

I TERRITORI CHE RESISTONO  
SONO GIÀ MONDI NUOVI

<http://fucina62.noblogs.org>

VIA ETTORE GIOVENALE 62 - PIGNETO - ROMA

I TERRITORI CHE RESISTONO  
SONO GIÀ MONDI NUOVI

*a cura di Fucina62*





## INDICE

I territori che resistono sono già mondi nuovi <i>Incontro con Raúl Zibechi e Oscar Olivera</i>	7
Divenire mondi contro l'idra del capitalismo criminale <i>Jérôme Baschet</i>	9
La catastrofe che è già qui, la catastrofe che noi siamo <i>La Comune del Crocicchio</i>	27
Creare un mondo nuovo-Intervista a Raúl Zibechi <i>Tratto da Comune-info</i>	50
Storie di gentrificazione, sfratti e mercificazione <i>Infoshop Fucina62</i>	63



## **I territori che resistono sono già mondi nuovi**

*Incontro con Raúl Zibechi e Oscar Olivera*

*«Fare secessione non significa rompere con il territorio nazionale ma con la geografia esistente e disegnarne un'altra, discontinua, intensiva, come un arcipelago – e dunque andare incontro ai luoghi e ai territori che ci sono vicini, anche se bisogna percorrere 10.000 chilometri».*

Ai nostri amici, Comitato Invisibile

Raúl Zibechi, nato a Montevideo, è conosciuto a livello mondiale soprattutto per la sua attività di giornalista, ma è anche uno scrittore che studia, racconta e accompagna il cammino dei nuovi movimenti de *los de abajo* in tutta l'America Latina. Nei suoi scritti più recenti, occupandosi sia di lotte indigene che di lotte metropolitane, ha individuato alcuni nodi che, a nostro avviso, concernono tutte le lotte che, ovunque, oggi, per combattere il capitalismo, si misurano con la questione del territorio e delle forme di vita.

Nell'ipotesi di Zibechi a noi sembra che sia il territorio ad essere il "soggetto" delle lotte poiché non è pensato e vissuto in maniera neutra, ma in quanto abitato da una fitta rete di relazioni, affetti e modi di organizzare la vita che, quando entrano in resistenza, costruiscono mondi eterogenei alla realtà capitalista. Sono queste forme di vita che allo stesso tempo costituiscono le forme di lotta e che, perciò, si possono dire autonome.

E sono proprio queste forme di lotta che hanno permesso agli abitanti di Cochabamba, Bolivia, di vincere il potere dello Stato e delle multinazionali nella così detta "guerra dell'acqua" nel 2000, una tra le esperienze che Oscar Olivera, ex operaio, che oggi coltiva ortaggi e crea piccoli orti nelle scuole per l'autoconsumo delle famiglie, porta sempre con sé durante i suoi viaggi e che condividerà con noi in quest'incontro.

Da tempo aspettavamo l'opportunità di un viaggio di Zibechi e Olivera in

Italia per incontrarci e capire insieme cosa significa nei nostri territori pensare e praticare un'ipotesi di lotta territoriale che abbia al centro non una serie di semplici rivendicazioni, ma quello che in Centro e Sud America si chiama *buen vivir*. È evidente che per noi non si tratta di cercare ispirazione in un modello, ma di qualcosa che sentiamo ci riguarda da vicino.

Pigneto, 3 Settembre 2015

**Quello che segue è una raccolta di testi che ci sembrano interessanti come spunti di riflessione per questo incontro, per proseguire la discussione e moltiplicare gli incontri.**

**Buona lettura**

## **Divenire mondi contro l'idra del capitalismo criminale**

*Jérôme Baschet*

Intervento presentato durante il seminario “*El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista*” (*Il pensiero critico di fronte all'idra capitalista*), organizzato dall'EZLN. Oventic-San Cristóbal de Las Casas, Cideci, 3-9 maggio 2015.

Se mi limitassi a ringraziarvi per essere stato invitato a partecipare a questa, così necessaria, fucina di idee – di cui queste giornate sono solo l'inizio – il mio intervento sarebbe molto breve. Quello per cui vorrei ringraziare le e gli zapatisti è, a livello personale, di avermi offerto l'opportunità di scegliere e di trasformare la mia vita e, a livello collettivo, di aver aperto, per tutti e tutte, una delle più meravigliose breccie che esistono nel mondo oscuro di oggi. Una breccia che non solo ci permette di intravedere qualcosa di tutto quello che sta dietro il muro ma che, soprattutto, ha permesso di far crescere, da questo lato del muro, un pezzetto di giardino dai mille colori a cui possiamo avvicinarci, che possiamo toccare e dove possiamo sentire la forza sensibile della vita degna che cresce al suo interno.

Sono stati giorni d'inquietudine ed allegria. Da quando ho ricevuto l'invito-sfida a partecipare a questo seminario non ho smesso di domandarmi che cosa sarà mai ciò che gli zapatisti e le zapatiste vedono ma che nessun altro vede e di cui nessuno parla... Qualcosa di terribile, che si presenta come quell' “unica catastrofe” che l'angelo vede. Questa catastrofe non è altro che il progresso, inteso come il progresso nell'avanzare devastante dell'idra capitalista.

Da molto tempo sappiamo che la catastrofe è già qui e che viviamo nel mezzo di una tempesta. Tempesta a cui gli stessi zapatisti hanno dato un nome da ormai molto tempo: Quarta Guerra Mondiale. Una guerra del capitalismo contro l'umanità.<sup>1</sup> Noi ci siamo domandati: “Cosa potrà mai essere più terribile della notte di Iguala, rispetto alla quale siamo tutti coinvolti dal 26 settembre scorso, notte in cui abbiamo fatto nostro il dolore e la rabbia dei familiari e dei compagni degli assenti di Ayotzinapa?” Molti dubitano del fatto che possa succedere qualcosa di più tragico di quello che

---

<sup>1</sup> Subcomandante insurgente Marcos, “Las siete piezas del rompecabezas mundial, giugno 1997.

è già successo. Ma gli e le zapatiste hanno condiviso con noi un monito: guardando l'orizzonte dalla prua della nave hanno visto avvicinarsi una tempesta sicuramente più brutale di quella che già stiamo patendo.

La partecipazione-sfida a questo seminario ci invita ad interrogare le nostre capacità affinché possano essere, partendo dal pensiero critico, buoni campanelli di allarme. Ci suggerisce di scuoterci dallo stato di semi-dormiveglia in cui ci troviamo. Ci chiede di tornare a guardare, per osservare quello che la trappola dell'attenzione selettiva nasconde. Ci chiede di cercare di ragionare su ciò che fino ad oggi non avevamo preso in considerazione. E questo non è così facile.

Continuerò questo intervento dubitando di ogni mia parola. Parlerò domandando, e lo farò anche lì dove non utilizzerò espressamente il punto interrogativo.

### **Vecchie facce, nuove teste...**

Oltre allo sfruttamento, l'espropriazione, il disprezzo e la repressione, l'avanzare dell'idra provoca una triplice devastazione (arriverà così ad avere 7 teste?): la devastazione della natura (ad un tale livello che le conseguenze della distruzione ambientale, specialmente nell'ambito climatico, saranno un parametro sempre più determinante con cui fare i conti per costruire qualsiasi ragionamento ed azione), la devastazione delle forme di vita (che i popoli, indigeni o meno, difendono da sempre insieme ai loro territori), la devastazione interiore (di noi stessi).

Il capitalismo è la società più patologica che sia mai esistita nella storia del pianeta terra. Con il suo respiro tossico, con il fuoco bollente che erutta e con l'immondizia che lascia alle sue spalle, l'idra capitalista semina malattie e morte per piante, animali e umani (cioè per gli animali non umani e per gli animali che noi reputiamo umani). Sono malattie del corpo, soprattutto tumori, disturbi endocrini e di molti altri tipi. Ma allo stesso tempo sono malattie mentali, dell'anima, del cuore, come la depressione, l'impossibilità di essere, il vuoto nel più profondo di ognuno di noi. Alcuni la chiamano *crisi della presenza*.<sup>2</sup> Molte di queste malattie sono forme di pazzia provocate dal denaro: ossessione per il consumo e per le merci. Confronto ossessivo con i modelli professionali e sociali imposti. Ipertrofia acuta, molte volte acutissima, dell'ego che distrugge quelle che sono le

---

<sup>2</sup> Comité invisible, *A nos amis*, La fabrique, 2014.

capacità fondamentali degli esseri umani come l'ascolto e l'azione comune. Ossessione per l'essere competitivo, superiore agli altri (come per esempio quei giovani cinesi disposti a sottoporre i propri figli a modificazioni genetiche affinché possano essere più belli, più intelligenti e quindi avere assegnato un posto sicuro all'Università di Harvard!). Certamente su queste malattie influisce anche la necessità di fare i conti con le esigenze, ogni volta più opprimenti, del lavoro o della ricerca di lavoro, il che moltiplica stress, depressione, crollo fisico e psichico (burn out), fino ad arrivare al suicidio sul posto di lavoro. Un'altra malattia, provocata dall'overdose di schermi di ogni tipo che proliferano, tanto negli spazi domestici come in quelli pubblici, è la distrazione e l'incapacità di fissare la propria attenzione. Ancora, l'incapacità di essere dove siamo (stando sempre da un'altra parte) e molte altre malattie che, secondo la diagnosi dei compagni di Tamèrantong, colpiscono anche i bambini in età sempre più giovane.

Il carattere patologico della società capitalista è parte della guerra che subiamo, ma a volte non ce ne rendiamo conto. Fa parte del suo carattere criminale. È il modo in cui questa guerra arriva alla nostra anima, al nostro cuore, al nostro *ch'ulel*, per distruggerli. Per cancellare la possibilità di vivere una vita degna e per continuare a sfruttare, saccheggiare e dominare i popoli del mondo.

Queste teste -4+3- già le conosciamo. Quindi cercherò di parlarvi delle due teste "più nuove", anch'esse però con una faccia abbastanza conosciuta, che ultimamente stanno diventando particolarmente minacciose. Spiegherò più tardi perché e in che prospettiva ho scelto di parlarvi di queste due... Vorrei ragionare su ciò che in Messico ha raggiunto proporzioni particolarmente drammatiche, ma che è un fenomeno mondiale. Mi riferisco al vertiginoso sviluppo degli affari illeciti ed alla radicalizzazione di un capitalismo criminale - cioè più criminale ancora, se è possibile, di quello che si presenta come legale e rispettabile. Un capitalismo criminale-criminale. Evidentemente, la separazione tra economia legale ed illegale è sempre meno chiara. Tanto che tra il 2013 e il 2014, rispettivamente Stati Uniti e Unione Europea, hanno deciso che bisognava contabilizzare gli introiti provenienti dal traffico di droga e dalla prostituzione nelle statistiche ufficiali del prodotto interno lordo di ogni paese!

Ogni giorno i traffici illegali rappresentano una parte dell'economia difficile da contabilizzare, che si stima intorno al 10% circa del PIL mondiale,

caratterizzata da una crescita estremamente rapida, facilitata dall'internazionalizzazione e dalla *deregulation* dell'economia neoliberale. Di fatto, tra gli effetti del neoliberismo c'è quello di aver creato le condizioni strutturali per lo sviluppo attuale degli affari illegali e criminali.

Le droghe sono tra le tre merci più consistenti in termini di guadagno, insieme alle armi ed al petrolio.

I circuiti di riciclo di denaro creano flussi massicci che alimentano, in maniera altrettanto massiccia, il sistema finanziario internazionale.

Il sistema affaristico illegale è diventato indispensabile per un'economia mondiale così vulnerabile come quella attuale: se togliessimo questo 10% le conseguenze sarebbero catastrofiche.

Oltre a questi dati, è necessario comprendere il ruolo che queste attività giocano nel sistema capitalista.

Il crimine organizzato ha la funzione di contenimento della decomposizione sociale provocata dal neoliberismo. Mentre il neoliberismo moltiplica la popolazione "in avanzo" che non trova lavoro, il crimine organizzato, come avviene in Messico, la recluta facilmente. In Europa, ma anche in altre parti del mondo (Brasile ecc), nei quartieri popolari devastati dalla disoccupazione (fino al 50% tra i giovani) e da molti altri problemi, i differenti traffici, di droga soprattutto, sono l'unico modo per sopravvivere. È proprio questa realtà che fa sì che le politiche pubbliche si battano solo apparentemente contro tali traffici, perché è noto a tutti che la loro reale eliminazione genererebbe immediatamente un'esplosione di violenza sociale incontrollabile. Droga e affari illeciti sono indispensabili per contenere gli effetti della decomposizione sociale provocata dal capitalismo neoliberale.

È noto come la violenza non istituzionale del crimine organizzato può essere strumentalizzata, specialmente nelle zone ricche di risorse naturali, per diffondere il terrore, contribuire ad espellere la popolazione dai propri territori e così vincere le resistenze all'espropriazione ed allo sfruttamento.<sup>3</sup> In generale la violenza non istituzionale si utilizza per generare paura nella società, per controllare, reprimere ed eliminare chi si organizza e si oppone all'avanzare del dominio.

La droga è la merce perfetta, la quintessenza del capitalismo. Nel momento in cui predominano i fattori di crisi della produzione legale, la dro-

---

<sup>3</sup> Per il caso di Guerrero, si veda CDAM-Che Guevara, "Ayotzinapa en la ruta de la barbarie del patrón de acumulación de capital en México".

ga genera straordinari tassi di profitto (grazie al proibizionismo, che le fa mantenere prezzi molto alti, e al sovrasfruttamento della mano d'opera, in molti casi vera e propria schiavitù). È una merce altamente redditizia: non dimentichiamoci che un sottosegretario del dipartimento dell'agricoltura, ai tempi del governo Fox non si fece scrupoli a presentare, ai contadini messicani, i cartelli del narcotraffico come un esempio per la loro capacità di inserirsi con successo nei mercati nazionali ed internazionali...

La droga è la merce ideale poiché attrae per il suo enorme potere di seduzione: promette piacere, trasgressione, realizzazione di se stesso, superamento dei propri limiti. Per certe *élités* è divenuta un mezzo indispensabile per rispondere ai parametri di efficienza e successo. È la merce ideale anche perché genera dipendenza dal consumo, che è quello che cerca di generalizzare la forma attuale del capitalismo. In poche parole, mentre seduce con le sue promesse di libertà, provoca dipendenza e distruzione: questa è l'essenza della merce capitalista. La droga è l'espressione più nitida e drammatica della sottomissione della vita alla logica del consumo: una volta creata la dipendenza inizia l'inferno, quella drammatica ricerca del denaro necessario a comprare la dose successiva, che rende capaci di fare qualsiasi cosa, anche di tradire tutto se è necessario, compresi i valori, i vincoli affettivi e le amicizie.

Riassumendo, la droga incarna i rischi più terribili della società della merce: profitti estremi per pochi, sovrasfruttamento brutale nei confronti degli altri, culto del denaro per tutti, dipendenze consumiste, distruzione della vita.

Ora vorrei parlare dello Stato Islamico, Isis, Daech o come lo si vuole chiamare. È qualcosa di molto complesso e per questo mi sono interrogato a lungo se fosse realmente importante affrontare la questione in questa sede. Perché è qualcosa che succede molto lontano da qui, in un contesto difficile da comprendere. Ma la partecipazione dei nostri compagni curdi al seminario ha improvvisamente accorciato le distanze. C'è da dire che anche qui, nei seminari del Cideci di ogni giovedì, abbiamo seguito con molta attenzione, settimana dopo settimana, la battaglia di Kobane tra i combattenti kurdi del Rojaba e lo Stato Islamico e abbiamo anche ragionato sul parallelo che molti hanno cominciato a fare tra la costruzione di autonomia degli zapatisti e il confederalismo democratico che cresce in Kurdistan.

Non posso parlare della storia, recente o meno, che ha portato alla crescita di quell'organizzazione chiamata Stato Islamico, ma credo sia indispensabile esplicitare la tremenda responsabilità, dalla fine della Prima Guerra Mondiale, delle potenze imperialiste europee e, nelle ultime decadi, degli Stati Uniti, nel processo di decomposizione attuale dell'Irak, provocato dagli interventi statunitensi nel paese (la guerra del 1991 e del 2003 e l'occupazione militare fino al 2011). Lo Stato Islamico controlla attualmente metà dell'Irak e della Siria e, nel giugno 2014 ha proclamato il Califfato tramite cui pretende costruire uno Stato transnazionale che si installi in tutta la regione, espandendosi fino in Africa ed Europa. Nei territori che questo controlla prevale una sola legge, la sharia, che fa riferimento al Corano, ma che in realtà funziona con il capriccio di chi ha il potere. Le decapitazioni, che conosciamo grazie ad internet, sono solo la parte più visibile del terrore. Si moltiplicano, in modo meno mediatico, i massacri non solo della popolazione cristiana o yezidies, ma anche dei popoli musulmani, anche sunniti, che non accettano di sottomettersi all'autorità dello Stato Islamico (per esempio, nell'agosto 2014, il massacro di 700 persone di una tribù sunnita).

Lo Stato Islamico ha agito come forza chiaramente controrivoluzionaria non solo in Kurdistan ma anche in Siria, paese oggi martirizzato dalla guerra civile che dal 2011 ha fatto 250.000 morti, 800.000 feriti, 3 milioni di rifugiati e 7 milioni di profughi (in un paese di 23 milioni di abitanti).<sup>4</sup> In Siria la primavera araba del 2011 scatenò un'insurrezione contro la dittatura di Bashar al-Asad che riuscì a sottrargli il controllo di metà del paese e a costruire, in questi territori, comitati locali popolari e quartieri che inventarono forme di organizzazione popolare autonoma.<sup>5</sup> Ma questa insurrezione incontrò differenti avversari: non solamente la bestialità di Asad, che non esitò ad usare armi chimiche contro il suo popolo, ma anche dello stesso Stato Islamico che recuperò, grazie ad un altro tipo di terrore, il controllo di buona parte dei territori che la rivolta aveva sottratto allo Stato Siriano.

È possibile fare un parallelo tra la violenza del crimine organizzato fatto Sta-

---

<sup>4</sup> Si veda per esempio Pierre-Jean Luizard, *Le piège Daech. L'Etat islamique ou le retour de l'Histoire*, Paris, La Découverte, 2015. Qui si sottolinea, tra le altre cose, la maniera in cui una forza di occupazione, favorendo sistematicamente gli sciiti, provocò e lasciò crescere una guerra religiosa tra sciiti e sunniti il cui risultato sono circa 100.000 morti.

<sup>5</sup> Si veda Leila Al Shami, "Some thoughts on Siria" (31 aprile 2015).

to, o dello Stato fatto crimine in Messico, e quella del fondamentalismo religioso divenuto Stato parallelo in Irak e Siria?<sup>6</sup> Non si tratta di lugubri comparazioni tra forme di crudeltà estrema, ma della constatazione che entrambe le realtà sono *nemici sistemici*. Non antisistemici, sistemici.

