

The background of the image features a large, diagonal banner. The left half of the banner is red with a repeating gold paisley pattern. The right half is yellow. The text is positioned on the yellow side.

Gustavo
Esteva

Nuovi ambiti
di comunità
per una riflessione
sui 'beni comuni'

VOCI DA ABYA YALA
a cura del gruppo Camminardomandando

Voci da Abya Yala

Con questa serie di opuscoli abbiamo avviato un'esperienza di diffusione in Italia di voci "indio-latine" provenienti da Abya Yala, cioè da quel continente impropriamente definito "latinoamericano" nel quale è viva la resistenza al pensiero unico, capitalista e patriarcale, attraverso molteplici esperienze di costruzione di "un mondo capace di contenere mondi diversi".

Crediamo che l'importanza di queste voci risieda soprattutto nel dare nuova ispirazione a quella che appare come la più profonda delle crisi in cui siamo immersi: quella dell'immaginazione politica e sociale.

camminardomandando@gmail.com

Gustavo Esteva

Nuovi ambiti di comunità

Per una riflessione
sui ‘beni comuni’

titolo originale:

Commonism: enclosing the enclosers

intervento al convegno

«After the Crisis: the Thought of Ivan Illich today»
Oakland, 1-3 agosto 2013

traduzione a cura di

«Camminar domandando»

La riproduzione e la diffusione di questo testo sono fortemente incoraggiate, purché non per fini di lucro. La citazione di brani è consentita purché integrale. In ogni caso è richiesta la citazione dell'autore. Nel caso di riproduzione integrale del testo è gradita la notizia a camminardomandando@gmail.com.

Nota all'edizione italiana

(a cura di «Camminar domandando»)

Questo testo è stato scritto da Gustavo Esteva in occasione dell'incontro «Dopo la crisi: il pensiero di Ivan Illich oggi» tenutosi a Oakland, in California, tra l'1 e il 3 agosto 2013, e raccolge i primi risultati dei seminari «Pensar todo de nuevo» (pensare tutto da capo) che si stanno tenendo all'Universidad de la Tierra di Oaxaca (Messico), di cui Esteva è cofondatore e attivo animatore.

L'intento di questi seminari è «ripensare il mondo con Ivan Illich» (così si intitola una raccolta di saggi pubblicati da Esteva nel decimo anniversario della morte di Illich), utilizzando il suo pensiero per rileggere in controluce le analisi di Marx. Un tentativo apparentemente rocambolesco, viste le distanze di approccio e di linguaggio di questi due 'lottatori sociali', che tuttavia lasciano intravedere, messi l'uno in filigrana all'altro in una visione non ortodossa, preziosi strumenti per comprendere l'attuale crisi del sistema capitalistico, e soprattutto per tracciare cammini percorribili di alternativa.

Il titolo inglese dell'intervento: Commoning: enclosing the enclosers, impone una riflessione terminologica, indispensabile per comprendere la natura dei luoghi in cui Esteva immagina la possibile stretta di mano tra Marx e Illich: i commons.

Quello di commons è un concetto difficilmente traducibile in italiano, che risale alle origini della modernità capitalistica: commons erano i campi aperti e i terreni comuni dell'Inghilterra pre-industriale, soggetti a un uso civico e collettivo prima che il processo di enclosing (letteralmente di recinzione) iniziato nel secolo XVI li espropriasse gradualmente, privatizzandoli e sottraendoli al controllo collettivo per trasformarli in risorse, beni, proprietà private soggette alle leggi della scarsità e del valore. Per questo non ci sembra indicata la traduzione corrente che li vede come «beni comuni», dal momento che 'beni', nel senso economico del termine, i commons non erano: piuttosto erano condizioni, relazioni, ambiti

di comunità e di un 'fare comune' in cui non si garantivano soltanto le condizioni di sussistenza autonoma, ma si giocavano anche i legami simbolici con la natura e con la comunità.

Il processo storico che diede vita alle recinzioni (*enclosures*) dei campi inglesi si estese in seguito a tutti gli ambiti non ancora soggetti all'economia di mercato, si globalizzò con la colonizzazione del mondo extraeuropeo e si generalizzò fino a lasciare ben poca cosa dei commons. La storia delle enclosures è la storia della diffusione del capitalismo in tutto il mondo, in tutti gli ambiti dell'agire umano, quasi completamente assoggettati alle sue leggi.

In questo 'quasi', Esteve riconosce i semi di una possibile liberazione collettiva dalla morsa di un capitalismo giunto a una fase forse terminale, senz'altro particolarmente feroce e distruttiva: un'insurrezione silenziosa e diffusa che si appoggia proprio sul riconoscere, recuperare, rivendicare quel che resta dei commons (nonché immaginarne e costruirne di nuovi). Realtà tutt'altro che pre-industriale, i commons diventano allora la chiave per rimettere in moto una Storia data sbrigativamente per finita, e costruire un mondo post-industriale e post-capitalista partendo dagli spazi non (ancora) recintati del mondo attuale.

Nella traduzione italiana abbiamo scelto di mantenere il termine inglese *commons*, sostituito in alcuni casi da «ambiti comunitari». Per quanto riguarda la traduzione di *commonism* (o *commoning*), abbiamo fatto riferimento al neologismo spagnolo *comunalidad*, co-niato indipendentemente da due intellettuali indigeni di Oaxaca, Messico, al fine di condividere con altri la loro maniera di vivere e pensare come un *noi* attivo, un soggetto *comunale* (ma non nel senso italiano di 'municipale') che definisce il primo strato dell'identità personale. In italiano abbiamo tentato di esprimere questo significato con il termine *comunalità*. Per *enclosure* abbiamo fatto ricorso ai termini italiani *recinzione* oppure *espropriazione*.

Marx nel pensiero di Illich

I marxisti non leggono Illich; gli illichiani non leggono Marx. È una regola generale, che naturalmente ha importanti eccezioni, come Trent Schroyer o David Barkin. Ma anche i pochissimi che leggono entrambi i pensatori non vedono, di norma, una chiara connessione tra i due.¹ Giustapponendo le loro idee, sto tentando di mostrare qui che la combinazione dei loro pensieri offre ottime chiavi per comprendere la situazione attuale del mondo, e in particolare per reagire agli orrori che ci stanno piovendo addosso.

Il fatto che Marx e Illich raramente siano esaminati insieme è particolarmente infelice. Sono giunto alla conclusione che questo genera una grave incomprensione di Illich, con importanti conseguenze. Dal mio punto di vista, Illich ha costruito le sue idee su Marx. Ha cominciato dove Marx finiva, seguendo la direzione del pensiero di Marx. Non vedo, in Illich, nessuna idea radicalmente distante dalle posizioni teoriche e politiche di Marx. E credo che sia possibile dimostrare che il pensiero di Marx è uno dei più importanti fondamenti delle idee di Illich,² e che Marx probabilmente sarebbe stato d'accordo con gli arricchimenti che Illich ha dato alle sue idee, se avesse potuto esaminare la situazione un centinaio di anni dopo averle formulate.³

¹ La pomposa arroganza con cui di tanto in tanto vengono mescolati, anche da eminenti studiosi, spesso dà mostra di una crassa ignoranza su entrambi i pensatori.

² Devo a Dan Grego l'importante chiarificazione che le idee di Marx non erano *il* fondamento del pensiero di Illich, ma soltanto uno dei diversi fondamenti.

