebbe uno spazio costituito e confinato al cui interno i soggetti “subalterni” dovrebbero essere integrati. Una simile immagine esclude per principio il fatto che i movimenti di questi soggetti possano contestare, trasformare quello spazio o costruirne magari di altri. D'altra parte, abbiamo ritenuto il concetto di inclusione differenziale utile a ridefinire i caratteri propri di una situazione in cui la distinzione netta tra interno ed esterno e, dunque, tra inclusione ed esclusione, sfuma sempre più e da diversi punti di vista. Sfuma, innanzitutto, a fronte di processi globali che penetrano in misura sempre maggiore gli spazi politici confinati, mettendo così in discussione anche il paradigma fondante delle relazioni internazionali, secondo cui la politica mondiale coinciderebbe con i rapporti tra Stati-nazione. Se ha un senso tutto il dibattito sulla globalizzazione degli ultimi vent'anni, per me è questo: che ha costretto a prendere atto dell'esistenza e dell'importanza di una serie di processi non riducibili all'ambito nazionale; sebbene al loro interno si muovano sempre anche soggetti con denominazione nazionale, sono processi di carattere globale, che mandano in crisi l'idea stessa della politica mondiale come politica delle relazioni internazionali. Il mondo “internazionale” ha una sua storia e oggi, probabilmente, le categorie che sono nate all'interno di questa storia non funzionano più, colgono, naturalmente, alcuni aspetti di quel che accade, ma non danno più una prospettiva di carattere generale.

Un altro nodo importante riguarda più direttamente le migrazioni: negli ultimi anni c'è stata una tendenza evidente, in molte parti del mondo, alla proliferazione degli *status* migratori, la quale ha fatto esplodere l'idea secondo cui la condizione migrante, anche da un punto di vista propriamente giuridico, possa essere ricostruita a partire dalla centralità di una singola figura – come, per esempio, ancora accadeva nella Germania occidentale della metà degli anni Cinquanta e Sessanta, dove le differenti posizioni dei migranti trovavano un'unità sistematica attorno alla figura del *Gastarbeiter*. Se viene meno la norma, non solo in senso giuridico, ma anche nel senso dello “standard” che consente la stessa costruzione giuridica di un insieme di posizioni attorno a quella individuata come centrale, le cose cambiano. Questo per noi è un aspetto fondamentale, e il concetto di inclusione differenziale consente di rendere conto di questa proliferazione di figure che, una volta di più, sfuma la distinzione netta tra inclusione ed esclusione. Ciò vale a maggior ragione se si considera che molti degli studi migratori critici degli ultimi quindici anni hanno in

parte assolutizzato la categoria di esclusione, molto spesso sotto l'influenza, tra gli altri, di Giorgio Agamben. Lo stesso discorso sulla costruzione giuridica delle condizioni migratorie lo si può spostare, al livello formale, sul piano della regolazione dei rapporti di lavoro: voglio dire, il postfordismo, dal punto di vista giuridico, che cos'è? È essenzialmente esplosione e proliferazione delle figure contrattuali. Anche in questo caso, cioè, viene meno una figura centrale attorno a cui le altre, prima, trovavano in qualche modo una composizione unitaria e sistematica: la figura del rapporto di lavoro salariato. Tale questione è stata per me molto importante negli ultimi anni, è ciò che mi ha condotto a rileggere criticamente alcuni aspetti della teoria marxiana. Marx, infatti, era convinto che il capitalismo fosse caratterizzato dalla prevalenza dello standard del contratto di lavoro salariato: leggendo il capitolo de *Il Capitale* sulla compravendita della forza lavoro ciò risulta in modo evidente. In tal senso, per me, è intervenuto anche qui un contributo decisivo degli studi postcoloniali e di tanti studi di storia globale del lavoro, i quali hanno messo in luce che se si considera il capitalismo, fin dalle sue origini, come un «sistema-mondo» – non limitando, cioè, l'analisi alla sola Europa –, quest'ultimo risulta essersi sempre contraddistinto per una molteplicità di forme di sussunzione del lavoro, di messa al lavoro dei corpi – altro punto dirimente per la più complessiva “provincializzazione dell'Europa”. E oggi questa eterogeneità e molteplicità di forme di messa al lavoro dei corpi e delle menti è divenuta elemento centrale ovunque, non solo, cioè, nel mondo che ha vissuto l'esperienza del colonialismo. Il concetto di inclusione differenziale permette così di comprendere anche simile tendenza, a cui corrisponde, necessariamente, una trasformazione della cittadinanza, del significato dei diritti soggettivi di cittadinanza. In altri termini, la messa in discussione della coppia concettuale “inclusione-esclusione” porta con sé una serie di implicazioni che a me sembrano decisive.

Ciò che, quindi, a uno sguardo complessivo, mi pare emerga abbastanza chiaramente oggi è che, in molte parti del mondo, i livelli di produzione normativa si stanno moltiplicando. Stanno cambiando il significato e lo statuto della norma, la quale è sempre più insidiata nella sua purezza da un insieme di processi che, molto spesso, si collocano sul confine tra diritto e tecnica: per esempio, la differenza tra il concetto di norma giuridica e quello di standard tecnico inizia a diventare, in molti casi, elusiva. Del resto, la scuola del costituzionalismo societario di Gunther Teubner ha messo in evidenza proprio questo fenomeno. Perciò un discorso come quello di Agamben, soprattutto dell'Agamben degli anni Novanta, a partire da *Homo sacer* – e poi il modo in cui esso è passato all'interno di molti settori di studio, tra cui quelli sui confini e sulle migrazioni –, a mio avviso non funziona molto, perché tende a dare per scontata la possibilità di tracciare una linea di confine precisa tra la norma e l'eccezione. Questo concetto di eccezione proviene, come è noto, da Carl Schmitt: si tratta di un concetto che acquista il suo senso all'interno del nesso costitutivo che lo lega alla nozione di norma, la quale, a sua volta, nel rapporto stretto che intrattiene con l'eccezione, si configura come una nozione *pura* di norma. In una situazione in cui i confini dei dispositivi normativi vengono messi quotidianamente sotto pressione credo che sia poco utile fare ricorso a questa tradizione di pensiero, perché non ci consente di vedere le trasformazioni che, appunto, intervengono sul lato della norma (e non dell'eccezione): se ci si fissa sull'eccezionalità, cioè, non si vede che, attorno a essa, sta cambiando tanto il significato della norma in senso giuridico quanto quello della normalità come condizione che sostiene e rende possibile lo stesso operare giuridico normativo – per riprendere il dettato schmittiano. Allora, anche una categoria come quella di «eccezione permanente» mi pare funzioni tutt'al più come metafora, nella misura in cui, da un punto di vista analitico, non risulta particolarmente sensata: se davvero è permanente, infatti, non può esser considerata, in termini pregnanti, un'eccezione. E io non nego l'importanza dell'uso di metafore estremamente produttive, ammesso, però, che non vengano ripetute come *mantra*.

Lo stesso discorso vale anche per la categoria di sovranità, secondo l'interpretazione che ne viene data sempre da questa tradizione di pensiero che risale fino a Schmitt: la sovranità è qui spesso assunta come un dispositivo in qualche modo immune alle trasformazioni storiche, che permane identica a se stessa. Ma se si analizza proprio il modo in cui vengono gestiti e governati