Almeno per tre ragioni entrambe sono il nemico perfetto di cui il Potere ha bisogno per cercare di (ri)legittimarsi. Il Potere ha bisogno di un Grande Nemico che diffonda terrore e contro il quale ci possa promettere protezione. Infatti, quanto più il nemico incarna la barbarie assoluta, più il Potere potrà continuare a sostenere di avere qualche ragione di esistere. Coticché, tanto il crimine organizzato quanto l'iper-fondamentalismo religioso, nel mettere in scena la propria violenza estrema, compiono perfettamente il loro ruolo di Grande Nemico (senza che sia necessario pensare che "qualcuno" gli suggerisca il copione da seguire).

Il ruolo del Potere è quello di convincere che i suoi nemici sono il suo opposto assoluto: civilizzazione contro barbarie, Stato di Diritto contro illegalità, in poche parole, Bene contro Male. Ma in realtà sono espressioni della stessa cosa. Non è necessario tornare a parlare della fusione tra Stato e crimine organizzato, palesate nella notte di Iguala. Lo Stato Islamico si presenta come una forza che libererà i fedeli musulmani dall'Occidente, dalla sua corruzione, dalla sua empietà. Non c'è dubbio che, però, assomiglia molto a coloro che definisce come suoi nemici. Lo Stato Islamico è una prospera impresa che, dopo essersi accaparrata i pozzi petroliferi nel nord dell'Irak, ha un'entrata giornaliera di 1 milione di dollari. La sua fortuna complessiva si stima intorno ai 2.000 milioni di dollari (che gli permettono di mantenere un esercito di 30.000 uomini).<sup>7</sup> Come una qualsiasi impresa transnazionale, anche lo Stato Islamico pubblica ogni anno un elegante documento delle attività svolte, impresso su carta pergameneata, corredato da infografie e statistiche. Peccato che questi schemi servano a dettagliare, ad esempio per il passato 2013, 7.681 operazioni militari, 4.465 attentati con esplosivo, 537 macchine-bomba, 160 attentati suicidi, 1.083 persone

<sup>6</sup> La sua gestione mediatica ha creato diffidenza circa la nozione di "fondamentalismo", termine che può essere utilizzato quando puntualizziamo che non si stia parlando di religione in generale, che è anch'essa una possibilità verso un cammino per la liberazione. È importante anche sottolineare che è una forma ultraminoritaria dell'Islam e che esiste anche un fondamentalismo cristiano, ebreo e ateo. Mentre la radicalità affronta il problema alle radici, per trovare una molteplicità di possibili soluzioni, il fondamentalismo consiste nell'affermare che esiste una sola radice che mi definisce e mi obbliga a negare o annichilire tutti coloro che non si sottomettono al principio che io determino.

<sup>7</sup> Si veda Tomasz Konicz, "Etat Islamique Inc".

assassinate ecc. Questi documenti servono a dimostrare la buona salute dell'Impresa-Stato Islamico e la sua professionalità, e vengono scritti utilizzando i codici quantitativi e formali propri del mondo aziendale, per attirare gli investimenti di “generosi” uomini di affari sauditi. Insomma lo Stato Islamico si presenta come espressione dell'Islam puro in opposizione all'Occidente, ma risulta essere l'ennesima espressione del mondo del denaro transnazionale. E ancora, lontano dal rappresentare la tirannia dell'oscurantismo, di fronte alla quale l'economia di mercato e le democrazie occidentali sembrano un paradiso, sembra essere un “barbaro prodotto collaterale della globalizzazione capitalista”(T. Konicz). O forse non così collaterale.

Inoltre sono nemici sistemici perché entrambi permettono di canalizzare e neutralizzare le energie di quella gioventù messa al bando dal neoliberalismo. Da una parte il crimine organizzato usa i giovani come sicari, schiavi, carne da macello ed infine come consumatori. Dall'altra, lo Stato Islamico recluta jihadisti in tutti i paesi arabi ed in Europa dove attrae giovani dei quartieri popolari, figli di migranti che non si sentono inclusi in nessun modo nella società, né tramite un lavoro che non hanno, né culturalmente, né tramite il più che agonizzante mito repubblicano. È patetico vedere i video, diffusi in internet, di giovani ventenni francesi convertiti jihadisti che minacciano gli “infedeli”- attenzione, per loro gli infedeli non sono solo i cristiani, ma anche i musulmani che non si compiacciono della morte dei cristiani- in questo modo: “Vi uccideremo tutti, vi decapiteremo tutti, bruceremo le vostre macchine, bruceremo le vostre case. Il califfato s'installerà in tutta Europa”. Questo è il modo che usano per uscire dalla contraddizione di una sopravvivenza miserabile in un mondo che non ha un posto per loro, che li esclude e li disprezza. La cosa patetica è che per uscire dalla contraddizione della disumanizzazione capitalista prendono una strada che non è meno insensata, disumanizzante ed assassina. Alla distruzione sistemica rispondono con un'altra distruzione, che è il suo riflesso e che le è necessaria per mantenersi in vita. E la cosa più desolante è che è una causa per la quale sono disposti a dare la vita, ed effettivamente la danno, tramite ciò che vivono come un sacrificio redentore.

È per tutto ciò che il crimine organizzato e il fondamentalismo religioso, nelle loro forme più estreme, sono nemici sistemici. Contribuiscono al fatto che la rabbia, legittima, accumulata in questo mondo di distruzione

costituito dal capitalismo, sia deviata verso finalità sistemiche, invece di rafforzare processi antisistemici.

Come faremo a combattere l'idra quando queste sue teste, che già si manifestano in maniera terribile<sup>8</sup> in Messico e Medio Oriente diventeranno ancora più grandi? Dobbiamo tornare a parlare un po' dell'idra nel suo insieme per continuare ad analizzare il problema.

### **Anche le idre piangono...**

Si tratta di valutare se, nonostante la sua forza sempre più distruttiva, il mostro non abbia anche delle malattie, visibili o invisibili, come quelle che antichi medici, specialisti in idra-patologia, diagnosticarono come "contraddizioni interne". Contraddizioni che fanno molto male all'idra, che potrebbero paralizzarla fino ad ucciderla. Ma su questa ultima ipotesi i pareri dei medici sono discordanti. Credo che questo seminario, che è appena iniziato, è una possibilità per riaprire, tra di noi e con altri, il dibattito sulla crisi, per attualizzarlo, affinarlo ed approfondirlo, analizzando anche la storia che ha portato il paziente al suo stato attuale.<sup>9</sup>

Potremmo dire, in maniera sintetica, che il capitalismo attualmente ha tre centri vitali. Il primo è lo sfruttamento del lavoro, che produce valore e plusvalore attraverso la produzione di beni materiali e servizi legati al mercato. Il secondo è l'accumulazione tramite l'espropriazione,<sup>10</sup> che, per saccheggiare le risorse naturali, moltiplica gli attacchi contro i territori dei popoli indigeni e non indigeni (specialmente in Messico con lo sviluppo di forme di estrazione dalle miniere sempre più aggressive) provocando anche resistenze sempre più decise, tanto in Messico quanto in altri paesi,

---

8 L'altra è quella dell'autoritarismo razzista dell'estrema destra. In Europa questo forma con il fondamentalismo islamico una coppia di fenomeni che si rispondono e si retroalimentano a vicenda.

9 Vari dibattiti sono ancora aperti. Non è questa la sede per sviscerarli, ma credo che dobbiamo evitare due posizioni opposte tra di loro. La prima considera la crisi (economica) come un discorso, uno strumento per imporre più politiche neoliberali (ma la strumentalizzazione della crisi, che è evidente, non implica che questa non abbia alcuna esistenza reale). La seconda implica una lettura immediatista e determinista delle tesi sulle crisi strutturali del capitalismo (quando queste non determinano un collasso immediato, dal momento in cui pianificano meglio una prospettiva che può essere di medio periodo). D'altra parte dobbiamo distinguere nelle nostre analisi ciò che si riferisce alla LORO crisi e ciò che si riferisce alla crisi che loro provocano in NOI. Le due cose possono mischiarsi e sono entrambe importanti, ma in due modi differenti. Se la seconda è, o dovrebbe essere, motivo di lotta contro la bestia, solo la prima può essere motivo di gioia circa le debolezze del nemico.

10 David Harvey, *El nuevo imperialismo*, Madrid, Akal, 2003.

che si tratti delle ZAD in Francia o della lotta NOTAV in Italia (che si oppongono ad enormi progetti di costruzione di infrastrutture, di produzione di energia, o di sviluppo in senso turistico, che non solo sono inutili ma sono soprattutto distruttivi).

Vorrei parlare soprattutto del terzo centro vitale, quello del capitalismo finanziario, che nelle ultime decadi è cresciuto tanto da subordinare a sé gli altri due centri vitali. Di fatto, oltre ad una riconfigurazione del ruolo dello Stato - attraverso lo smantellamento di determinati ambiti ed una capacità d'azione più decisa in altri - il neoliberismo ha almeno due caratteristiche fondamentali. Una è la creazione effettiva di un mercato mondiale che pone nuove condizioni di concorrenza per i capitalisti e per i lavoratori, con conseguenze disastrose per i loro salari e le loro condizioni di lavoro e di vita. L'altra è la creazione metodica - in molti casi dentro lo stesso Stato - delle condizioni per un'espansione inedita del capitale finanziario, del capitale fittizio, ossia di beni che non sono altro che titoli di proprietà o titoli di debito.<sup>11</sup> Non voglio tornare a descrivere gli allucinanti meccanismi che permettono di ampliare e sostenere la proliferazione di profitti a partire dal capitale fittizio. Basterà ricordare l'aumento spettacolare del debito pubblico che, in tre decadi, nei principali paesi sviluppati, è salito da circa il 20% del PIL fino al 100%, e in alcuni casi molto di più, come in Grecia, ma anche in Giappone. Un primo effetto è la trasformazione in rendita per i detentori di capitali di una parte sempre crescente di investimenti pubblici. Dall'altro lato, la conseguenza è un'estrema dipendenza degli Stati rispetto ai mercati finanziari (il meccanismo specifico deriva dalla posizione assunta attraverso le agenzie di *rating*, in modo che ogni decisione presa da uno Stato, nell'essere valutata negativamente dalle agenzie, possa provocare un immediato aumento dei tassi di interesse che deve pagare, e così contribuire ulteriormente ad affondarlo. Si tratta di un forte meccanismo di addomesticamento, che non permette di allontanarsi veramente dall'ortodossia neoliberale).

Perché è avvenuta un'espansione così sproporzionata del capitale finanziario? Risulterebbe insufficiente pensare che si deve solo alla sete di speculazione e all'avidità dei banchieri e degli altri attori del capitale. Presentare

---

11 Per l'analisi, tanto della natura del capitale fittizio, come dei processi che portarono al suo attuale dominio sull'economia reale, si veda Ernst Lohoff y Norbert Trenkle, *La grande dévalorisation. Pourquoi la spéculation et la dette de l'État ne sont pas les causes de la crise*, Post-Éditions, 2014.

le cose in questa maniera fa credere a qualcuno, o a molti, che può valere la pena di combattere per ritornare ad un capitalismo sano, produttivo e capace, a partire dal potere dello Stato, per porre un freno alla perversa voracità dei mercati finanziari. Ma il boom del capitale fittizio ha ragioni più profonde.

La prima è che l'economia capitalista ha bisogno di crescere continuamente: l'idra è terribilmente vorace e non può contenere la sua fame. L'economia mondiale è cresciuta nella misura di 10 volte negli ultimi 50 anni e questa crescita implica una quantità sempre maggiore di capitali che cercano di reinvestirsi. La produzione di beni e servizi, nonostante sia in crescita, risulta insufficiente per assorbire montagne di denaro così ingenti. Per questo il settore finanziario ha assunto il ruolo di un nuovo campo aperto all'investimento, un'indispensabile Eldorado per il denaro che si semina in cerca di più denaro. Ma questo implica, a sua volta, un problema, poiché la crescita all'interno del capitalismo non è lineare, ma esponenziale (cioè sempre più rapida): per vivere, l'idra deve divorare e divorare, crescere e crescere, farsi sempre più grande. A tal punto che sta per ricoprire, con il suo mostruoso corpo, la totalità della terra. In questo modo ci affogherà, ma potrebbe arrivare al punto di affogarsi da sola, poiché non avrà più un luogo in cui devastare, in cui mangiare, in cui crescere. Se sicuramente bisogna fare attenzione ad accettare l'argomento per cui un sistema basato su una crescita esponenziale in un mondo limitato sarebbe, per questa semplice ragione, condannato a morte, è da tenere ben a mente che uno dei problemi più seri che deve affrontare l'idra è un problema di dimensione, di scala, di eccedenza.

I profitti nel settore della produzione di beni e servizi tendono a ridursi. Grazie alle innovazioni tecnologiche e all'automatizzazione della produzione, la quantità di lavoro necessario per produrre una merce diviene sempre meno. Per questo si genera sempre meno valore, nonostante la produzione aumenti in quantità. Inoltre una concorrenza mondiale feroce riduce sempre più i margini delle imprese. I cicli di innovazione sono ogni volta più rapidi e i cicli di guadagno ogni volta più corti. Quindi è perché i profitti nei settori della produzione di beni e servizi sono tendenzialmente insufficienti, che i capitali non hanno altra opzione che quella di orientarsi

in maniera massiccia verso il settore finanziario.<sup>12</sup>

Un motivo in più ha a che fare con la contraddizione, propria del neoliberalismo, tra un regime di bassi salari e la necessità di vendere sempre più merci. La soluzione è stata quella dell'espansione del credito, che permette anche di attivare un tremendo meccanismo di sottomissione alle regole capitaliste, sotto forma di ciclo infernale di consumo in crescita, di più debiti, più sottomissione al lavoro, trappola nella quale si fanno invischiare e affondano sempre più famiglie delle classi medie e popolari.<sup>13</sup> Ma le impalcature che sorreggono il credito, per quanto sofisticate siano, sono molto fragili. Sono precisamente queste impalcature che cominciarono a crollare durante la crisi del 2008-2009, il cui epicentro furono gli Stati Uniti. Di una portata mai più vista dopo la crisi del 1929-33, questa crisi fu interrotta grazie all'intervento massiccio degli Stati del Primo Mondo, tramite piani di salvataggio delle banche e delle grandi imprese che immisero sul mercato di ogni paese alcune centinaia di migliaia di milioni di dollari. L'intervento fu efficace, ma la crisi è solo apparentemente terminata. Non solo non si è fatto nulla, o quasi nulla, per rimediare alle cause fondamentali della crisi, ma, al contrario, le misure che si presero non fecero altro che acutizzare queste cause, per esempio facendo salire nuovamente il livello di indebitamento degli Stati. E ancora, si aprirono nuovi fronti per sostenere l'espansione del capitale fittizio, specialmente tramite l'acquisto massiccio di debiti statali e di titoli tossici da parte delle Banche centrali, quegli stessi titoli che tendono ad indebolire le istanze che reggono il sistema del denaro. Mantenere viva la fiducia nel sistema finanziario è un compito sempre più difficile: infatti, anche se i buoni del tesoro degli Stati Uniti continuano a trovare acquirenti, non è tanto perché generano fiducia, ma per l'obbligo in cui si trovano coloro che li detengono (soprattutto la Banca Centrale Cinese) di evitare la sua brutale svalutazione. Ma per quanto tempo ancora?

La tappa successiva dell'implosione del sistema finanziario può arrivare in qualsiasi momento. Tra il 2008 e il 2009 gli Stati utilizzarono un'arma efficace, che aveva però un solo colpo in canna, poiché i disequilibri strutturali sono oggi ancora più severi e mettono in pericolo la solvibilità degli stessi Stati. Lo scenario di un'estensione della crisi dal settore finanziario al

---

12 Lohoff y Trenkle, *ibid.*

13 Si veda Anselm Jappe, *Crédito a muerte. La descomposición del capitalismo y sus críticos*, Logroño, Pepitas de calabaza, 2012.

settore produttivo, che stava per avvenire nel 2008, sarebbe in questo caso difficile da evitare e gli effetti a catena potrebbero portare a conseguenze di proporzioni imprevedibili. Sicuramente ci saranno tentativi da parte degli Stati e delle Istituzioni internazionali per contrastare questi fenomeni; ed è plausibile che parzialmente ci riescano, così che il disastro più che arrivare sotto la forma di un solo colpo a tutti e contemporaneamente, potrebbe presentarsi come una serie di fallimenti parziali e progressivi.

Ancora una cosa: ognuno dei tre centri vitali del capitalismo - lo sfruttamento del lavoro, l'accumulazione tramite l'espropriazione e l'espansione del capitale finanziario - ha la sua specifica malattia. L'ultimo centro vitale è cresciuto come antidoto, ma si è trasformato in una malattia a sua volta. Ognuna di queste malattie da sola può non essere mortale, ma, nel momento in cui si combinano, possono creare difficoltà enormi. Ancor di più se consideriamo che la devastazione ecologica sarà un ingrediente sempre più determinante nelle prossime decadi. In ogni caso, se la diagnosi dei tre centri vitali menzionati indica dei problemi acuti, esiste un quarto centro vitale che gode di ottima salute. Ed è quello del capitalismo criminale-criminale, che permette i più alti tassi di profitto e sembra non avere limiti nella distruzione totale della vita.

Potremmo quindi ritrovarci di fronte a tale scenario. Sarebbero tre i processi fondamentali caratteristici di una possibile transizione sistemica. Mentre si acutizzano le difficoltà che il sistema capitalista incontra nella sua riproduzione, e specialmente mentre avanza la distruzione progressiva dei vari blocchi del sistema finanziario-produttivo, è possibile che vadano crescendo le nostre possibilità di vita altra, di costruzione di autonomia. La distruzione dei blocchi del sistema finanziario-produttivo potrebbe approfittare delle difficoltà di riproduzione del sistema capitalista, nella misura in cui le accelererà. Ma allo stesso tempo le forze del capitalismo criminale-criminale potrebbero approfittare della situazione mettendo in campo forme di violenza estrema e forme di sfruttamento neo-schiavista. I gruppi del crimine organizzato, il fascismo mascherato da religione e altre forze, sono sufficientemente armati per estendere il proprio controllo territoriale mediante il terrore e per impossessarsi delle risorse naturali e produttive, come già hanno cominciato a fare. La contesa insomma sarà tra loro, tanto abituati a mettere in campo una crudeltà senza alcun limite, e noi, così disorganizzati e di buon cuore...

La prospettiva non è affatto incoraggiante, ma neanche disperata. È davvero impossibile vincere le forze del capitale criminale-criminale? No. Ci sono esempi che dimostrano che l'organizzazione collettiva dei popoli può resistervi e toglierle spazi. Qui, in Messico, vi sono esempi come quelli della polizia comunitaria di Guerrero o dei compagni di Cheran. Un'altro esempio è costituito dalla lotta del popolo kurdo contro lo Stato Islamico e dalla resistenza vittoriosa della città di Kobane.

