

VERSO IL CALDO ASTRATTO UNA SCAMPAGNATA GEOFILOSOFICA

di Paolo Vignola¹

Abstract

This paper aims to describe a kind of thermal line within Deleuze's thought, which allows his concepts to be disseminated in tropical realities, as the same French thinker seems to announce in a passage of his Nietzsche and philosophy. The focus of the article is to show the plastic metamorphoses of Deleuze's key political concepts, such as "Image of thought", "Difference", "rhizome", "Fold", "nomadism", "geophilosophy", due to its strategic and post-colonial adoption by thinkers such as Eduardo Viveiros De Castro, Bolívar Echevería, Édouard Glissant. The sense of this ethno-philosophical journey is to highlight the geopolitical need for a reactivation capable of differentiating Deleuze's concepts, in order to avoid or at least counter-attack the European and Western self-referentiality in reading, interpreting and applying the Deleuzian philosophy. The opportunity of such a theoretical description has been given by the personal experience of extremely humid heat that I did during a talk at the University of Roma 3, in which I presented a work entitled "Nietzsche in the Amazon. For a Nomadology beyond the Anthropocene and Accelerationism". Such personal experience, which I intend to describe in intensive terms, will function as a choreography (in a Derridian sense) for the theoretical themes of this work.

Il pomeriggio del 13 luglio del 2016, presso l'Università Roma Tre, aveva luogo uno degli ultimi *panel* della *Deleuze Studies Conference*, in cui partecipavo con una proposta intitolata "Nietzsche in the Amazon. For a Nomadology Beyond the Anthropocene and Accelerationism". Era un luglio rovente e l'aula aveva seri problemi al sistema di climatizzazione, così che la temperatura si era alzata vertiginosamente durante lo svolgersi del *panel*. Il calore, impastato con l'umidità, aveva reso l'atmosfera simile a quella di un bosco umido tropicale: a metà del mio intervento ero già completamente madido di sudore, con le gocce che cadevano sui fogli della presentazione – terminato di leggere il *paper*, oltre a un paio di fazzoletti, mi è stato anche offerto un ventaglio che, devo dire, probabilmente mi ha salvato la vita. Anche se è stata un'autentica sfida per le mie capacità metaboliche e anaerobiche, il risultato mi ha lasciato sicuramente e perversamente soddisfatto, nel senso che sentii sulla mia pelle l'intensità di quel famoso passaggio di *Pensiero nomade*, che del resto lessi sul finale della conferenza, in cui Deleuze descrive gli aforismi di Nietzsche come «una specie di zattera della Medusa, con bombe che cadono tutto intorno, la zattera che va alla deriva, verso ruscelli sotterranei congelati o verso fiumi torridi, l'Orinoco, il Rio delle Amazzoni, con persone che remano assieme, persone che non devono per forza amarsi, che si battono, che si mangiano»². In questo passaggio, l'obiettivo di Deleuze era riuscire a trattare la scrittura aforistica di Nietzsche come fosse un vero e proprio corpo, inteso in senso spinoziano, ossia un insieme metastabile di rapporti, di affetti, di velocità e lentezze che ne esprimono le capacità, la potenza di agire e di divenire – l'etica come risposta alla domanda «cosa può un corpo?»³. Il testo-corpo di Nietzsche,

¹ Docente presso la Universidad de las Artes, UArtes, Guayaquil.

² G. Deleuze, "Pensiero nomade", in Id., *Nietzsche e la filosofia*, trad. it. di F. Polidori, Einaudi, Torino 2002, p. 314.

³ Cfr. G. Deleuze, *Cosa può un corpo?*, Ombre Corte, Verona 2010.

così configurato, e come Deleuze voleva intenderlo, si trovava necessariamente in balia di forze in lotta per sussumere, generare o rigenerare il senso degli aforismi: «Un aforisma è un gioco di forze, uno stato di forze che restano esterne le une alle altre. Un aforisma non vuol dire nulla, non significa nulla, e non possiede né significanti né significati. Altrimenti non faremmo che restaurare l'interiorità di un testo. Un aforisma è uno stato di forze, l'ultima delle quali, la più recente, la più attuale e la provvisoriamente ultima è sempre la più esterna»⁴. Come è noto, questa definizione dell'aforisma, strategica e operativa, è accompagnata dalla ricerca di un'atmosfera gaia, gioiosa, aerea e salutare, con la quale siamo soliti identificare il Nietzsche di Deleuze nel suo tentativo di uscire dalla tradizione filosofica:

Innestare il pensiero sul fuori è quanto i filosofi non hanno mai fatto, anche quando hanno parlato di politica, anche quando hanno parlato di camminate o d'aria pura. Non basta parlare d'aria pura, parlare dell'esterno, per innestare direttamente e immediatamente il pensiero sul fuori. [...] Dai grandi libri si sprigiona comunque sempre una gioia indescrivibile, anche quando parlano di cose brutte, disperanti, terribili. Ogni grande libro attua già una trasformazione e produce la salute di domani. [...] Una volta che il pensiero è entrato in rapporto con il fuori, si scatenano momenti di riso dionisiaco – è il pensiero all'aria aperta⁵.

Mai come in quel torrido pomeriggio di luglio, dentro l'aula amazzonica di Roma Tre, avevo sentito la necessità del fuori, dell'«aria aperta». Non solo, ma appunto pressato dal bisogno di un po' d'aria e di fresco, difficilmente sarei riuscito a richiamare alla mente quel passo misterioso di *Nietzsche e la filosofia* in cui Deleuze afferma che «i luoghi del pensiero sono zone tropicali, abitate dall'uomo tropicale, e non zone temperate abitate dall'uomo morale, metodico e moderato»⁶. Il presente articolo vuole perciò essere una specie di interpretazione-sperimentazione di tale frase, il cui obiettivo è cartografare una linea frastagliata di deterritorializzazione del pensiero di Deleuze (ma anche di Guattari) – forse ancora francese troppo francese –, verso una sua creolizzazione teorica, politica e culturale.

