

Mimmo Cangiano: *Guerre culturali e neoliberalismo*, Nottetempo, Milano 2024, 189 pp., € 17,00, Isbn 9791254800782.

Con *Guerre culturali e neoliberalismo* (Nottetempo, 2024), Mimmo Cangiano offre un contributo di rilievo alla riflessione sui conflitti del nostro tempo.

Il testo si presenta per ampi tratti come un discorso autobiografico. La prospettiva dalla quale l'autore muove è quella di uno studioso di discipline letterarie, che ha trascorso molti anni da precario dell'accademia negli USA, attraversando le involuzioni di partiti e movimenti di sinistra, nonché le trasformazioni delle abitudini mentali dell'intellettualità accademica su entrambe le sponde dell'Atlantico.

L'autore chiarisce che il suo proposito non è di fornire l'ennesima scomunica di quanto va sotto il nome convenzionale di "woke", termine che appartiene a una serie di etichette polemiche, costruite generalmente dalla destra liberal-conservatrice. Etichette polemiche, certo, che tuttavia indicano un curioso *melting pot* di "politicamente corretto", contestazione dei privilegi connessi all'identità del soggetto 'uomo ricco bianco cis etero' e condanna delle pretese universalistiche della civiltà occidentale.

Gli intellettuali della destra liberal-conservatrice vedono in questo orientamento politico e negli atteggiamenti che ne conseguono una nuova strategia dei rivoluzionari di sinistra. Questi ultimi, ancora alle prese con l'assalto distruttivo alla civiltà occidentale, non si muoverebbero più su un piano strettamente economico-materiale, bensì su un piano culturale: il "cultural marxism", ossia il vecchio marxismo riformato sulla base delle suggestioni della "French Theory".

È facile muovere agli intellettuali di destra la contestazione per cui in quel *cultural marxism* di *marxist* ci sia in realtà ben poco. Cangiano ci invita a ragionare sulla *Theory* da diversi punti di vista: da un lato ricostruisce le affinità elettive che legano la *French Theory* alle trasformazioni della struttura produttiva, dall'altro mostra come la *translatio* dall'ambito francese a quello statunitense abbia modificato in profondità il carattere critico-trasformativo di questa tradizione teorica. Le teorie dei pensatori del post-strutturalismo francese, sottoposte alla torsione utilitaristico-strumentale che ha investito le *Humanities* negli ultimi decenni, diventano un *utile* strumento per decostruire il discorso del potere. Ma qual è il discorso del potere?

L'autore critica due posizioni unilaterali, che si muovono in maniera speculare, ma convergente, nell'attribuzione di un'unica logica culturale al capitalismo.

Per le tendenze *liberal* da cui anche la *woke* è influenzata, il discorso del potere è sempre e solo "discorso del padrone", monologico, universalistico. In questo modo, la *woke* contribuisce da un lato alla critica di questo discorso e dei suoi vincoli di esclusione, dall'altro alla sua riforma in senso più inclusivo. Ne conseguono «battaglie che si sviluppano come articolazione interna al capitalismo stesso» (p. 59) e «il proposito da rivoluzionario diventa... riformista» (p. 60).

Per le tendenze che Cangiano definisce per comodità "rosso-brune", invece, la "woke" sarebbe propriamente funzionale al neoliberalismo, finendo per porsi al servizio del "discorso del capitalista", flessibile, nomade e capace di sfruttare ogni *differenza* per metterla a profitto.

Tanto la *woke* quanto le tendenze "rosso-brune" sottovalutano la capacità adattiva del capitalismo. Inoltre, perdendo di vista il nesso tra le espressioni culturali e la base economico-sociale, finiscono in un modo o nell'altro per restare su un piano culturalistico.

La *woke* è stata sottoposta di recente a critiche volte a differenziarla rispetto a una prospettiva “autenticamente di sinistra”. Spesso questo genere di critica della *woke* coglie il nesso tra l’attuale configurazione delle *culture wars* e il neoliberismo, ma al tempo stesso perde di vista gli aspetti contraddittori di tale relazione.

Di seguito esaminerò il testo di Cangiano in relazione a tre questioni: 1. il rapporto che la *woke* ha avuto e può avere con il materialismo storico; 2. il rapporto tra identità e classe; 3. la questione dell’organizzazione politica della classe.