Forse per questo Messico e Kurdistan sono due parti del mondo particolarmente significative per comprendere il disastro che viene. Ma anche per comprendere le nostre ipotesi e speranze.

### **Le nostre ipotesi contro l'idra**

Per combattere l'idra capitalista non possiamo solamente ragionare su come disfarcì di lei. È indispensabile continuare a ragionare su ciò che vogliamo. Oltre ai NO rispetto a quello che rifiutiamo, sono importanti i SI rispetto a quello che sogniamo e costruiamo, costruire insomma una *nuova fase della lotta*, così come l'EZLN la chiamò nei primi mesi del 2013.<sup>14</sup> Certamente non possiamo perdere di vista il legame tra queste due posizioni. Nonostante le minacce presenti e future ci obbligano a focalizzarci sull'idra stessa e sui NO che le opponiamo, sono i nostri SI a costituire ciò che dà senso, cuore ed energia alla lotta contro l'idra stessa.

Con i nostri SI, per molti poco visibili, dobbiamo far valere che abbiamo un'opzione nostra, che è anticapitalista e che non si incentra sullo Stato, che lotta per costruire un mondo liberato dalle barbarie capitaliste, dall'espropriazione provocata dallo Stato, dalle relazioni patriarcali e da qualsiasi altra forma di oppressione. Già stiamo cominciando a recuperare e a dar vita ad un immaginario alternativo, e sicuramente vale la pena farlo sapere. Si possono suggerire almeno quattro caratteristiche di questo immaginario alternativo:

-È reale, e alcune delle sue forme più avanzate possono toccarsi con mano nei territori ribelli zapatisti (sebbene sia importante, come ha ricordato il subcomandante Moises, non idealizzare l'autonomia zapatista).

-Questo immaginario, nei suoi principi, è sufficientemente differente dalla tragica esperienza che, durante il XX secolo, ridusse i sogni di emancipazione a nuove forme di oppressione, da permetterci di opporci alla falsità

---

14 Nello specifico nella serie di comunicati *Ellos y nosotros*.

secondo cui il progetto di liberazione si sarebbe concluso nel 1989.

-Entra in risonanza con altre esperienze storiche rivoluzionarie, come la Comune di Parigi, i consigli operai e contadini in Russia e in altri paesi europei, la rivoluzione in Catalogna e Aragona nel 1936-37, in una forma tale da rivalizzare le tradizioni di emancipazione presenti in diversi continenti.

-Questa opzione è altamente desiderabile.

Questo immaginario alternativo, che emerge dalle pratiche collettive, si può vedere in diversi modi, ma vorrei enfatizzarne brevemente tre dimensioni.<sup>15</sup> La prima è l'autonomia come principio politico, cioè l'invenzione permanente di forme non statali di governo che non si basano solamente sul principio del comandare obbedendo, ma sul ridurre il più possibile la separazione tra governanti e governati. È fondamentale chiarire che auto-governo non significa gestire noi stessi la realtà sistemica generata dall'idra, ma autorganizzare le forme di vita che sono proprie dei popoli. Da un altro lato, l'eliminazione della logica capitalista implica liberarci dal produttivismo frenetico al quale la necessità di valorizzazione del capitale sottomette il mondo di oggi. Implica, in maniera ancora più generale, di liberarci dall'Economia, cioè dalla centralità che l'Economia ha acquisito nel mondo capitalista (il che fa di questo un'aberrante anomalia storica). Si tratta di reintegrare le attività produttive nel tessuto della vita sociale, di subordinarle alla costruzione del *buen vivir* per tutte e tutti nel rispetto della Madre Terra, e in concreto, sottometterle alle decisioni che in questo campo si elaborano e assumono collettivamente. Infine, l'autonomia non può fare altro che costruirsi a partire dalla singolarità dei luoghi, territori, culture, esperienze e memorie, lasciando il posto necessariamente ad una molteplicità di mondi: un mondo in cui ci sia posto per molti mondi. Questo implica costruire collettivamente nel pieno riconoscimento delle differenze. Questo principio risulta vitale tanto nell'organizzazione politica, che si caratterizza per entità locali autonome che optano per coordinarsi e confederarsi, come nelle relazioni interpersonali. In tutti i casi, il riconoscimento delle differenze è importante non solamente quando dobbiamo affrontare piccole differenze, ma soprattutto quando emergono differenze

---

15 Per maggiori dettagli, J. Baschet, *Adios al capitalismo. Autonomía, sociedad del buen vivir y multiplicidad mundos*, Buenos Aires-Barcelona, Futuro Anterior-NED, 2014-2015.

vere, cioè veramente differenti, che potrebbero irritarci o disturbarci. L'opzione che difendiamo parte dalla convinzione che non serve impegnarsi nel sovvertire il capitalismo a partire dalle sue proprie istituzioni. Le strategie "gradualiste", per quanto possano apparire più realiste, finiscono per disperdere energie in qualcosa che in realtà legittima il sistema e, anche se, in certi casi, possono arrivare a ottenere qualche miglioramento, in alcun modo possono essere all'altezza delle sfide di questo momento storico. Così che la nostra scelta consiste nel costruire, a partire da qui ed ora, IL NOSTRO, cioè quello che consideriamo nostro, quello che, se anche risulta piccolo, limitato, imperfetto, almeno è già pienamente nostro.<sup>16</sup> Potremmo nominarli crepe, territori autonomi, spazi liberati, zone da difendere, comuni o come vogliamo. Si tratta della stessa cosa, di recuperare o creare spazi, fisici o no, materiali, relazionali e interiori, dai più piccoli ai più grandi. La nostra opzione strategica è fare tutto il possibile e mettere tutta la nostra energia affinché questi spazi, queste crepe, non si chiudano e far sì che anzi diventino più grandi, che crescano e si moltiplichino, si conoscano, si scambino e si leghino tra loro.

Questi spazi non si possono considerare isole protette dal disastro generalizzato. Sono piuttosto spazi antagonisti, attaccabili in mille modi dall'idra capitalista per tentare di riassorbirli. Ed è proprio contro uno di questi attacchi che gli zapatisti non smettono di combattere da 20 anni, lo stesso che è costato la vita del maestro Galeano. Ebbene, ci spiegano i compagni zapatisti che non si può separare la resistenza dalla ribellione, che è necessario sapere come difendersi e resistere alle provocazioni ed al contempo continuare nella costruzione di autonomia. Gli spazi liberati sono antagonisti anche perché non possono continuare ad esistere e crescere se non trovano il modo di avanzare nel combattimento contro l'idra. Così la nostra opzione è costruire il nostro (cioè i mille modi di dire e creare il nostro) e, da qui, continuare ad attaccare l'idra, giacché l'obiettivo continua ad essere, così come sottolineava il subcomandante Galeano, quello di "distruggere il sistema capitalista".

La dimensione degli spazi liberati dipende dalla forza collettiva che siamo capaci di costruire. La crepa zapatista si poté aprire solo grazie ad una sollevazione armata, e allo sforzo organizzativo precedente che questa implicò (se-

---

<sup>16</sup> Questo NOSTRO non è definito in maniera astratta, universale: è ciò che ogni collettivo, comunità, villaggio assume dicendo "questo è nostro, quello che sentiamo nostro".

bene il subcomandante Moises chiari che questa crepa ha potuto continuare a crescere grazie ad una forma di resistenza che implicava e implica di non rispondere in maniera armata alle aggressioni). Ora, in altri contesti, sembra che la nostra opzione sia moltiplicare collettivi, organizzazioni di comunità, città, quartieri o regioni, e anche convergenze contro le materializzazioni specifiche della mercificazione del mondo. Questo è indispensabile, ma forse insufficiente. Sembrerebbe che gli zapatisti ci stiano dicendo che per vincere l'idra bisogna attaccare non una sola delle sue teste, ma tutte. Forse dovremmo porci una questione: è necessario avere la capacità, in un momento specifico, di concertare azioni simultanee, in molti luoghi contemporaneamente. In nessun modo questo implicherebbe un'organizzazione unica, e ancor meno centralizzata, né implicherebbe che un'azione simultanea debba essere pensata o "ordinata" da un unico centro. Implica invece costruire pazientemente le condizioni di conoscenza reciproca affinché, al momento giusto - certamente in mezzo a molte difficoltà - si possano scatenare processi dentro i quali possa emergere e prevalere un vocabolario minimamente condiviso, un senso di fratellanza e fiducia, una capacità di fare insieme.

Quando, nel bel mezzo della tempesta che arriva, sempre più movimenti di lotta o momenti insurrezionali si staranno dando, avremo la responsabilità collettiva di non lasciarci scappare l'opportunità e di non farci sconfiggere dai nostri nemici più visibili; ma anche la responsabilità collettiva di non lasciar intaccare dall'interno lo spirito trasformatore, così da condurlo verso obiettivi secondari, e di non riprodurre le forme di dominazione dalle quali bisognava uscire. Prepararci a questo è un compito difficile; e forse questo seminario ci invita proprio a cominciare a farlo. Probabilmente questa sarà l'ultima opportunità storica per liberare il pianeta terra dalle barbarie e dalla morte.

Per finire, voglio osare parlare della Sexta, come rete planetaria di resistenze e ribellioni (che, ovviamente, non pretende di essere l'unica rete di questo tipo). La Sexta cominciò a nominarsi a partire dai comunicati del 2013 che disegnarono le caratteristiche della sua nuova mondialità. La Sexta esiste perché esistono le persone, i collettivi e le organizzazioni che la conformano. Esiste per le iniziative che assume in varie parti del Messico e in altre parti del mondo, principalmente nel continente americano e in Europa. Esiste perché principalmente ad essa fu ed è diretta l'iniziativa di questo seminario. Però, forse la Sexta cominciò ad esistere realmente il 2 maggio passato, ad Oventic, quando Mariano, figlio del maestro Galeano, ci disse che suo padre gli aveva

lasciato tre famiglie: la sua famiglia “de sangre”, l’ EZLN e ... la Sexta. Quindi la domanda è: come faremo, o cosa faremo, per corrispondere a ciò che tanto sperava il maestro Galeano? Forse è giunto il momento di lasciar andare la Sexta oltre quello che è adesso, di provare a tessere vincoli ed affinità con altri rispetto a noi che già vi abbiamo aderito (all’organizzazione). Potrebbe essere pertinente rendere più visibile la nostra opzione e continuare costruendo la nostra forza planetaria, l’unica che, partendo dalle sue migliaia di iscrizioni locali particolari, potrà vincere l’idra. Si tratta di continuare ad incontrarci, conoscendoci, e scambiarci sempre più tecniche di caccia contro il mostro (non dimentichiamo: cauterizzare dopo aver tagliato).

Avevo un altro finale (perfino con citazioni bibliografiche), ma è meglio che vi lasci con questo: “Mariano, speriamo che un giorno arriveremo, come Sexta, ad essere degni di quello che dicesti il 2 Maggio a Oventic”.



## La catastrofe che è già qui, la catastrofe che noi siamo

*La Comune del Crocicchio*

Interventi presentati durante il seminario “La catastrofe che è già qui, la catastrofe che noi siamo - discussione su Antropocene, economia e forma di vita a partire dal saggio di Deborah Danovski e Eduardo Viveiros De Castro *L'arrêt de monde*, Cambiapiano-Pigneto, 13 Giugno 2015.

Nei diversi interventi sono presenti citazioni del saggio e del libro del Comitato Invisibile, *Ai nostri amici*, che nei materiali che qui riportiamo non sempre sono segnalati.

Il saggio di Deborah Danovski e Eduardo Viveiros De Castro intitolato *L'arrêt de monde* ci propone una ricognizione analitica su alcune delle principali varianti del tema «la fine del mondo», quali si presentano nella cultura mondializzata. Questo lavoro è stato presentato il 21 dicembre 2012 all'Università di Toulouse-Le-Mirail. Ricordiamo che la data 21 dicembre 2012 del calendario Gregoriano corrisponde alla fine di uno dei cicli del calendario Maya. Alla fine di questo ciclo, che corrisponde per l'appunto alla data del 21 dicembre 2012, secondo alcune profezie si sarebbe dovuto verificare un evento, di natura imprecisata e di proporzioni planetarie, capace di produrre una significativa discontinuità storica: una qualche radicale trasformazione dell'umanità in senso spirituale oppure la fine del mondo. In base a questa profezia, ci sarebbe solo un luogo che si salverà dall'Apocalisse: il piccolo villaggio francese di Bugarach sui Pirenei. Area già celebre nella geografia esoterica, in quanto luogo abitato dai Catari e probabile sito dove è nascosto il Sacro Graal. Il 21 dicembre 2012, il villaggio di Bugarach è stato invaso da giornalisti e truppe televisive di tutto il mondo. Si era curiosi di vedere se ci fosse veramente della gente disposta a credere alla fine del mondo. In realtà, quel giorno nel piccolo villaggio non c'era nessuno, nessuno tranne un gran numero di officianti dello Spettacolo. I giornalisti si ritrovarono così a fare dei servizi su se stessi, sulla loro attesa senza oggetto, sul fatto che non accadesse nulla. Presi nella loro stessa trappola, mostravano il volto della vera fine del mondo: i giornalisti, l'attesa, lo sciopero degli eventi.

Per i due autori, la frenesia d'Apocalisse, la seta di Armageddon da cui l'epoca è attraversata, è una risposta emozionale all'evidenza della crisi ecologica, economica, energetica e politica che stiamo vivendo. Infatti, a ben guardare, la passione apocalittica e la sete di Armageddon sono più che legittime se teniamo conto che l'espressione «crisi» dice troppo poco rispetto a ciò che accade, è un enunciato che attenua, mascherando, gli eventi che vorrebbe descrivere. In realtà, quello che nel nostro tempo stiamo attraversando non è l'ennesima crisi del capitalismo, ma un crollo verticale dell'*ethos occidentale*, cioè del nostro modo di costruire, abitare, produrre e consumare. Per farla breve, un crollo del nostro modo di vivere. Abbiamo anche più volte ripetuto in questi anni che la crisi non è economica, ecologica o politica, ma che «la crisi è prima di tutto quella della presenza». L'uomo contemporaneo somiglia sempre più all'uomo primitivo che, come scrive De Martino, vive «il dramma di una presenza esposta al rischio di non esserci». Se il concetto di «presenza» significa «esserci nel mondo», il concetto di «crisi della presenza» indica al contrario il rischio di «non-esserci-in-un-nessun-mondo-possibile».

Nella misura in cui la gravità della crisi ecologica e finanziaria diventa sempre più evidente, si assiste a una nuova proliferazione di enunciazioni intorno a questa antichissima idea della «fine del mondo». Docu-fiction di History Channel, blog, video giochi, fantascienza, libri di divulgazione scientifica, giornali specializzati, rapporti di organismi internazionali, conferenze sul clima, simposi di teologia e filosofia. Per gli autori questo mega flusso enunciativo si pone in controtendenza rispetto all'ideologia del progresso e all'ottimismo «umanista» che domina l'Occidente da tre secoli a questa parte.

Il saggio è molto ricco di riferimenti a filosofi, storici, antropologi, registi, scrittori. Tutto questo materiale ruota attorno a due «personaggi concettuali» della nostra mito-antropologia, cioè: l'umanità e il mondo. La prima parte del saggio ruota attorno alle possibili variazioni del tema umanità-mondo. Quindi “il mondo prima di noi”, “il mondo dopo di noi”, “un certo popolo senza mondo”. Va precisato che, in questi paragrafi, il rapporto umanità-mondo viene anche analizzato attraverso altre coppie concettuali derivanti da questa stessa coppia, vale a dire: *la specie e il pianeta, le società e i loro ambienti, il soggetto e l'oggetto, natura e cultura, il pensiero e*

*l'essere*. Riprendendo la famosa formula di Jorge Luis Borges «la metafisica è una branca della letteratura fantastica», i due autori vogliono da un lato ribadire che la letteratura fantastica e la fantascienza sono le metafisiche pop (leggi popular) del nostro tempo, ma anche sottolineare «la prossimità» di certe posizioni più creative della filosofia contemporanea con scrittori quali Howard. P. Lovecraft, Philip Dick, William Gibson, David Brin o China Miéville.

Nella seconda parte del saggio, invece, la diagnosi clinica della fine del mondo prosegue riproponendo le tesi di Chakrabarthy, Günther Anders, Bruno Latour e Stengers.

Ciò che rende veramente interessante la ricerca di De Castro e Danowski è la parte finale del saggio in cui viene presentata una nuova ipotesi di “guerra civile mondiale”, vale a dire una guerra tra chi vuole continuare «a mettere al centro l'umano», a costo di rendere sempre più invivibile il mondo, e chi ha scelto di «mettere al centro la terra», consapevole che per fare questo deve costruire una forma di vita fuori e contro questa civiltà.

I films che ritornano in tutto il saggio sono *Melancholia* di Lars Von Trier e *Le cheval de Turin* di Bela Tar. Per De Castro, questi due film sono paradigmatici dei due modi principali di pensare la fine del mondo. Lars Von Trier, in *Melancholia* mette in scena un Armageddon cosmico che, in un lasso di tempo brevissimo, pone fine a tutte le specie viventi, mentre Bela Tar presenta la fine del mondo come un declino lento ma inesorabile. *Le cheval de Turin* può essere letto, per De Castro, come l'equivalente cosmologico della «banalità del male». La fine del mondo per Tar, non sarà insomma uno spettacolo dantesco, ma un declino frattale, una lenta e impercettibile scomparsa.

La conflagrazione del pianeta, immaginata come il risultato di una mega catastrofe improvvisa e totale, manca di realismo ed è una rappresentazione spettacolare principalmente adottata dalla letteratura e dalla cinematografia main stream. In realtà, soprattutto se seguiamo le descrizioni dei climatologi sul riscaldamento globale, la catastrofe consiste in una degradazione progressiva, ma intensa e inesorabile, delle condizioni ambientali che hanno garantito la vita sul pianeta.

Gli effetti del riscaldamento globale sono molteplici: processi di impoverimento della fertilità del suolo e dei mari, carenza d'acqua, deforestazioni,

perdita di biodiversità. Centinaia di milioni di contadini nel sud del pianeta che sono costretti ad abbandonare le proprie tradizionali economie di sussistenza, trasformandosi in profughi ambientali. Poi ci sono gli tsunami e i terremoti...

La storia umana è sempre stata costellata da molteplici crisi, tuttavia una minaccia come quella incombente non si è mai vista. Tutto lascia intendere che siamo già entrati in un regime del «Sistema Terra» totalmente diverso da quello che abbiamo conosciuto fino all'altro ieri.