Caldo trascendentale

Prima di lanciarcì nelle zone tropicali, occorre riempire i bagagli del viaggio con altri concetti «caldi» della fucina teorica deleuziana. Ora, le caratteristiche che *Pensiero nomade* attribuiva agli aforismi nietzscheani verranno poi riportate alla ribalta in *Mille piani*, per descrivere lo statuto del libro-rizoma, vale a dire dello stesso testo firmato con Guattari. Prima ancora della pubblicazione di *Mille piani* (1980), le indicazioni per questo nuovo statuto del libro verranno espresse in *Rizoma* (1976) e in *Conversazioni* (1977), da cui riprendo il seguente passaggio:

Ci sono due modi di leggere un libro: si può considerarlo come una scatola che rinvia ad un interno, e allora si vanno a cercare i suoi significati, e poi, se si è ancora più perversi o corrotti, si parte alla volta del significante. E il libro successivo verrà trattato come una scatola contenuta nella precedente o che a sua volta la contiene. E lo si commenterà, lo si interpreterà, si chiederanno spiegazioni, si scriverà il libro del libro, all'infinito. Oppure l'altro modo: si considera il libro come una piccola

⁴ G. Deleuze, «Pensiero nomade», cit., pp. 315-316.

⁵ Ivi, pp. 318-319.

⁶ G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 165. Deleuze fa riferimento all'aforisma 197 di F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, trad. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 2003, p. 94: «Si direbbe che nei moralisti ci sia un odio per le foreste vergini e per i tropici! E che "l'uomo tropicale" debba essere screditato a tutti i costi, sia come malattia e degenerazione umana, sia come un proprio inferno e una tortura di se stesso? Perché mai? A favore forse delle "zone temperate"?».

macchina a-significante; il solo problema è: “funziona”? E come funziona? Come funziona per te? Se non funziona, se non passa nulla, prendi un altro libro. [...] Quest'altro modo di leggere si oppone al precedente perché mette in rapporto immediato un libro con il Fuori».⁷

Sono tali caratteristiche che conferiranno a *Mille piani* in particolare, ma anche ai lavori di Deleuze e Guattari in generale, il passaporto o la carta d'intensità per poter girare il mondo e comporsi con «le forze del fuori» – sociali, politiche, economiche, estetiche – che di volta in volta incontrerà, e incontreranno, con l'effetto auspicabile di una produzione di senso sempre eterogenea, situata, complice e perennemente in divenire. Questo statuto rizomatico del libro, per il quale il senso e i concetti sono soggetti a un perenne processo di variazione indotto da tali forze, può inoltre essere messo in relazione costruttiva con la critica deleuziana alla nozione universale della Verità espressa in *Nietzsche e la filosofia*.

Piuttosto che promuovere l'idea di una negazione scettica dell'esistenza dei fatti o della verità, Deleuze ha voluto mostrare come, in Nietzsche, non ci sia verità che «prima di essere una verità, non sia la realizzazione di un senso o di un valore»⁸, i quali anticipano, organizzano e in-formano il suo contenuto. Ciò appunto non significa che non esistano verità, bensì che «abbiamo sempre la verità che ci meritiamo in funzione del senso che concepiamo o del valore di ciò in cui crediamo, poiché un senso – pensabile o pensato – si realizza solo nella misura in cui le forze che gli corrispondono nel pensiero si appropriano e si impadroniscono anche di qualcosa che ne sta al di fuori»⁹.

La critica della Verità universale ha come correlato la distruzione di ciò che Deleuze definisce l'immagine dogmatica del pensiero, vale a dire il presupposto implicito della filosofia, nel senso di «un sistema di coordinate, di dinamismi, di orientamenti»¹⁰ che anticipano l'atto del pensare e lo indirizzano verso un fine stabilito a priori. Stando a tale immagine, il pensiero sarebbe perciò “naturalmente” predisposto verso il fine che consiste nella conoscenza universale del vero¹¹. Motore di questa immagine dogmatica sarebbe la rappresentazione che, attraverso i suoi quattro punti cardinali – l'identico, il simile, l'analogo e l'opposto –, impedirebbe proprio ciò che spinge a pensare, ossia la differenza. È dunque tale immagine l'autentico nemico del pensiero deleuziano, un nemico ostico e ubiquo, dai tratti autoritari, securitari e repressivi:

La storia della filosofia è sempre stata l'agente del potere nella filosofia, e anche nel pensiero, essa ha giocato un ruolo repressivo: come potete credere di pensare senza aver letto Platone, Cartesio, Kant e Heidegger, e neanche il libro di questo o di quell'autore su di loro? Una formidabile scuola di intimidazione che fabbrica specialisti del pensiero, ma che fa anche sì che coloro che rimangono al di fuori si conformino ancora di più a questa disciplina che deridono. Un'immagine di pensiero che si chiama filosofia si è costituita storicamente ed impedisce alla gente proprio di pensare. [...] Il fatto è che il pensiero trae dallo Stato la propria immagine specificamente filosofica, come bella interiorità sostanziale o soggettiva. Inventa uno Stato propriamente spirituale [...]. Da qui l'importanza di nozioni come quella di universalità, metodo, domanda e risposta, giudizio, riconoscimento o ricognizione, idee giuste, l'importanza di avere sempre le idee giuste. Da qui il valore di tematiche come quelle di una repubblica degli spiriti, di un'indagine dell'intelletto, di un tribunale della ragione, di un puro “diritto” del pensiero, con tanto di ministri degli Interni e funzionari del pensiero puro¹².

⁷ G. Deleuze, C. Parnet, *Conversazioni*, cit., pp. 16-17.

⁸ G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, cit., p. 155.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ G. Deleuze, “Segni ed eventi (intervista di R. Bellour e F. Ewald)”, trad. it. di H. Giuli, in AA.VV., *Il secolo deleuziano*, Mimesis, Milano 1999, p. 37.