(o in cui si tenta di gestire e governare) i confini – competenza costitutiva della sovranità –, emerge come le logiche e gli apparati sovrani siano in realtà, oggi, continuamente costretti a fare i conti con altri apparati e logiche. Il potere di fronte a cui ci troviamo, cioè, è un potere ibrido – e lo dico in senso pienamente descrittivo, non metaforico –, un potere che, a partire da questa combinazione continua di apparati differenti, assume aspetti mostruosi, ripensando a Samuel von Pufendorf e a quello che diceva del Sacro Romano Impero. Indubbiamente, in particolare in questi mesi in cui si è di fronte a una crisi generale del regime di controllo dei confini in Europa, l'impressione che si ha, osservando quel che accade, è anche quella di una riaffermazione delle logiche sovrane e nazionali; non è che ciò sia un'illusione, esiste certamente questo aspetto, ma si tratta di una riaffermazione che deve continuamente negoziare la sua stessa possibilità con un insieme di dispositivi che sfuggono alle logiche sovrane. Questo lo si vede, in realtà, soprattutto in Europa, dove vige un determinato sistema di integrazione tra l'azione degli Stati membri e quella di attori come *Frontex*, di ONG e di grandi organizzazioni come l'ACNUR, ma anche di soggetti privati che hanno un ruolo sempre più importante nel controllo dei confini: grandi *corporation* che lavorano nel settore della sicurezza ad esempio, multinazionali che mettono a disposizione competenze e tecnologie e che hanno da tempo superato la soglia qualitativa secondo cui potevano essere considerate semplice “committenza”; e poi ancora ci sono le organizzazioni internazionali, ciascuna con il proprio sistema di funzionamento, con il proprio interesse. Tutti questi apparati entrano *dentro* le logiche di gestione dei confini. Emerge così un vero e proprio processo di trasformazione della sovranità – che certamente, sia chiaro, non fa sì che ci siano meno morti al confine. La prospettiva del «confine come metodo», in questo senso, avanza l'ulteriore ipotesi secondo cui ciò che succede ai confini non parla solo di quella che è la sovranità al confine, ma della sovranità *tout court*, in senso più generale.

Montanelli: *La proliferazione dei confini, quindi, si presenta come un fenomeno che coinvolge la ristrutturazione capitalistica nel suo complesso, che tocca e investe ogni ambito, non da ultimo quello del lavoro. Come anticipavi in parte già prima, infatti, col venir meno dello “standard” del lavoro salariato “libero”, si è assistito a un aumento vertiginoso, a un'esplosione delle figure contrattuali. Per analizzare questo processo, insieme con Brett Neilson, avete coniato e messo in campo un nuovo concetto: quello di «moltiplicazione del lavoro». Concetto assai interessante ed efficace, soprattutto se lo si considera in rapporto a quello di “divisione internazionale del lavoro”, come suo ripensamento e ampliamento.*

Mezzadra: È un tema assai complesso questo, soprattutto se si mette in connessione il concetto di moltiplicazione del lavoro con quello di divisione internazionale del lavoro, il quale ha una sua storia, che si tende spesso a dare per scontata. In tal senso con Brett Neilson abbiamo cercato di fare, anche in questo caso, un lavoro innanzitutto di carattere genealogico, mostrando come il concetto di divisione internazionale del lavoro è nato nel momento in cui il mondo stesso si è fatto “internazionale” – un punto che, presentandosi come ovvio e scontato, è passato il più delle volte in secondo piano. Come già accennato prima, oggi, è sempre più difficile assumere la nazione come unità significativa dal punto di vista economico per ricostruire la divisione del lavoro su scala mondiale – il che non vuol dire, però, che non esista più una divisione spaziale del lavoro, che non esistano più rapporti “centro-periferia” o rapporti di dominazione definiti in maniera spaziale: non pensiamo che debba essere abbandonata la ricerca sui temi che, a lungo, sono stati monopolizzati dalla questione della divisione internazionale del lavoro; pensiamo, piuttosto, che ci sia bisogno di strumenti concettuali diversi per comprendere una situazione radicalmente mutata. Questo fenomeno appare chiaro se si guarda ai grandi spazi nazionali, come l'India per esempio: non ha più molto senso, oggi, domandarsi quale sia la posizione dell'India nella divisione internazionale del lavoro. Certo, esistono processi che hanno a che fare con l'azione di uno Stato nazionale indiano, ma poi, se si guardano le diverse “regioni” all'interno di quel grande territorio subcontinentale, è evidente che i rapporti spaziali non possono che moltiplicarsi. E questo vale per molti altri Paesi “emergenti”, ad esempio per la Cina: la Cina è

stata considerata a lungo la “fabbrica del mondo”, ma ha senso dire che la Cina è la “periferia” degli Stati Uniti, si può definire il rapporto tra Cina e Stati Uniti nei termini di un rapporto “periferia-centro”? È ormai palese che le cose sono ben più complicate. La Cina, poi, nello specifico, è un grande spazio continentale, dove le regioni costiere hanno, per esempio, una relazione con l'economia mondiale completamente diversa da quella che hanno altre regioni. Lo stesso discorso vale, ovviamente, per gli Stati Uniti. Oppure si pensi agli studi sulle città globali, le cui analisi hanno mostrato l'emersione, negli ultimi anni, di centri dell'economia globale in alcun modo definibili come “centri nazionali”. Al contrario, si tratta di luoghi che si sono costituiti proprio in eccedenza rispetto alla delimitazione nazionale degli spazi. Inoltre la riorganizzazione degli spazi economici dopo la cosiddetta “rivoluzione logistica” ha seguito e segue i criteri delle «catene delle merci», del «valore», criteri che, una volta di più, sfuggono alla divisione rigida tra “centro” e “periferia” o, meglio, la scompongono, la riproducono e la moltiplicano continuamente. Ritorna, in termini generali, il problema a cui facevo riferimento prima: quando una relazione assunta come “normale” si moltiplica e, nel suo moltiplicarsi, inizia ad avere caratteri di imprevedibilità, allora, probabilmente, si è in un momento in cui sono necessari nuovi concetti per comprendere ciò che accade. Quello di moltiplicazione del lavoro è un concetto che, con Brett Neilson, abbiamo cercato di introdurre non tanto come sostituto della divisione del lavoro, ma, semmai, come suo elemento di integrazione. Per fare un esempio: indubbiamente il capitalismo cognitivo lo si trova nella Silicon Valley, ma anche in alcuni distretti produttivi cinesi o in una metropoli come Calcutta. Allora moltiplicazione del lavoro significa anche questo: nel momento in cui viene meno la possibilità di utilizzare in modo rigido la distinzione tra centro e periferia, alcuni processi, alcuni caratteri abitualmente associati al centro si diffondono e si ritrovano ovunque. Si ha a che fare con una miscela di elementi, di attività produttive, di forme di lavoro, in cui naturalmente la gradazione può cambiare, ma non muta il fatto che questa profonda eterogeneità si impone e si radica tendenzialmente dappertutto. Il che non vuol dire che non esistano più luoghi produttivi “omogenei” – basti pensare alle zone economiche speciali in cui viene sviluppato un solo tipo di produzione –, ma questo elemento, a nostro avviso, non può essere assolutizzato: il criterio distintivo del capitalismo contemporaneo ci sembra consistere, infatti, proprio in una simile compresenza di attività economiche, in questa molteplicità di attività produttive, di forme di lavoro su diverse scale spaziali.

L'altro aspetto importante del concetto di moltiplicazione del lavoro è quello, in parte già menzionato, che ha a che fare con l'esplosione delle figure contrattuali, con l'impossibilità di ricostruire in modo unitario l'universo lavorativo a partire dai dispositivi di regolazione di una figura assunta come centrale. Questo processo avviene, inoltre, attraverso una doppia articolazione: moltiplicazione del lavoro è infatti, contemporaneamente, intensificazione e diversificazione del lavoro. Nel primo caso si tratta della tendenza del lavoro a colonizzare la vita – qualcosa di cui facciamo esperienza quotidianamente –, nel secondo, della messa in gioco, nel processo di valorizzazione capitalistica, delle differenze, per esempio di genere e di razza. Per tornare alla questione della migrazione, se si prende il caso delle differenze “etniche”, si può vedere come il problema classico del lavoro migrante, il quale è sempre stato regolato in eccedenza o in eccezione rispetto al lavoro autoctono, subisca una vera e propria ridefinizione. Di più, ciò a cui si assiste oggi è l'esplosione, la scomposizione e la ricomposizione tanto dell'uno quanto dell'altro, del lavoro autoctono come di quello di migrante, anche soltanto dal punto di vista delle figure giuridiche di regolazione. Un ulteriore aspetto non marginale della moltiplicazione del lavoro ha a che fare col venire in primo piano, nella produzione contemporanea, di alcune “potenze comuni”: linguaggio, comunicazione, scienza, affetti sono divenuti infatti forze produttive fondamentali. Si tratta, come è noto, di un aspetto che il dibattito italiano degli anni Ottanta e Novanta aveva iniziato a mettere in risalto. Il punto critico che però per me, allora come oggi, resta intatto al riguardo è che queste potenze comuni non possono in alcun modo incarnarsi, in maniera lineare, in un'unica figura soggettiva: permane sempre uno iato, una sconnessione tra il loro venire in primo piano e i processi di frammentazione che pure

caratterizzano la moltiplicazione del lavoro. Il che non equivale ad affermare la coincidenza e la sinonimia assoluta tra moltiplicazione e frammentazione del lavoro – la prima, infatti, porta sempre con sé anche degli elementi di ricchezza nella composizione del lavoro. E però la categoria di moltiplicazione del lavoro implica necessariamente una critica a qualsiasi immagine della classe operaia o, più in generale, del “lavoro vivo” costruita in termini di omogeneità. In tal senso si tratta di una critica rivolta non solo al movimento operaio storico, ma anche ad alcuni modi con cui, nella stessa tradizione della quale sono parte, nell’operaiismo, sono stati immaginati il lavoro cognitivo e il lavoro immateriale. Il tentativo di ricomporre il lavoro attorno a una figura assunta come centrale e definita da caratteri di omogeneità è un’ipotesi analitica che non funziona più. Da qui bisogna ripartire.