Il superamento delle condizioni di possibilità che hanno permesso lo sviluppo delle varie specie viventi sulla terra è ricondotto alle modificazioni ambientali prodotte dalle attività umane. Nel 2000, il premio Nobel per la chimica atmosferica Paul Crutzen afferma che siamo entrati in una nuova epoca biologica: l'Antropocene.

L'Antropocene è dunque la definizione della nuova epoca biologica iniziata nel XVIII secolo, al momento cioè della prima industrializzazione e dell'affermazione del capitalismo. A partire da quel secolo gli umani diventano essi stessi degli "agenti geologici", al pari dei vulcani con la loro lava, dei fiumi con i loro sedimenti o degli oceani con il loro moto ondoso, avendo però un impatto stratigrafico molto più potente della forza erosiva degli oceani o delle eruzioni vulcaniche. La cosa più interessante di questa definizione è che essa ci dice che non c'è nulla di naturale nella catastrofe attuale. È il genere di vita umana che si è affermata col capitalismo ad aver determinato il disastro in cui viviamo.

*Il clima della storia* è un articolo di Dipesh Chakrabarty, professore di *subaltern studies* dell'Università di Chicago. Questo articolo viene discusso a più riprese nel saggio di De Castro e Danovski. Per Chakrabarty l'Antropocene attuale implica una trascinazione della storia socioculturale verso la storia biogeofisica. Questo sconfinamento è l'effetto della trasformazione della nostra specie da semplice agente biologico in *forza* geologica. Questa metamorfosi della specie umana, potremmo aggiungere dal nostro punto di vista, coincide con la costruzione delle città e il mantenimento dell'habitat metropolitano.

Mike Davis scrive: «I geologi calcolano che l'energia fossile spesa attualmente per plasmare la superficie terrestre secondo i bisogni della popola-

zione urbana in rapida espansione sia geomorfologicamente equivalente, per lo meno nel breve periodo, al lavoro dei principali motori tettonici del pianeta. Potremmo affermare che siamo ormai diventati il principale agente geomorfico del paesaggio [...]. Allarma ancora di più il fatto che il metabolismo del carbonio delle aree urbane [...] forse distruggerà progressivamente la recente nicchia a clima temperato che ha reso possibile la superurbanizzazione».

E ancora, sempre secondo Mike Davis: «[...] *Crisi ambientale è sinonimo di dimensione metropolitana in espansione*. [Infatti] le città ricche sono abilissime a esportare le proprie contraddizioni naturali a valle. Los Angeles, per esempio, cattura acque di deflusso ed energia ed esporta inquinamento e rifiuti solidi in un bacino vastissimo che comprende una dozzina di stati occidentali e la Baja California. La classica preconditione naturale dell'urbanizzazione, il dominio su un unico ampio bacino fluviale, con l'avvento delle megalopoli è diventato un imperialismo ambientale di portata subcontinentale. [...] New York, che un tempo stava semplicemente a cavalcioni del fiume Hudson, oggi estende la sua influenza alla baia di Hudson».

Le cause della crisi ecologica vanno dunque ricercate nell'imperialismo ambientale della moderna civiltà urbana. In tal senso si tratta di ammettere che non esiste la crisi ecologica, ma che piuttosto esiste quella catastrofe che è l'ambiente urbano, in cui gli elementi naturali come fiumi, boschi, colline ecc., subiscono l'intervento di costanti operazioni modificatrici finalizzate al potenziamento esclusivo della specie umana. Ciò che viene costantemente presentato come catastrofe ecologica è, in primo luogo, la manifestazione di un rapporto al mondo disastroso. In sostanza, si dovrebbe provare ad analizzare la crisi ecologica come crisi *oiko-logica*, ossia come declino delle capacità umane di abitare il mondo. (In un indice di una genealogia della metropoli il capitolo su *crisi ecologica e imperialismo ambientale della civiltà urbana* non può non esserci). Il fenomeno più significativo del nostro secolo è allora il seguente: «l'intrusione inquietante di Gaia» (cioè, il sistema vivente Terra) nell'orizzonte della storia umana, «l'irruzione definitiva di una trascendenza che pensavamo di aver trasceso ritorna più forte che mai». La trasformazione degli umani in forza geologica, cioè in un fenomeno «oggettivo», si paga con il ritorno perturbante di Gaia

nel mondo umano. La Natura, la Terra, cioè ciò che avevamo pensato di dominare una volta per tutte, ritorna sotto la forma minacciosa di «un soggetto storico, di un'agente politico e di una persona morale».

È, dunque, il genere di vita umana che si è affermata col capitalismo ad aver determinato il disastro in cui viviamo. Nel momento in cui al centro dell'epoca vi è l'Uomo - il Soggetto - tutto il resto - il non-umano - diviene l'Oggetto di cui disporre *liberamente*. L'aria irrespirabile delle metropoli, il riscaldamento climatico, la proletarizzazione galoppante, la crisi materiale ed esistenziale di intere nazioni, la scomparsa ogni anno di antiche lingue e modi di vivere: l'Antropocene nomina, non la catastrofe che verrà, ma quella che è già qui e ci attraversa quotidianamente. Il malessere che viviamo, il dolore o la malinconia che sentiamo crescere, fanno interamente parte di quest'epoca.

Il filosofo australiano Glenn Albrecht pochi anni fa ha coniato un neologismo per descrivere il malessere comune ormai a tantissimi abitanti della Terra: *solalstalgia*. Mentre la nostalgia esprime un certo dolore o malinconia dell'essere lontani dalla propria casa, dal proprio paese o terra, la *solalstalgia* esprime il disagio di chi continua a vivere nello stesso luogo ma in condizioni ambientali sempre più desolate e desolanti. La *gentrification*, il cambiamento climatico, la distruzione della biodiversità e delle specie, l'urbanizzazione-colonizzazione, l'accelerazionismo tecnologico, la deforestazione, l'inquinamento nucleare sono solo alcune delle condizioni che portano un abitante o un'intera comunità a soffrire di patologie psichiche legate a quella condizione che un altro filosofo ha definito il vivere «senza mondo». Ma vivere senza mondo è ciò che ci è proposto da qualche secolo ormai ed è l'immagine perfetta del disastro, è la via maestra del nichilismo occidentale che ha trovato nella cibernetica la sua realizzazione integrale. Ormai sono gli algoritmi, e non i fenomeni mondani o le sensibilità e gli affetti, a definire «che cos'è il mondo».

Come dicevano degli amici poco tempo fa, il disastro oggettivo serve innanzitutto a mascherare un'altra devastazione, ancora più evidente e massiccia: l'esaurimento delle risorse spirituali e vitali che colpisce il cittadino occidentale. «Se ci si dedica tanto a dettagliare la devastazione dell'ambiente, lo si fa anche per velare la spaventosa rovina dell'interiorità. Ogni

marea nera, ogni pianura sterile, ogni estinzione della specie è un'immagine delle nostre anime in brandelli, un riflesso della nostra assenza dal mondo, della nostra intima impotenza ad abitarlo». Il malessere che viviamo, il dolore o la malinconia che sentiamo crescere, fanno interamente parte di quest'epoca, sono i sintomi di questa umanità malata. L'obiettivo del capitalismo contemporaneo è creare una fantasmagoria in cui il cittadino, nonostante la catastrofe in corso, sia comunque portato a intravedere la possibilità di poter salvare il pianeta attraverso l'energia pulita e il rispetto per l'ambiente. I padroni hanno distrutto il mondo, adesso vogliono convincerci a lavorare noi alla sua ricostruzione. In nome dell'ecologia e del benessere del pianeta bisogna insomma impegnarsi. Gestire l'uscita dal nucleare, ridurre le eccedenze di Co2 nell'atmosfera, fare la raccolta differenziata. Insomma, ecco quale dovrebbe essere il nostro fardello. È in nome dell'ecologia che bisognerà d'ora in poi tirare la cinghia, come si faceva fino a ieri in nome dell'economia.

Tornando ancora sulla categoria di Antropocene, ciò che è importante sottolineare è che per la prima volta sono le scienze "dure", le cosiddette «scienze della natura», a formulare in termini rigorosamente empirici un problema specificamente metafisico come quello della «fine del mondo». In sostanza, si vuole insistere sul fatto che il problema della «fine della mondo» cessa di essere un'astruso problema di teologia o il «fantasma» di antiche sette apocalittiche rivoluzionarie per diventare una categoria dell'esperienza dotata di evidenza empirica. L'Antropocene è un'era, un'epoca, ma si tratta di un'epoca che indica la fine dell'epocalità e della temporalità in quanto tale per la specie umana. L'Antropocene è insomma il tempo della fine della fine.

L'espressione di Günter Anders «Apocalisse senza regno» dice il vero sulla condizione umana nell'era dell'Antropocene. Se nella tradizione giudaico-cristiana l'Apocalisse ha sempre implicato una distruzione creatrice, nel senso che dopo la distruzione di questo mondo iniquo avrebbe fatto la sua comparsa il Regno Millenario, nell'Antropocene al contrario si configura una catastrofe del mondano al di fuori di qualsiasi orizzonte di salvezza. Il ricorso che Anders fa al concetto di apocalisse si lascia ben illuminare anche da alcune riflessioni di Ernesto De Martino. La nuda e disperata catastrofe del mondano che caratterizza l'attuale condizione umana viene

definita dall'antropologo «apocalisse senza *escaton*», proprio perché viene a mancare ogni orizzonte religioso di salvezza che storicamente aveva sempre plasmato il tema della fine del mondo.

«Apocalisse senza regno» è un concetto che riguarda anche l'impasse della politica. Da un lato ci sono le scienze della natura che ci garantiscono che la catastrofe è inevitabile e che le prossime generazioni si troveranno a sopravvivere in un deserto ecologico e in un'ambiente metropolitano infernale, dall'altro c'è l'incapacità politica d'immaginare un mondo oltre la fine del capitalismo. Per pensare una nuova figura del mondo c'è comunque bisogno, come suggerisce Agamben, di una nuova formulazione ontologica dei concetti di *uso*, *forma-di-vita*, *inoperosità*, *potenza destituente*. Solo se sarà possibile delineare i contorni di una forma-di-vita che non faccia più del mondo un oggetto di proprietà, ma solo di uso, la politica potrà uscire dalla sua idiozia e paralisi attuale.

In realtà, è almeno da cinquant'anni «che la diagnosi clinica della fine della civiltà occidentale è stata stabilita e contrassegnata dagli eventi». Discuterne ancora costituisce ormai solo una perdita di tempo e un modo per distrarsi. Non c'è più da aspettare, facendo affidamento sulla ripresa economica, sull'applicazione del protocollo di Kyoto, sull'utilizzo di energie pulite e sulle forme di produzione a basso impatto ambientale. Sperare ancora in tutto ciò è una follia, «ma è soprattutto una maniera per distrarsi dalla catastrofe *che è già qui* e da parecchio tempo, dalla catastrofe *che noi siamo*, dalla catastrofe *che è l'Occidente*».

«Mettere l'umano al centro» è stato il progetto della metafisica e della politica occidentale. È precisamente questo progetto ad essere catastrofico. Nel momento in cui al centro vi è l'Uomo - il Soggetto - tutto il resto - il non-umano - diviene l'Oggetto di cui disporre *liberamente*. La Terra, il pianeta è stato pensato come capitale naturale infinitamente appropriabile e inesauribile. Nel momento in cui l'umano ha assunto la figura dell'*Homo laborans*, con il suo attivismo cancerogeno ha reso la terra un astro desolato.

Certo la figura dell'*homo laborans* è una figura dell'umano molto recente, risale al XVI secolo e corrisponde alla forma del mercantilismo pre-capitalistico. Tuttavia, la figura dell'uomo come “mangiatore di mondo, ovvero

come un'entità che inghiotte e distrugge la biosfera" risale alla civiltà sumera. Come afferma Chacrabarty nel suo saggio la critica del capitalismo non è sufficiente per comprendere la crisi planetaria. Insomma, la critica corrente del capitale corre il rischio di sottostimare tragicamente il vero problema, in quanto «ci fa considerare il cambiamento climatico semplicemente come una crisi di gestione capitalista. È indubbio che il cambiamento climatico è strettamente legato alla storia del capitale; ma una critica che sarà solo una critica del capitale non è sufficiente per rendere conto delle questioni relative alla storia umana [...] una volta che l'Antropocene si leva all'orizzonte del nostro presente». Per fronteggiare la catastrofe in corso, secondo Chacrabarty, la coscienza biocosmopolitica richiesta necessiterebbe di un tipo di soggetto storico che per Chacrabarty è impossibile: l'umanità in quanto specie, per l'appunto. Egli argomenta che il concetto di specie, utilizzato da alcuni naturalisti contemporanei, assolve un ruolo quasi hegeliano analogo a quello di moltitudine o di masse utilizzato dai marxisti, ma che contrariamente alle moltitudini o alle masse questa identità collettiva è fenomenologicamente vuota. Gli esseri umani, dice Chakrabarty, non si sperimentano mai in quanto specie.

Per De Castro e Danovski il concetto di specie umana proposto da Chacrabarty manca «di comparativismo etnologico e di sforzo di traduzione». Secondo loro lo storico indiano avrebbe dovuto prestare più attenzione ai discorsi di quei popoli subalterni che in altri studi ha saputo così ben analizzare. Molto probabilmente se avesse prestato ascolto alle mitologie indigene, forse sarebbe riuscito nell'intento di trovare un *analogon* concettuale di «umanità», in quanto «*natura pre-specifica originaria, generica e preistorica*». Il concetto di umanità, in quanto specie, cioè in quanto grande famiglia universale e unitaria, viene ricondotto da De Castro alla classica dicotomia natura-cultura, che a noi appare come una delle radici più profonde della metafisica occidentale. La cultura è stata utilizzata come mezzo per segnare il territorio propriamente umano, per far sembrare l'uomo come un essere a parte rispetto al restante mondo animale e in generale alla natura. L'uomo come unico inventore, costruttore o fruitore di cultura è l'immagine a partire da cui rivendicare per l'uomo un ruolo unico e irripetibile, che lo rende incomparabile con qualsiasi altro animale. È a partire da questa unicità che l'uomo diventa signore e possessore della natura.

In realtà, bisognerebbe dire che il modo in cui l'Occidente rappresenta il nesso natura, cultura, umanità è la cosa meno condivisa al mondo. L'antropologo Marshall Sahlins in un libro intitolato *Un grosso sbaglio. L'idea occidentale di natura umana* scrive: "In molte regioni del pianeta, gli umani e i non umani non sono visti come esseri che si sviluppano in mondi separati secondo principi distinti. L'ambiente non è visto come una sfera oggettiva e autonoma: piante e animali, fiumi e rocce, meteore e stagioni, non stanno in una stessa nicchia ontologica definita dalla sua non umanità". Ciò che nelle cosmologie amerinde va compreso è che le piante e gli animali, come anche aspetti del paesaggio, corpi celesti, fenomeni meteorologici, perfino alcuni artefatti, sono anch'essi esseri viventi. Al pari degli esseri umani, queste altre specie di persone hanno anime o sono animati da spiriti, da qui la loro coscienza, intelligenza, intenzionalità, mobilità ed emotività, come anche la loro capacità di comunicare tra di loro e con le persone. [Si tratta] di un cosmo [come ci riferiscono gli autoctoni dell'America del nord, o gli amerindi brasiliani dell'Amazzonia] composto da una umanità immanente dove [...] "i rapporti tra persone umane e ciò che chiamiamo *natura* assume la qualità di una relazione sociale".

Nella versione mitocosmologica amerinda l'uomo è posto come empiricamente anteriore al mondo. All'origine, tutto è umano. L'uomo è insomma ontologicamente primo rispetto al mondo. L'azione mitica si svolge in un tempo in cui non c'è ancora niente tranne l'uomo. Molti miti amerindi immaginano l'esistenza di un'umanità primordiale, come la sola sostanza a partire dalla quale il mondo sarà formato. Si tratta quindi di racconti di un'era che possiamo chiamare pre-cosmologica. Attraverso una serie di peripezie, differenti porzioni di questa umanità originaria – non ancora completamente umana, ma dotata di facoltà mentali identiche alle nostre e una certa tendenza a condotte immorali (incesto, cannibalismo etc.)-diviene spontaneamente, o, in seguito all'azione di un demiurgo esterno natura, cioè: le specie biologiche, gli accidenti geografici, i fenomeni meteorologici e i corpi celesti che compongono il cosmo attuale. La parte umana che non è trasformata e che resta sostanzialmente eguale a quella precedente, è l'umanità storica contemporanea. È la natura che nasce e si separa dalla cultura e non il contrario come nelle nostre antropologie.

Gli amerindi fanno parte di quella gigantesca minoranza di popoli che non sono mai stati moderni, in quanto non hanno mai sviluppato il concetto di Natura. Prospettivismo è il nome che Viveiros De Castro ha scelto per descrivere una nozione molto diffusa nell'America indigena. Prospettivismo significa che ciascuna specie vivente si vede essa stessa come umana (anatomicamente e culturalmente), poiché ciò che essa vede di sé è la sua anima, un'immagine interna che è come l'ombra o l'eco dello stato umanoide ancestrale di tutti gli esseri viventi. L'anima sempre antropomorfa è l'aspetto che prendono gli esistenti quando guardano o interagiscono con gli altri esseri della stessa specie. La forma corporea di una specie (frequentemente descritta come un'abito) è la maniera attraverso cui questa è vista dalle altre specie. Così quando un giaguaro vede un altro giaguaro vede un altro uomo, ma quando guarda un uomo vede un pecari o una scimmia, in quanto sono le cacciagioni più apprezzate dagli indios amazzonici. Tutti gli esistenti nel cosmo si autopercepiscono come umani, ma non vedono le altre specie come umane. Gli uomini non vedono gli animali come uomini, tuttavia anche se gli animali non sono uomini per noi sappiamo che sono umani per loro stessi. Allo stesso modo noi sappiamo che non siamo umani per le altre specie che ci percepiscono o come delle prede o delle specie predatorie a secondo delle posizioni relative che si occupano nelle catene alimentari.

Le ontologie animiste degli amerindi si definiscono in quanto manifestazioni di un principio antropomorfo agli antipodi del principio antropocentrico, che a noi appare come una delle radici più profonde della metafisica occidentale. L'antropomorfismo è un'inversione ironica completa dell'antropocentrismo. Dire che tutto è umano significa dire che gli umani non sono una specie a parte. Inversamente, l'antropocentrismo, facendo degli umani una specie di eccezione rispetto alle altre specie viventi non fa che distinguerla dal resto della natura.

Ciò che l'Antropocene mette sotto scacco, dunque, è la nozione stessa di *anthropos*, di un soggetto universale (specie, classe o moltitudine) capace di agire come un sol popolo.