¹¹ G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, trad. it. di G. Guglielmi, Cortina, Milano 1997, pp. 214-215.

¹² G. Deleuze, C. Parnet, *Conversazioni*, cit., pp. 20-21.

Contro la pretesa predisposizione del pensiero nei confronti della Verità, e cercando di contrastare le nozioni di «universalità, metodo, domanda e risposta, giudizio, riconoscimento o ricognizione, idee giuste» nonché le tematiche kantiane di «una repubblica degli spiriti, di un'indagine dell'intelletto, di un tribunale della ragione, di un puro "diritto" del pensiero», Deleuze stringe un'alleanza piena e duratura con la letteratura per giungere a definire «che cosa significa pensare» al di fuori delle restrizioni imposte dall'immagine dogmatica del pensiero, ereditata dalla storia della filosofia. Così, ad esempio, se la presunta inclinazione naturale del pensiero verso la verità è frutto di tale immagine dogmatica che postula «una buona volontà di pensare, un desiderio, un amore naturale del vero»¹³, Proust mostra magistralmente che, in realtà, «cerchiamo la verità quando siamo indotti a farlo in funzione di una situazione concreta, quando subiamo una specie di violenza che ci spinge a questa ricerca»¹⁴. È proprio a partire da tale violenza provocata dal segno che, nell'ottica deleuziana, si genera il pensiero.

Per Deleuze il pensare incomincia dunque con la violenza del segno, da intendersi come la forza della differenza che affetta il soggetto, lo scuote e lo pone di fronte alla necessità di pensare. Il pensiero quindi, piuttosto che essere attivato da facoltà innate, è costretto a pensare da intensità che lo attraversano e lo violentano. Questo è il punto di partenza dell'"empirismo trascendentale" di *Differenza e ripetizione*, un trascendentale che, come noto, ha come correlato un campo impersonale – sviluppato prevalentemente in *Logica del senso*. Ancora una volta, ci troviamo di fronte a un'operazione controcorrente rispetto all'intera tradizione filosofica, tanto sul versante della metafisica quanto su quello della filosofia trascendentale di Kant e Husserl. A tal proposito, in *Logica del senso*, Deleuze indica la posta in gioco che lo spinge a rivoluzionare lo statuto del trascendentale: «Ciò che è comune alla metafisica e alla filosofia trascendentale è innanzitutto questa alternativa che esse ci impongono: o un fondo indifferenziato, senza fondo, non-essere informe, abisso senza differenze e senza proprietà; o un Essere sovranamente individuato, una Forma fortemente personalizzata. Fuori di questo Essere e di questa Forma non avrete che il caos... in altre parole, la metafisica e la filosofia trascendentale si accordano per non concepire singolarità determinabili se non già prigioniere in un io supremo o in un Io superiore»¹⁵.

Al caos e all'abisso senza fondo la metafisica ha sistematicamente contrapposto il Dio/Individuo (*Omnitudo*) quale principio analitico, coestensivo all'essere, che contiene tutto il reale, salvando così il pensiero dall'ipotesi del Nulla, mentre la filosofia trascendentale ha sempre posto la Persona, in quanto *soggettività trascendentale*, come principio sintetico, coestensivo alla rappresentazione, di costituzione di ciò che è reale. Se però si vuole davvero risalire alla genesi del pensiero, secondo Deleuze, è necessario sciogliere tali "prese di forma" individuali (Dio) o personali (soggetto trascendentale), appoggiandosi invece a una "piega" del reale per non cadere nell'abisso dell'indifferenziato. Tale piega è quella della «singolarità», in quanto pre-individuale e pre-personale, che i concetti nietzscheani di superuomo e volontà di potenza avrebbero in qualche modo prefigurato:

Si tratta del problema fondamentale di "chi parla in filosofia?" o qual è il "soggetto" del discorso filosofico? Ma, a meno di far parlare il fondo informe o l'abisso indifferenziato, con tutta la sua voce di ebbrezza e di collera, non si esce dall'alternativa imposta dalla filosofia trascendentale, come pure dalla metafisica: fuori della persona o dell'individuo, non *distinguerete* nulla... Così la scoperta di Nietzsche è altrove, quando, liberatosi di Schopenhauer e di Wagner, esplora un mondo di singolarità impersonali e preindividuali, mondo che ora egli chiama dionisiaco o della volontà di potenza, energia

¹³ G. Deleuze, *Marcel Proust e i segni*, trad. it. di C. Lusignoli e D. De Agostini, Einaudi, Torino 2001, pp. 16-17.

¹⁴ Ivi, p. 16.

¹⁵ G. Deleuze, *Logica del senso*, trad. it. di A. De Stefanis, Feltrinelli, Milano 1975, p. 99.

libera e non incatenata. Singolarità nomadi non più imprigionate nell'individualità fissa dell'Essere infinito (la famosa immutabilità di Dio), né entro i limiti sedentari del soggetto finito (i famosi limiti della conoscenza) [...]. Quanto al soggetto di questo nuovo discorso, non vi è invece più soggetto, non è l'uomo né Dio, ancor meno l'uomo al posto di Dio. È questa singolarità libera, anonima e nomade che percorre sia gli uomini, sia le piante, sia gli animali indipendentemente dalle materie della loro individuazione e dalle forme della loro personalità; superuomo non vuol dire altro: il tipo superiore di *tutto ciò che è*¹⁶.

Qualche anno prima dell'*opposizione* all'inconscio molare, familiaristico e repressivo della psicanalisi, Deleuze ricerca dunque *contro* la fenomenologia un campo trascendentale nomade, come alternativa al trascendentale ristretto sulla forma dell'Io o della coscienza. Ciò poiché i campi proposti da Kant e da Husserl risulterebbero essere due declinazioni distinte del «trascendentale securitario», come definito da Gérard Lebrun¹⁷, nella misura in cui difendere le forme dell'individuo e della persona, vale a dire dell'immutabilità di Dio e della sedentarietà del soggetto, significa impedire l'emergere del radicalmente nuovo, della singolarità che è sempre differenza. Per Deleuze deve perciò essere la singolarità, pre-individuale e impersonale, a trasformare lo statuto trascendentale da sedentario e securitario a irresistibilmente nomade.