1. Le organizzazioni che a vario titolo si richiamano al marxismo vivono spesso con disagio il rapporto con le teorie che hanno “contaminato” fette sempre più larghe dei movimenti contestativi. Va rilevato come questa “contaminazione” venga in realtà da lontano, già a partire dagli anni Sessanta; inoltre, occorre indagare di cosa sia sintomo l’esigenza di “contaminare” il marxismo con prospettive teoriche che si muovono su un piano apparentemente differente.

Nei primi due capitoli, l’autore offre una ricostruzione del dibattito e del modo in cui gli elementi delle teorie critiche di sinistra sono stati assunti e riconfigurati nella *woke*.

L’autore pone sì l’origine di alcune delle tendenze della *woke* nelle «critiche e [nella] decostruzione dei modelli socio-simbolici emerse nel femminismo degli anni ’60-’70» (p. 31), ma fa risaltare piuttosto gli elementi di affiancamento che non i «fenomeni concorrenziali fra femminismo e marxismo che oggi sono invece evidenti» (p. 32). Per meglio dire, Cangiano mostra come, fino a prima del passaggio alla fase attuale, sia stato possibile mantenere «la coscienza della dialettica fra politiche istituzionali e simbolico-culturali», mentre «le *culture wars* sorgono (...) nel momento in cui la struttura economica è già indirizzata in senso neoliberale» (p. 32), assunta come imm modificabile e tale da permettere solo lotte interne al sistema capitalistico.

L’autore ammette di svolgere delle semplificazioni e talvolta sembra che la ricostruzione di un’età aurea nella quale femminismo e marxismo procedevano di conserva corrisponda più a un auspicio per il futuro che non a una restituzione fedele delle dolorose fratture tra orientamenti già allora tremendamente diversificati. Quel che Cangiano coglie correttamente è il nesso che questa divaricazione ha con «la progressiva decadenza dei partiti comunisti e socialisti» (p. 33), con la decrescente capacità organizzativa e unificante del movimento operaio (intorno al quale organizzare il blocco delle classi sfruttate), la conseguente «crisi» del marxismo. Si tratta di una divaricazione orizzontale (tra le diverse pratiche di lotta) e verticale (tra la base economica, postulata come imm modificabile, e le conquiste sul piano simbolico, il solo sul quale siano offerti margini di riforma).

Il femminismo ha messo in luce gli angoli ciechi della visione della società assunta dalle organizzazioni tradizionali del movimento operaio. Altrettanto hanno fatto le rivoluzioni anticoloniali, le lotte per i diritti civili e per la rimozione delle grandi discriminazioni di censo, razza e genere.

Quali erano questi angoli ciechi? Cosa il “marxismo ufficiale” non riusciva a vedere?

Non si trattava solo degli elementi simbolici dello sfruttamento, con cui un marxismo schematico poteva cavarsi d’impaccio postulando la priorità della risoluzione della causa “profonda”, economica. Si trattava anche di forme di sfruttamento che, nella modernità capitalistica, apparentemente fondata sui principi di libertà e uguaglianza, restavano invisibili: lo sfruttamento del lavoro riproduttivo che solo le lotte femministe per il salario domestico hanno reso visibile; le condizioni di dipendenza e sovrasfruttamento coloniale

imposte a gran parte dell'umanità dall'uomo bianco in nome della sua missione civilizzatrice.

Queste istanze confluiscono ora nelle *culture wars* con quanto di culturalistico e *liberal* è loro impresso dalla divisione neoliberale del lavoro e dalla crisi della militanza politica. Questa crisi, col rifluire della militanza collettiva nelle forme dell'attivismo individuale, investe del resto non solo le lotte schematicamente ascritte al piano sovrastrutturale (giuridico, politico, simbolico e culturale), ma anche le lotte economiche.

È indubbio che la *woke* sia esposta a «sospette derive *liberal*» (p. 9) e al moltiplicarsi di analisi che si muovono soltanto sul piano simbolico, ma il libro di Cangiano ha il pregio di indicare la strada per materializzare i temi della *woke* «attraverso la loro dialettica con i processi socio-materiali (produzione, mercato, lavoro, consumo) in atto» (p. 9).