Ma anche le masse rivoluzionarie della sinistra classica, quest'altra incarnazione ricorrente dell'universale moderno, sono fuori gioco, in quanto continuano a mettere al centro l'uomo e a rilanciare la modernizzazione

antropocentrica. La sinistra in occidente ha sostituito alla favola teologica dell'uomo creato per dominare la natura l'epopea di una conquista di questa stessa natura da parte del lavoro umano. Definizione concettuale seducente, ma che implica il correlato di una natura stabile, disponibile a questa conquista. Insomma, il socialismo che assegna all'etica lavorista dell'individuo produttore la funzione di fulcro di progresso della società ha anch'esso prodotto devastazione ambientale.

Nel 2007 e nel 2008 i governi neo-socialisti di Bolivia ed Ecuador, riprendendo certe istanze dei movimenti indigeni e della galassia dell'ecologismo radicale hanno iscritto fra i principi costituzionali dei loro stati il tema del *Buen vivir*. C'è chi ritiene che il socialismo facendo leva su questo tema, abbia trovato un'inaspettata possibilità di rigenerarsi come alternativa di sistema. Altri, più prosaicamente, riconoscono invece che il richiamo a questa tema non sia stato sufficiente ad evitare che lo sviluppo economico fondato sull'estrazione di petrolio e gas naturale continuasse più o meno apertamente a rimanere fra le opzioni strategiche di quei paesi. Il che, ovviamente, contrasta radicalmente con l'anti-estrattivismo dei movimenti che si ispirano al *buen vivir*.

Naturalmente, qui non si tratta di liquidare in maniera sommaria tentativi politici ardui e complessi: si tratta di porsi una questione più generale, chiedendosi se le pratiche politiche di matrice socialista non tendono spontaneamente a convergere prima poi con quelle di matrice liberale nel rafforzare la supremazia della razionalità politica economica moderna. L'iper-capitalismo realizzato in questi anni dalla Cina social-comunista procede a ritmo frenetico nella devastazione degli eco-sistemi e dei patrimoni territoriali. Qui basterà citare l'esempio, destinato a non rimanere l'ultimo, dell'abbattimento di 700 rilievi montuosi che a ridosso dell'altopiano himalayano, secondo i funzionari governativi cinesi, tolgono il sole alle campagne, rubano spazio alle città e ostacolano l'ampliamento delle aree edificabili.

Anche la sinistra, dunque, quando le si domanda in cosa consisterebbe la rivoluzione si affretta a rispondere: «restaurare l'umanità perduta». Quello che questa sinistra non ha compreso è quanto il mondo sia stanco dell'uomo. Per De Castro, la ricerca sempre legittima di praticare politiche di liberazione dal capitalismo non deve essere più legata «al machismo an-

tropologico della conquista epica della natura» e al significato che il XIX secolo ha attribuito alla nozione di «progresso». Pensare il mondo come «capitale naturale» infinitamente appropriabile e inesauribile è ciò che ci ha condotto sull'orlo dell'abisso. È venuto il momento di abbandonare la nave, di tradire la specie. Non esiste un'umanità universale capace di agire all'unisono come un sol popolo. Non c'è una grande famiglia umana che esisterebbe separatamente da ciascuno dei mondi, degli universi familiari, da ciascuna delle forme di vita che disseminano la terra.

In questo tempo della fine De Castro si sforza di farci percepire la transizione storica tra due immagini del mondo (e a lottare perché essa si completi): da una parte la Terra moderna della scienza galileiana, una sfera celeste tra le altre, vagante in un universo isotropo e infinito, in conformità con le leggi eterne della matematica; e dall'altra, la Gaia di Lovelock e Margulis, regione locale eccezionale nell'universo, un *hapax* cosmico creato dall'attività geomorfica della vita. La separazione tra queste due immagini del mondo sarà agita da una guerra civile globale. Le due forze che si scontreranno saranno gli umani e i terreni. Legati ontologicamente e politicamente alla causa di Gaia, i Terreni intraprendono oggi il cammino della guerra contro gli Umani ambigui e perfidi che sono certamente i Moderni - questa razza (originariamente nord-occidentale, ma che ha i suoi adepti in tutti i paesi del mondo).

I Terreni, cioè la Resistenza Terrena contemporanea, è un ampio movimento clandestino che comincia appena oggi a diventare visibile sul pianeta invaso dai Moderni (in America del sud, in Africa, in Oceania, in Mongolia, in alcune comuni, in alcuni quartieri e nelle segrete della Fortezza Europa). Ad essere l'avanguardia del fronte dei Terreni sono sicuramente gli autoctoni del continente americano. Questo per una ragione particolare: gli amerindi hanno qualcosa da insegnarci in materia di apocalisse, di perdita di mondo, di catastrofe demografica e di fine della Storia. Ciò è riconducibile al fatto che per i popoli indigeni dell'America *la fine del mondo ha già avuto luogo nel 1492*.

Si stima che la popolazione indigena del continente, più cospicua di quella europea alla stessa epoca, ha perso – per l'azione combinata dei virus (il vaiolo fu spettacolarmente letale), del ferro, della polvere da sparo e della carta (i trattati, le bolle papali, le *encomiendas*, e, naturalmente la Bibbia) –

circa il 95% dei suoi effettivi nel corso del primo secolo e mezzo di conquista europea, ciò corrisponderebbe secondo alcuni demografi a un quinto della popolazione del pianeta. Noi possiamo chiamare «prima grande estinzione moderna» questo evento americano che si produsse quando il Nuovo Mondo fu distrutto dal Vecchio Mondo come da un pianeta gigantesco, che De Castro propone di chiamare *Mercato*, per analogia con il pianeta *Melancholia* di L. von Trier.

Naturalmente, queste fini del mondo provocate dall'avanzata del fronte di modernizzazione iniziato con l'espansione europea del XVI secolo continuano a riprodursi, a diverse scale, in molte parti del pianeta. Non è necessario insistere su ciò che accade oggi in Africa, in Nuova Guinea, o in Amazzonia, o ancora per restare al nord, nei territori indigeni degli Stati Uniti o in Canada devastati dai progetti di fratturazione idraulica (*fracking*) per l'estrazione dei gas di scisto (come il metano). Per illustrare ciò che si vuol far vedere, la parola «fratturazione» è in realtà perfettamente adeguata, in quanto la fine del mondo è un vero e proprio *evento frattale* che si riproduce infinitamente a varie scale che vanno dalle guerre etniche di alcune parti dell'Africa all'assassinio sistematico dei leaders indigeni o dei militanti ecologisti in Amazzonia, passando per l'acquisto di territori giganteschi da parte di potenze industriali dei paesi poveri, all'appropriazione violenta di terra e al disboscamento di aree indigene per interessi legati all'estrazione mineraria o all'agro-industria.

Se l'America indigena del XVI e XVII secolo rappresentò per gli Umani che l'invasero, *un mondo senza uomini*, fu perché gli umani che vi scoprirono non corrispondevano perfettamente alla categoria di «Umani» che avevano gli europei – gli indiani che vi si trovavano, i Terreni a pieno titolo di questo nuovo mondo, sono diventati degli *uomini senza mondo*, naufraghi, rifugiati su delle terre che non potevano più appartenergli perché non vi appartenevano più. *Nonostante ciò, numerosi di essi hanno resistito e sopravvissuto*. Essi si sono messi a vivere in un *altro mondo*, il mondo degli altri, dei loro invasori e distruttori. Alcuni si sono modernizzati, altri lottano per preservare quel poco di mondo che gli resta.

Il genocidio dei popoli amerindi, la fine del mondo per loro, è all'origine del mondo moderno. Senza il saccheggio dell'America non ci sarebbe stato capitalismo né rivoluzione industriale e, forse, nemmeno Antropocene. Nonostante tutto ciò, malgrado il fatto di essere passati per successive fini

del mondo, di essere stati ridotti al rango di contadini poveri e oppressi, di aver visto il loro territorio ritagliato e amministrato in diversi stati-nazione (Messico, Guatemala, Belize, Honduras, Salvador), i Maya continuano ad esistere, la loro popolazione e la loro lingua si espande, il loro mondo resiste, ridotto ma irriducibile.

Ora, sono giustamente i Maya che ci offrono oggi il più bell'esempio di un'insurrezione popolare riuscita contro il mostro bicefalo Stato-Mercato che opprime le minoranze del pianeta. Si tratta della sola rivolta di un popolo indigeno dell'America latina che sia riuscito a perdurare nel tempo senza degenerare nella fondazione di uno Stato, e, cosa importante, che ha rapidamente cessato di rifarsi alla vecchia teoria rivoluzionaria marxista. Stiamo qui parlando del Movimento Zapatista, questa rivolta rara che è un modello di lunga durata – durabilità politica innanzitutto. I Maya, che hanno vissuto diverse fine del mondo, ci mostrano oggi come è possibile vivere dopo la fine del mondo.

Anche in Occidente, nella fortezza Europa, come nel Nord del mondo, il fronte dei terreni comincia a prendere consistenza e una netta visibilità. Tutto ciò si dà nelle moltiplicazione delle lotte così dette territoriali. Anche gli analisti *main stream* se ne sono accorti. Un esperto di pianificazione territoriale ha scritto: «la crescita dei conflitti attorno ai progetti di ristrutturazione da vent'anni è tale che ci si può domandare se non si assiste in realtà a uno scivolamento progressivo della conflittualità nella nostre società dal campo sociale verso quello territoriale. Più indietro-giano le lotte sociali, più prendono forza le lotte la cui posta in gioco è il territorio».

Questa analisi è assolutamente vera, si tratta di dargli ragione vista ad esempio la maniera con cui la lotta in Val Susa dà il ritmo alla contestazione politica in Italia in questi ultimi anni e la potenza aggregante della lotta contro i trasporti dei rifiuti nucleari CASTOR nel Wendland in Germania. Ma gli esempi sono molti: c'è la determinazione di coloro che lottano contro la miniera di Hellas Gold in Calcidia, c'è la lotta perché un parco non diventi un centro commerciale come a Gezi in Turchia, o che dei boschi non diventino un aeroporto come a Notre-Dame-des-Landes in Francia. La novità di tutte queste lotte emerge tramite l'enunciazione di due slogans: 1) L'impero non si oppone a noi come un soggetto che ci starebbe

di fronte, ma come un ambiente che ci è ostile. 2) Al governo dell'economia politica si può opporre una serie politica dell'abitare.

La novità di questi conflitti è che essi non partono più da ideologie politiche, ma da delle verità etiche. Ecco due parole il cui accostamento suona come un ossimoro per ogni spirito moderno. Stabilire ciò che è vero non è forse il ruolo della scienza? La scienza non ha nulla a che fare con le nostre norme morali e altri valori contingenti. Per il moderno da un lato c'è il mondo, dall'altro c'è lui e poi c'è il linguaggio per scavalcare l'abisso. Ci è stato insegnato che una verità è un enunciato che descrive adeguatamente il mondo. La Scienza in quanto sistema di verità ha opportunamente occultato il lento apprendistato nel corso del quale abbiamo acquisito, insieme al linguaggio, tutto un rapporto al mondo. Il linguaggio lungi dal descrivere il mondo, ci aiuta a costruirne uno.

Le verità etiche dunque non sono delle verità sul mondo, ma le verità a partire dalle quali possiamo abitarlo. Sono delle verità che ci legano, a noi stessi, a ciò che ci circonda e gli uni agli altri. Ci introducono in un colpo solo in una vita comune, a un'esistenza non più separata, indifferente alle pareti illusorie del nostro io. Se queste lotte sono iscrivibili al fronte di Resistenza dei Terrestri, è perché si è pronti a rischiare la vita per impedire che una valle venga attraversata da una linea ad alta velocità, che un parco diventi un centro commerciale come a Gezi in Turchia, che un bosco diventi un aeroporto come a Notre Dame des Landes in Francia. Insomma, se si è pronti a rischiare la vita è perché ciò che amiamo, ciò a cui siamo affezionati - esseri, luoghi, idee - fa anche parte di noi. Quando il mondo che amiamo viene attaccato, siamo noi stessi ad essere attaccati.

Il vero contenuto di queste lotte non consiste nella rivendicazione, incolata a posteriori da gruppi politici tradizionali di salari migliori, alloggi decenti o di sussidi sociali più generosi, ma il *disgusto per la vita che ci fanno vivere*. Il disgusto per una vita in cui siamo tutti *sol*i, soli di fronte alla necessità di ciascuno di guadagnare la *propria* vita, di trovare il *proprio* alloggio, di *nutrirsi*, di *svilupparsi* o di *curarsi*. Disgusto per la misera forma di vita dell'individuo metropolitano - diffidenza scrupolosa / scetticismo raffinato, / amori superficiali, effimeri / febbrile sessualizzazione di ogni incontro / poi ritorno periodico a una separazione confortevole e disperata / distrazione permanente, quindi ignoranza di sé, quindi paura di sé, quindi paura dell'altro. La vita comune che si è delineata nelle piazze

occupate delle metropoli occidentali in tenda, al freddo, sotto la pioggia, circondati dalla polizia, non era certo il dispiegamento della *vita nuova*, ma solo il punto a partire dal quale la tristezza dell'esistenza metropolitana cominciava a divenire flagrante. Finalmente ci si rendeva conto *insieme* della nostra condizione comune, della nostra eguale riduzione al rango di imprenditori di sé. Questo sconvolgimento esistenziale è stato il cuore etico pulsante di Occupy Wall Street, fino a quando Occupy Wall Street fu fresco e vivace.

Quello che è in gioco nelle insurrezioni contemporanee è la domanda di sapere che cos'è una forma desiderabile della vita, e non la natura delle istituzioni che la dominano. Ma riconoscerlo implicherebbe immediatamente di riconoscere la nullità etica dell'Occidente. E questo vieterebbe di credere che la vittoria di questo o quel partito islamico in seguito a questa o quella sollevazione sia dovuta a una supposta arretratezza mentale delle popolazioni. Bisognerebbe al contrario ammettere che la forza degli islamisti risiede proprio nel fatto che la loro ideologia politica si presenta innanzitutto come un sistema di prescrizioni etiche. Detto altrimenti, se loro riescono meglio degli altri politici è perché non si pongono centralmente sul terreno della politica. Si potrà allora finirla di piagnucolare o di gridare al lupo ogni volta che un adolescente sincero preferisce raggiungere i ranghi degli «jihadisti» piuttosto che la coorte suicidaria dei salariati del terziario.

Una questione su cui dobbiamo soffermarci è la questione della tecnica, in quanto ci sono delle tecniche terrene come ci sono delle tecniche umane. Per De Castro, la guerra tra i Terreni e gli Umani si gioca essenzialmente su questo piano.

La «questione della tecnica», a tutt'oggi è il punto cieco del movimento rivoluzionario. Il grosso dei marxisti e dei post-marxisti hanno una forte preferenza per la tecnica-che-libera-l'uomo, mentre una buona parte degli anarchici e dei post-anarchici hanno una posizione generalmente ostile alla «tecnica». Tecnofilia e tecnofobia formano una coppia diabolica basata su una falsità, cioè che esisterebbe una cosa come la tecnica. Seguendo questa prospettiva si potrebbe così separare nell'esistenza umana tra ciò che è tecnico e ciò che non lo è.

In realtà l'uomo non ha, a differenza dell'animale, una relazione con il suo

ambiente impostata una volta per tutte a livello istintuale, ma è propriamente un animale storico, in quanto le sue determinazioni mondane appaiono dettate dalle sue attività stabilite storicamente. Se l'animale ha nella sua relazione con l'ambiente un comportamento stabile, fissato - tramite processi di *adattamento* - secondo dinamiche istintuali, l'uomo non ha un ambiente proprio e di conseguenza un comportamento istintuale. Il filosofo Arnold Gehlen definisce l'uomo come *animale carente*, in quanto è un essere indeterminato in relazione al suo ambiente e anzi diviene egli stesso *costruttore del suo mondo*. Se gli animali sviluppano, secondo un processo di adattamento all'ambiente, un comportamento e degli organi specializzati in relazione all'ambiente d'esistenza - come una pelliccia in relazione ad ambienti freddi, o la facoltà di arrampicarsi in relazione alla vita in una foresta - l'uomo risulta invece un essere indefinito in quanto ha organi o comportamenti specifici. Insomma il rapporto dell'uomo al mondo, non essendo basato su un corredo genetico istintuale, è essenzialmente artificiale, *tecnico*.

Ogni mondo umano è pertanto una certa configurazione di tecniche: di tecniche culinarie, architettoniche, musicali, spirituali, informatiche, agricole, erotiche, guerriere, etc. Questo proprio perché non esiste un'essenza umana generica: esistono solo delle tecniche particolari, ciascuna delle quali configura un mondo, materializzando così un certo rapporto a esso, una certa *forma di vita*. Non si «costruisce» quindi una forma di vita; non si fa altro che incorporare delle tecniche con l'esempio, l'esercizio o l'apprendimento. Ecco perché anche il nostro mondo familiare raramente ci appare come «tecnico»: perché l'insieme degli artifici che lo articolano fanno già parte di noi. Anche il carattere tecnico del nostro mondo vissuto ci salta agli occhi solamente in due circostanze: l'invenzione e il «guasto». Solo quando assistiamo ad una scoperta, oppure quando un elemento familiare viene a mancare, a rompersi o a malfunzionare, l'illusione di vivere in un mondo naturale cede davanti l'evidenza del contrario.

Non si possono ridurre le tecniche ad un insieme di strumenti equivalenti di cui l'Uomo, questo essere generico, si servirebbe indifferentemente senza che la sua essenza ne sia toccata. Ogni utensile configura e incarna un determinato rapporto al mondo e i mondi così forgiati non sono equivalenti, così come non lo sono gli umani che li popolano. E siccome questi mondi non sono equivalenti non sono gerarchizzabili. Non esiste niente

che permetta di stabilire che alcuni sarebbero più «avanzati» di altri. Sono semplicemente distinti, ciascuno avente il proprio divenire e la sua storia. Per gerarchizzare i mondi bisogna introdurre un criterio, un criterio implicito che permetta di classificare le diverse tecniche. Nel caso del progresso questo criterio è semplicemente la produttività quantificabile delle tecniche, ricavata indipendentemente da tutto ciò che ogni tecnica porta con sé dal punto di vista etico, indipendentemente da quello che genera come mondo sensibile.

Bisogna aggiungere un'altra cosa: l'incubo di quest'epoca non sta nel fatto che essa sarebbe «l'età della tecnica», ma nel fatto che è *l'era della tecnologia*. La tecnologia non è il perfezionamento delle tecniche, ma, al contrario, l'espropriazione degli umani delle loro diverse tecniche costitutive. La tecnologia è la *messa in sistema* delle tecniche più *efficaci* e conseguentemente il livellamento dei mondi e dei rapporti al mondo che ogni tecnica dispiega. Come l'ideologia della festa è la morte della festa reale e l'ideologia dell'incontro l'impossibilità stessa dell'incontro, così la tecnologia è la neutralizzazione di tutte le tecniche particolari. In questo senso il capitalismo è essenzialmente tecnologico: è l'organizzazione redditizia, in un sistema, delle tecniche più produttive.