³ Questa, naturalmente, è solo un'audace supposizione, ma io penso che abbia solide fondamenta. La questione di genere, ad esempio, come Illich la intende o anche come è stata usata dalle femministe e da altri gruppi negli ultimi cento anni, è un punto cieco nella vita e nel pensiero di Marx. Anche questo caso estremo, tuttavia, credo che non sia così lontano

Marx non era un marxista, come scrisse esplicitamente. Non era rigidamente attaccato a nessun dogma. Il suo pensiero è stato oggetto di grandi cambiamenti nel corso della sua vita. Illich ha seguito con cura, e con grande attenzione, l'evoluzione di Marx. Era molto spaventato dall'impatto che ha avuto su di noi il Marx classico (il Marx adulto) rispetto al giovane Marx. I *Manoscritti del 1844*, pubblicati per la prima volta in Germania nel 1932 e solo dopo la guerra diffusi nelle altre lingue, non poterono infatti essere letti come erano stati scritti, ma con gli occhiali costruiti dal Marx adulto sugli occhi dei lettori. Illich fu capace di trovare nel giovane Marx una fonte di ispirazione filosofica che gli diede l'opportunità di avere una comprensione migliore degli scritti economici di Marx. Questo è particolarmente evidente quando esamina la doppia alienazione prodotta dal capitalismo: come i frutti del nostro lavoro ci diventano alieni, ci vengono espropriati, e come la nostra stessa attività creativa ci diventa aliena; idee che erano già state formulate da Marx.

Illich ha anticipato la direzione del pensiero di Marx che la maggior parte di noi ha scoperto solo nel 1982, quando Theodor Shanin ha pubblicato *Late Marx and the Russian road*, un libro che esplora sistematicamente ciò che Marx scrisse negli ultimi dieci anni della sua vita e che non fu mai pubblicato per intero. Questi scritti sono in aperta contraddizione con le credenze ben radicate nella maggior parte dei marxisti e offrono un ritratto di Marx molto diverso da quello convenzionale. Alcuni degli elementi principali di questa 'scoperta' erano già conosciuti in Occidente, ma la maggior parte dei marxisti li ignoravano o li marginalizzavano. Non Illich. Conosceva, ad esempio, la collezione di saggi di Marx e Engels curata da Blackstock e Hoselitz e pubblicata dalla Free Press negli USA nel 1952, e trasse da questi alcune importan-

dalla direzione in cui si rivolgeva il pensiero di Marx.

ti osservazioni.⁴ E conosceva, naturalmente, *La guerra civile in Francia*, in cui Marx prende alcune posizioni rispetto allo Stato e ai compiti della rivoluzione proletaria che ben pochi marxisti sembrano conoscere; e anche quando le conoscono, come nel caso di Lenin, le rifiutano o le trascurano, dal momento che queste idee contraddicono apertamente la loro ossessione per la presa del potere e l'uso degli apparati statali per la rivoluzione.

Nella prefazione all'edizione in spagnolo de *La convivialità* (*Tools for Conviviality*, 1973, uscito in spagnolo nel 1978 come *La convivencialidad*), Illich racconta la storia di come fu scritto il libro. Nel gennaio del 1972 un gruppo di persone provenienti da tutta l'America Latina si riunì al CIDOC⁵ per discutere una tesi già formulata nel 1971. I saggi che ne scaturirono, pubblicati dal CIDOC (quaderni n. 80 e 1017, cfr. Illich, 1973, 1972b) e su diversi giornali, mostrano il viaggio intellettuale compiuto dal libro prima di raggiungere la sua forma definitiva per un pubblico di giuristi canadesi.

I partecipanti ai seminari tenuti al CIDOC tra il 1971 e il 1973, scrisse Illich, «riconosceranno (nel libro) le loro idee, e spesso le loro stesse parole».

Non so se le «tesi» del 1971, originariamente formulate in spagnolo da Illich e Valentina Borremans, siano state pubblicate in inglese. Non sono molto conosciute, nemmeno in spagnolo, nonostante possano essere seriamente considerate come l'autentico fondamento del lavoro di Illich. Il documento è apparso come *La necesidad de un techo comun (El control social de la tecnología)*.⁶

⁴ Durante una conversazione con Ivan su questo argomento, negli anni '90, egli prese una copia del libro dalla sua biblioteca a Ocotepec per discutere di un argomento di cui questo trattava. Ciò vuol dire che considerava quel libro come qualcosa di importante da avere a portata di mano.

⁵ *Centro Intercultural de Documentación*, fondato da Illich nel 1966.

⁶ Pubblicato in Illich, 2006.

Quella che segue è una lunga citazione da quel testo:

Il controllo sociale dei sistemi di produzione è la base per qualsiasi ristrutturazione sociale: la nuova fase in cui è già entrata la tecnologia ci autorizza, anzi ci richiede di rideterminare questo controllo.

La proprietà sociale dei mezzi di produzione (1), il controllo sociale dei meccanismi di distribuzione (2) e un accordo comunitario sull'autolimitazione di alcune dimensioni tecnologiche (3) sono i punti che costituiscono la base per il controllo sociale della produzione in una società, ma solo se vengono affrontati contestualmente.

Nelle prime fasi dell'industrializzazione i primi due punti sembravano tanto importanti da non concedere abbastanza attenzione per analizzare il terzo.

Secondo noi, quello che è necessario oggi è il controllo politico delle caratteristiche tecnologiche dei prodotti industriali e dell'intensità dei servizi professionali. Questo nuovo approccio politico consiste nel cercare un accordo comunitario sul profilo tecnologico di un tetto comune sotto al quale tutti i membri di una società vogliono vivere, invece di costruire piattaforme di lancio da cui solo pochi membri della società vengono spediti sulle stelle. Questo nuovo approccio è una politica di autolimitazione volontaria e comunitaria, la ricerca dei limiti massimi alla produttività istituzionale e al consumo di servizi e merci, in base ai bisogni considerati, all'interno della comunità, soddisfacenti per ogni individuo.

Il controllo sociale del modo di produzione assume un significato più ampio nell'era attuale di sviluppo tecnologico. Nelle prime fasi dell'industrializzazione l'attenzione, per buone ragioni, dovette concentrarsi sulla proprietà dei mezzi di produzione e su un'equa distribuzione dei prodotti.

Nella fase in cui siamo a partire dagli anni '60, la definizione sociale di un limite massimo, in relazione con alcune caratteristiche fondamentali dei prodotti di una società, dovrebbe essere l'obiettivo politico più importante.

(...) Chiamiamo 'imperativo tecnologico' l'idea che se un traguardo tecnologico può essere raggiunto, in qualsiasi parte

del mondo, bisogna raggiungerlo e metterlo a disposizione di alcuni, senza assolutamente considerare il prezzo che gli altri membri della società devono pagare perché questo accada.

Dopo aver criticato il fatto che sia la società capitalista che quella socialista ciecamente obbediscono all'«imperativo tecnologico» impedendo di fatto la costruzione del socialismo, Illich descrive come questo comporti la presa di controllo della società da parte dei tecnocrati, che siano eletti da un partito politico o da un gruppo di capitalisti. Consideriamo, osserva Illich, che «il cripto-stalinismo è basato precisamente su questo: guadagnare il controllo sociale dei mezzi di produzione per giustificare il controllo centralizzato dei prodotti, al servizio della crescita illimitata della produzione».

Il rifiuto dell'«imperativo tecnologico» è la base per iniziare a cercare una maniera per sottoporre le dimensioni tecnologiche al giudizio del popolo, perché la maggioranza possa determinare sotto quali limiti massimi vuole vivere.