2. Il quadro delle *culture wars* ci presenta mille identità in lotta. Mille identità denunciano il privilegio che il sistema attribuisce a individui aventi determinate caratteristiche: l'uomo bianco ricco cis etero. Esse mostrano il carattere sistemico dell'oppressione, il che significa che è la società e non un singolo a essere sessista, razzista, classista, eteronormativo e transfobico.

Ma questo apparato produce anche delle vittime: le identità in lotta, marginali rispetto al discorso centrato sulla soggettività maschile bianca ricca cis etero, sono vittime di questo sistema e delle sue caratteristiche. Vivendo sulla propria pelle la condizione di vittima, esse possono rivendicare un privilegio epistemico nella denuncia delle forme di oppressione.

Si può rilevare qui una notevole differenza rispetto all'apparato teorico marxista al quale Cangiano fa riferimento. Se Lukács in *Storia e coscienza di classe* (1923) attribuisce al punto di vista del proletariato quanto oggi si definirebbe un "privilegio epistemico", vale a dire la possibilità di conoscere, muovendo da un punto di vista parziale, la totalità dei rapporti di produzione, non è perché il proletariato sia "vittima" del capitalismo, ma perché esso è il soggetto centrale della produzione e riproduzione sociale.

Nel contesto delle *culture wars* si opera invece una traduzione di quel "privilegio epistemico" nella figura della vittima. Ciò che viene relegato ai margini dal discorso monologico del potere diventa centrale non per il ruolo oggettivo che svolge, ma sulla base della sofferenza che avverte (per conseguenza, non per la sua forza potenziale, ma per la sua debolezza e subalternità).

Certo, va rilevato come anche qui il rapporto tra centro e margine si manifesti come un rapporto dialettico, contraddittorio, ed è indubbio che anche in questa forma emergano dei conflitti oggettivi.

Queste prospettive diverse hanno permesso e continueranno a permettere di cogliere gli angoli ciechi anche delle visioni del mondo più radicali, nella misura in cui, come osserva Cangiano richiamando Sandro Mezzadra, «in connessione con i movimenti femministi, con le lotte anti-coloniali, con le battaglie delle "minoranze", i presupposti identitaristi sono serviti a individuare tutta una serie di specifiche tipologie di oppressione, permettendo l'articolarsi di un linguaggio rivendicativo» (p. 166).

La proliferazione di irriducibili *differenze*, di margini che si sottraggono al dominio di un ordine centralizzato e unitario di discorso, ha reso però più complessa l'articolazione di lotte collettive, anche a causa di numerosi scivolamenti ed esiti imprevisi.

Cangiano descrive una dialettica secondo la quale «l'attacco ai concetti di oggettività e universalità, lo svelamento del loro carattere contingente, il nietzschiano rivelamento di ogni *essenza* come costruzione sociale, il conseguente possibile spostamento della lotta politica sul piano del discorso (...) non danno luogo alla liberazione rizomatica delle soggettività desideranti, ma tornano anzi a proporre, quando scendono sul piano pragmatico, etiche rigide e identità più o meno sicure» (p. 49). È questo rovesciamento che dà origine a un «essenzialismo di ritorno».

Siamo innanzi a un problema pratico di grande rilievo, per il quale si propongono da tempo dei tentativi di superamento. Ma per discutere questo problema pratico, di carattere organizzativo, è necessario porre in questione lo «status» che le mille soggettività oppresse si attribuiscono nell'ambito del sistema capitalistico.

Cangiano sottolinea come presentare le soggettività oppresse come «vittime» faccia perdere il nesso che l'oppressione ha con lo sfruttamento. Essendo semplicemente volta «al mantenimento dei tradizionali rapporti di potere» (p. 34), l'oppressione perde di qualsiasi razionalità sia economica che più generalmente storica. Per conseguenza, «il capitalismo passa sempre più a essere inteso come forza anzitutto etico-culturale» (p. 34).

Le conseguenze sono notevoli. Si riconosce il carattere «sistemico» di razzismo, sessismo, classismo, ma queste connotazioni del modo di produzione vengono autonomizzate dalla base economica, dal loro rapporto con lo sfruttamento. Per conseguenza, le lotte si svolgono su base soltanto ideologico-culturale e individuale.