Tutto questo preambolo, per dire che la catastrofe ambientale che stiamo vivendo è essenzialmente la conseguenza di innumerevoli scelte tecniche. Una volta messa a fuoco questa distinzione tra Tecnologia e Tecniche è possibile vedere più chiaramente che la divisione tra Umani e Terreni non è solo interna alla nostra specie. Nella guerra civile globale, di cui parlano Latour e De Castro, i due antagonisti sono popolati da umani e non umani, cioè bestie, piante, macchine, fiumi, ghiacciai, oceani, elementi chimici, insomma, tutta la gamma di esistenti che si trovano implicati nell'avvento dell'Antropocene e la cui persistenza si pone, virtualmente o attualmente, come «negatrice» del campo opposto, o «negata» da quest'ultimo (nella situazione schmittiana del *nemicopolitico*, dunque). I virus letali che si propagano con l'altrettanto devastante turismo intercontinentale, i batteri ormai definitivamente immuni agli antibiotici, le armi atomiche che attendono silenziosamente il loro momento in dei silos sotterranei e in dei sottomarini in continuo movimento, l'innumerabile fauna simbiotica che è co-evoluta con l'apparato digestivo umano, la spaventosa legione di animali confinati e torturati («maltrattati») in campi di sterminio per

l'estrazione di proteine, le potenti fabbriche di metano installate negli stomaci di miliardi di ruminanti in "allevamento", le inondazioni e le siccità devastatrici provocate dal riscaldamento climatico, il Mare di Aral che non esiste più, le decine di migliaia di specie che scompaiono ogni anno (a un tasso almeno 1.000 volte più veloce del tasso medio dell'estinzione nella scala evolutiva), il disboscamento accelerato in Amazonia ed in Indonesia, la saturazione dei terreni agricoli grazie ai pesticidi Bayer (gli onorabili successori della IG Farben, di cui non è il caso ricordare qui la storia), il coraggioso *Amaranthus palmeri* resistente al fito-veleno *Round-Up* di Monsanto, i semi *Terminator* di questa stessa maledetta multinazionale, i cultigeni tradizionali del mais, della manioca, del riso, del sorgo o del miglio minuziosamente preservati dai contadini delle zone di resistenza all'agro industria, gli additivi chimici negli alimenti, gli animali da compagnia e i cani poliziotto, i *grizzlies* che perdono la pazienza con quegli umani che non sanno rispettare le differenze tra le specie, l'insostituibile popolo delle api in pericolo di estinzione a causa di una sinergia di fattori d'origine antropica, i droni assassini, il *permafrost* che si scioglie, Internet, la panoplia di strumenti, modelli ed esperienze scientifiche che permettono di valutare l'evoluzione dei limiti planetari, infine, tutto questo esercito interminabile di agenti, di agenzie, di attori, di attanti, di atti, di fenomeni o qualsiasi cosa vogliate, viene automaticamente mobilitata nella guerra di Gaia – notiamo che alcuni, forse molti tra loro, possono cambiare di campo (effetti e funzioni) in modo sempre più inatteso – articolandosi con diversi popoli, collettivi e organizzazioni di individui della specie *Homo sapiens* che rifiutano ogni riduzione ad una comune "umanità" (definita da interessi "umani") in funzione delle alleanze che mantengono con questa moltitudine di non umani ovvero degli interessi vitali che li legano a questi collettivi e organizzazioni. Dopo aver catalogato i non umani impegnati nella guerra di Gaia, De Castro passa in rassegna gli agenti, poi le multinazionali, fino ai paesi e agli individui, che si trovano impegnati, in una maniera o in un'altra nell'implacabile avanzata del fronte della modernizzazione. Dopo tutto, per iniziare, sono solo 90 le grandi compagnie responsabili dei due terzi delle emissioni di gas a effetto serra nell'atmosfera terrestre: Chevron, Exxon, BP, Shell, Saudi Aramco, Total, GazProm, la norvegese Statoil, le società per l'estrazione mineraria degli stati nazionali come Cina, Russia, Polonia. In seguito nomi come Monsanto, Dupont,

Syngenta, Bayer, Cargill, Bunge, Dow, Vale, Rio Tinto, Nestlè, le imprese dei sinistri fratelli Koch, e tutti quelli che hanno contribuito alla creazione di una mega economia agricola di “monocolture”, ai rovesciamenti duraturi dei cicli geochimici del suolo e delle acque, all’inquinamento ambientale massivo, alla disseminazione di alimenti nocivi alla salute umana. Senza dimenticare le 147 banche ed altre multinazionali connesse in una super rete tentacolare che stringe il pianeta in un abbraccio mortale. E non dimentichiamo di includere i governi di paesi come il Canada, l’Australia, gli Stati Uniti, il Brasile e altri ancora che stimolano pratiche d’estrazione di combustibili e minerali ad alto potenziale inquinante, incitando così al disboscamento. La lista è dunque lunga, ma non infinita. Non è contro la “civiltà”, il “progresso”, la “storia”, il “destino” o “l’umanità” che i Terrestri lottano, ma contro le entità. Sono loro ad agire *in nome* degli “Umani”.

Un *topos* che si ripete con una strana frequenza nei discorsi sulla crisi ambientale – tanto in coloro che ponderano i cammini possibili per affrontare la catastrofe che è già tra noi, che in quelli che credono che solo la tecnologia ci salverà – è che la storia non torna indietro, che non possiamo ritornare all’Età della pietra, al Medio Evo o ai tempi adamitici. Oggi in molti pensano che sia ripugnante pensare il rallentamento, la regressione, la limitazione, la decrescita, la sufficienza. Tutte cose che sono immediatamente accusate di localismo *naïf*, di primitivismo, di irrazionalismo, di cattiva coscienza, di senso di colpa, di una sorta di fascismo latente. Tutte le forme di pensiero dominanti in occidente vanno in una sola direzione, dal negativo al positivo, dal meno al più, dal possesso di poco al possesso di molto, dalla tecnica di sussistenza alla tecnologia di punta, dal nomade paleolitico al cittadino cosmopolita moderno, dall’indiano selvaggio al lavoratore civilizzato. Così, quando delle comunità contadine “in via di modernizzazione” decidono di *divenire nuovamente indigene*, dimostrando davanti ad un giudice la loro continuità storica con dei popoli nativi ufficialmente estinti – come tante popolazioni rurali stanno facendo in Brasile dopo la promulgazione della Costituzione del 1988, la quale ha concesso dei diritti collettivi di possesso della terra agli Indiani e ai discendenti di schiavi insediati in campagna – lo scandalo suscitato presso le furibonde classi dominanti è veramente uno spettacolo da non perdere. L’unica possibilità (e desiderio) per un individuo (o per una comunità) è

quella di non essere più Indiano, di “divenire” civilizzato. È impossibile (e repulsivo) *divenire nuovamente* Indiano. Forse lo scandalo dei potenti ha la sua ragion d'essere, forse è impossibile ridivenire *storicamente* Indiani, di “andare indietro nel tempo”; ma è del tutto possibile, e necessario, *divenire* Indiani, *non smettere di divenire nuovamente* Indiani. Questo è uno degli eventi politici tra i più importanti di cui siamo testimoni nel Brasile odierno e che sta contaminando un po' alla volta sempre più “popoli brasiliani” che popoli indigeni.

Una cosa è certa: i collettivi dei Terreni con la loro popolazione modesta, le loro tecnologie relativamente semplici ma aperte a dei concatenamenti sincretici ad alta intensità, sono *una figurazione dell'avvenire e non un residuo del passato*.

Parlare della fine del mondo significa parlare del bisogno di immaginare un nuovo mondo, un mondo che non smette di comprendere e di accettare Gaia. Immaginare un nuovo mondo infine significa sempre immaginare un nuovo popolo, *il popolo che manca*. Scrive Gilles Deleuze: «avere fiducia nel mondo è ciò che più ci manca: abbiamo completamente smarrito il mondo, ne siamo stati spossati. Avere fiducia nel mondo vuole anche dire suscitare eventi, per piccoli che siano, che sfuggono al controllo, oppure dare vita a nuovi spazi-tempo, anche di superficie e volumi ridotti [...]. La capacità di resistenza o, al contrario, la sottomissione a un controllo, si giudicano a livello di ciascun tentativo». Occorrono al tempo stesso rivoluzione e popolo.

Estratto del libro del Comitato invisibile, *Ai nostri amici*

I rivoluzionari non devono convertire la «popolazione» dall'esterno cavo di non si sa quale «progetto di società». Devono piuttosto partire dalla loro presenza, dai luoghi che abitano, dai territori che gli sono familiari, dai legami che li uniscono da quello che si trama attorno a loro. È dalla vita che emana l'identificazione del nemico, le strategie e le tattiche efficaci, e non da una professione di fede preliminare. *La logica dell'accrescimento della potenza, questo è ciò che si può opporre alla presa del potere*. Abitare pienamente, ecco quello che si può opporre al paradigma del governo. Ci si può lanciare contro l'apparato di Stato; se il terreno guadagnato non viene immediatamente riempito da una nuova vita, il governo finirà per riprenderselo.

Raul Zibechi scrive rispetto all'insurrezione aymara di El Alto in Bolivia

nel 2003: «Delle azioni di questa portata non possono essere condotte senza l'esistenza di una densa rete di relazioni tra le persone, relazioni che sono esse stesse delle forme di organizzazione. Il problema è che non siamo disposti a considerare che le relazioni di vicinato, di amicizia, di cameratismo, di famiglia, che si forgianno nella vita quotidiana, sono delle organizzazioni allo stesso livello del sindacato, del partito e persino dello Stato. [...] Nella cultura occidentale le relazioni create per contratto, codificate attraverso gli accordi formali, sono spesso più importanti delle lealtà tessute dai legami affettivi». Noi dobbiamo accordare ai dettagli più quotidiani, più infimi della nostra vita comune la stessa cura che accordiamo alla rivoluzione. Perché l'insurrezione è lo spostamento su di un terreno offensivo di questa organizzazione che non è un'organizzazione, non essendo possibile distaccarla dalla vita ordinaria. Essa è un salto qualitativo in seno all'elemento etico, non una rottura che si consuma col quotidiano. Zibechi continua così: «Gli organi che sostengono la sollevazione sono gli stessi che sostengono la vita collettiva quotidiana (le assemblee di quartiere nei consigli di quartiere di El Alto). La rotazione e gli obblighi che regolano la vita quotidiana regolano alla stessa maniera il blocco delle autostrade e delle vie». In questo modo si dissolve la sterile distinzione tra spontaneità e organizzazione. Non c'è da un lato una sfera pre-politica, irriflessa, «spontanea» dell'esistenza e dall'altro una sfera politica, razionale e organizzata. Chi ha dei rapporti di merda non può fare che una politica di merda.



## Creare un mondo nuovo

tratto da *Comune-info*

Un confronto a tutto campo con Raúl Zibechi. Giugno 2014.

*In uno dei tuoi ultimi libri, Política y miseria, sostieni che quello della governabilità sia uno dei problemi centrali dei governi latinoamericani, un problema nato a partire dalla fine degli anni '80 nel cosiddetto "combate a la pobreza" e che prosegue tutt'oggi con l'attivazione di politiche redistributive nella forma di "Planes sociales". Potresti ripercorrere a grandi linee la storia delle politiche sociali dei nuovi governi e il loro rapporto con le lotte dal basso degli ultimi decenni?*

Le politiche sociali sono molto vecchie: esistono da quando esiste l'umanità e in principio, per esempio, se ne occupava la chiesa cattolica. Certo, si sono trasformate con il tempo e forse la novità degli ultimi cinquant'anni è che sono state sistematizzate dai *Think Tank* del potere, primo fra tutti, dalla Banca Mondiale. È a partire da questo momento che si ha una forte invisibilizzazione della ricchezza e dei ricchi (di cui invece si parlava tanto negli anni '60) e una speculare visibilizzazione dei poveri e una localizzazione del problema proprio nella povertà. Per me si tratta di un cambiamento epistemologico importante per cui oggi gli studiosi si cimentano quasi esclusivamente nell'analizzare a fondo la femminilizzazione della povertà, le donne sole, i bambini che nascono in situazione di povertà, i quartieri poveri. Si rompe il sistema in due e gli studi si focalizzano qui disconnettendosi dal resto, eliminando i nessi di connessione e di spiegazione della povertà stessa.

Durante gli ultimi trent'anni, dopo la guerra del Vietnam, le politiche sociali contro la povertà sono cambiate. Hanno iniziato ad avere come oggetto non tanto e non più la povertà in generale e le famiglie povere, quanto piuttosto le organizzazioni sociali. La politica della Banca Mondiale, non per altro, si chiamava di "rafforzamento organizzativo" e, per quello che so, comincia in America Latina con il PRONASOL messicano (Programa Nacional de Solidaridad), il Prodepine in Ecuador (Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indigenas y Negros de Ecuador), e questo è quello che segue fino ad oggi. L'obiettivo di queste politiche è quello di "adattarsi" alla lotta

di classe, alle lotte sociali, quello di porsi come risposta al conflitto sociale, per arginarlo e quindi scongiurarlo. In America Latina risulta sicuramente interessante e significativo studiare la maniera in cui tali politiche si concretizzano a partire dalla nascita di una nuova generazione di movimenti territoriali, urbani, distinti dalla genealogia dei movimenti sindacali o contadini tradizionali, in cui si afferma un importante ruolo delle donne, che non reclamano semplicemente allo Stato ma che si organizzano per produrre direttamente da sé, nel campo e nella città. In Argentina, per esempio, s'incontrano non solamente fabbriche recuperate ma anche altri tipi di situazioni, piccoli laboratori di produzione, orti, cucine, asili. Siamo di fronte a movimenti che Silvia Federici chiamerebbe della "riproduzione", che non è quella individuale o familiare, ma collettiva e soprattutto femminile, e che riguarda la riappropriazione delle pratiche riproduttive. Sono movimenti che stabiliscono nuove forme di potere, tanto reinventando le modalità di presa di decisione, quanto giocando una parte fondamentale anche nell'educazione, nella salute, nella comunicazione.

È a tutto ciò, quindi, che le politiche sociali devono dare e danno risposte. La prima è generalmente quella dell'intervento territoriale da parte dello Stato. Per questo credo che il concetto di "territorio" sia importantissimo e ne andrebbe fatta una genealogia a partire da Weber, per cui il territorio era lo Stato, sino ad ora in cui, almeno nel cosiddetto "Terzo Mondo", ci sono due territori, quello statale e, dentro, quello dei movimenti sociali. In Europa, invece, credo che i territori siano esistiti fino alla seconda Guerra Mondiale, mentre ora sono piuttosto "spazi", come i centri sociali, le occupazioni, e allorquando (in)sorgono nuovi territori lo Stato adotta tutta la sua capacità repressiva per ristabilire il potere. In America Latina è al contrario ancora vivissima la disputa per il territorio: qui il neoliberalismo è un nuovo momento del colonialismo. Anibal Quijano afferma, in questo senso, che si assiste a una ricostruzione del potere coloniale, degli stati e delle classi dominanti, che non possono abbandonare i territori (soprattutto le periferie urbane), ma al contrario devono intervenire attivamente e non solo attraverso la polizia. Per fare un esempio della "disputa" territoriale oggi in corso in America Latina, se si cammina per i quartieri di Buenos Aires, sarà facile notare che nello stesso quartiere popolare dove c'è un bachillerato popular [scuole popolari autorganizzate e nate dal basso, ndC] autogestito ce ne sarà uno accanto, statale, aper-

to qualche tempo dopo e che, molto probabilmente, porterà il nome di “Che Guevara”. Si tratterà sicuramente di una scuola con gli stessi codici e le stesse caratteristiche formali che nasce però dall’alto e non da una lotta sociale, che propone un altro tipo di curriculum omologato a quelli delle scuole statali, i cui professori ricevono stipendi pubblici. Altrettanto emblematico è osservare chi lavora per il Ministerio de Desarrollo Social in Argentina, che è stato diretto per tanto tempo da Alicia Kirchner, la sorella di Nestor Kirchner: la maggior parte dei funzionari e funzionarie sono militanti dei quartieri che hanno iniziato la carriera durante le lotte sociali. Persino in Bolivia, col governo di Evo Morales, il vicepresidente Alvaro Garcia Linera, che porta avanti una relazione diretta con i movimenti sociali, ha fomentato un “colpo di stato” da parte degli amici della vicepresidenza dentro la Conamac (Consejo Nacional de Ayllus y Marcas del Collasuyu), l’organizzazione indigena stessa, occupando i suoi spazi con la legittimità che gli dà lo Stato.

Il conflitto portato dallo Stato, quindi, è materiale e simbolico (perché si tratta di un conflitto simbolico molto forte quando uno Stato chiama il suo bachillerato popular Che Gevara o Evita) e cerca di evitare il radicamento delle organizzazioni di movimento recuperandone proprio la creatività (con creatività delle lotte intendo i bachilleratos populares, gli orti, le mense, le imprese produttive) e cambiandole di segno. Ovviamente tale disputa non avrebbe potuto ricevere legittimità durante uno stato conservatore e destrorso come quello di Menem, mentre è più che possibile per questi governi progressisti, e c’è da aggiungere che questa stessa logica trasposta in altri stati si risolve in uno scontro tremendamente feroce. In Colombia, per esempio, nei territori dei Nasa [popolo indigeno della Colombia sud occidentale, ndC] lo Stato crea movimenti e li impone a sangue e fuoco. Così pure in Messico quando questo febbraio in Chiapas, nel Caracol Zapatista de La Realidad, lo Stato ha utilizzato i membri della CIOAC, un’organizzazione storica dei contadini Tojolabal della regione, per sgomberare in forma armata gli zapatisti dalle loro terre, uccidendo Galeano, uno dei votan dell’Escuelita Zapatista.

Per questo io parlo di “controinsurrezione”, perché è una politica contro-insorgente portata avanti con modalità diverse dai governi conservatori e da quelli progressisti. E questa è la situazione in cui siamo immersi ora: si tratta di una disputa tremenda, che se all’inizio forse non è violenta,

può però arrivare ad esserlo e anche in maniere brutali. È una disputa politica, simbolica, culturale che cerca di sradicare la nuova generazione di organizzazioni popolari.