Per raggiungere il campo impersonale del trascendentale nomade, per vedere in azione le singolarità brulicanti che lo compongono, Deleuze si è rivolto sistematicamente alla letteratura, convocando Proust, Flaubert, Artaud, Blanchot, Carroll, tra i vari autori che compongono il suo pantheon letterario. Rivolgersi alla letteratura per dissolvere l'immagine dogmatica del pensiero e ripensare l'intero tema del trascendentale significa scommettere – per trasformarli in creazione e affermazione del pensiero e della vita – sul pathos, sulla violenza, sui sintomi di malessere che formano la materia prima della scrittura degli autori sopra menzionati, i quali si espongono stoicamente a sofferenze, lacerazioni, situazioni e fenomeni al confine con il disagio o la follia¹⁸. È la loro letteratura, assieme alla scrittura nietzscheana, che permette a Deleuze di pensare che «la codardia, la crudeltà, la bassezza, la stupidità non sono semplicemente potenze corporali, o fatti caratteriali e sociali, ma strutture del pensiero come tale»¹⁹. A tal proposito, quello che avviene tra *Differenza e ripetizione* e *Logica del senso* può essere concepito come la costituzione di una sintomatologia del pensiero che, grazie all'apporto strategico della letteratura, ci consegna un'idea del trascendentale molto più calda sia di quella kantiana che di quella husserliana.

Questione di punti di vista

La condizione trascendentale della violenza necessaria al pensiero, precisamente nei termini adottati da Deleuze, è stata ripresa e traslata di campo dall'antropologo Eduardo Viveiros de Castro, il quale ha tentato di individuare una serie di analogie virtuose con le cosmologie amerindie dell'Amazzonia. In particolare, nel suo *Métaphysiques cannibales*, l'antropologo brasiliano afferma che i concetti relativi al prospettivismo e al multinaturalismo delle tribù amazzoniche possono essere interpretati tanto come il risultato di un certo divenire-deleuziano dell'etnologia americanista, quanto come la possibilità di un divenire-amerindio della filosofia di Deleuze e

¹⁶ G. Deleuze, *Logica del senso*, cit., p. 100.

¹⁷ Cfr. G. Lebrun, "Le transcendantal et son image", in E. Alliez (éd.), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, Sinthélabo, Paris 1998, p. 232.

¹⁸ Su questo tema, mi permetto di rinviare a P. Vignola, *La lingua animale. Deleuze attraverso la letteratura*, Quodlibet, Macerata 2011; Id., *L'attenzione altrove. Sintomatologie di quel che ci accade*, Othotes, Napoli-Salerno 2013.

¹⁹ G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 196.

Guattari²⁰. Tra questi due divenire risiederebbe il compito interstiziale, tra filosofia e antropologia, di Viveiros de Castro. Un compito che consiste nel deterritorializzare i concetti e le nozioni di ambo le parti, al fine di poter concepire l'antropologia come una metafisica sperimentale e la filosofia come una pratica etno-antropologica *sui generis* che consiste essenzialmente nel creare concetti. Ed è seguendo tale indicazione che, in un certo senso, si ha qui la possibilità di ritrovare una forma di trascendentale caldo, che non proviene certamente da ciò che noi occidentali chiamiamo "letteratura", bensì dalla vita interspecifica della foresta, ma che comunque si relaziona direttamente con la violenza necessaria al pensiero e con ciò che Deleuze ha definito misosofia, ossia una forma di inimicizia come definizione della relazione tra il pensiero e il segno, in contrapposizione alla *philia* intrinseca alla filosofia, ossia alla predisposizione innata verso il Vero²¹. Ciò che per Deleuze era la stupidità, nella foresta diviene l'equivoco. Sulla falsariga della *bêtise* trascendentale, l'equivoco non è un errore, né un'illusione o una menzogna, bensì «la forma stessa della positività relazionale della differenza», espressione dell'incontro-scontro tra i punti di vista, ossia tra le prospettive. Nella cosmologia amerindia, in cui l'equivoco ha sostituito la verità, o almeno ne ha mutato il regime, occorre dunque «pensare un mondo costituito dal Nemico in quanto determinazione trascendentale»²². Ciò viene posto come alternativa al personaggio concettuale della Grecia antica, così come tratteggiato da Deleuze e Guattari in *Che cos'è la filosofia?*:

Non l'amico-rivale della filosofia greca, ma l'immanenza del nemico della cosmoprassi amerindia, in cui l'inimicizia non è un semplice complemento privativo dell'amicizia, né una fatticità negativa, ma una struttura di diritto del pensiero, che definisce un'altra relazione con il sapere e un altro regime di verità: cannibalismo, prospettivismo, multinaturalismo. Se l'Altrui deleuziano è il concetto stesso di punto di vista, che cos'è un mondo costituito dal punto di vista del nemico come determinazione trascendentale? L'animismo spinto alle sue ultime conseguenze, come solo gli Indiani sanno farlo, non è solo un prospettivismo, ma anche un inimicismo²³.