Montanelli: *E questo conduce al problema che, sempre con Brett Neilson, avete definito nei termini di una vera e propria «disarticolazione» della figura del «cittadino-lavoratore», figura esito non solo di un determinato sviluppo economico e politico, ma anche di una determinata costruzione antropologica orientata da specifici criteri selettivi – di genere e di razza per esempio –, tale per cui la sua incarnazione coincideva con il lavoratore salariato libero, maschio e bianco.*

Mezzadra: Sicuramente. Ma questo non deve far dimenticare che l’affermazione della figura del «cittadino-lavoratore» è stata anche il risultato di grandi lotte. L’utilizzo di questa categoria a noi è servito per rileggere complessivamente gli sviluppi politici, dal punto di vista del lavoro, nel corso del Novecento. L’abbiamo cioè intesa come categoria capace di portare a convergenza figure tra loro differenti, profondamente eterogenee sul piano delle esperienze politiche. In altri termini, per usare delle immagini tanto sintetiche quanto secondo me efficaci, il paradigma del «cittadino-lavoratore» ha certo caratterizzato l’esperienza del *welfare state* nella tradizione roosveltiana del *New Deal*, ma anche il modello *stachanovista* dello stato socialista sovietico e il progetto politico del cosiddetto «stato dello sviluppo». È assolutamente emblematico in tal senso che, all’epoca dei processi di decolonizzazione, molti regimi politici, spesso diversi tra loro – si pensi a Nehru in India o a Perón in Argentina –, abbiano puntato a produrre anche nei propri paesi le condizioni per far emergere il «cittadino-lavoratore» come figura di riferimento attorno alla quale calibrare i ritmi dello sviluppo non solo economico, ma anche politico. Si tratta ora di assumere, invece, le trasformazioni radicali, generate prima dalle lotte sociali e poi dalla ristrutturazione capitalistica, a partire dalle quali è necessario ripensare la congiunzione e l’articolazione tra cittadinanza e lavoro in forme all’altezza delle sfide presenti.

Montanelli: *Passiamo ora a un’altra questione che mi sembra decisiva nello sviluppo del tuo lavoro di ricerca, soprattutto in quello degli ultimi anni: la questione dell’accumulazione originaria e la sua riformulazione in termini neoestrattivi. Il dibattito in merito, in particolare in questo momento, è ormai davvero ampio e articolato, ripercorrerlo adesso non è ovviamente possibile. Ti chiedo dunque di soffermarti sui punti a mio avviso cruciali che tale questione porta necessariamente con sé: in primo luogo, ciò che mi sembra fondamentale è che anche tu, insieme ad altri, avanzi l’ipotesi che l’accumulazione originaria sia un dispositivo permanente e, quindi, intrinseco allo stesso funzionamento del sistema capitalistico, necessario per garantire le condizioni di possibilità e di riproduzione del capitale medesimo. Nel quadro del capitalismo contemporaneo, però, una simile ipotesi subisce un livello di complicazione ulteriore, nella misura in cui non si può più intendere, con Rosa Luxemburg, l’accumulazione originaria come un processo di transizione lineare da regimi di produzione non-capitalistici e a quello propriamente capitalistico; soprattutto, il “fuori” del capitale, su cui l’accumulazione originaria interviene, non è più perimetrabile in termini puramente spaziali e territoriali. Ti domando, perciò, in seconda battuta, cosa voglia dire oggi ripensare il problema del “fuori” del capitale, a fronte del fatto che forme di nuove enclosures le vediamo ormai in atto anche in un ambito come quello del welfare state per esempio, ossia in ambiti difficilmente definibili in termini di esteriorità rispetto al capitale. In tal senso, in confronto a un’ipotesi come quella di David Harvey, il quale propone di leggere le nuove forme di accumulazione originaria secondo la doppia articolazione di «accumulazione per spossamento» e «accumulazione per sfruttamento», mi sembra che la tua idea di utilizzare*

ed estendere il concetto di estrazione per pensare questo modo di operare specifico del capitalismo contemporaneo sia assolutamente efficace e, soprattutto, maggiormente adeguata per comprendere l'eterogeneità dei processi di valorizzazione. Infine l'ultima questione che pongo ha a che fare col problema della temporalità: credo infatti che questo modo di ridefinire l'accumulazione originaria comporti, una volta di più, una critica radicale a ogni concezione lineare del tempo, innanzitutto del capitale, prima ancora che della storia. A partire dall'intreccio molteplice di differenti regimi produttivi, la sfida ulteriore di fronte a cui il capitalismo ci pone, forse, è quella di riuscire a pensare fino in fondo anche l'eterogeneità temporale, la compresenza e la coesistenza di tempi diversi tra loro.

Mezzadra: Si tratta di una grande questione, con delle implicazioni teoriche e politiche davvero decisive. Inizio col dire che, in particolare negli ultimi anni, ho lavorato molto sul concetto di estrattivismo, ancora con Brett Neilson, ma anche con Verónica Gago in Argentina. Il riferimento all'America Latina non è casuale, perché lì la stessa categoria di neoestrattivismo è diventata, negli ultimi dieci anni, il perno teorico fondamentale attorno al quale la critica dei cosiddetti nuovi governi progressisti si è articolata. Il problema preliminare che ci siamo posti riguarda la definizione letterale di estrattivismo. In America Latina si parla di neoestrattivismo in primo luogo in riferimento ai grandi processi di estrazione mineraria e all'estensione delle frontiere dell'*agribusiness*; quindi si tratta di attività con una localizzazione molto precisa – esterna alle metropoli –, che sembrano quasi riprodurre, in termini spaziali, la distinzione proposta da David Harvey tra «accumulazione per spossessamento» e «accumulazione per sfruttamento» che menzionavi. A mio avviso una simile distinzione costituisce certamente un contributo importante al dibattito internazionale sulla continuità dei processi di accumulazione originaria; tuttavia, da un punto di vista politico, la ritengo in parte scivolosa, perché rischia di affermare, appunto, una sorta di contrapposizione tra i luoghi (e i soggetti) dell'«accumulazione per spossessamento» e quelli dell'«accumulazione per sfruttamento». Inoltre, nonostante l'analisi, che pure Harvey porta avanti, dei fenomeni di *gentrification* e, quindi, di estrattivismo metropolitano, mi sembra che la categoria di sfruttamento, all'interno di questa argomentazione, rimanga fondamentale marginale e che la maggior parte dell'attenzione venga infine posta su un tipo di spossessamento connesso ad attività estrattive in senso letterale. Nel lavoro con Verónica Gago e con Brett Neilson, invece, abbiamo tentato di saggiare la possibilità di un'interpretazione estensiva del concetto di estrazione, formulando l'ipotesi che oggi il capitalismo sia caratterizzato sì dalla prevalenza di operazioni estrattive, le quali, però, non possono essere limitate alle sole attività di estrazione in senso stretto. Fondamentale a tal proposito è il ruolo della finanza, che, da una parte, ha un rapporto sempre più profondo con l'estrazione letteralmente intesa – si pensi alla manipolazione finanziaria dei prezzi delle *commodities* da cui dipendono poi i progetti e gli investimenti estrattivi –, mentre, dall'altra, si tende a considerarla come qualcosa di assolutamente differente dall'estrazione in senso proprio. Il nostro lavoro prova invece a pensare l'operare della finanza come un operare intrinsecamente estrattivo. Questa ipotesi, se la si assume radicalmente e la si sviluppa in tutte le sue implicazioni, ripropone, necessariamente, il problema del rapporto del capitale con il suo “fuori”, nella misura in cui l'estrazione presuppone sempre una certa esternità del capitale rispetto ai materiali che vengono “estratti”: nel caso della finanza il “materiale estratto” e sfruttato è la cooperazione sociale stessa. Per dirla nei termini di due categorie marxiane che hanno avuto una grande importanza nell'operaismo, questa ipotesi ripropone come centrale la «sussunzione formale» e il rapporto (l'articolazione) tra quest'ultima e la «sussunzione reale». A me pare, e riprendo qui quel che dicevo prima a proposito della critica dello “storicismo” e della nozione di tendenza, che il rapporto tra queste due categorie non possa essere pensato nei termini di una progressiva estensione della «sussunzione reale» fino a cancellare ogni traccia di quella «formale». Che cosa intende Marx parlando di «sussunzione formale»? Per dirla in breve, questo concetto fa riferimento a quelle circostanze determinate in cui il capitale non organizza direttamente il processo produttivo, lo assume, appunto, solo formalmente, lo sincronizza rispetto ai cicli della propria valorizzazione, ma senza intervenire