*Secondo te esiste una relazione tra l'organizzazione delle politiche sociali e il modello economico estrattivo degli stati latinoamericani e la conseguente accumulazione di capitale che queste generano?*

Per rispondere a questa domanda mi è necessario introdurre la questione del Welfare e dello Stato benefattore in America Latina, dove fino agli anni 70, e penso all'Argentina, al Messico, all'Uruguay e al Cile, ci fu un processo che, sebbene distinto dal Welfare europeo, aveva molte caratteristiche in comune con esso. In Argentina, per esempio, lo Stato copriva alcune necessità della riproduzione (salute, educazione, casa) e c'era un'offerta di "impieghi degni" che, per quanto suoni contraddittorio, significa semplicemente che il mercato forniva una serie di possibilità. Si trattava, per gli uomini, di un lavoro qualificato, per esempio nel porto o nell'edilizia, per il quale era previsto un periodo di apprendimento, mentre per le donne della possibilità di lavorare in fabbrica o in casa, se il marito aveva uno stipendio e, di conseguenza i figli potevano andare all'Università, ossia avere quella che io chiamo una "disoccupazione ascendente". Tutto questo, in America Latina, si rompe negli anni Settanta quando i giovani entrano in una "disoccupazione discendente", cosa che spesso ha esiti pesanti: che i figli non possano ripetere il percorso dei genitori conduce, non di rado, alla delinquenza, o alla droga (si pensi al consumo diffuso di crack). Immagina che le tre quattro generazioni anteriori alla tua, quella dei genitori, quella dei nonni, abbiano mostrato delle tappe per il tuo sviluppo e che a partire da un certo momento tutto questo si spezzi, all'improvviso; psichicamente e affettivamente è un colpo molto forte.

Quindi lo Stato che, nei paesi sopra menzionati, era in larga misura promotore di una produzione fabbrile si trasforma e abilita, in un periodo in cui l'accumulazione è fondamentalmente finanziaria, a un modello che non è più quello industriale ma, come direbbe David Harvey, di "accumulazione per spossamento" (o "espropriazione"), tramite furto. Il che significa miniere, significa piantagioni intensive di soia. E al di là del dibattito che è in corso oggi in Argentina sulle tasse alle esportazioni di soia, l'incasso statale garantito dall'estrattivismo, negli ultimi vent'anni, è sempre stato

esiguo perché le miniere pagano tasse molto basse (del 3 o 4%) e la soia poco di più. Ad ogni modo in America Latina non c'è più un Welfare State perché il modello estrattivo implica che il funzionamento dell'economia lasci risorse molto basse allo Stato, certamente a causa delle basse tassazioni, ma soprattutto poiché non genera un processo produttivo, ed è questo che mi interessa rimarcare. Prendiamo l'esempio classico del funzionamento economico-produttivo durante lo Stato del Welfare, la Fiat: da una parte della catena migliaia di lavoratori che producono automobili, con tutta una serie di industrie che lavoravano per la Fiat, e dall'altra, migliaia di famiglie che consumano, tra le altre cose, quello che producono e che mandano i figli a scuola, a curarsi all'ospedale. C'era tutta una socializzazione attorno alla fabbrica. Nel modello estrattivo tutto questo cambia. La miniera funziona come le piattaforme petrolifere: ci sono pochissimi lavoratori perché è quasi tutto automatizzato, le autovetture, in molte miniere, non hanno conducente. Lo stesso vale per le piantagioni intensive di soia dove c'è meno lavoro che nell'allevamento estensivo, considerato una delle attività produttive peggiori. Così accade anche dall'altro lato della catena produttiva, quello del consumo: com'è facile immaginare, nessuno consuma ferro, oro o soia. Tutto è finalizzato all'esportazione di materiale grezzo non processato: in Argentina si processa, talvolta, la soia in olio, mentre in Uruguay non si lavora nulla e così anche in Brasile.

Quindi accade che tutto il complesso produttivo che cresce attorno alla fabbrica, intesa come sistema di socializzazione, riproduttore di relazioni sociali e generatore di consumi, scompare con l'estrattivismo. Il deserto generato da questo modello economico, il fatto che lasci milioni di persone in una condizione di forte vulnerabilità, genera due processi distinti. Da una parte, di fronte a uno Stato che smette di essere protettore, le famiglie e i collettivi si organizzano per supplire a questa mancanza (per questo la prima cosa che fa un gruppo piquetero o, in generale, un gruppo sociale, è uncomedor popular o una panaderia popular). Dall'altra fa sì che lo Stato pianifichi nuovi programmi di "politiche sociali" e faccia fronte a problematiche diverse da quelle generate dall'economia welfaristica come, per esempio, la garanzia dei diritti sociali. Nel Welfare, vediamo infatti che dall'operaio più qualificato (incluso l'amministrazione), fino a quello più semplice e finanche alla donna di casa, si curavano nello stesso ospedale perché tutti, in qualche modo, avevano lo stesso diritto (evidente-

mente Agnelli non andava nello stesso ospedale dei suoi impiegati, però si trattava di una élite abbastanza ristretta). Mentre oggi tutto questo si frammenta: esiste una salute, sempre dentro al sistema pubblico, di prima qualità, una di seconda, di terza. L'ospedale o la scuola del quartiere popolare sono orribili a differenza di quelli situati in altre zone più ricche, per esempio di Buenos Aires, come i quartieri di Caballito, Belgrano, Palermo. Quindi oggi lo Stato non è preoccupato di garantire il diritto alla salute o a un'istruzione di qualità, bensì ad organizzare giusto la copertura di una scuola con due aule, dove le persone vanno perché vien dato loro da mangiare, non vanno lì per apprendere.

Dico tutto questo per rispondere alla domanda, per dire cioè che la politica sociale e l'economia estrattiva sono due facce dello stesso modello che ha distrutto la socializzazione nei settori popolari e le aspettative di dignità, di autostima, di crescita personale e familiare di lavoratori e lavoratrici. Ci sono generazioni intere, per esempio nella Matanza, nel Conurbano Sur, in Avellaneda (per rimanere nella zona metropolitana di Buenos Aires), che non hanno futuro: a un ragazzino di 12 o 15 anni a cui si dica "vai a studiare per poter, in futuro, ..." si mente. Non ha possibilità di un lavoro degno in futuro; al limite potrà lavorare in un call-center o in un fast-food, guadagnando nulla. In Europa tutto questo già succede.

*Dai tuoi libri si evince che tali politiche sociali nacquero in America Latina parallelamente e in risposta alla nascita di una nuova generazione di movimenti e lotte sociali. In particolare parli della nascita di un nuovo soggetto politico, i "senza" (senza tetto, senza terra, senza lavoro), che si distingue da quello tradizionalmente inteso, il soggetto operaio connotato dalla sua posizione all'interno del processo di produzione industriale. Inoltre sostieni che le lotte dei "senza" sono state portatrici e creatrici di una nuova cultura politica profondamente trasformatrice del modo di pensare il cambio sociale. Potresti approfondire quest'ultima tesi? Quali sono i cambiamenti rispetto alla precedente tradizione rivoluzionaria?*

Quello che accade dagli anni '70 è una trasformazione radicale nel sistema capitalista. Fino a quegli anni il marxismo era egemonico a sinistra perché rappresentava quello che stava succedendo, ponendo le radici in un pensiero gradualista ed evolucionista. Non sto dicendo che Marx lo fosse, però sicuramente il marxismo sì, e si tratta di un marxismo eurocentri-

co, illuminista, che parla di un progresso lineare, conforme all'epoca in cui nacque. Ed è in questo quadro che si formò la teoria della rivoluzione e la classe operaia come soggetto rivoluzionario. Ricordo che negli anni '70 pensavo che in fondo eravamo già un terzo dell'umanità: Russia, Cina, Vietnam. Non avremmo mai immaginato che questa avanzata avrebbe potuto interrompersi. In questo senso l'idea della rivoluzione era un'idea per niente rivoluzionaria: era l'idea dell'esistenza di un cammino di cui la rivoluzione era un proseguimento, non un cambiamento. La rivoluzione invece è un'altra cosa, è la trasformazione dei percorsi già tracciati.

Negli anni '60 e '70 emersero tre cose fondamentali: per prima cosa fu chiaro che il soggetto che si considerava soggetto con la esse maiuscola annullava altri processi di soggettivazione (quello delle donne, dei giovani, dei neri, degli indios, degli asiatici, dei meticci, di quelli insomma che non rientravano in quella definizione), finendo con l'essere soggetto oppressivo per la maggior parte dell'umanità. La seconda consisteva nel rintracciare nei marxismi delle posture che misconoscevano le rivoluzioni dei paesi del cosiddetto Terzo Mondo, dagli anni 40 in avanti, e dei soggetti non-bianchi (la rivoluzione cinese, vietnamita, quelle africane e anche alcuni casi dell'America Latina). Rispetto a queste il marxismo non sapeva cosa dire. Persino la rivoluzione cinese, in un certo qual modo antistalinista: non perché non sia effettivamente stalinista, ma perché pone in questione il paradigma sovietico. Mao è il primo che criticò tale paradigma non perché sia un genio, ma semplicemente perché si trovava in un luogo dove la teoria marxista non funzionava, non diceva molto. E infine si palesò la risposta repressiva della classe dominante che si armò per frenare e distruggere il potere che la classe operaia e i settori popolari seppero conquistarsi bloccando la continuità dell'accumulazione di capitale. Il caso italiano, del terrorismo di stato, ne è un esempio, ma altrettanto lo sono gli Usa, dove giocarono una carta importante il movimento per i diritti civili, quello femminista, quello contro la guerra del Vietnam e il movimento dei neri. In quel periodo non c'erano semplici manifestazioni, ma qualcosa che era più vicino a una guerra. La forma con cui la destra, l'FBI e la CIA disarticolavano il Black Power è una forma oggi utilizzata in tutto il mondo, che non ha niente da invidiare a nessuna guerra in America Latina. Si produsse una sorta di "rivoluzione" all'interno del capitalismo stesso. La classe borghese statunitense e inglese decise di smettere di integrare questa

gente, il proletariato. Perché dargli una stanza, un letto e un lavoro se poi ci tradisce?

Così si produssero grandi trasformazioni per cui il capitalismo la fece finita con la fabbrica, con i diritti, con il Welfare e cominciò ad accumulare soprattutto nel settore finanziario. Quindi la teoria e la pratica della rivoluzione che funzionarono fino ad allora, con le organizzazioni che nacquero ai quei tempi, tempi di presunto “progresso”, devono essere riviste ai nostri giorni, un periodo che possiamo dire “neocoloniale”. Oggi appaiono nuove forme di organizzazione e di lotta, con un’altra cultura politica e che si mostrano in forme eterogenee, non pure. In America Latina nascono fondamentalmente movimenti in cui il territorio è l’elemento fondamentale, laddove il territorio implica famiglie, donne e bambini. La dinamica che li caratterizza spezza il legame di dipendenza rivendicativa con lo Stato: non ci si aspetta né si spera più che qualcosa cali dall’alto; bisogna fare, bisogna risolvere problemi. Se lo Stato fa fronte a quello dell’alimentazione, bene. Se no, si costruiscono ollas populares e comedores [mense e cucine popolari ndC], di cui esiste una lunga tradizione. Per quanto riguarda invece il problema dell’educazione e della salute si fa sempre più urgente oggi la necessità, credo persino in Europa, di un’autoformazione distinta dalla formazione universitaria, un’altra formazione o una contro formazione.

In America Latina sono presenti quattro correnti politiche e culturali di resistenza e antagonismo: quella dell’educazione popolare di Paulo Freire (utilizzata oramai da tutti i movimenti), quella della teologia della liberazione e della pratica delle comunità ecclesiariche di base (fondamentali nella formazione dei nuovi movimenti delle villas miserias di Buenos Aires o nel movimento dei sem terra brasiliani), quella che abbraccia le cosmovisioni indigene e che potremmo pensare come un’altra filosofia, un’altra politica, un’altra forma di vedere il mondo e che offre un’alternativa alla crisi della civilizzazione occidentale. A proposito di questo, desidero aprire una parentesi: Wallerstein e Anouar Abdel-Malek, sociologo egiziano, affermano che ci sono molte culture ma due civilizzazioni, quella orientale (la indoaria, la cinese) e quella occidentale. La particolarità delle cosmovisioni indigene è che appartengono alla civilizzazione orientale che, nonostante tutto, dopo cinque secoli si è mantenuta: se si guarda a queste cosmovisioni sono più confuciane che illuministe. Si tratta infatti di un’altra relazione con la “natura”, la mancanza della relazione soggetto-og-

getto, l'esistenza anzi di una pluralità di soggetti, tutte cose di cui parla Carlos Lenkendorf, un filosofo che visse vent'anni nelle comunità tojolabal in Messico. E l'America Latina è l'unico posto del mondo dove queste due civiltà hanno convissuto per cinque secoli e, sebbene in maniera gerarchica e brutale, sono arrivate ovviamente a permearsi. E, infine, la quarta corrente è quella guevarista ed ha a che fare con il vincolo che i militanti creano (spesso militanti giovani, studenti e studentesse universitarie) con i settori popolari. Queste quattro correnti hanno contribuito e stanno contribuendo alla costruzione di una nuova cultura politica e, tra tutti i movimenti attuali, credo che lo Zapatismo sia davvero l'esperienza che rompe di più col vecchio modo di pensare e agire la politica.

Inoltre, per concludere la risposta alla tua domanda, penso si sia verificato un ulteriore spostamento rispetto alla tradizione politica marxista ortodossa che è anche effetto di una riconfigurazione dei modi di produzione del capitalismo in America Latina. Questo concerne la perdita di centralità (nelle analisi e nei fatti) del lavoro industriale come spazio di soggettivazione, l'emergere di una forte eterogeneità nelle attività lavorative e di conseguenza una grande trasformazione della nozione tradizionale di "classe" e del suo uso politico: credo che sebbene certamente esistano le classi e i rapporti di classe, il concetto di classe non sia sufficiente per analizzare tutto. La classe stessa è eterogenea al suo interno.

In America Latina la maggior parte dei lavoratori sono informali. Prendendo l'esempio del Messico: mentre un'infima minoranza della popolazione lavora in fabbrica, più della metà delle persone ha un lavoro informale nei mercati e in modi di produzione semi-industriali o artigianali. Qui stanno tutte quelle persone che Gustavo Esteva chiama tradifas (trabajadores directos de la fabrica social), coloro che producono per lo scambio, senza accumulazione. Le fabbriche in America Latina sono una minoranza, incluso in Brasile. C'è molto lavoro precario, a tempo parziale, lavoro semi-gratuito e schiavistico, e c'è tutta un'economia a cui l'economia politica non guarda. Ci sono una quantità di attività che non vengono menzionate dalle analisi economiche e che però rientrano indubbiamente nelle attività lavorative. Quindi anche la nozione di "lavoro" deve essere disarticolata, scossa, aperta. Ci sono molte categorie, tipo quella di lavoro alienato o di feticismo, che mi chiedo se possano essere applicate a lavori che non siano di tipo industriale. C'è infatti da rendersi conto di una complessità enorme

che oggi caratterizza il mondo delle attività lavorative: esistono economie familiari, per esempio nei quartieri popolari o nelle comunità zapatiste. Qui la famiglia produce tutto quello di cui necessita e compra solamente alcune cose, il sapone, l'olio, i quaderni per la scuola. E questo ovviamente non è capitalismo, Braudel per esempio lo chiamerebbe economia di mercato. Quello che voglio dire è che non si possono applicare le categorie economiche classiche a questi luoghi, se lo facessimo, non intenderemmo la complessità della realtà.

*Hai parlato, in questa tua risposta, delle cosmovisioni indigene, indicandole come generatrici di un'altra politica e di un'altra filosofia. Puoi spiegarci in che senso la pratica e il pensiero indigeno mettono in discussione i presupposti della cultura occidentale?*

Devo dire prima di tutto, che la cultura occidentale, con la sua maniera di costruire conoscenza, si basa sul dualismo di corpo/ragione, soggetto/oggetto, natura/cultura, mentre quella indigena parte da un'elaborazione di pensiero che si fa attraverso il corpo: lavorando, danzando, cantando, in una forma molto più integrale, in cui non esiste uno spazio-tempo specifico della produzione di sapere, non esistono aule universitarie. Nelle comunità si produce conoscenza tutti i giorni, a tutte le ore, a partire dalle interazioni tra gli esseri umani e la natura, tramite il lavoro e non solo, ed è per questo che il loro pensiero non è gerarchico. La filosofia occidentale si basa sul terzo escluso e sull'idea di sintesi, mentre nelle culture indigene, e orientali, questo non esiste. A livello della lotta rivoluzionaria, così nelle tradizioni indigene come in tutte le tradizioni dell'umanità, ci sono due figure che mi interessa richiamare: la prima è quella del guerriero, l'unico che è subordinato alla comunità e che non si autonomizza da essa. Pierre Clastres, antropologo francese che faceva ricerca di campo nelle comunità indigene con cui aveva vissuto, lavorò molto sul ruolo del guerriero, delcaudillo, dirigente delle comunità, e affermava che tutta l'energia della comunità è rivolta a far sì che il guerriero non si renda autonomo. In certi momenti c'è bisogno di accudire il guerriero, perché è in corso una guerra o ha luogo un'aggressione, però lui non comanda: gli si affida il bastone del comando e in caso di pericolo (vedi per esempio il recente caso dell'auto-destituzione del Subcomandante Marcos) lo restituisce

alla comunità. Un'altra figura importante è la divinità femminile, colei che provvede, che dà i frutti, quella che si chiama Pachamama nelle culture indie dell'America Latina. La presenza della Pachamama la si ritrova ovunque, nella quotidianità; per esempio andando all'Escuelita Zapatista ci si rende conto che gli spazi più importanti sono quello della cucina, della milpa [campo coltivato di mais ndC], della salute, quelli che nel nostro linguaggio chiameremmo gli "spazi della riproduzione". Per il marxismo la produzione s'impone sulla riproduzione, mentre nelle culture originarie la riproduzione gioca un ruolo fondamentale.

Ma più in generale la cultura indigena ci insegna a vedere le trasformazioni sociali in una maniera differente, per cui ciò che cambia il mondo non è tanto la lotta, ma la creatività umana. O meglio, la lotta serve per cambiare il mondo, la creatività per crearne un altro, e questo è femminile, pachamamico. Mi spiego meglio perché c'è il rischio di essere frainteso: non è che la lotta non serva, abbiamo bisogno di difenderci dalle aggressioni, recuperare la terra da coloro che l'hanno rubata, o la fabbrica. Lì certamente è necessaria una lotta. Tuttavia non sarà questa a inventare un nuovo mondo. Dovremmo tornare a Nietzsche, che ci insegna dell'esistenza di due forme di lotta: quella per i valori esistenti e quella per la creazione di valori nuovi. Lottare per i valori esistenti è una forma di lotta negativa. Quella della riappropriazione dei mezzi di produzione è una piccola parte del discorso e per questo mi permetto di far subentrare, qui, Franz Fanon che nel suo ultimo lavoro disse che la storia comincia (e non finisce) quando il colonizzato recupera i mezzi di produzione e del cambiamento. Il problema che coinvolge il colonizzato è che ha interiorizzato il suo colore, la sua razza, le sue tradizioni, l'esser donna, come dati d'inferiorità. E quindi, come risolvere l'inferiorizzazione? Gli zapatisti hanno risposto creando qualcosa di veramente nuovo, le giunte di Buon Governo, l'organizzazione in Caracoles, un ripensamento totale della democrazia che si basa sulla continua rotazione del potere e non sulle elezioni presidenziali. Credo che chiunque oggi voglia impegnarsi per lottare per qualcosa di nuovo non possa non guardare a queste pratiche, a quelle zapatiste così come a quelle di tante altre comunità indigene dell'America Latina.