Il nemico come personaggio concettuale non rappresenta per Viveiros de Castro una confutazione della teoria di Deleuze e Guattari, al contrario, si tratterebbe del proseguimento, peraltro fomentato dagli stessi autori, della loro geofilosofia: «Del cannibalismo come immagine del pensiero, del nemico come personaggio concettuale: resta da scrivere un intero capitolo della geofilosofia di Deleuze e Guattari»²⁴. E verrebbe da dire che non si potrebbe proseguire solo la geofilosofia, bensì anche il capitolo di *Mille piani* sui divenire, e in particolare rispetto al divenire-animale, seguendo appunto l'indicazione dell'antropologia di Viveiros de Castro come una metafisica sperimentale. Per comprendere questa trasduzione, nel senso simondoniano, è importante per lo meno segnalare i tratti teorici fondamentali delle cosmologie amerindie, in cui multinaturalismo e prospettivismo si coimplicano: il primo postula una discontinuità fisica e una continuità metafisica, nel senso che esistono tanti mondi quante sono le differenze fisiche, nella misura in cui corpi differenti percepiscono mondi differenti. Non si tratta di una molteplicità di rappresentazioni dello stesso mondo, ma di una molteplicità di mondi originati dai diversi punti di vista della prospettiva umana, che può essere incarnata da corpi differenti²⁵.

²⁰ Cfr. E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, PUF, Paris 2009, p. 61.

²¹ G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 182.

²² E. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, p. 166.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Ivi, p. 165.

²⁵ Per una ricognizione di tali tematiche, cfr. S. Consigliere, "La molteplicità dei mondi", in Id., (a cura di) *Mondi Multipli*, (2 voll.), Kaiak Edizioni, Tricase 2014, vol. I., pp. 19-38; Id., *Antropo-logiche. Mondi e modi dell'umano*, Paderno Dugnano (MI), Colibrì, 2014

In questo prospettivismo radicale, il soggetto “umano” non è altro che un punto di vista occupabile da qualsiasi corpo, non solo umano o animale, bensì anche vegetale e minerale. Inoltre, ne consegue che ogni corpo che assume la posizione di soggetto incarna una prospettiva umana. Detto altrimenti, nelle cosmologie amerindie, animali, piante, spiriti “vedono” loro stessi come umani, e tale aspetto è pensato da Viveiros de Castro come un impulso antropomorfo contenente in realtà una valenza anti-anthropocentrica, che consiste nel conferire *agency* e diritti alle entità non-umane, le quali *divengono* soggetti in base al loro statuto essenzialmente performativo e relazionale. È in tal senso, allora, che è possibile osservare le metamorfosi²⁶ caratteristiche della «metafisica pratica» delle popolazioni amerindie come concatenamenti, nozze contro-natura e divenire, come quando gli sciamani assumono forme animali, incarnando la prospettiva del giaguaro o di qualsiasi altro elemento della foresta, oppure quando un membro della tribù rimane intrappolato, preda di un animale, ossia del suo punto di vista, e finendo per perdere la propria umanità e divenire così oggetto agli occhi del predatore. Tutto dipende dalla prospettiva:

La prospettiva è meno qualcosa che si tiene, che si possiede, ma molto più qualcosa che tiene il soggetto, che lo possiede e lo porta [...], e cioè che lo costituisce in quanto soggetto. “Il punto di vista crea il soggetto” – questa è la proposizione prospettivista per eccellenza, quella che distingue il prospettivismo dal relativismo o dal costruttivismo occidentali che affermano, al contrario, che “il punto di vista crea l’oggetto”. [...] Uno dei grandi problemi pratico-metafisici indigeni consiste nell’evitare di essere catturati da una prospettiva non-umana, e cioè lasciarsi affascinare da un’altra prospettiva e perdere così la propria umanità, a vantaggio dell’umanità degli altri²⁷.

Invece di dipendere da un soggetto costituente, la prospettiva anticipa quindi la fondazione di tale soggetto, il quale risulta essere semplicemente il risultato di una relazione differenziale, che Viveiros de Castro concepisce in termini nietzscheani: «Le diverse prospettive sono delle *interpretazioni*, e cioè, sono essenzialmente in rapporto con gli interessi vitali di ogni specie, sono le “menzogne” favorevoli alla sopravvivenza e all’affermazione vitale di ogni esistente»²⁸. E tali interpretazioni, ancora con Nietzsche, vanno intese come «forze in lotta» le une contro le altre.

Su questo piano d’immanenza multinaturale delle prospettive vige dunque una disarmonia continua e radicale tra gli elementi in campo, l’incontro-scontro tra i punti di vista, in quanto «un punto di vista è pura differenza»²⁹. Probabilmente, si ha qui, nel cuore dell’Amazzonia, la verità eterogenetica dell’affermazione nietzscheana, ripresa da Deleuze, sulla posizione privilegiata delle zone tropicali per il pensiero – almeno per quello nietzscheano-deleuziano.

Inoltre, e riprendendo l’idea di Viveiros de Castro relativa al proseguimento della geofilosofia, risulta facile richiamare alla mente l’indicazione di Deleuze e Guattari in merito alla necessità di un nuovo soggetto d’enunciazione per la filosofia: «La razza votata all’arte o alla filosofia non è quella che si pretende pura, ma quella oppressa, bastarda, inferiore, anarchica, nomade, irrimediabilmente minore».³⁰ È tale indicazione a permetterci di legare l’esperienza trascendentale dell’antropologo brasiliano a due elaborazioni etico politiche, sempre provenienti dai tropici, che paiono concretizzare il messaggio deleuziano e guattariano: l’ethos barocco di Bolivar Echeverría e la creolizzazione rizomatica di Edouard Glissant.

²⁶ Cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani*, a cura di P. Vignola, Orthotes, Napoli-Salerno 2017, pp. 254-255.

²⁷ E. Viveiros de Castro, *Intrevisa*, "Amazonia Peruana", XV, 30, 2007, pp. 52-53 (trad. it. di P. Coppo, materiali del Centro Studi Sagara).

²⁸ Ivi, p. 54.

²⁹ Ivi, p. 53.

³⁰ G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos’è la filosofia?*, trad. it. di A. De Lorenzis, Einaudi, Torino 2002, p. 102.