Illich si rendeva conto con timore che questa idea era completamente opposta al senso comune dominante del suo tempo, sia nel mondo socialista che in quello capitalista. Considerava che nei paesi super-capitalisti «l'inquinamento ambientale che rende la terra incapace di sostenere la vita umana, e la sovra-determinazione dell'individuo che lo rende incapace di sopravvivere fuori da un ambiente artificiale, stanno già creando la coscienza, in una piccola minoranza, del bisogno di pensare con urgenza a limitare la produzione». Immaginava che la *leadership* di questo nuovo approccio politico sarebbe arrivata dai paesi dell'America Latina, dell'Africa o dell'Asia.

Le tesi scritte in questo piccolo documento, risalente come dicevo al 1971, che possono essere considerate il vero fondamento delle idee di Illich, la guida delle sue ricerche per il

resto della sua vita,⁷ sono chiaramente basate sull'opera marxiana e possono essere usate per spiegare come e perché Illich avrebbe seguito la direzione del pensiero di Marx.

Nell'agosto del 1972 Illich preparò una bibliografia ragionata basata sui suoi appunti, spesso manoscritti, che usava per i suoi seminari settimanali. L'idea era quella di «aiutare le persone che vengono al CIDOC, che stanno studiando un tema comune, a connettersi gli uni con gli altri. (...) Durante gli anni 1973-75 molte persone avrebbero preso l'iniziativa di organizzare seminari o laboratori al CIDOC intorno a uno stesso tema: *Limiti molteplici e indipendenti alla crescita industriale*». Uno studio accurato di questa bibliografia e degli appunti di Illich riferiti a molti dei testi che la compongono può illustrare la direzione del suo pensiero e il suo collegamento con le idee di Marx, attraverso gli occhi di marxisti e terodossi come David Barkin o Erich Fromm. Ancora una volta, in questo testo pubblicato nel Quaderno n. 80 del CIDOC (Illich, 1973), come in tutto il suo lavoro, Illich abbrac-

⁷ A mio modo di vedere, Illich disse no al potere allorché rifiutò la promettente carriera che gli era stata offerta a Roma, all'interno della Chiesa cattolica. Quando partì per New York cercava probabilmente di diventare uno studioso: voleva andare a Princeton a studiare i documenti di Alberto Magno, considerato da molti il più importante filosofo e teologo tedesco del Medio Evo, vissuto in un periodo che già allora interessava molto a Ivan, e che più tardi sarebbe diventato uno dei suoi principali oggetti di studio (la fine del XII e l'inizio del XIII secolo). A New York chiese di avere una parrocchia, quando scoprì come la Chiesa maltrattava i portoricani. Questa esperienza lo segnò per sempre, in particolare facendolo diventare un uomo d'azione invece che uno studioso o un uomo di potere. La sua esplorazione del passato, ad esempio, non era l'erudita ossessione di uno storico, ma un compito necessario per smantellare certe credenze dominanti. Secondo me, egli non abbandonò mai un profondo coinvolgimento con la realtà sociale, e tentò di coltivare, fino alla fine della sua vita, l'impresa della «ristrutturazione sociale» (come la chiamò nelle tesi del 1971) e gli ideali socialisti.

cia gli ideali socialisti formulati da Marx e dimostra che non possono essere raggiunti senza una inversione istituzionale.

Il caso di David Barkin illustra la convergenza delle riflessioni: Barkin, un marxista che nulla sapeva del lavoro di Illich o dei suoi scritti, scrisse una critica della via cilena al socialismo in netta coincidenza con la direzione del pensiero di Ivan. Ivan lo invitò al CIDOC e nelle loro conversazioni gli fece molte domande su Cuba e su molte altre questioni. Barkin divenne un attento lettore di Illich. Fromm, da parte sua, era amico di Illich, e Marx era un tema delle loro conversazioni, anche in pubblico.

Anche una storia raccontata da Theodor Shanin può essere usata per illustrare la relazione tra Illich e Marx:

Più di trent'anni fa, nel 1983, scoprendo in una delle nostre prime conversazioni che Illich non aveva mai visto la 'Terra Santa', lo invitai, e in seguito lo ospitai e lo accompagnai nella sua visita. Lui voleva anche incontrare i miei studenti della Haifa University, dove allora insegnavo. Gli universitari accorsero in massa per vedere quel personaggio famoso. Lo avvisai che un gruppo dei miei studenti più brillanti, di origini latinoamericane, lo avrebbero sfidato dalle posizioni del marxismo ortodosso, in cui erano profondamente immersi e di cui avevano grande conoscenza. Illich fece un gran sorriso, e iniziò il suo intervento con il primo volume del *Capitale*. Nel primo capitolo del suo libro fondamentale, disse, Marx distingue due concetti fondamentali: il «valore d'uso», definito dai bisogni, e il «valore di scambio», definito dal mercato, e procede a sviluppare ulteriormente il valore di scambio fino a farne derivare la definizione generale del capitalismo. Illich poi si concentrò sullo sviluppo del concetto di valore d'uso attraverso un ritratto insieme ecologico e umanistico della società in cui viviamo oggi. Per coloro, nella sala, che avevano letto il *Capitale* per anni, fu una totale sorpresa quanto di nuovo stavano imparando, ascoltando in perfetto silenzio. Infine, la loro ovazione. Per quanto ne so, Illich non tornò su quell'argomento, né fu mai pubblicato quel

che disse quel giorno. Fu soltanto un momento di riflessione, una scintilla e un piacevole divertimento discutere con alcuni studenti brillanti in un paese esotico (Shanin, 2012).

Posso presentare questo argomento anche raccontando un aneddoto personale. Negli anni '70 partecipai ad una discussione internazionale molto intensa, per lo più fra marxisti, sul mondo contadino. Si trattava di una zona d'ombra del pensiero marxista, già dai tempi di Marx. Shanin divenne il nostro guru, difendendo la posizione dei contadini senza tradire Marx. Io allora vivevo e lavoravo con persone aderenti a movimenti di base. Stavo scoprendo con loro una forma di libertà e di autonomia a me precedentemente sconosciuta, ma mi sentivo sempre più confuso e diviso. Con tutte le categorie formali della mia educazione non riuscivo a dare un senso alle mie esperienze quotidiane con questi movimenti popolari. Per qualche tempo, credetti di aver bisogno di studiare di più, di fare ricerche accademiche più estese. A ritmo frenetico, studiai le ultime teorie di economia, sociologia, antropologia, scienze politiche... e la mia confusione cresceva. C'erano momenti, lo confesso, in cui credetti che il problema non fossero i modelli teorici che mi affascinavano. Le categorie teoriche andavano bene. Ciò che doveva cambiare era la realtà, in modo che si adattasse a quelle bellissime, chiare, accademiche categorie teoriche formulate dai brillanti esperti dello Sviluppo e dell'Educazione!

Poi, un giorno, i miei 'occhiali dello sviluppo' semplicemente caddero, mio malgrado e a dispetto della mia educazione. Abbagliato, cieco, muto, cercavo le parole a tastoni; cercavo di aprire altre porte della percezione, del pensiero. Gli occhiali dello sviluppo, non importa se di destra o di sinistra, repubblicani o democratici, marxisti o fascisti, capitalisti o socialisti, non potevano in nessun modo aiutarmi a vedere, a capire i mondi complessi delle persone reali che vivevano vite reali alla base della piramide sociale.