*Giustamente ci parli di contesti specifici, come quello del Chiapas zapati-*

*sta dove è stata possibile la costruzione dell'autogoverno a partire, tra l'altro, dalla riappropriazione dei mezzi di produzione, delle terre, contesti che però son ben lontani dagli spazi urbani che noi attraversiamo, che viviamo quotidianamente e in cui cerchiamo di organizzare comunità antagoniste e alternative. Secondo te come possiamo immaginare pratiche autonome nelle metropoli? Quali indicazioni daresti riguardo a situazioni in cui, come suggerivi tu, la capacità di costruire territorio è molto più evanescente e difficilmente realizzabile?*

Credo si debba prima di tutto parlare di due temporalità diverse: una di lungo termine e un'altra di breve termine. A breve termine, quello che i movimenti han fatto in questi ultimi anni è stato di riappropriarsi di parte dello spazio urbano, aver costruito cliniche di salute autogestite, spazi educativi, mense popolari in cui gran parte del cibo è stato conquistato con l'unico mezzo possibile, quello dei blocchi stradali. A lungo termine, invece, si tratta di discutere sulla sostenibilità di queste metropoli, sto pensando ad un tempo di 200 anni, 300 anni. Per esempio a Buenos Aires, se con il cambio climatico il mare cresce di un metro, in cento anni, sarà inondata. E questo è parte dell'immaginario: ci sono film che parlano di una Buenos Aires inondata, come quello di Pino Solanas. Oggi quindi risulta chiaro che la città non sia più un fatto sostenibile e i movimenti devono tener conto di questo e inventarsi delle strategie di risposta. In certi luoghi, per esempio, si è arrivati a stabilire alleanze con i produttori rurali e delle periferie. Penso a Buenos Aires dove oggi il grosso degli alimenti che si consumano, patate, cipolle, carote, ortaggi e verdure in generale, le coltivano e le vendono i boliviani. Quelli delle villas potrebbero allearsi con i boliviani che tra l'altro sono gli stessi abitanti delle villas, immigrati dalla Bolivia, dal Paraguay, dal nord dell'Argentina e che non si sono dimenticati del mondo che hanno lasciato, del lavoro nei campi. È interessante osservare questo fenomeno dove i più poveri sono sì i più attivi politicamente e socialmente, ma sono anche quelli che procurano gli alimenti.

Tutto questo per dire che i movimenti sociali non possono non porsi il problema di un ripensamento della questione urbana, soprattutto in periodi climatici come quello in cui ci troviamo oggi. A città del Messico, per esempio, ci son 23 milioni di abitanti, 4 o 5 volte quelli di Roma, e l'acqua arriva da 200 km perché si sono seccate tutte le falde vicine. Questo significa che se dovesse verificarsi un terremoto o qualcos'altro si potrebbe

assistere a un collasso idrico: 23 milioni di persone a cui domani potrebbe mancar l'acqua. Senza luce si può vivere, ma senz'acqua neanche un giorno. L'acqua è inquinata ovunque ormai, qui in Uruguay è contaminata dagli agro-tossici. Quindi anche su questo problema, che non è sconnesso da quello dell'urbanizzazione e dalla contaminazione che porta con sé, devono riflettere i movimenti, non solo pensare ai problemi dell'immediato. Se si vuole pensare ad una società nuova, la si deve pensare in termini di secoli, immaginare come ti piacerebbe che fosse. Gli zapatisti, per esempio, avrebbero potuto adeguarsi alla medicina occidentale e invece hanno deciso di trasmettere il sapere delle levatrici, delle osteopata, con cure a base di erbe medicinali. Si trattava di saperi che ormai si stavano perdendo perché rimanevano nelle pratiche di poche anziane. Si è trattato di uno sforzo di molti anni, però ora ci sono centinaia di guaritori e guaritrici: in ogni comunità perlomeno ce n'è una.

Per questo parlo di temporalità a lungo termine, perché il socialismo, il mondo nuovo, si costruisce lentamente e ci costringe a vedere un po' più in là del giorno di domani. Come nella lotta contro il patriarcato: non si tratta di prendere il potere, né di rivendicare una legge, ma di fare un lavoro costante su qualcosa che ci attraversa tutti, profondamente. Questa è la mia idea di ciò che può significare pensare nel futuro: pensare in maniera differente, a lungo termine, proprio quando il capitalismo ci ha costretti a pensare giorno per giorno.



*foto di Massimo Tennenini, Comune di Oaxaca, 2006*

## Storie di gentrificazione, sfratti e mercificazione

*Infoshop Fucina62*

Estratto dell'opuscolo autoprodotta *Sguardi sulla resistenza agli sfratti nel quadrante Roma Est* a cura di Rete Antisfratto Roma Est. Giugno 2015.

### **La gentrificazione**

La gentrificazione non è un'inevitabile conseguenza del mercato immobiliare, ma uno strumento di governo che, tramite la *governance*, agisce sui territori rendendoli più efficienti per il capitale. La gentrificazione agisce trasversalmente nelle Metropoli di tutto il mondo dove i quartieri sono governati nello stesso modo attraverso processi di riqualificazione, trasformati in grandi spazi di consumo a cielo aperto e investiti dalla costruzione di nuove infrastrutture per incrementarne i servizi. L'abitante che non è più in grado di sostenere il costo della vita in questi quartieri "riqualificati" deve allontanarsi, lasciando spazio a nuovi abitanti più in grado di sostenerlo.

Non essendo legata semplicemente a scelte immobiliari, la gentrificazione è chiaramente un processo che non si esaurisce in pochi anni, ma, con modalità via via più invasive ed estese, attua una trasformazione dei quartieri che arriva a compimento dopo alcune decadi.

In Italia questa forma di governo ha mirato, e mira, a "recuperare" quei quartieri che fino agli anni '70 erano abitati dagli operai che lavoravano nelle fabbriche e nelle industrie adiacenti, da artigiani e da piccoli commercianti. Questo proletariato, formato da emigranti dall'Italia meridionale, figli di contadini in cerca di fortuna nella città, disoccupati, sfrattati dal centro storico a causa delle demolizioni, si installava o veniva deportato nei quartieri, a quel tempo periferici, come Prenestino a Roma, Porta Palazzo a Torino, Giambellino a Milano, vivendo ammassati in alloggi di fortuna o in casermoni popolari. In questi quartieri, attraversati negli anni da lotte, scioperi, occupazioni, autorizzazioni ed espropri, le relazioni caratteristiche delle differenti comunità di provenienza si trasformavano in relazioni solidali. Tali relazioni erano necessarie a preparare il terreno per una resistenza determinata contro sfratti ed interventi di polizia, immediata conseguenza dell'ec-

cedenza di questo nuovo proletariato metropolitano. Con la chiusura delle fabbriche, questi quartieri vengono abbandonati e quindi snaturati del loro carattere proletario. Si assiste così ad una nuova migrazione dei proletari, dei disoccupati, dei migranti, in nuovi quartieri. È a questo punto che la gentrificazione si attiva mettendo in produzione le nuove aree “liberate”.

### ***La valorizzazione del vuoto***

Evidentemente ci sono politiche urbane differenti tra quartieri proletari più centrali e quartieri più periferici, o meglio, tra ambienti in cui la compatibilità con i flussi di merci è maggiore, ed altri in cui è minore. A Roma ad esempio tra Centocelle/Torpignattara e Pigneto/San Lorenzo, l'interesse da parte delle amministrazioni è ben diverso.

Spesso gli interventi urbani sono limitati all'abbellimento e alla sistemazione dello spazio pubblico, incorniciati da qualche visita di rappresentanti istituzionali soprattutto in vista delle elezioni. Inevitabilmente tali interventi si concretizzano in previsione di future trasformazioni urbane, collocabili all'interno di quella strategia di governo per la quale la gentrificazione è un programma generalizzato che si estende a macchia d'olio, riformulando ciclicamente il rapporto tra centro e periferia. È proprio in questi quartieri, oggi investiti da dinamiche di riqualificazione, apripista per i processi di gentrificazione, come Centocelle o Torpignattara a Roma, che la popolazione migrante individuò, successivamente alla sostituzione degli abitanti- lavoratori delle fabbriche del quadrante, quelle caratteristiche necessarie ad un suo stanziamento. Gli affitti più contenuti, la possibilità di instaurare una propria attività commerciale tradizionale, l'alta densità di popolazione e quindi di servizi dove poter lavorare, furono le basi delle comunità migranti per ricostruire una propria dimensione caratteristica, determinando la nascita di veri e propri quartieri multi-etnici. Risulta chiaro, seguendo il ragionamento fatto sopra, che oggi i processi di riqualificazione che investono questi quartieri comportano una massiccia sostituzione anche di tale popolazione.

Quando l'oggetto in questione è invece un quartiere dove il processo di gentrificazione è già in atto da anni, le logiche di governo sono dettate principalmente da interessi privati incentivati dalle amministrazioni locali. In poco tempo questi quartieri vengono trasformati, tramite l'aumento

di investimenti immobiliari, in spazi della movida. A questi processi di riqualificazione corrisponde l'aumento delle richieste di sfratti da parte dei proprietari che, vedendo aumentare il valore immobiliare della loro proprietà, in seguito alla realizzazione di opere urbanistiche, d'infrastrutture per la mobilità e all'incentivazione delle attività commerciali, cercano di aumentare il proprio profitto. L'abitante o la famiglia che non è più in grado di sostenere il costo della vita in questi quartieri riqualificati e sotto controllo, deve allontanarsi da essi.

È in questi quartieri periferici divenuti "più centrali", dove la gentrificazione è già in atto nella sua forma più subdola e complessa, che la popolazione migrante o trova il suo sostentamento nelle attività economiche accessorie alla movida o si dedica ad attività illegali, direttamente consequenziali alla nuova configurazione gentrificata del quartiere (spaccio, prostituzione e riciclaggio).

### ***Del controllo delle relazioni***

I quartieri dove la gentrificazione si è compiuta assomigliano a grandi vetrine a cielo aperto. È qui che ci si continua ad incontrare, sotto gli occhi artificiali delle telecamere, in spazi e tempi coincidenti con quelli del consumo. I nuovi abitanti di questi quartieri gentrificati, ipnotizzati dagli aspetti alternativi e genuini, sono alla ricerca di quei caratteri storici che scopriranno essersi dispersi assieme alle persone che da quel quartiere si sono dovute allontanare. La storia di questi quartieri, riordinata dal potere, e la loro "suggestione architettonica", che ricorda un passato che non tornerà, sono tra le migliori carte, per amministratori e privati, da giocare per venderli sul mercato. E sono le stesse amministrazioni che, per aumentare il livello di gradimento del quartiere, mettono in campo operazioni di diffusione di forme artistiche *politically correct* e la proliferazione di appuntamenti culturali. Ma il prezzo per attirare nuovi possibili consumatori di questi quartieri è alto: perdita del reale carattere del quartiere, allontanamento degli abitanti precedenti e sostituzione con nuovi cittadini, separazione, messa al bando, controllo. Il prezzo per mantenere questi quartieri sotto controllo è ancora più alto: videosorveglianza, esercito nelle strade, pattugliamenti, retate, rastrellamenti, fino ad arrivare alla collaborazione dei cittadini con le forze dell'ordine.

### ***La solidarietà prima della resistenza***

Tutto ciò inevitabilmente aumenta il numero di richieste di sfratto da parte dei proprietari. L'importanza della resistenza agli sfratti è dunque immediatamente evidente: bloccare uno sfratto vuol dire opporsi in qualche modo anche al *paradigma di governo del locale*.

Un picchetto antisfratto non è solo uno strumento efficace per impedire agli ufficiali giudiziari ed alle forze dell'ordine di eseguire uno sfratto, ma uno strumento per conoscersi tra abitanti del quartiere e costruire relazioni basate su di una fiducia reciproca. Una cena all'insegna della gratuità in un vicolo di quartiere, non è solo un modo per passare una serata, ma una possibilità per rafforzare legami e vincere la solitudine. Una giornata di recupero al mercato, un free-shop di vestiti usati, non sono solo una forma di shopping anticrisi, ma un modo per scardinare la mercificazione dei rapporti e disattivare la mediazione del denaro. Un laboratorio di idraulica o di falegnameria, non sono solo un passatempo alternativo, ma un modo per ricostruire legami tra le comunità, i loro mezzi di esistenza ed i saperi ad essi legati. Un volantaggio per il quartiere non è solo un utile strumento di propaganda, ma un'occasione per favorire nuove conoscenze, nuovi incontri di solidali.

Il processo che può fare di tale lotta non una vertenza, ma un percorso per la definizione di una *forma di vita rivoluzionaria*, è lo svincolarsi dalla logica assistenziale, che ha voluto adempiere all'assenza di politiche sociali ricadendo dentro ad una logica di welfare metropolitano, per accrescere un'organizzazione solidale basata sul mutuo appoggio.

Il limite che si riscontra è quello di una mancanza di prospettiva "vittoriosa" poiché, banalmente, gli sfratti continueranno ad essere eseguiti fino a quando esisterà la proprietà privata. Per questo è necessario comprendere la strategia migliore per uscire dalla dinamica della resistenza e passare alla reale offensiva. Il piano offensivo da individuare è la costruzione di una forma di vita in secessione dal capitale. Non si tratta solo di picchetti, cene, free-shop, volantaggi, ma di ricostruire un mondo per poterlo realmente abitare. È necessario andare oltre alla stessa lotta contro gli sfratti per costruire esperienze di condivisione, legami solidali, di mutuo appoggio, intensificare le relazioni e le amicizie politiche. È qui che la repressione perde terreno, concretamente.

***Resistiamo agli sfratti estendendo la solidarietà***

Si può dire che “il quartiere”, come bastione resistente di legami solidali, non sia una condizione intrinseca alla dimensione urbanistica o soggettiva, ma che sia piuttosto una condizione “storica”, prodotta dalle relazioni che si definiscono nel “medio della lotta”. In questo senso è necessario riappropriarsi della materialità dei legami territoriali, intesendo le maglie di relazioni radicate nel presente, senza lasciarsi andare a forvianti proiezioni nell’oggi di un passato sfumato per sempre, e senza sottovalutare l’avanzata strategica che le forze di governo attuano nei territori, tramite la governance. Tor Sapienza, oggi come ieri, è l’emblema della retorica dello strumento della Pianificazione Territoriale come metodo per risolvere i conflitti. Governance e Pianificazione sono sinonimi utilizzati in sostituzione del termine, molto più scomodo, di Capitalismo, in altre parole: Economia Politica. È dunque in questo senso che l’abitare non può essere inteso solo ed esclusivamente come una questione economica legata al costo degli alloggi, come d’altronde la risoluzione del problema dell’abitare non si esaurisce con il reclamare il diritto all’abitare. Sappiamo che è inutile pregare lo stato perché ci conceda altri migliori diritti d’esistenza; l’acquisizione di diritti non può trasformare la realtà, né tantomeno operare una rivoluzione. I diritti concessi ne sono solo un antidoto, uno strumento di controllo, più che una conquista. Perché in fondo richiedere più diritti, significa richiedere più governo.

E’ necessario praticare una nuova politica dell’abitare.

Del resto nessuna simulazione del conflitto potrà spaventare le forze dell’impero, nessun assedio ai palazzi vuoti del potere sarà efficace, perché il nemico non è l’istituzione, ma l’ambiente altamente dispositivizzato della metropoli, governato dalla polizia. Non si può sperare nella fine della crisi. L’unico modo per non pagare la crisi è organizzarsi nella crisi.

Organizzarsi per estendere la solidarietà localmente. Smettere di approcciarsi a ciò che ci circonda attraverso il concetto di territorio inteso come spazio da conquistare o in cui ritornare. La costruzione della lotta è ciò che permette di essere territorio. Un’immagine: il terreno. Il terreno cambia continuamente, e di conseguenza il nostro agire, ma c’è una cosa che non cambia mai: gli strumenti per agire rimangono nelle nostre mani e nella nostra mente. Organizzare il piano materiale, scio-

perare l'uso capitalistico-economico dei mezzi materiali, convogliare tutto questo in una direzione rivoluzionaria. La solidarietà non esiste *a-priori*, si dà nel medio della lotta ed è per questo che non è mai conclusa nel singolo picchetto ma deve darsi prima e dopo di questo, per aumentare le esperienze di condivisione, per costruire legami di mutuo appoggio.

### ***Roma Non Est (Roma non esiste)***

La città di Roma, come tutte le altre città, non esiste più in quanto perimetrata: la metropoli si estende su tutto il territorio come un continuum. In questo senso possiamo dire che Roma non esiste, con grande dispiacere di fascisti e nostalgici dell'Impero. Possiamo aggiungere che anche Roma Est non esiste se Est è semplicemente un punto cardinale. Quello che invece esiste è un terreno di conflitto delimitato geograficamente a nord dalla linea ferroviaria FR2 e dalla linea AV, ad est da viale Alessandrino, a sud da via Casilina, ad ovest da Porta Maggiore. I quartieri interessati sono: Prenestino-Labicano, Prenestino-Centocelle, Alessandrino.

Tanti luoghi amici sono tante possibilità. Tanti luoghi vicini costituiscono una forza locale in potenza. La domanda è come utilizzare questa forza, quali strumenti utilizzare per bloccare uno sfratto, una catena di montaggio, un flusso di merci, uno sgombero, un circolo vizioso di disagio, una presa di parola fascista, una violenza della polizia, un piano di riqualificazione.

Organizzare le basi materiali, densificare la circolazione tra esse. Creare luoghi senza esserne proprietari, senza gestirli come tali e restituendoli all'uso comune. Creare un'articolazione territoriale, una forma di vita che sappia opporsi alla griglia mercificante imposta dalla metropoli. Si tratta di creare localmente degli organismi autonomi. Ma anche di creare delle occasioni che compongano e rafforzino la connessione delle tante esperienze di autonomia, perché esse assumano una dimensione che sappia essere anche globale. Come globale è il disegno strategico di chi ci governa. Infatti, ovunque nel mondo la strategia di governo è la stessa: devastazioni ambientali, costruzione di grandi infrastrutture e poli logistici, riqualificazione dei territori e gentrificazione dei quartieri, sfratti, sgomberi ed espulsioni. E contro

tutto questo che ovunque nel mondo si scaglia un esercito invisibile di esistenze incompatibili che prova ad affermare una forma di vita in secessione dal capitale.



*In questi movimenti l'organizzazione non è separata dalla vita quotidiana;  
è la vita quotidiana stessa che si dispiega nell'azione insurrezionale.*

Raúl Zibechi, sulle sollevazioni aymara dei primi anni 2000.