Pieghe tropicali

Vi è chiaramente tutto un dibattito in corso attorno alla possibilità, o meglio ricevivibilità di un approccio per così dire sistematicamente *French theory oriented* come quello di Viveros de Castro, in un campo di gioco tanto delicato geopoliticamente come quello dell'etno-antropologia³¹. A tal proposito, e in supporto all'operazione dell'antropologo, mi pare interessante introdurre un concetto che fa precisamente della ricevivibilità il proprio terreno d'azione – una ricevivibilità eterogenetica o quasi-causale, vale a dire, letteralmente, la contro-effettuazione di ciò che arriva: l'ethos barocco di Bolívar Echeverría.

Filosofo ecuadoriano di ispirazione marxista e francofortese, Bolívar Echeverría ha focalizzato i suoi interessi teorici sul carattere eterodosso della modernità latinoamericana tanto nei confronti del marxismo quanto del capitalismo. In tal senso, si può affermare che, secondo Echeverría, per comprendere l'eterodossia del marxismo in America Latina, le sue vicende, proposte, temporalità e idiosincrasie, è necessario innanzitutto analizzare la relazione obliqua che questo continente ha intrattenuto e continua a intrattenere con la modernità capitalista. Per definire tale relazione, Echeverría conia il termine «ethos barocco», riprendendo l'affermazione di Adorno secondo cui l'opera d'arte barocca sarebbe «una decorazione assoluta». A differenza del barocco estetico, l'ethos a cui fa riferimento Echeverría, nel senso di un «principio di organizzazione della vita sociale»³², segnala l'opzione di una «modernità altra» come dispositivo di resistenza politica ed epistemica che nasce con il meticcio, come sua strategia ontologica e processuale. L'ethos barocco non è una decorazione assoluta, bensì la «messa in scena assoluta» del meticcio, ossia la sua sopravvivenza all'interno della modernità capitalista che, se non assume le forme di un ethos romantico, improntato alla negazione dell'opposizione gerarchica tra valore di scambio e valore d'uso, non sposa nemmeno né la modalità realista – ossia il riconoscere la contraddizione insita in tale gerarchia finendo però coll'adequarsi al tardo capitalismo perché non vi sarebbero alternative –, né tanto meno l'opzione classica, quella di un'accettazione praticamente acritica. Ciò che contraddistingue l'ethos barocco, proveniente dalle strategie autonome di sopravvivenza culturale delle popolazioni ancestrali dopo i genocidi del XVI secolo, è piuttosto la resistenza esistenziale di fronte all'azione distruttrice del capitalismo sulle forme di vita indigena, che si esprime attraverso la continua trasformazione e reinvenzione, o il continuo ripiegamento, della cultura europea colonizzatrice. In sintesi, è un ethos che non si adatta, bensì *adotta*, trasformandole, le ingiunzioni «inaccettabili e aliene» dell'alterità culturale propria del capitalismo, quello coloniale come quello contemporaneo. Così, la messa in scena è quella dell'identità meticcio, vale a dire una non-identità che esiste solo in forma teatrale, simulacro di una imitazione del mondo europeo che genera un universo di senso autonomo, convertendo «la distruzione sistematica delle forme indigene in un processo di ricostruzione delle forme europee, un processo in cui la quintessenza delle sue proprie forme [indigene] passa a far parte di ciò che si sta costruendo»³³. Così, le forme di vita vincitrici vengono incorporate ma anche riconfigurate radicalmente, «un comportamento in cui il principio formale barocco può riconoscersi in tutta la sua chiarezza»³⁴.

³¹ Su questo tema, e in particolare sulla critica decoloniale all'antropologia “speculativa” di Latour, Descola e indirettamente di Viveiros de Castro, cfr. F. Luisetti, “Decolonizing Gaia or, Why the Savages Shall Fear Bruno Latour’s Political Animism”, in S. Baranzoni, P. Vignola (eds.), «Azimuth», n. 9, 2017, “The Battlefield of the Anthropocene”, pp. 61-70; Id., “Decolonizing Geopower: A Dialogue with La Deleuziana”, «La Deleuziana», n. 4, 2017, pp. 98-104.

³² Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, Ediciones ERA, México 2000, p. 167.

³³ B. Echeverría, *Vuelta de siglo*, Ediciones ERA, México 2006, pp. 163-164.

³⁴ Ivi, p. 165.

Traslando la funzione operativa dell'ethos barocco dalla geopolitica alla geofilosofia, il concetto di Echeverría sembra in effetti offrire innanzitutto la possibilità di un'accoglienza latinoamericana, sicuramente e per fortuna eterodossa, del pensiero deleuziano sulla base di una sua trasformazione o di un suo divenire tropicale, ma anche l'opportunità di un legame proattivo, un'alleanza o una complicità, la cui forma sarebbe appunto, ed esplicitamente, quella della piega - magistralmente analizzata da Deleuze. È del resto proprio Echeverría, per quanto teoreticamente non così vicino al post-strutturalismo, a suggerire tale complicità riferendosi al rizoma, nel bel mezzo della definizione di una politica contemporanea improntata all'ethos barocco.

Ormai già da un po' di tempo la violenza rivoluzionaria risulta impensabile se la si pensa come quella che dovrebbe impiegare il soggetto sociale, costituitosi come esercito del popolo, per affrontare l'esercito oppressore dell'oligarchia, con il fine di rovesciare l'apparato di potere dello Stato. [...] Probabilmente non si dovrà più pensare la rivoluzione in chiave romantica, bensì, per esempio, in chiave barocca. Non come la presa monumentale del Palazzo d'Inverno, ma come l'invasione rizomatica, di violenza non militare, occulta e lenta però onnipresente e incontenibile, di quegli altri luoghi, lontani a volte dal pretenzioso scenario della Politica, luoghi in cui il politico – rifondatore delle forme di socialità – si prolunga all'interno della vita quotidiana³⁵.