Allora successero due cose. In primo luogo iniziai a ricordare. Quando ero bambino avevo chiesto di essere mandato a Oaxaca, dalla mia nonna zapoteca, per passare le vacanze con lei. Ricordando quello che lei mi insegnava, semplicemente con il suo modo di essere, nel mercato dove gestiva un banchetto, iniziai il lento, lentissimo cammino di ricordarmi del mio popolo e di recuperare le mie origini indigene.

In secondo luogo conobbi Ivan Illich. Per la prima volta, nel 1983.

Strano, no? Il CIDOC era a circa sessanta chilometri da casa mia a Città del Messico... Ivan, internazionalmente conosciuto e apprezzato, che attirava brillanti intellettuali e attivisti da tutto il mondo, non aveva attirato noi della Sinistra messicana. Per noi, era solo un prete reazionario; le sue tematiche (l'educazione, la salute, i trasporti) erano irrilevanti, si trattava di semplici servizi che avremmo gestito una volta preso il potere, una volta eliminato lo sfruttamento capitalistico. Guardando da sinistra, eravamo convinti che l'attenzione di Illich sull'educazione e la salute fosse un abbaglio, o un trabocchetto della destra. Ivan aveva descritto il nostro atteggiamento nel 1970: «Siamo abituati a considerare le scuole come una variabile, dipendente dalle strutture politiche ed economiche. Siamo convinti che se riuscissimo a cambiare il tipo di direzione politica, o a far valere gli interessi di questa o quella classe, o a trasferire dalle mani private a quella pubblica la proprietà dei mezzi di produzione, cambierebbe anche il sistema scolastico» (Illich, 1972a, p. 40). Ma allora non l'avevamo letto.⁸

⁸ Pienamente consapevole della mentalità dominante associata alla guerra fredda, per ragioni teoriche e politiche Illich evitò accuratamente di usare un gergo marxista nei suoi testi. Per ragioni opposte alle mie, molte persone non avrebbero letto i suoi testi se li avessero associati al comunismo. Sono consapevole che anche oggi presentare Illich come un pen-

Nel 1983 fui invitato a Città del Messico a un seminario sulla produzione sociale di energia, con Wolfgang Sachs. C'era anche Ivan. Rimasi come magnetizzato. Anche José Maria Sbert era lì, e ci invitò a casa sua. Fu la mia prima conversazione con Ivan. Quella stessa notte, mi lanciai nello studio delle opere di Illich. Poco dopo iniziai a collaborare con lui, e lentamente diventammo amici.

L'attrattiva che provavo per Ivan nacque dal fatto che le sue idee, le sue parole, i suoi scritti erano una brillante presentazione intellettuale dei discorsi quotidiani della gente comune. Describeva modi di vivere e di essere che incontravo continuamente tra le persone semplici nel mondo di mia nonna, nel mondo degli altri popoli indigeni, nel mondo dei *campesinos*, dei *marginales*. «Vernacolare» e «conviviale», due parole centrali nel lavoro di Ivan, erano magnifici simboli per alludere al mondo del mio popolo. Li avevo conosciuti in quel mondo, prima di leggere i testi di Ivan. In tutti gli anni che avevano preceduto il mio incontro con Illich avevo sentito, gustato, tastato, annusato quelle parole e quel che significavano nei villaggi, insieme alla gente comune.

Il lavoro di Illich mi accese una torcia nel buio intellettuale che definiva la realtà descritta dagli esperti. Illich parlava fuori dal coro, aiutandomi a chiarire il senso di quel che non capivo dei comportamenti delle persone comuni. La sua non era né un'ideologia né una nuova teoria. Semplicemente, se nelle mie conversazioni con i contadini presentavo le idee di Ivan, questi non mostravano nessuno stupore. Iniziai a chiamare la loro confortevole familiarità con le idee di Ivan l'«effetto a-ha». «A-ha», dicevano, ogni volta che citavo Ivan. Certo, loro sapevano d'istinto, forse anche meglio di me, quello che cercavo di spiegare. Nessuna sorpresa quindi. Ma

satore associabile da vicino a Marx può avere un impatto ambiguo su molte persone.

ascoltare le proprie esperienze ed idee così ben articolate nelle parole di Ivan rappresentava per loro un magnifico specchio che rifletteva quello che già sapevano per senso comune.

Ivan una volta disse: «La gente può vedere quel che gli scienziati e gli amministratori non vedono», e aggiunse che erano le persone comuni dei nostri paesi, e non le *élites* intellettuali dei paesi avanzati, a far avanzare l'inversione politica che lui aveva descritto in *La convivialità*:

Nelle ultime righe di quel libro dicevo – risponde Ivan a una domanda di David Cayley - di sapere in quale direzione sarebbero andate le cose, ma non cosa le avrebbe portate a quel punto. All'epoca credevo in qualche grande evento simbolico, in qualcosa di simile al crollo di Wall Street. Non è stato così, ci sono invece centinaia di milioni di persone che usano i propri cervelli e confidano nelle proprie facoltà. Ormai viviamo in un mondo in cui la maggior parte delle cose che l'industria e il governo fanno vengono utilizzate in modi alternativi dalla gente per i propri scopi (Cayley, 1994, p. 75).

Le persone stanno semplicemente «usando i propri cervelli e confidando nelle proprie facoltà». Questa era esattamente la mia esperienza. Usando termini e concetti di Ivan - «vernacolare», «conviviale», «senso comune» - riuscivo a vedere chiaramente che cosa la gente comune, ordinaria, pensava o faceva. Oltre Marx, con Illich (vedi Esteva, 2013).

Illich non era marxista. Come lo stesso Marx, del resto. Non era un pensatore neo-marxista o post-marxista. Era un attento lettore di Marx. Ha tratto da queste letture le giuste lezioni. Inoltre ha osservato con attenzione come le idee di Marx erano usate e abusate nel mondo reale. A mio modo di vedere, ha costruito le fondamenta del suo pensiero nel territorio di Marx... esattamente come ha usato idee e immagini di Jacques Ellul, Leopold Kohr, Karl Polanyi e Paul Goodman, le cui tracce possono essere riconosciute nelle tesi del

1971. Seriamente, non possiamo comprendere pienamente il lavoro di Illich senza una chiara e disincantata consapevolezza di questi fondamenti.

Comunalità per una nuova società

Verso la metà degli anni '80 Illich invitò alcuni dei suoi amici a parlare di «cosa fare dopo lo sviluppo». Era il tempo in cui l'idea di post-sviluppo stava diventando di moda, erano gli anni delle politiche di aggiustamento strutturale e del «decennio perduto per lo sviluppo» in America Latina, gli anni in cui scoprîmo di che natura era la bestia: lo sviluppo era un esperimento mondiale fallito miseramente per la maggior parte degli abitanti della Terra.

Per diffondere le nostre riflessioni dopo tre anni di conversazioni, producemmo il *Dizionario dello sviluppo* (Sachs, 1998 [1992]). Per noi, lo sviluppo era al centro di una potente ma allo stesso tempo fragile costellazione semantica. Era venuto il tempo di immergersi nell'archeologia dei concetti chiave che lo costituiscono e di richiamare l'attenzione sulla sua natura violenta ed etnocentrica.

Wolfgang Sachs, il curatore del libro, scrisse nell'introduzione:

Nel momento in cui lo sviluppo ha evidentemente fallito come impresa socio-economica, è diventato di fondamentale importanza sbarazzarci del suo dominio sulle nostre menti. Questo libro è un invito a ri-vedere il modello sviluppista della realtà e a prendere atto che, nel momento in cui prendiamo parte a quel dibattito, le nostre lenti non sono solo offuscate, ma sono proprio sbagliate (Sachs, 1998, p. 11).