nell'organizzazione diretta di esso. Gli esempi di Marx, naturalmente, si riferiscono a processi di produzione che hanno la propria origine storica al di fuori del capitalismo, ma – opportunamente modificata – la categoria di sussunzione formale può essere applicata anche per comprendere operazioni del capitale particolarmente sofisticate, come, ad esempio, nel caso della finanza.

In che senso, quindi, si può parlare di un operare estrattivo della finanza? Qual è il suo rapporto con la cooperazione sociale? Per rispondere facciamo un esempio assolutamente semplificato, per certi aspetti perfino stereotipato: prendiamo il caso di una *single mother* nera, la quale negli USA sottoscrive un mutuo con una banca per acquistare una casa. Questa donna entra in una relazione con il capitale finanziario. Ma che tipo di relazione si instaura? Certamente una molto diversa da quella che intrattiene con il capitale industriale un operaio di fabbrica. Quest'ultimo, secondo la memorabile descrizione marxiana, dopo aver firmato il contratto, discende insieme al capitalista nel «segreto laboratorio della produzione», per rendersi conto che lo attende certo la «conciatura», ma all'interno di un rapporto diretto, «faccia a faccia», con il «padrone»: un rapporto che rimane tale anche quando l'operaio non vede mai direttamente il «padrone», ma ne riconosce la presenza attraverso le molteplici figure del comando di impresa e lo stesso sistema delle macchine. Questo perché il processo produttivo al cui interno è collocato l'operaio è interamente organizzato dal capitalista industriale. La donna nera del nostro esempio, dopo aver firmato il mutuo, ha un rapporto completamente differente col capitale finanziario: quel che interessa a quest'ultimo, infatti, è solo che la donna, mensilmente, paghi le rate. Che vada poi a lavorare in uno *sweatshop*, in un laboratorio tessile, in un negozio o in una fabbrica, come, cioè, queste rate verranno pagate, è indifferente per il capitale finanziario. Quel che è certo è che interverrà una sorta di *coazione al lavoro* (la versa sostanza del rapporto di debito), a partire da cui questa donna intratterrà una relazione con molteplici altre figure capitalistiche per rendere possibile il pagamento. In una situazione simile, cioè, il rapporto con il capitale finanziario, con il suo contenuto di comando, si articolerà con altri rapporti, con altre figure capitalistiche che, a loro volta, saranno sempre più compenetrati, sincronizzati e articolati dal capitale finanziario, senza che quest'ultimo organizzi mai direttamente il lavoro della donna. Si può dunque affermare che si è qui di fronte a un «fuori» del capitale? Rispetto al capitale finanziario in qualche modo sì. Perché il capitale finanziario estrae valore dal lavoro della donna, dalla cooperazione sociale al cui interno la donna entra. Si può qui individuare, inoltre, un altro aspetto cruciale della moltiplicazione del lavoro, la quale, in questo caso, si mostra come moltiplicazione delle figure capitalistiche con cui la lavoratrice instaura e intrattiene differenti relazioni. Tutto ciò, ovviamente, può poi articolarsi secondo forme e manifestazioni molto diverse. Per esempio, nei lavori con Verónica Gago sull'America Latina, in particolare sull'Argentina, abbiamo analizzato il modo in cui il capitale finanziario penetra all'interno dei territori – fisici e sociali – della cosiddetta economia «cooperativa» e «solidale». Parliamo di qualcosa che in America Latina è davvero grande e importante, di milioni di uomini, donne e bambini che costruiscono le condizioni della propria riproduzione su simili forme di economia (si pensi, per fare un solo esempio, al lavoro dei *basureros*, alle migliaia e migliaia di persone impegnate, nelle grandi periferie metropolitane, nella raccolta dei rifiuti, tra l'altro con livelli di sofisticazione dal punto di vista organizzativo ormai notevoli). Si possono definire queste forme di attività economica come non-capitalistiche? È difficile affermarlo in modo drastico, però, certamente, sono *difformi*, se mi è concesso il gioco di parole, rispetto all'immagine standard dell'economia comandata dal capitale. Ora, l'intervento capitalistico all'interno di questi territori avviene attraverso processi di finanziarizzazione: espansione del credito al consumo, quindi disseminazione della logica estrattiva del debito, la quale si articola con forme di lavoro, di attività e di vita profondamente eterogenee tra loro e, soprattutto, non omologabili al lavoro salariato. Si tratta di dispositivi di penetrazione capitalistica calibrati su questi mondi: dispositivi di valorizzazione del capitale sulla base dello sfruttamento di una cooperazione sociale essenzialmente eterogenea.

Questo è il modo in cui abbiamo cercato di ripensare la questione dell'estrazione, ma anche il problema del «fuori» del capitale, problema, come è noto, fondamentale nell'analisi marxiana

dell'accumulazione originaria. L'accumulazione originaria, infatti, è il momento per eccellenza in cui il capitale si trova di fronte al suo “altro”. Ma, come dimostrano gli esempi appena riportati e come dicevi anche tu prima nominando Rosa Luxemburg, oggi è difficile individuare un “fuori” che sia, a tutti gli effetti, un “fuori non-capitalistico”. Credo, piuttosto, che si debba parlare, anche in tal caso, di processi di inclusione differenziale. Certamente l'esempio latinoamericano di cui parlavo mostra, se così si può dire, “un fuori leggermente più esterno” rispetto a quello esemplificato dalla vicenda del mutuo *subprime*, ma, a mio avviso, neanche in questo caso si può parlare di un'esteriorità assoluta, nonostante ci siano moltissime teorie che, invece, asseriscono il contrario – per esempio le due economiste femministe, Katherine Gibson e Julie Graham, le quali impiegano la categoria forte di «non-capitale». Ritengo che ciò dipenda anche da come si intende il capitale: se quest'ultimo viene interpretato come una potenza sociale dominante, come un insieme di rapporti sociali, e non in senso esclusivamente economicistico, allora anche attività come quelle appena definite *difformi* non possono che dispiegarsi all'interno di un contesto essenzialmente strutturato dal capitale stesso. Quindi, se non trovo pertinente parlare di “fuori assoluto”, d'altra parte, mi sembra evidente che è il capitalismo medesimo, anche nei suoi punti di sviluppo più alti, a riprodurre continuamente e in forme molteplici i suoi “fuori”. Il tentativo di rileggere l'analisi marxiana dell'accumulazione originaria va esattamente in questa direzione.