La soggettivizzazione e l'individualizzazione di questi connotati sociali oggettivi li lascia in definitiva essere così come sono, nell'illusione che si possa superare una società divisa in classi, determinata in ultimo da un modo di produzione antagonistico, semplicemente assumendo atteggiamenti “non-classisti”, oppure una società in cui esiste un sovrasfruttamento su base razziale e di genere, semplicemente assumendo atteggiamenti “non-razzisti” e “non-sessisti”.

Le soggettività oppresse devono riconoscersi certo come parte di un sistema e si fa un grande passo in avanti quando si muove dalla responsabilità individuale alla struttura complessiva dei rapporti di oppressione. Ma in questa mossa esse non devono riconoscersi come vittime, bensì come classe.

Cangiano chiarisce che quella di classe non è un'identità, ma una «relazione» con il «modo di produzione» e quindi parlare di classe non significa porre l'identità della «classe lavoratrice» in concorrenza con le altre identità. Al contrario, mentre le identità in lotta concorrono per porsi ciascuna come margine, come vittima di un sistema oppressivo, la classe si presenta invece come suo cuore pulsante in quanto sfruttata sul terreno della produzione e della riproduzione sociale.

3. Nella rielaborazione della nozione di classe, Cangiano si basa sulle considerazioni di Geoffrey de Ste. Croix nell'ambito della discussione sull'applicabilità delle categorie storiografiche marxiste alla storia antica. L'impostazione di Ste. Croix pone l'enfasi sulla conformazione di classe di un modo di produzione antagonistico e non sulla lotta di classe svolta in termini coscienti e politicamente organizzati.

Una classe, nelle parole di Ste. Croix citate da Cangiano, «è un gruppo di persone che si identifica con la propria posizione all'interno del sistema di produzione sociale, definita soprattutto in rapporto alla propria relazione (in termini di grado di controllo) con le condizioni di produzione (sarebbe a dire, con i mezzi e il lavoro di produzione)» (p. 151).

All'opposto di quest'impostazione, la classe potrebbe avere un carattere fondamentalmente politico, per cui, nel conflitto politico e già organizzato, forze eterogenee si mettono in forma come classi in lotta.

L'enfasi che Cangiano pone qui sul carattere «oggettivo» della classe non implica la negazione della diversità dei modi di relazionarsi alle condizioni di produzione. La classe è infatti articolata, segmentata, e gerarchizzata proprio al fine dello sfruttamento. L'autore mette però in guardia da una visione che presume di dover tutelare delle identità essenzializzate piuttosto che riconoscerle come «parte integrante della classe» (p. 153) e, anzi, di norma «*sur-sfruttate*» (p. 153). Cangiano sottolinea come la classe non sia semplicemente il «referente ultimo» dei vari conflitti identitari, ma «il principio materiale (l'«universale concreto») che ne *spiega* le articolazioni in rapporto (...) al funzionamento storico del modo di produzione» (p. 157).

Come può darsi allora l'unificazione politica di queste differenze? Come si può negarne l'isolamento e però riconoscerle nella loro specificità? Se esse sono modi diversi di essere oggettivamente classe, come possono esserlo anche soggettivamente?

Qui vanno posti in questione due tentativi di soluzione, per dire qualche parola in conclusione sulla proposta di Cangiano.

Si può pensare che la pluralità, che si sottrae a ogni dominio soggettivo e che ci si offre in ogni nostra relazione col mondo, sia un dato inaggrabile e naturale, che in fondo “decostruisce” anche le identità delle *identity politics*. Si potrebbe introdurre a questo punto una soluzione pragmatico-strumentale. È quella che Spivak ha chiamato «essenzialismo strategico» e che può riferirsi alla prospettiva di Laclau e Mouffe. Da questo punto di vista, «nessuna identità esiste davvero, ma *fingiamo* che esista per attivare politicamente un processo rivoluzionario» (p. 49). Cangiano mostra le notevoli ambiguità di questo punto di vista, che perdendo di vista il carattere oggettivo della relazione dei rapporti di oppressione con i rapporti di produzione, non ha strumenti per discernere il carattere progressivo di un'unificazione da quelli potenzialmente reazionari. Così facendo, sia che ci si trovi davanti a un essenzialismo di ritorno ingenuo, sia che si tratti di un essenzialismo di ritorno su base pragmatico-strumentale, tutto ciò che «è parte del campo anti-universalista rischia di essere inteso come naturalmente altro dal *potere* e dal capitalismo» (p. 50).