Nell'esordio di «Sviluppo», il mio contributo al libro, dopo un tentativo di «svelare il segreto dello sviluppo per vederlo in tutta la sua desolazione concettuale», convinto che «dal suo cadavere insepolti ha cominciato a diffondersi ogni

tipo di pestilenza» (*Ibidem*, p. 347), ho descritto la mia esperienza al di là dello sviluppo con l'idea di *comunalità* (*communing*). Il mio saggio terminava con un invito alla celebrazione e con un appello all'azione politica. Celebravo «la comparsa di nuove comunanze (*commons*), aperte creativamente (...) dopo il fallimento delle strategie degli sviluppisti per trasformare uomini e donne tradizionali in uomini economici». Il saggio era anche un appello «a controlli politici per proteggere quei nuovi spazi comuni e per offrire agli uomini delle comunità un più favorevole contesto sociale per le loro attività e innovazioni» (Sachs, 1998, p. 374).

Oggi, riformulerei sia l'invito che l'appello in un altro modo, ma l'agenda rimane la stessa.

Oggi la moda non è tanto il post-sviluppo, ma la post-modernità e il post-modernismo. La post-modernità, non semplicemente come qualcosa che viene dopo la modernità, ma come un momento di disillusione della condizione moderna: lo stato mentale di coloro che dolorosamente si dissonano dalle grandi verità della modernità - dai suoi paradigmi sociali - senza trovare un nuovo sistema di riferimento. Questo implica una semplice perdita di valori e di orientamento, un perdersi nell'anomia o nel pluralismo. Il post-modernismo sarebbe un metodo accademico per elaborare nuovi concetti per l'interpretazione della realtà sociale, un nuovo paradigma sociale (Dietrich et al., 2011).

Oggi, in più, c'è un consenso universale sul fatto che siamo alla fine di un periodo storico, ma l'identificazione del cadavere - che cosa è terminato - è decisamente controversa. Per fare un breve elenco, funzionale solo al nostro discorso, la lista potrebbe includere lo sviluppo, il neoliberismo, l'impero americano, il capitalismo, la società economica e sia la modernità che la post-modernità, oltre a 5000 anni di patriarcato:

- **Sviluppo:** tre diversi Sachs potrebbero simboleggiare la situazione attuale dell'epopea dello sviluppo. Goldman Sachs (il capitalismo selvaggio) può rappresentare l'attitudine dominante nelle *élites*, nei governi e nelle istituzioni internazionali come nelle grandi imprese private. Jeffrey Sachs (il capitalismo filantropico) rappresenta il tentativo di prendersi cura direttamente della miseria modernizzata, la malaria, l'aids, le vittime di guerre civili e di altri mali del capitalismo e del dispotismo democratico... per proteggere loro e l'impresa dello sviluppo. Wolfgang Sachs (oltre lo sviluppo) simboleggia invece l'atteggiamento di un crescente numero di persone, in tutto il mondo, che resistono ad ogni forma di sviluppo, difendono i loro modi di vivere e governarsi, e prendono iniziative post-sviluppiste.
- **Neoliberismo:** mentre continuano la *deregulation*, le privatizzazioni e le altre politiche decise dal *Washington Consensus*, il principale orientamento neoliberista - mettere la vita sociale nelle mani del mercato - è morto. La Banca Mondiale, che era uno dei suoi più ardenti promotori, l'ha abbandonato nel 2007. I presidenti dei paesi latino-americani, che erano tra i più fedeli seguaci, ne organizzarono il funerale a San Salvador nel 2008. Nel suo discorso inaugurale, il presidente Obama sottolineò che solo lo Stato può affrontare l'*emergenza* economica attuale, e il Primo Ministro inglese Gordon Brown annunciò ufficialmente la morte del neoliberismo a Londra nel marzo 2009, dopo il meeting del G20. Quello che ormai troviamo ovunque sono forme di 'capitalismo di Stato', la formula usata per descrivere la tradizione sovietica e adesso trasformata in una pratica generale, come sostituto dell'illusione neoliberista di un'economia retta dal mercato. Naturalmente, se chiamiamo neoliberismo l'espressione del nuovo equilibrio politico creatosi dopo la sconfitta del

popolo nel suo tentativo di 'assalto al cielo' degli anni '60, la più importante rivoluzione culturale del XX secolo, allora il neoliberismo sta ancora usando le precedenti strutture politiche per imporre alle persone un oltraggioso sfruttamento e per continuare a smantellare ciò che era stato conquistato in 200 anni di lotta sociale. Ma questa stessa struttura sta crollando, con il rapido mutare dell'equilibrio delle forze politiche.

- **Impero americano:** gli Stati Uniti continuano ad essere il paese più potente del mondo, in termini tanto economici quanto militari. Molte persone, in particolare a sinistra, continuano ad alludere all'impero americano, ma il barcollante potere egemonico degli Stati Uniti non domina più il mondo (si veda Wallerstein, 2003, e Esteva, 2009).
- **Capitalismo:** come spiegherò in seguito, il capitalismo è tecnicamente morto, almeno per come lo conosciamo. Una combinazione delle contraddizioni strutturali che hanno determinato la 'fase terminale' del capitalismo, iniziata secondo Wallerstein (2005) nel 1968, il comportamento irresponsabile associato al 'fondamentalismo del mercato', dopo il collasso dell'Unione Sovietica, come avverteva Soros (Esteva, 2009), e molti altri fattori stanno causando la fine di questo regime.
- **Società economica:** dal momento che le attività economiche stanno venendo reintrodotte all'interno della società e della cultura, e che l'etica e la politica sono riportate al centro della vita sociale, la società economica, sia in senso capitalista che socialista, è entrata in un processo che sembra definirne la lunga agonia.
- **Modernità e post-modernità:** il sistema di riferimento pluralistico emergente non è compatibile con il paradigma moderno, che non è più valido. Il nuovo paradigma che emerge dal basso suggerisce che siamo già oltre la modernità e la post-modernità.

Oggi i meccanismi sono davvero cambiati. In quella che presto diventerà una bibbia per tutti coloro che sono interessati ai movimenti dei Beni Comuni, Bollier e Helfrich scrivono che «è diventato sempre più chiaro che siamo posizionati tra un vecchio mondo che non funziona più e un mondo nuovo che lotta per nascere. «Circondate da un ordine arcaico di gerarchie centralizzate da una parte e da mercati feroci dall'altra, governate da Stati complici di una crescita economica che distrugge il pianeta, persone di tutto il mondo stanno cercando alternative».

Il libro parla di alcune delle più promettenti strategie per «condurre questa transizione». «I suoi 73 saggi descrivono l'enorme potenziale dei *commons* per concepire e costruire un futuro migliore». Alcuni criticano «l'alleanza sempre più inefficiente fra Stato e mercato»; altri «allargano la nostra comprensione teorica dei *commons* come via per cambiare il mondo»; altri ancora «descrivono progetti innovativi (...) che dimostrano la fattibilità e l'attrattiva dei *commons*» (Bollier e Helfrich, 2012, p. xii).

Verso la fine degli anni '80, Elinor Ostrom nutriva un crescente interesse per lo studio di quelle che chiamava, seguendo la moda del tempo, *common-pool resources* (CPRs, risorse comuni), al fine di formulare una teoria che permettesse concretamente di governarle e gestirle.