Passiamo a un altro esempio ancora, quello del *welfare*, e prendiamo la salute in quanto diritto sociale (in quanto, cioè, organizzazione dei servizi sanitari che corrisponde all'imposizione della salute come diritto sociale): si può pensare che la salute così intesa sia qualcosa di “esterno” rispetto al capitale? A mio avviso no, ma, anche in questo caso, il dibattito è ampio e articolato ed esistono molti studiosi che, per esempio, parlano di *de-commodification*, interpretando il *welfare state* proprio in termini di esteriorità. La mia posizione è che sia più corretto leggere il *welfare state* anche come insieme di dispositivi che hanno garantito la stabilità e la continuità dei processi di accumulazione capitalistica in una determinata fase storica, facendosi carico, in particolare, di aspetti fondamentali della riproduzione della forza lavoro. Più che pensare i diritti sociali come “non-capitale”, credo, piuttosto, che vi siano momenti in cui il capitale stesso, per restare all'esempio, costruisce come un proprio “fuori” la salute garantita dal *welfare state*, come un “fuori” che può essere espropriato e ri-appropriato, trasformato in terreno di nuovi processi di valorizzazione e accumulazione. Anche in questo caso, quindi, emerge l'elemento dell'appropriazione, metaforicamente della colonizzazione di uno spazio, al cui interno le frontiere del capitale possono ulteriormente allargarsi. Tutti questi processi comportano sempre, a un grado più o meno intenso, violenza, spossessamento – altro aspetto decisivo dell'accumulazione originaria che non va mai dimenticato.

Penso che oggi siamo in una fase in cui, certamente, simili processi si presentano, a livello globale, in modo massiccio e diffuso. E più in generale credo che si debba assumere come intrinseca al funzionamento stesso del capitale la sua tendenza a riprodurre, in continuazione, questo momento dell'incontro con il “fuori”. Se si tiene conto di tutto ciò, allora anche l'ultimo problema che ponevi relativo alla temporalità assume una valenza molto significativa e specifica: infatti questi momenti di incontro del capitale con i suoi molteplici “fuori” sono momenti in cui, necessariamente, la linearità dello sviluppo viene interrotta e vengono messi in gioco processi di contaminazione tra diverse temporalità. Si pensi nuovamente al modo in cui la finanziarizzazione penetra nelle economie popolari, in particolare in quelle indigene dell'America Latina: quello a cui si assiste è esattamente l'incontro-scontro tra due tempi completamente diversi tra loro. In tal senso penso che la questione dell'eterogeneità temporale si ponga nuovamente oggi con forza e in modo differente rispetto ad altre epoche: dico ciò in riferimento all'Europa, nella misura in cui, al di fuori del nostro continente, è sempre stato così, nell'esperienza del capitalismo coloniale, cioè, è sempre esistita questa convivenza tra diverse temporalità. Si può allora affermare, ripetendo in qualche modo il gesto originario della critica postcoloniale, che l'Impero *strikes back*: vi è un contraccolpo delle storie imperiali ed è questa una delle ragioni per cui ritengo pertinente chiamare il capitalismo contemporaneo «capitalismo postcoloniale», per cui ritengo che mai come

in questo caso lo strumentario postcoloniale permetta di capire meglio simili processi. Per fare ancora degli esempi: in America Latina, negli anni Venti, José Carlos Mariátegui, il primo grande teorico marxista latino americano, peruviano, scrive pagine straordinarie in merito alla questione della coesistenza di diversi tempi storici, della contemporaneità del non-contemporaneo; capitalismi e, quindi, tempi differenti si intrecciano, il capitalismo della costa e quello della sierra, con la complicazione ulteriore di elementi feudali importati dall'Europa. I dibattiti indiani in proposito sono pure estremamente interessanti, nella misura in cui mostrano come proprio il feudalesimo sia stato portato in India da chi pensava, invece, di modernizzarla. Si pensi, per esempio, alle grandi riforme della proprietà terriera e del fisco in epoca coloniale, su cui ha scritto Ranajit Guha: gli amministratori inglesi si trovarono di fronte una realtà che, proprio nell'organizzazione dei rapporti di proprietà relativi alla terra, non riuscivano letteralmente a capire; trassero perciò le loro soluzioni dalla storia inglese del feudalesimo, definendo ciò che vedevano in India alla fine del Settecento con nomi e categorie di istituti giuridici inglesi medioevali. Si trattava, cioè, di una specifica forma di traduzione concettuale, la quale produsse ovviamente delle conseguenze, tra cui la moltiplicazione dei tempi: così oltre al tempo autoctono – già denso e molteplice in sé – e al tempo della colonizzazione – tempo della modernità, del capitale, dell'Impero – entrava in gioco anche la riformulazione di questo tempo feudale al di fuori delle sue originarie coordinate spaziali.

***Montanelli:** Posti alcuni dei concetti fondamentali che guidano la tua analisi del capitalismo contemporaneo, proverei adesso a spostare l'attenzione sul versante "soggettivo", ossia su quel problema che tu definisci anche in termini di «produzione di soggettività». Tematica a cui hai dedicato parte importante della tua ricerca – penso per esempio a uno dei tuoi ultimi lavori, *Nei cantieri marxiani* (2014) –, costruendo inoltre una connessione inedita e originale tra la riflessione marxiana e quella foucaultiana in proposito. Il tentativo di rileggere Marx a partire dalla questione della soggettività si articola così con la convinzione che il soggetto sia sempre esito, emersione temporanea, della tensione vigente tra dispositivi di assoggettamento e pratiche di soggettivazione. E, mi sembra, che sia proprio nell'approfondimento del doppio genitivo che sempre definisce la categoria di «produzione di soggettività» che individui la possibilità di un ripensamento radicale del problema dell'organizzazione.*

***Mezzadra:** Parlare di produzione di soggettività oggi significa, necessariamente, far riferimento a un campo di discussione critica in cui l'influenza di Michel Foucault è molto forte, a partire dal tipo di linguaggio che, in questi dibattiti, viene utilizzato. Relativamente al mio lavoro di ricerca, sono molti anni ormai che, effettivamente, tento di valorizzare un'immagine della soggettività come campo di tensione tra l'azione di un insieme di dispositivi di assoggettamento e un insieme di pratiche di soggettivazione. Il soggetto è la posta in palio all'interno di un simile campo di tensione. Questa tematica ha trovato, nel corso del mio lavoro, la sua prima forma di sviluppo e articolazione all'interno di una serie di studi che ho condotto sulla questione della cittadinanza, quindi su una figura specifica della soggettività, la quale ha avuto e continua ad avere un'enorme importanza, nella modernità come nel nostro tempo, sia dal punto di vista politico che giuridico. Successivamente, come ricordavi, ho cercato di collegare e intrecciare le categorie e le analisi foucaultiane non solo con questi studi sulla cittadinanza, ma anche e soprattutto con un tentativo di rileggere Marx proprio dal punto di vista del problema della produzione di soggettività. Marx ha pensato la questione del soggetto dentro il campo teorico aperto da Hegel: si può infatti affermare che con Hegel, per la prima volta, il soggetto diviene un problema, emerge in tutta la sua rilevanza teorica. Non si tratta perciò, a mio avviso, di un'operazione arbitraria neanche da un punto di vista filologico, quella che tenta una rilettura di Marx seguendo il filo rosso della produzione di soggettività. Credo, inoltre, che questo tipo di attraversamento del pensiero marxiano abbia consentito di mettere a fuoco in modo più preciso alcune questioni fondamentali, non solo relative alla riflessione di Marx, ma anche e soprattutto relative ai problemi del nostro tempo. Ne nomino un paio: la prima è la rilevanza che, nell'opera marxiana, assumono diverse figure della soggettività e, conseguentemente, il problema dell'articolazione tra queste stesse*

figure. Si possono infatti riconoscere, in Marx, in primo luogo una figura politica della soggettività, la quale può esser ricondotta al campo semantico della cittadinanza (si pensi al testo *Sulla questione ebraica*), in secondo luogo una figura giuridica della soggettività, che ha a che fare col problema delle forme contrattuali del lavoro (questione molto presente negli scritti marxiani giovanili, ma anche nella critica dell'economia politica); e, infine, una figura specifica, attorno a cui ruota l'intera critica dell'economia politica, ovvero la figura della forza lavoro. Ora, queste diverse figure sono sì distinte, ma hanno anche dei rapporti molto precisi tra di loro. Tutto ciò emerge in primo piano se si analizza la categoria giuridica di «persona», la quale nei primi capitoli del I libro de *Il capitale* ha un ruolo fondamentale, sia rispetto al problema del contratto di lavoro sia rispetto a quello della proprietà. «Le merci» – afferma Marx – «non possono andare al mercato da sole», ma hanno bisogno di specifici «portatori», i quali hanno la «maschera (*Charaktermasken*)» della personalità giuridica. Come è noto, il concetto di maschera è estremamente importante: si tratta, infatti, di una nozione decisiva per le origini della teoria moderna della rappresentanza politica – non casualmente è centrale anche in Hobbes –, la quale muove proprio da un ripensamento e da una ridefinizione della categoria di persona.