Un altro tentativo di soluzione, quello intersezionale, ha posto in luce la presenza dell'intreccio tra diversi generi e forme di oppressione. L'intersezionalismo non si presenta dunque come un mero strumento con il quale assoggettare, unificare, la molteplicità caotica delle differenze, ma permette di individuare dei nessi parziali tra le diverse identità e su questa base poi articolare una “politica di alleanze” che faccia leva comunque sul riconoscimento delle reciproche relazioni di dominio e subaltermità.

Rispetto alla soluzione pragmatico-strumentale Cangiano sembra rilevare qui un passo in avanti, ma riscontra in questa visione un limite dovuto proprio alla vaghezza del concetto di potere e per conseguenza alla riconduzione di tali rapporti da un lato a una sfera meramente ideologico-culturale (da correggere con mezzi pedagogici) e dall'altro alla relazione carnefice-vittima. Così facendo si perde, ed è qui il cuore dell'argomento di Cangiano, «la relazione che le soggettività oppresse (in tutti i loro modi differenziati storicamente e geograficamente) instaurano col modo produttivo, cioè uno degli aspetti fondanti di ciò che i marxisti chiamano *totalità*» (p. 167).

Il libro di Cangiano è una difesa del materialismo storico come conoscenza della totalità. Ma è anche un riconoscimento della difficoltà della costruzione del punto di vista cui è attribuita la conoscenza-trasformazione della totalità. È intorno a questo problema, rigorosamente lukácsiano, che si articola la lettura di Cangiano delle *culture wars* come storia di un problema non meramente teorico.

È su questo nodo che si gioca infatti il passaggio dalla classe *in sé* alla classe *per sé*. Essa non è l'appello a una unità già data (la classe intesa come monolite e che scivola pericolosamente verso la comunità organica), ma un'unità compiuta e concreta: «non si tratta dunque di universalismo astratto (quello tipico del *potere*), ma della lotta per un universalismo concreto che è quello, a venire, della società non divisa» (p. 159).

Questo soggetto storico non è il risultato di una finzione pragmatico-strumentale, ma una costruzione con cui gruppi e individui che si pongono in diverso modo in rapporto ai mezzi di produzione si riconoscono, insieme, come classe. La coscienza di classe proprio per questo non ha alcunché di psicologico-individuale, ma è una forma di coscienza collettiva. La classe «non è un dato fissato da sempre e per sempre, è caratterizzante ma non omogenea, e come tale vive di mediazioni, cioè di una dialettica fra compagne e compagni che si materializza attraverso la prassi» (p. 164). Di più, è solo attraverso la «coscienza di essere classe (e la conseguente lotta di classe)» che può emergere «la nostra condizione storico-oggettiva, la scoperta cioè della nostra posizione nella totalità delle relazioni sociali» (p. 164).

Cangiano riconosce come «il discredito gettato sul concetto di totalità – come se la totalità fosse semplicemente l'ennesima forma di essenzialismo invece che una prassi politica fondata a partire dalla situazione, particolare e storica, di un soggetto a sua volta particolare (la classe) che ha però bisogno di capire il sistema come *intero* per abbatterlo (capire, cioè, come le proprie condizioni siano legate a un contesto più ampio che è fatto di storia, cultura e prassi) – finisce per essere il riflesso di una sconfitta che è a sua volta storica» (p. 53). Essa è la sconfitta del movimento operaio nel Novecento e porta con sé la sconfitta di una prassi politica articolata in soggetti collettivi. Dinanzi a quella sconfitta, con l'esercito dell'umanità sfruttata in rotta e disperso, il mondo ha tutte le ragioni di sembrare intrasformabile. Ricordando i versi di Majakovskij: «L'uomo solo / non è un invincibile guerriero». E il problema della trasformabilità del mondo non può essere risolto su un piano meramente teorico.

Vien dunque da domandarsi, in termini lukácsiani, se il pubblico empirico di questo libro, che è il pubblico accademico e delle professioni intellettuali, sia allo stesso tempo il suo destinatario di diritto. Dopotutto, non sarà il pubblico colto a decidere se questo libro presenti la riproposizione di un vecchio apparato di discorso o l'annuncio di una nuova ricomposizione.

*Salvatore Favenza*