Ma l'interesse principale per la *comunalità* non era accademico. Il *Summit della Terra* di Rio de Janeiro, nel 1992, rappresentò l'adozione universale del catechismo Brundtland e nel contempo l'inizio della sua fine: la natura ossimorica dello 'sviluppo sostenibile' divenne evidente.

Anche altre iniziative vennero presentate a Rio. L'équipe del giornale britannico *The Ecologist* aveva girato il mondo per un'identificazione più precisa e un'esplorazione di quelle iniziative e scoperte che avevano come comune denominatore la rigenerazione dei *commons*. Cercarono di offrire una

cornice storica per queste esperienze e descrissero l'espropriazione (*enclosure*) dei *commons* come il meccanismo attraverso il quale erano state praticate tutte le forme di colonialismo predatorio per creare la società industriale.

Riscoprendo questo fatto storico, l'équipe evidenziò come le forze economiche attuali ancora seguano lo stesso modello: la stessa logica è la chiave per comprendere la distruzione delle culture e degli ambienti che oggi è in atto.

L'équipe rivelò anche le ragioni delle iniziative popolari di resistenza alle nuove espropriazioni o dei tentativi di recuperare e rigenerare i propri *commons* e di crearne di nuovi.

Il libro dell'*Ecologist*, con le conclusioni tratte dalla sua équipe, descrive il processo storico che ha condotto a questa situazione e documenta come le persone reagiscono per reclamare il controllo delle proprie vite (*The Ecologist*, 1993; cfr. anche Esteva 1998).

La maniera oggi è diversa, ma il dibattito terminologico di quegli anni è ancora aperto.

Dobbiamo continuare, ad esempio, ad usare il termine inglese *commons*, che non ha un equivalente esatto in spagnolo, in italiano o in altre lingue? È evidente che il termine stesso ci impone di impegnarci in un'esplorazione storica complessa, per studiare e confrontare le forme comunitarie di differenti luoghi e periodi.

Commons è un termine generico per una varietà di forme sociali esistenti in Europa, in particolare in Inghilterra, prima che l'industrializzazione capitalista o socialista le trasformasse in risorse. Allo stesso modo, *community* è un termine generico per organizzazioni sociali molto diverse. Per esempio, *l'ejido*⁹ spagnolo è simile ma non identico al *common* inglese, ai diversi regimi fondiari indigeni che gli invasori spagnoli al-

⁹ *Ejido* viene dal latino *exitus, uscita*. Era la terra all'uscita dei villaggi, che i contadini usavano in comune, nella Spagna del XVI secolo.

tempo della conquista chiamarono *ejidos*, o ai moderni *ejidos* messicani, iscritti nella costituzione del 1917, dopo la Rivoluzione, resi effettivi negli anni '30 e riformulati (o distrutti) con il NAFTA dopo il 1992. Nemmeno possiamo far stare nella nozione di *commons* o di *community* alcune novità contemporanee, correntemente chiamate *new commons*. Abbiamo bisogno di sottolineare le somiglianze e le differenze di migliaia di forme diverse di esistenza sociale che vanno al di là dello spazio privato ma non sono spazi pubblici, e in cui il libero incontro di maniere di fare le cose, di parlarne o di vivere - l'arte, la *techné* che le ispira - esprime una cultura e una opportunità di creazione culturale. Una simile esplorazione dovrebbe conferire una speciale considerazione ad almeno tre ipotesi attinenti: che la forma di queste maniere di fare, nel passato, fosse connotata da una forte identità di genere, e che questa, per quanto probabilmente sfilacciata, non sia andata del tutto perduta in molte delle loro eredi contemporanee (Illich, 1982); che l'individuo come lo conosciamo sia una creazione del XII secolo (Illich, 1993a); e che l'amicizia sia la materia prima che costituisce molti dei *commons* urbani contemporanei. Abbiamo anche bisogno di esplorare i limiti e i confini di tutte le forme sociali che chiamiamo *commons*, e anche le loro catene, le loro oppressioni, le loro camicie di forza. Siffatta esplorazione storica e antropologica potrebbe arricchire le nostre percezioni del presente, rivelando cosa è stato nascosto dalla modernità, e scoprendo le opzioni che restano aperte, come sfide urgenti, nel momento della morte dello sviluppo.

Tutto questo può essere esplorato se accettiamo seriamente, come cerco di fare in questo saggio, che i *commons*, almeno certi tipi di *commons*, siano già la cellula di una nuova società. Come sempre, le nuove società emergono nel grembo delle vecchie e sono spesso nascoste e distorte dalla mentalità precedente. Una delle sfide più importanti ed urgenti che

affrontiamo oggi è rinnovare il nostro sguardo, per essere capaci di identificare chiaramente la novità di questa creazione sociologica operata dalla gente comune, che in tutto il pianeta sta forgiando una nuova società tramite un nuovo tipo di rivoluzione, una rivoluzione silenziosa e quasi invisibile. I primi borghesi e i primi proletari morirono senza la consapevolezza della loro nuova condizione sociale, ignorando il fatto che avevano già creato un nuovo regime produttivo. Erano ancora intrappolati nella vecchia mentalità. Noi non abbiamo la stessa opportunità, non possiamo essere ciechi davanti a quello che si sta creando, non possiamo ignorare la sua vera natura. La nostra piena consapevolezza è la condizione per sfuggire all'orrore attuale.

È l'economia, bellezza?

Miss Elinor Ostrom era una signora molto dolce e impegnata. Ma era piuttosto ignorante. Mancava di prospettiva storica e di informazioni empiriche riguardo al suo tema, i *commons*. Esattamente come mancava di sufficiente profondità nelle sue analisi economiche. Era molto ingenua nei suoi argomenti, con un chiaro obiettivo amministrativo: era alla ricerca dell'efficienza nella gestione delle risorse, pur cercando di introdurre dei miglioramenti nella teoria dell'azione collettiva (Ostrom, 1990, Poteete et al., 2010). Quando mi ha invitato al suo seminario, nel 2010, ha insistito fermamente sul suo obiettivo rifiutando di aprire il campo ad altre considerazioni. Bloccata sull'immagine della «tragedia dei beni comuni» sviluppata da Hardin nel 1968, non si rendeva conto che, come lo stesso Hardin ammise in seguito, egli non descriveva un regime di *commons*, ma un regime di libero accesso in cui «l'autorità non risiede da nessuna parte; in cui non c'è assolutamente proprietà; in cui la produzione per un mercato esterno prende il sopravvento sulla sussistenza; in

cui la produzione non è limitata da considerazioni sulla sostenibilità a lungo termine; in cui le persone non sembrano parlarsi l'una con l'altra; e in cui il profitto, per chi riesce ad accumularlo, è l'unico valore sociale operante» (*The Ecologist*, 1993, p. 13). Questa non è la tragedia dei *commons*, ma la tragedia del regime dominante, in tutto il mondo, in particolare in quelli che oggi sono impropriamente chiamati *global commons*,¹⁰ una tragedia che la Ostrom vuole inavvertitamente riversare sui suoi amati *commons*.