Ora, in Marx, c'è una tendenziale convergenza tra queste diverse figure della soggettività; a me sembra, invece, che oggi valga la pena valorizzare maggiormente la distinzione tra di esse a partire dall'analisi critica – a cui ho accennato prima – del dispositivo giuridico del contratto di lavoro salariato. Ciò a cui si assiste, infatti, è a una vera e propria disarticolazione di queste figure, da cui si dipanano una serie di problemi e di sfide politicamente decisive: il tema della rottura dell'unità del paradigma del «cittadino-lavoratore» si ripresenta, da questo punto di vista, in tutta la sua pregnanza. In tal senso, negli ultimi anni, ho maturato un certo scetticismo rispetto alle analisi che privilegiano, nell'affrontare il tema della produzione della soggettività, soltanto una di queste figure – il riferimento, in particolare, è proprio agli studi sulla cittadinanza. Oggi non si può più dare per scontata la convergenza tra la figura del cittadino, quella della personalità giuridica e quella del portatore di forza lavoro, si tratta, piuttosto, di indagare le modalità della loro disarticolazione così come le modalità della loro *parziali* ricomposizioni. In gioco, quindi, è una dimensione processuale, con tutte le implicazioni che questo comporta sul piano della produzione di soggettività. D'altra parte, penso che sia a dir poco fondamentale mantenere aperta la ricerca anche sul versante della soggettivazione: per esempio ritengo decisivo, come in parte già dicevo prima, leggere il concetto di moltiplicazione del lavoro non solo come concetto negativo, che rimanda a una perdita – la perdita di potere da parte del lavoro a partire dalla sua frammentazione interna –, ma anche come concetto positivo capace di dischiudere e avviare, nel rifiuto a iscriversi entro un orizzonte strutturato in maniera omogenea, potenti processi di soggettivazione. Questo vuol dire, a mio avviso, analizzare la produzione di soggettività su entrambi i versanti, quello dei dispositivi giuridici, politici ed economici che producono soggettività in termini di assoggettamento e quello delle pratiche capaci di sfidare questi stessi dispositivi, mettendoli in tensione, costringendoli continuamente a riorganizzarsi. La produzione di soggettività ha senso, secondo me, come formula teorica, nella misura in cui è in grado di indicare precisamente questo campo di tensione, questo orizzonte problematico. In tal senso si presenta come tema intimamente connesso al problema dell'organizzazione, certamente politica, ma, prima ancora, dell'organizzazione delle lotte di un lavoro intrinsecamente molteplice. Da questo punto di vista ritengo non secondario riprendere anche quel filone di critica relativa alle modalità con cui, nella storia del movimento operaio e dei movimenti antisistemici, è stata praticata l'organizzazione. E anche in questo caso Marx continua a essere, a mio avviso, un riferimento imprescindibile, nella misura in cui, per esempio, ha messo in evidenza un determinato modello di organizzazione della cooperazione produttiva dominata dal capitale, all'interno della grande fabbrica, il quale è stato poi ripreso, spesso acriticamente, dalla storia del movimento operaio come modello di organizzazione antagonista. Ma se si valorizza fino in fondo l'analisi marxiana, si vede che tale modello è caratterizzato proprio da quegli elementi di «alienazione», per riprendere il termine tecnico usato dal giovane Marx, fortemente criticati, dal

punto di vista della teoria politica, ne *La questione ebraica*: si tratta di un paradigma che prevede la messa in comune dell'attività produttiva dei lavoratori a partire dalla fissazione dei criteri generali della cooperazione stessa, della collettività, in una dimensione che rimane inattuabile al singolo lavoratore. Tante esperienze di organizzazione all'interno del movimento operaio, nei decenni successivi, hanno replicato questo schema, congelando così i processi di soggettivazione. Il problema che abbiamo di fronte oggi è quello di definire diversamente il rapporto tra individuale e collettivo, o meglio tra singolare e comune – come si è detto all'interno dei dibattiti degli ultimi anni, a partire dalla convinzione che il riferimento all'“individuo” non è possibile se non dentro una relazione tra individuale e collettivo che riproduce esattamente quel tipo di alienazione criticata da Marx.

In tal senso credo che Marx sia davvero un autore che abbia ancora molto da dirci, in particolare perché sfida ogni idea di confinamento rigido e preciso del politico. Le pagine sulla cooperazione produttiva del I libro de *Il Capitale* sono, da questo punto di vista, esemplari: ti pongono di fronte a una realtà che non è quella *politica* in senso stretto dello Stato, delle istituzioni rappresentative e della cittadinanza, ma di fronte alla realtà della produzione, ritrovando però – ed è forse questo l'aspetto più interessante del gesto marxiano –, all'interno di essa il problema fondamentale della teoria politica moderna. Quello stesso problema che Marx aveva precedentemente “scoperto” ne *La questione ebraica*. Così anche il nodo della produzione di soggettività viene ripensato a partire da una topologia profondamente diversa da quella assunta, fino a quel momento, dall'intero pensiero politico moderno. In altri termini, se si vuole meno anacronistici, sin da *La questione ebraica* il problema che Marx si pone rispetto alla teoria politica moderna è il modo in cui viene costruito il cittadino, il modo in cui viene operata la *Spaltung*, la scissione tra il *citoyen* e il *bourgeois*. Questa stessa *Spaltung*, tra terra e cielo – per parafrasare *La questione ebraica* –, tra l'esperienza del singolo lavoratore e l'esperienza collettiva – che è anche, sempre, esperienza di un potenziamento della capacità produttiva del singolo –, si ritrova all'interno della fabbrica. Si può perciò affermare che il tema della produzione di soggettività, già in Marx, è posto e analizzato da una molteplicità di prospettive, con una particolare attenzione anche ai modi in cui i diversi tipi di questa produzione possono articolarsi tra loro e, potenzialmente, confliggere. Nelle pagine marxiane l'operaio è ancora, necessariamente, cittadino, l'operaio della cooperazione produttiva è ancora, necessariamente, il cittadino de *La questione ebraica*: il processo descritto, cioè, mostra ancora la possibilità della convergenza tra le due figure – per quanto in una situazione storica in cui l'operaio era ben lungi dall'essere cittadino a pieno titolo! Ma la convergenza non è scontata: nonostante veniamo da un lungo periodo in cui sembrava essere assodata, siamo ormai a pieno titolo entrati nella fase della sua crisi, della sua disarticolazione, della sua trasformazione.

Montanelli: Questi stessi problemi – rapporto tra singolare e comune, produzione di soggettività e organizzazione – mi sembra che trovino, nel tuo lavoro, uno sviluppo e una definizione ulteriori a partire dall'utilizzo e dall'approfondimento di un altro concetto fondamentale: il concetto di traduzione. Anche in questo caso il confronto con gli studi postcoloniali e, in particolare, con la ricerca di Naoki Sakai, è decisivo. E però, come con la categoria di estrazione, tu provi, se così si può dire, a fare un passo in più, a estendere in maniera produttiva, cioè, la stessa idea di traduzione: il tentativo, originale e virtuoso, è quello di operare una trasposizione dal piano strettamente linguistico a quello politico. La traduzione diviene così un dispositivo attraverso cui è possibile ripensare la questione dell'universale, in termini marxiani, dell'unità, nel contesto molteplice ed eterogeneo della produzione contemporanea – in Border as Method, con Brett Neilson, riprendete letteralmente la celebre frase del Manifesto del Partito Comunista, «Proletari di tutto il mondo unitevi!», chiedendovi cosa voglia dire, oggi, tentare la costruzione di una simile unità. Infine, mi sembra che questa ipotesi che prova a ridefinire il problema dell'unità attraverso un uso ampio del concetto di traduzione costituisca anche un confronto importante con un'altra nozione essenziale della riflessione postoperaista: la nozione di moltitudine.