In un saggio che prova a cartografare questa linea zigzagante del tragitto geofilosofico dei concetti deleuziani in America Latina, Fabián Mosquera suggerisce di comprendere la compatibilità teorica del rizoma con l'ethos barocco attraverso la figura della piega, magistralmente delineata da Deleuze nel suo libro su Leibniz. La piega, figura che esprime il movimento dell'estetica barocca come tensione costante tra anima e materia, dentro-fuori, alto-basso, diviene la «funzione operativa» dell'ethos barocco e della politica echeverriana per pensare il possibile cambio strategico di una prospettiva rivoluzionaria:

Nell'omologazione tra «rizoma» («invasione rizomatica») ed ethos barocco [...] si condensa senza dubbio un evidente retrogusto deleuziano: al di là dell'allusione al rizoma, il barocco, come noto, costituisce uno degli oggetti di studio più sensibili per il pensatore francese [...]. Il termine “piega” [...] rinvia in castigliano, per estensione, all'idea di ripiegamento [*re-pliegue*]: non solo al doppio, ma al retrocedere strategico che giunge a proporsi come avanzata, che disdice la sua direzionalità iniziale per arrivare a proiettarsi altrimenti e dunque a dis-piegar-si.³⁶

I concetti di piega e di rizoma, così descritti e deterritorializzati, calzano del resto molto bene con la nozione di creolizzazione sviluppata dallo scrittore della Martinica Édouard Glissant, il quale, da un lato, utilizza esplicitamente il vocabolario deleuziano e guattariano per tracciare la propria prospettiva, e dall'altro lato sembra realizzare il progetto pragmatista di una fratellanza universale, che Deleuze rintraccia nel potenziale immaginifico dell'arcipelago e delle *Isole incantate* di Melville, le Galapagos, attraversate dalla linea equatoriale, ossia il «grado zero»³⁷ da cui ricominciare a «credere al mondo»:

Il pragmatismo è questo doppio principio di arcipelago e di speranza. [...] Si capisce la novità del

³⁵ B. Echeverría, “La clave barroca de América Latina”, Conferencia en el Latein-Amerika Institut de la Freie Universität Berlin. <http://www.bolivare.unam.mx/> (2002), 11.

³⁶ Fabián Darío Mosquera, “Ethos barroco: del laberinto al rizoma”, in P. Vignola (a cura di), *Las artes de Gilles Deleuze. Procesos artísticos, creaciones y experimentaciones*, UArtes ediciones, Guayaquil 2018, p. 129.

³⁷ Sul tema della linea equatoriale, Deleuze e Melville, mi permetto di rimandare a P. Vignola, “Geofilosofia sin sombras. El grado cero de un pueblo por venir”, in Id. (ed.), *Las artes de Gilles Deleuze*, cit., pp. 151-164. Fondamentale per tale analisi, risulta E. Ponce Ortiz, (ed.), *Grado Cero. La condición equinoccial y la producción de cultura en el Ecuador y en otras longitudes ecuatoriales*, UArtes Eds., Guayaquil 2016.

pensiero americano quando si vede nel pragmatismo uno dei tentativi di trasformare il mondo e di pensare un mondo nuovo, un uomo nuovo in quanto si fanno. La filosofia occidentale era il cranio, o lo Spirito paterno che si realizzava nel mondo come totalità, e in un soggetto conoscente come proprietario. È al filosofo occidentale che si indirizza l'ingiuria di Melville, "mascalzone metafisico"? [...] Ci vuole una nuova prospettiva, il prospettivismo ad arcipelago che coniuga panoramica e carrellata, come nelle Isole incantate. [...] Ci vuole una nuova comunità i cui membri siano capaci di "fiducia", ossia di fede in se stessi, nel mondo e nel divenire³⁸.

Il discorso di *Critica e clinica* trova dunque la propria eco nell'elaborazione estetica e teorica di Édouard Glissant, che promuove l'idea di una fratellanza universale a partire dal fenomeno insulare delle Antille. In particolare, la situazione singolare e ambivalente della Martinica – appartenente alle isole caraibiche, con cui condivide l'esperienza schiavista delle piantagioni, ma eterogenea rispetto alle altre per via della sua eredità coloniale francese – fornisce a Glissant lo spunto per sviluppare le basi etiche ed epistemologiche della sua «poetica della relazione», che riecheggia, risemantizzandoli, alcuni concetti di Deleuze e Guattari, come il rizoma, il nomadismo, la trasversalità e il «popolo a venire».

Per comprendere tale operazione, è opportuno ricordare che lo stesso Glissant considera il rizoma come elemento fondante tale poetica della relazione, «secondo cui ogni identità si estende in un rapporto con l'Altro»³⁹. In un saggio dedicato al rapporto tra Glissant e Deleuze, Michaela Ott sottolinea precisamente tale operazione di ibridazione e risignificazione dei concetti deleuziani, la quale sembra del resto calzare perfettamente la funzione operativa dell'ethos barocco proposto da Bolivar Echeverría. Nello specifico, Ott ritrova nell'esperienza delle piantagioni il nucleo micropolitico del rizoma e ne sintetizza il senso nei seguenti termini:

Nelle piantagioni, Glissant intravede i mescolamenti etnici e linguistici che minano la struttura gerarchica del signore bianco e dello schiavo nero, questa relazione di dominio verticale che si vede inficiata da filiazioni laterali e reti orizzontali. Il *melting-pot* della piantagione rappresenta la situazione caraibica in miniatura, che trova il suo prolungamento tanto nella geografia di queste isole eteroclitiche e tuttavia legate tra di loro, quanto nella storia, per via del melange ibrido di una popolazione caraibica originaria, costituita da schiavi africani e immigranti europei. Il micro-rizoma della piantagione appare come esempio tipo delle relazioni insulari caraibiche e di quelle di tutto il mondo.⁴⁰