La Ostrom non dava peso, ad esempio, al fatto che 'risorsa' è il contrario di *common*, che la trasformazione dei *commons* in risorse li dissolve, che non puoi trattare i *commons* come *common-pool resources*. Vandana Shiva lo chiarisce nel *Dizionario dello Sviluppo*. La Ostrom usa alcune connotazioni moderne del termine 'risorsa' che implicano la «distruzione della sacralità della natura» e la «distruzione delle comunanze» (Sachs, 1998, p. 268-269). «Il processo di recinzione dei campi (*enclosure*), spiega Vandana Shiva, fu lo spartiacque che modificò le relazioni delle persone sia nei confronti della natura sia tra le persone stesse. Fu in quel momento che le leggi sulla proprietà privata sostituirono i diritti consuetudinari della gente all'uso delle comunanze rimanenti. È interessante notare come la radice latina del termine 'privato' indichi proprio l'atto del 'privare'» (*Ibidem*, p. 270). «Parlare dei *commons* come se fossero una risorsa naturale è fuorviante nella migliore delle ipotesi, e pericoloso nella peggiore», osserva Peter Linebaugh; «i *commons* sono attività e, semmai, esprimono relazioni nella società inseparabili da relazioni con la natura. Sarebbe meglio usare la parola come un verbo,

¹⁰ N.d.t. - Beni che appartengono al patrimonio comune dell'umanità (compresa l'atmosfera), indipendentemente dal fatto che siano sottoposti oppure no alla giurisdizione di un'autorità nazionale.

invece che come un nome, un sostantivo»¹¹ (Linebaugh, 2008, p. 279).

Derek Wall non è ingenuo come la Ostrom, ma condivide la sua mentalità economica. Celebra un'«economia basata sui *commons*: *peer to peer, social sharing* (condivisione sociale), consumo collaborativo, beni comuni, democrazia economica sono tutti termini che descrivono un'attività economica che va oltre il mercato e lo Stato, si basa sulla cooperazione e sa guidare la creatività umana». Ammette che «l'economia dei *commons* ci spinge oltre la mercificazione». Riconosce che Marx e Elinor Ostrom «sono agli antipodi», ma li vede come «le due figure eminenti» nel «compito intellettuale di mostrare che i *commons*, o la proprietà democratica comunitaria, funzionano». Pensa che sia possibile «un'economia al di là sia del capitalismo che della pianificazione centralizzata». Ritiene che il suo compito consista nel «mostrare che è possibile pensare fuori dagli schemi (capitalismo o pianificazione centralizzata)» e nel fornire «il germe di una soluzione al dilemma dello sviluppo sostenibile» (Wall, 2012a).

Per Wall il concetto di *social sharing/commons*, elaborato da Benkler,¹² «indica una strada per aumentare gli standard di

¹¹ Linebaugh avverte che questa può anche essere una trappola: «i capitalisti e la Banca Mondiale sarebbero ben lieti se noi impiegassimo la *comunalità* (il *commoning*) come uno strumento per socializzare la povertà e di lì privatizzare la ricchezza».

¹² Benkler lavora su approcci basati sui *commons* per gestire risorse in ambienti collegati in rete. L'espressione da lui usata, *commons-based peer production* (produzione tra pari basata sui *commons*), allude a sforzi collaborativi basati sulla condivisione di informazioni, come Wikipedia. La sua formula, *networked information economy* (economia di informazioni in rete), descrive un «sistema di produzione, distribuzione e consumo di beni di informazione caratterizzati da azioni individuali decentralizzate compiute attraverso mezzi largamente distribuiti, che non dipendono da strategie di mercato» (http://en.wikipedia.org/wiki/Yochai_Benkler).

vita in un'economia caratterizzata da variazioni del PIL nulle o negative» (Wall, 2012b).

Le parole usate da Derek Wall appartengono al mondo del movimento dei *commons*, e lui le usa per sostenere cause interessanti. Come la Ostrom, però, non va né abbastanza lontano né abbastanza in profondità. Non riesce a pensare fuori dallo schema della mentalità economica o dell'impresa dello sviluppo. La *comunalità* (il *commoning*), il movimento dei *commons*, non è un'economia alternativa ma un'alternativa all'economia. L'idea è di abbandonare del tutto la 'legge della scarsità' costruita dagli economisti come pietra angolare della costruzione teorica su cui si basa l'economia. Questa legge presuppone l'assunto tecnico che «le necessità dell'uomo sono grandi, per non dire infinite, mentre i suoi mezzi sono limitati per quanto migliorabili» (Sahlins, 1972, p. 2). Come ho provato a spiegare alla voce *Sviluppo* (il mio contributo al *Dizionario*), tale assunto «implica scelte circa l'allocazione dei mezzi (risorse). Questo 'fatto' definisce il 'problema economico' *par excellence*, la cui 'soluzione' è proposta dagli economisti attraverso il mercato o il piano». Ma questo assunto «non è più a lungo sostenibile» (in Sachs, 1998, p. 369). Polanyi ha evidenziato che il determinismo economico era un fenomeno del XIX secolo, che il sistema di mercato ha distorto violentemente le nostre visioni dell'uomo e della società, e che queste visioni distorte rappresentano uno degli ostacoli principali alla soluzione dei problemi della nostra civiltà (Polanyi, 1944 e 1947). Louis Dumont, da parte sua, ha mostrato che l'invenzione dell'economia è stata un processo di costruzione sociale delle idee e dei concetti, e che le 'leggi' economiche non erano altro che invenzioni deduttive trasformate in assiomi per sostenere un nuovo progetto politico (Dumont, 1977). In tutto il mondo ci sono persone, percepite ai margini dell'economia, che stanno di fatto sfidando gli assunti economici, sia in teoria che in pratica. La

comunalità implica per molte di loro una via di fuga radicale dalla prigione intellettuale della ‘scienza triste’¹³ e dalla continua aggressione e violazione di diritti da parte delle forze economiche a cui sono esposte. Non possono più accettare di essere comandate dall’economia, dalla ‘legge’ della scarsità.

E la democrazia/partecipazione?

«Diffidate della partecipazione», scrisse nel 1985, come avvertimento contro l’uso crescente della ‘partecipazione popolare’. Argomentava che veniva proposta come strumento democratico o rivoluzionario per tutti quelli ‘finora esclusi’ dallo sviluppo e dal potere politico ed economico, ma in realtà operava come uno strumento sociologico di manipolazione, costruito come un mito per ripristinare metafore coloniali in agonia (Esteva, 1985, p. 77). Quando istituzioni internazionali come la Banca Mondiale o governi oppressivi e corrotti chiesero ai lavoratori e alle comunità di usare la ‘partecipazione popolare’ per attuare le loro politiche, fu una conferma della vera natura dello strumento e pose un serio dilemma per quei lavoratori. Dovevano allora evitare la partecipazione? Si trovavano di fronte a quel tipo di problemi brillantemente descritti da Mae Shaw: lavoratori e comunità sempre intrappolati «tra politiche dall’alto e politiche dal basso, tra le possibilità di *agency*¹⁴ e la realtà delle strutture, tra le micro-esperienze e le macro-analisi» (Shaw, 2011, p. 140). All’interno della cornice neoliberista, queste tensioni tipiche sono state composte con la convergenza disorientante e solo apparente tra le politiche di abbandono del ruolo convenzionale dello Stato e di smantellamento dei servizi sociali

¹³ N.d.t. – In inglese *the dismal science*, la scienza dei ‘giorni cattivi’ (dal latino *dies mali*).

¹⁴ N.d.t. – *Agency*: ruolo attivo, capacità di agire all’interno dei sistemi sociali.

da una parte, e le lotte delle comunità per reclamare autonomia dall'altra.

Quando il cosiddetto argomento TINA (*there is no alternative*, non c'è alternativa) è diventato egemonico, e sono diventate endemiche le politiche pubbliche di arretramento e smantellamento dello Stato sociale, le persone hanno reagito con gli argomenti TATA (*there is a thousand alternatives*, ci sono migliaia di alternative). La loro lotta democratica, a lungo concentrata sull'ottenimento di maggiore partecipazione per gli esclusi, ha preso una direzione diversa.