Mezzadra: Sì. Innanzitutto penso che il concetto di moltitudine sia stato e continui a essere un concetto estremamente importante e potenzialmente molto produttivo per ripensare la questione del rapporto tra singolare e comune o tra l'uno e i molti, per dirla in termini tradizionali. Per pensare, cioè, una dimensione comune capace di non sottrarsi ai movimenti che prendono avvio dal piano della singolarità – laddove con quest'ultima bisogna intendere, sempre, qualcosa di profondamente diverso dall'individualità, così come è stata costruita dalla filosofia e dalla teoria politica nella modernità europea: singolare, infatti, non significa, necessariamente, individuale. Credo anche, però, che il concetto di moltitudine, soprattutto nei dibattiti degli ultimi anni, a partire dallo sviluppo del movimento altermondialista, sia stato un po' abusato, abbia rischiato di essere ridotto a uno slogan e, quindi, in parte svuotato della sua carica teoricamente produttiva. Questa è la ragione per cui tendo a fare ormai un uso relativamente parco e, soprattutto, teoricamente controllato di questo concetto; il che non significa, però, che non sia stato fondamentale per affrontare una serie di problemi che rimangono, ancora oggi, i nostri problemi. Primo fra tutti, appunto, quello della costruzione politica di un'unità in grado di tenere aperta la possibilità di rinnovamento dei suoi contenuti e della sua forma. È una questione che ha che fare con la critica delle forme di congelamento dell'unità: congelamento, cioè, delle condizioni non individuali dell'individualità – per dirla in termini quasi hegeliani –, ossia delle condizioni della cooperazione sociale. Lo Stato, in tal senso, è la figura che, più di tutte, ha incarnato ed esemplificato simile congelamento. Quello che, in molti, abbiamo tentato di fare attraverso il concetto di moltitudine è stato proprio di riaprire e ripensare questo problema. Problema – è bene ricordarlo – non astratto, il quale, al contrario, è stato posto in primo luogo dallo sviluppo delle lotte, dall'insorgere di un insieme di elementi di parzialità, che hanno messo in discussione un determinato tipo di rappresentazione dell'universale politico, tanto nella figura dello Stato, quanto nelle figure, a esso il più delle volte specularmente omogenee, prodotte nella storia dei movimenti antisistemici, innanzitutto, del movimento operaio. In tal senso per me i movimenti femministi sono stati e restano un riferimento fondamentale, a partire proprio dalla spaccatura che di questa immagine di unità e omogeneità, costruita sul sacrificio di una parte, hanno generato. Si potrebbero certamente fare altri esempi di parzialità sacrificata sull'altare della costruzione di modelli di unità pensati in termini di omogeneità e, del resto, la storia delle lotte degli ultimi decenni può essere ricostruita anche dal punto di vista delle sfide radicali lanciate a tale modo di intendere l'unità. Dietro la nozione stessa di moltiplicazione del lavoro c'è, per me, anche un tentativo di fare i conti teoricamente e di valorizzare politicamente proprio questo insieme di lotte e di insorgenze.

Il concetto di traduzione ho cercato di pensarlo innanzitutto all'interno di questo orizzonte problematico. Ancora una volta, inoltre, per quanto alcune cose che ho scritto, soprattutto quelle che si confrontano col lavoro di Naoki Sakai, siano teoricamente impegnate e molto tecniche, dietro il mio interesse per la traduzione ci sono, in realtà, una serie di esperienze assolutamente concrete. Penso alla partecipazione alle molte assemblee con i migranti, dove era necessario tradurre ogni intervento in due, tre, quattro lingue e dove ci rendevamo conto che, anche non conoscendo nessuna di quelle lingue, nella traduzione, qualcosa andava perso, ma qualcosa veniva anche aggiunto e guadagnato. Quel che mi ha colpito, cioè, di queste esperienze, sono state, in primo luogo, la produttività politica e, al tempo stesso, la complessità della traduzione. Un'altra esperienza che può valer la pena ricordare è la grande enfasi che, a partire dal movimento altermondialista, è stata posta sulla “comunicazione” delle lotte. Da un certo momento in poi ho iniziato a domandarmi se un simile modello di comunicazione funzionasse davvero, mi sembrava, cioè, che si desse per scontato qualcosa che scontato non era: il fatto che ci si capisse, che si avesse una lingua comune. Il rilievo di una categoria come quella di traduzione è giunto allora a emersione abbastanza immediatamente: se la comunicazione, infatti, dà per scontata la comprensione, la traduzione, invece, procede in direzione opposta, dando per scontata la necessità di qualcosa in più affinché la comprensione sia possibile. Solo partendo da esperienze di questo genere, assolutamente materiali e concrete, credo si possa afferrare fino in fondo la

produttività politica della categoria di traduzione, per ripensare, attraverso di essa, una rosa di problemi decisivi che vanno dalla teoria dell'organizzazione alla teoria delle istituzioni. Contemporaneamente, dal punto di vista teorico, negli ultimi due, tre decenni, c'è stato un grande sviluppo degli studi sulla traduzione e, a mio avviso, il più interessante è stato quello che si è prodotto all'interno delle cosiddette letterature postcoloniali, all'interno di quelle letterature, cioè, di paesi che hanno vissuto la colonizzazione, le quali hanno posto immediatamente il problema della lingua in cui esprimersi, tanto politicamente quanto dal punto di vista della creazione letteraria. In scrittori di lingua inglese che provengono dal subcontinente indiano, come Salman Rushdie o Amitav Ghosh, o in scrittori francofoni, martinicani, come, per esempio, Édouard Glissant, c'è un uso della lingua che sorge dalla compresenza di una pluralità di lingue, e dalle tensioni che tra di esse si instaurano. Per tornare allora alla questione della soggettività, si tratta di un elemento tutt'altro che secondario, là dove il parlare la lingua rappresenta un fattore cruciale nei processi di costituzione della soggettività: c'è una differenza sostanziale, infatti, tra la costituzione di soggettività che avviene attraverso l'accesso a una lingua che si presenta come essenzialmente omogenea e la costituzione di soggettività che avviene, invece, attraverso l'accesso a una lingua che contiene in sé una pluralità di lingue, che nasce essa stessa nel contatto con una molteplicità di lingue. Si tratta inoltre di un contatto non definibile nei termini di una gioiosa ibridazione, perché su di esso grava l'ipoteca della violenza del dominio coloniale. Dentro questo orizzonte di problemi è nato il dibattito, estremamente interessante, su che cosa significhi tradurre una lingua che è già in traduzione, già sempre esito di un simile contatto con un ambiente linguisticamente plurale. Può essere quello classico del trasferimento di significato da un universo di significanti a un altro il modello? In tal senso questi dibattiti hanno prodotto un affinamento decisivo dello stesso concetto di traduzione: il tradurre è emerso come qualcosa di aperto, una pratica di cui difficilmente si può vedere la fine, nella misura in cui si riferisce a un universo linguistico costitutivamente molteplice. Conseguentemente i processi di produzione di soggettività e di presa di parola che questo tipo di traduzione innesca sono radicalmente difforni da quelli generati in contesti linguistici omogenei. Certo, anche sullo stesso concetto di omogeneità linguistica si potrebbe discutere a lungo: gli studi sulla traduzione, infatti, hanno avuto delle grandi ripercussioni anche sui modi in cui vengono indagati i processi di omogeneizzazione di lingue come l'italiano o il francese. Da questo punto di vista c'è l'ormai celebre ultimo quaderno di Gramsci – il Quaderno 29, *Per una introduzione allo studio della grammatica* –, in cui Gramsci descrive gli atlanti linguistici che ancora tra Ottocento e Novecento venivano compilati, con grande acribia, in paesi come la Francia o l'Italia, dove il pluralismo linguistico era estremamente diffuso. Nel caso specifico dell'Italia, per esempio, il processo di unificazione linguistica, per quanto provvisoria, è iniziato soltanto con la prima guerra mondiale, è avvenuto nelle sue trincee. Il modello classico di traduzione che invece si è affermato tra classicismo e romanticismo, in particolare in Germania, presupponeva l'omogeneità delle lingue, finendo così per intendere la pratica traduttiva come semplice trasposizione del significato. In tal senso la traduzione migliore era quella dove il traduttore o la traduttrice si annullavano, dove la loro voce scompariva. Gli studi sulla letteratura postcoloniale hanno stravolto e rovesciato proprio tale schema, reclamando come necessaria la presenza, l'autorialità per così dire, del traduttore o della traduttrice tra le righe del testo. Quest'insieme di riferimenti lascia così emergere un concetto di traduzione utile per riconsiderare i problemi teorico-politici di cui parlavamo sopra, primo fra tutti quello dell'organizzazione: la sfida, a mio avviso, consiste nel provare a pensare la stessa figura dell'organizzazione politica come un dispositivo di traduzione. Allo stesso modo, sotto il profilo della produzione di soggettività, una simile idea di traduzione è in grado di ridefinire i processi di soggettivazione come qualcosa di intrinsecamente aperto, sempre passibile di modificazione e trasformazione.