Ed è proprio nei termini di un «divenire-mondo» che Glissant concepisce l'identità relazionale tipica delle soggettività caraibiche, testimoni attive di una stratificazione linguistica e culturale plurisecolare. Si tratta di una testimonianza attiva nella misura in cui i processi identificatori in atto, lungi dal rivendicare una essenza identitaria immutabile e di rifarsi a un andamento storico unitario, avvengono mediante spostamenti stratigrafici, ossia, in termini deleuziani, «viaggi sul posto», veri e propri nomadismi identitari: da una parte, concatenamenti di micro-storie e pratiche linguistiche minoritarie, dall'altra parte, attraversamenti e corto-circuiti della Storia maggiore. Rizoma e nomadismo definiscono così i tratti salienti della creolizzazione, da intendersi come una radicalizzazione del *métissage* interetnico, una specie di linea di fuga o di piega, appunto, barocca: «Se pensiamo il *métissage* in generale come un incontro e una sintesi tra due elementi differenti, la creolizzazione ci appare come il *métissage* senza limiti, in cui gli elementi sono moltiplicati e i

³⁸ G. Deleuze, *Critica e clinica*, trad. it. di A. Panaro, Cortina, Milano 1993, p. 116.

³⁹ É. Glissant, *Poétique de la relation*, Paris, Gallimard, 1990, p. 23.

⁴⁰ M. Ott, "Double réflexion : Deleuze et la littérature américaine (poétique de la relation chez Édouard Glissant)", in B. Gelas, Hervé Micolet (dir.), *Deleuze et les écrivains. Littérature et philosophie*, Editions Cécile Defaut, Nantes 2007, pp. 382-383.

risultati imprevedibili. La creolizzazione diffrange, mentre alcuni modi del *métissage* possono concentrare ancora di più». ⁴¹

Rizoma, divenire-animale e divenire-minoritario, concatenamenti, violenza trascendentale, linee di fuga, pieghe barocche, nomadismi: questi, in particolare, i concetti deleuziani che abbiamo incontrato durante la breve scampagnata geofilosofica in cui voleva consistere il presente intervento. Ad essi, e sempre seguendo le stesse coordinate della rotta intrapresa, si possono sommare quelli di molteplicità, patchwork, inconscio macchinico, micropolitica, schizoanalisi, ecosofia, popolo a venire, che hanno contribuito, soprattutto grazie allo sforzo trasduttivo di chi sposò e continua a supportare l'impresa, ai vari ed eterogenei processi d'individuazione delle prospettive teorico-critiche latinoamericane⁴². Sottolineando che si tratta di trasduzione, e non di semplice traduzione, si vuole porre enfasi sull'aspetto trasformativo, «antropofagico»⁴³ della ricezione deleuziana – e guattariana – nelle zone tropicali dell'America Latina. È del resto tale aspetto metamorfico della ricezione che, probabilmente, *Mille piani* attendeva in quanto “libro del fuori”, nella sua smania teorica di essere utilizzato, decodificato, plasmato dalle forze rivoluzionarie, dalle minoranze, dai vari focolai di lotta e resistenza che ne costituivano l'orizzonte. E forse era anche quel che *Pensiero nomade* annunciava attraverso gli aforismi nietzscheani, facendo andare alla deriva la zattera della medusa, ossia l'immagine stessa dell'aforisma, «verso fiumi torridi, l'Orinoco, il rio delle Amazzoni», assieme al senso e al «voler dire» del filosofo tedesco che, grazie a tale deterritorializzazione permanente, incominceranno a curarsi dall'interpretosi⁴⁴ e si offriranno ai mille rivoli della sperimentazione performativa, estetica, desiderante, politica.

⁴¹ É. Glissant, *Poétique de la relation*, cit., p. 46.

⁴² Chiaramente senza la pretesa di stilare una lista esaustiva, bensì con la sola intenzione di menzionare gli “incontri”, mi limito qui a segnalare: i lavori di Suely Rolnik, e in particolare F. Guattari, S. Rolnik, *Micropolitica: Cartografias del deseo, Traficantes de sueños*, Madrid 2006; il gruppo di ricerca argentino “La Deleuziana”, attivo nell'organizzazione di seminari e pubblicazione di libri collettivi dedicati al pensiero di Deleuze (<http://deleuziana.com.ar>); la “Facultad libre Rizoma”, di Rosario (Argentina); il Centro di pratiche schizoanalitiche “Félix Guattari”, fondato in Uruguay (<http://www.cfguattari.com.uy/equipo/>); la rete di studi latinoamericani su Deleuze e Guattari, fondata nel 2017 dal ricercatore cileno Patricio Landaeta e comprendente accademici di tutti i paesi del “Cono Sud” – tra gli altri, fanno parte sin dal principio Ian Buchanan e alcuni membri della rivista internazionale *La Deleuziana* (omonima del gruppo argentino); i lavori di Giuseppe Cocco, professore in Brasile (e più in generale del collettivo “Uninomáda”), tra cui *Mundo Braz* (2013), in cui Cocco sviluppa un'analisi critica e politica molto interessante dei concetti di Viveiros de Castro e di Deleuze e Guattari, ponendoli a confronto con le questioni biopolitiche e postcoloniali più scottanti del presente. In ultimo, la *Deleuze and Guattari conference 2018* (Giugno 26-28) di Campinas, Brasile, in cui il tema trasversale è proprio la possibilità e le relative modalità di una riattivazione del pensiero deleuziano in America Latina.

⁴³ Faccio qui uso dell'espressione “antropofagia”, seguendo la definizione data da Carlos Jáuregui: «L'aspetto più conosciuto e discusso dell'Antropofagia [...] si riferisce alla proposta relativa alla formazione del nazionale attraverso il consumo o la digestione di beni simbolici. Il tropo funziona come un dispositivo di autorizzazione estetica e culturale rispetto all'Europa e come meccanismo simbolico differenziale di partecipazione alla Modernità», C. Jáuregui, *Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*, Fondo Editorial Casa de las Américas, La Habana 2005, p. 581.

⁴⁴ Cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani*, cit., p. 179: «In verità, significanza e interpretosi sono le due malattie della terra e della pelle, cioè dell'uomo, la nevrosi di base».