Un altro aspetto rilevante che alcuni studi sulla traduzione hanno fatto affiorare è che la traduzione ha giocato un ruolo decisivo non solo in letteratura, ma anche nello sviluppo della modernità nel suo complesso. In tal senso perfino le operazioni del capitale possono essere

interpretate come operazioni di traduzione nella lingua del valore. Ci sono dei passi marxiani dei *Grundrisse* che vanno precisamente in questa direzione e che, non casualmente, sono stati presi a riferimento e discussi in molti dibattiti postcoloniali da autori, per esempio, come Gayatri Spivak. Del resto, se si pensa la modernità in termini globali, e non guardando alla sola Europa, se si ricostruisce la sua storia a partire dai molteplici incontri che l'espansione coloniale ha prodotto, risulta evidente come la traduzione, dentro i contesti più eterogenei, abbia svolto un ruolo fondamentale – traduzione di concetti, di istituti, di linguaggi politici, economici, giuridici. Lo dicevo prima a proposito della questione della proprietà terriera nell'India coloniale. Questo per affermare un ulteriore elemento niente affatto secondario: a dispetto di molte posizioni che circolano, per esempio nei dibattiti sul multiculturalismo, la traduzione non è un concetto di per sé “positivo”, irenico; al contrario, essa intrattiene un rapporto solido, stretto, anche con il dominio, con la guerra, con la conquista, con lo sfruttamento. La posta in palio, quindi, sta nel pensare possibili e differenti modelli di traduzione, una sorta di antagonismo sul terreno della traduzione.

Montanelli: *In tal senso riprendi la riflessione di Naoki Sakai per pensare la distinzione tra un regime di traduzione «omolinguale», che si muove, cioè, entro ambiti di omogeneità linguistica, e un regime di traduzione «eterolinguale», che assume, invece, la pluralità non solo dei linguaggi, ma anche delle pratiche di soggettivazione. Da questo punto di vista è estremamente interessante il confronto oppositivo che sviluppi tra il concetto di traduzione e quello, elaborato da Ernesto Laclau e Chantal Mouffe, di articolazione. Diversamente da quest'ultimo, infatti, che finisce, ancora una volta, con il “congelare” le differenze e, quindi, le condizioni della cooperazione sociale, sussumendole sotto l'idea di un'unità superiore ed esterna, la teoria politica della traduzione – dove il riferimento è alla traduzione «eterolinguale» – che tu proponi sembra invece aprire un campo in grado di fare fino in fondo i conti con le differenze, con la costituzione di una soggettività che resta processuale e «in transito», per riprendere sempre un'espressione di Sakai.*

Mezzadra: Assolutamente, proprio questo è il problema. Certo, anche la teoria dell'articolazione, così come è stata sviluppata in primo luogo da Ernesto Laclau, e poi anche nel suo lavoro con Chantal Mouffe, è una teoria che fa i conti con la differenza. Laclau ha un lungo percorso di riflessione attorno a questa nozione, la quale è di per sé molto interessante e non è che io voglia liquidarla in maniera semplice. Il modo stesso in cui viene utilizzata da Laclau è estremamente sofisticato dal punto di vista teorico, però mi sembra che, alla fine, riproponga il medesimo schema del pensiero politico moderno che prima, a partire dal riferimento a Hobbes, criticavo. La proliferazione di differenze è il nodo problematico da cui muove Laclau, confrontandosi tra l'altro, in maniera impegnata, con tutta la letteratura sui cosiddetti nuovi movimenti sociali. Questo a partire dalla fine degli anni Settanta, quando lui vive già in Inghilterra ormai. Il problema che si pone è quello di costruire «catene di equivalenze», di individuare, cioè, dei parametri di commensurabilità tra le differenze. L'articolazione è esattamente il momento in cui si produce la «catena equivalenziale», in cui si produce un parametro di commensurabilità. Questo momento, però, si colloca al di fuori, è in una posizione trascendente rispetto alla proliferazione delle differenze. E allora che sia il partito o che sia lo Stato – o, una volta che il partito sia diventato Stato, come per lui in anni più recenti il caso del kirchnerismo in Argentina – quel che si riproduce è un modello, un criterio abbastanza tradizionale di distinzione secca tra il sociale e il politico, dove il politico ha – in modi molto diversi da come l'aveva e l'ha in Tronti – una sua autonomia costitutiva. Il politico, infatti, viene estratto dal sociale, affinché possa poi violentemente sincronizzare quest'ultimo – e “violentemente” lo intendo qui, in primo luogo, in termini concettuali.

In tal senso mi sembra interessante opporre il concetto di traduzione a quello di articolazione, soprattutto se si pensa la traduzione come un processo aperto che non si conclude, letteralmente, con il “trasporto” – *transducere* è “far passare”, “condurre oltre” – di un contenuto da un universo di significanti a un altro, intendendo con questi ultimi qualcosa di precisamente definito e

confinato. Se la traduzione, invece, è un esercizio di lavoro *sui* confini, non passibile di chiusura, nella misura in cui mette in gioco anche la costruzione di soggettività, allora essa può rappresentare un paradigma teorico importante a partire da cui diviene possibile pensare (e innescare) processi di soggettivazione politica che non muovono dal presupposto di un'eternità, ossia di una posizione trascendente del politico rispetto al sociale. Allora sì, la distinzione tra «regime omolinguale» e «regime eterolinguale», così come è stata elaborata e proposta da Naoki Sakai, può essere interessante in questo senso. Del resto, il primo confronto che ho sviluppato con Sakai, è stato proprio dal punto di vista di una teoria politica della moltitudine. Bisogna forse ricordare, però, che per lui la distinzione tra «omolinguale» ed «eterolinguale» corrisponde innanzitutto a una distinzione tra due diversi tipi di «indirizzo» al pubblico, la quale, in un secondo momento, è applicata anche a due diversi regimi di traduzione. In questo senso forse un po' la sua analisi, sebbene non sia filologicamente scorretto, rispetto alla sua opera, parlare di questi due regimi in rapporto alla traduzione. Per concludere, ritengo assolutamente produttivo, dal punto di vista della teoria politica, assumere un simile discrimine nell'ambito della traduzione, nella misura in cui viene preso realmente sul serio il rilievo che ha il linguaggio nella costituzione di soggettività: il «regime omolinguale» di traduzione sarà dunque quello che muove dalla presunta esistenza di due universi linguistici chiaramente *confinati* e separati, avendo come fine ultimo il semplice trasporto di contenuti dall'uno all'altro; il «regime eterolinguale», invece, darà un peso determinante alla pluralità che sempre abita ciascun universo linguistico – per questo mai precisamente *confinabile* e perimetrabile – e lavorerà perciò sui *confini* non solo tra le lingue, ma anche tra i processi di soggettivazione.

Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.filosofia-italiana.net

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Filosofia-italiana.net, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.filosofia-italiana.net". Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page www.filosofia-italiana.net o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.filosofia-italiana.net dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo (redazione@filosofia-italiana.net), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.