Molte persone sono ancora impegnate in una lotta per migliorare la democrazia formale e rappresentativa, sia per affrontare i ben noti vizi dei processi elettorali, sia per migliorare il funzionamento del governo. Altre stanno lottando per introdurre o rinforzare la partecipazione democratica, ampliando le aree di partecipazione pubblica nelle funzioni di governo attraverso proposte di legge di iniziativa popolare, referendum o plebisciti, richiami agli eletti, bilanci partecipati, trasparenza, responsabilità di gestione e altro. Molte più persone, però, stanno cercando di mettere la democrazia formale e partecipativa al servizio della democrazia radicale (Lummis, 1996). È una pratica molto antica, messa in atto da comunità di ogni parte del mondo, e normalmente viene associata all'autonomia. In un processo che implica la riorganizzazione sociale dal basso, l'idea è di estendere questa forma di governo a tutta la società, a partire dal fondamentale e logico assunto che la democrazia dovrebbe essere dove è il popolo, non 'al piano di sopra', e sulla base della generalizzata consapevolezza della gente che i suoi rappresentanti non la rappresentano, e anzi abbandonano gradualmente le loro responsabilità e il loro impegno formale nei confronti dell'interesse collettivo e della cosa pubblica.

La consapevolezza ecologica, la coscienza della gravità della distruzione ambientale, oggi si combina con la consa-

pevolezza politica, la coscienza che non si può più affidarsi alle istituzioni politiche dominanti. Gli Zapatisti, nel 1994, hanno detto «*Basta!*». Dieci anni dopo in Argentina si gridava «*Que se vayan todos!* Che se ne vadano tutti!». «I nostri sogni non entrano nelle vostre urne», dicevano gli *Indignados* in Spagna nel 2011. «Noi non ce ne andremo finché loro non se ne andranno», proclamavano i greci nello stesso anno. Per la prima volta in 200 anni, milioni di statunitensi, il popolo che ha inventato il modello moderno di democrazia, l'hanno giudicato disfunzionale: «è al servizio dell'1%, e non del 99%», diceva il movimento *Occupy Wall Street* sempre nel 2011. Questi movimenti non hanno un disegno comune né hanno una risposta pronta per le loro domande. Però non sono paralizzati o intrappolati nella «rabbia, nella disperazione o nel senso di colpa» (Shaw, 2011, p. 143). Sono coinvolti in una grande varietà di iniziative, molte delle quali leggibili nel quadro di una *localizzazione*, come alternativa sia alla globalizzazione che al localismo. Si stanno radicando ed affermando più che mai nei loro luoghi fisici e culturali, resistendo all'onda mortale delle forze globali, ma nello stesso tempo aprono le braccia, le menti e i cuori ad altri come loro, per creare ampie coalizioni di scontenti - in un processo che trasforma la loro resistenza in liberazione.

La via post-industriale e conviviale

C'è sempre più consapevolezza che le tendenze attuali e le strutture prevalenti dei nostri strumenti e delle nostre istituzioni minacciano la sopravvivenza dell'umanità. Come ci aveva avvertiti Ivan Illich molti anni fa, le nostre istituzioni sono diventate non solo frustranti e controproducenti, ma addirittura distruttive della società nel suo complesso (Illich, 1993b [1973]). Leggendo oggi quelli che Illich chiamava i suoi 'libelli' dei primi anni '70 non possiamo reprimere un

sentimento di tristezza per una via non percorsa. Ma non possiamo più ignorare i suoi richiami.

«Oggi l'ethos prometeico ha messo in ombra la speranza. La sopravvivenza della specie umana dipende dalla sua riscoperta come forza sociale», scrisse Illich verso la fine di *Descolarizzare la società* (1972, p. 56). È esattamente quello che hanno fatto gli Zapatisti nel 1994. Liberando la speranza dalle sue prigioni intellettuali e politiche, gli Zapatisti hanno creato la possibilità di una rinascita, che ora emerge nella rete di cammini plurali che hanno scoperto o che quotidianamente inventano con l'immaginazione che hanno risvegliato.

Venti di cambiamento stanno attraversando la Terra. Come ha osservato il subcomandante Marcos, siamo in un momento storico particolare, in cui per esplorare il futuro dobbiamo esplorare il passato. Per molti, tale esplorazione offre una lettura rinnovata della *Magna Charta* (1215) (Linebaugh, 2008); vi trovano l'ispirazione per recuperare o rigenerare i vecchi *commons* e per resistere alle nuove espropriazioni, alle manovre politiche e alle azioni che distruggono natura e società su scala planetaria. Molti altri sono impegnati nella celebrazione delle proprie tradizioni non occidentali per reinventare le proprie strade. Queste esplorazioni sembrano convergere nei «movimenti attivi della *comunalità* umana e nella domanda mondiale di condividere il benessere» (Linebaugh, 2008, p. 280).

Ovunque, milioni di persone, forse miliardi, stanno rigenerando i loro mondi in una rivoluzione di nuovo tipo, il cui senso delle proporzioni è in contrasto radicale con la maggior parte delle tradizioni rivoluzionarie. Questa rivoluzione va oltre lo sviluppo e la globalizzazione; marginalizza e limita la sfera economica, rimettendo la politica e l'etica al centro della vita sociale; richiede *comunalità*; assume nuovi orizzonti politici, oltre i diritti umani e lo Stato-nazione; adotta un pluralismo radicale, per creare un mondo in cui ci sia spazio per

molti mondi; e usa la democrazia rappresentativa e partecipativa come forme di transizione verso la democrazia radicale.

Nei suoi «Quaderni di Cuernavaca», Illich condivide la stessa idea del Club di Roma sulla crescita economica e demografica (Meadows et al., 1972), ma porta l'argomento più in là. Per lui, l'espansione dei servizi produrrà più danno alla cultura di quanto l'espansione della produzione di merci ne produrrà all'ambiente.

Le sue critiche radicali alla scuola, al sistema sanitario e al sistema di trasporti (Illich, 1972a, 1974 e 1975) illustrano quello che lui definiva la controproduttività di tutte le istituzioni moderne: dopo qualche tempo, iniziano a produrre l'opposto di quello che dichiarano.

Come ho menzionato prima, nel 1971 Illich propose l'ipotesi che solo adottando un tetto comune (limiti massimi) a certe dimensioni tecniche dei mezzi di produzione una società ha possibilità di sopravvivenza e di alternative politiche. Discusse l'ipotesi con un gruppo di pensatori latinoamericani, nei suoi seminari al CIDOC, e poi pubblicò *Tools for conviviality* (*La convivialità*), che inizia con queste parole:

Nel corso dei prossimi anni mi propongo di lavorare a un epilogo dell'età industriale. Vorrei tracciare il profilo delle storie e delle ipertrofie intervenute nel linguaggio, nel diritto, nei miti e nei riti, in quest'epoca nella quale uomini e prodotti sono stati assoggettati alla pianificazione razionale. Vorrei ritrarre come è venuto declinando il monopolio del modo di produzione industriale, e la metamorfosi subita dalle professioni che esso genera e nutre. Soprattutto intendo dimostrare questo: che i due terzi dell'umanità possono ancora evitare di passare per l'età industriale se sceglieranno sin d'ora un modo di produzione fondato su un equilibrio post-industriale, quello stesso al quale i paesi sovraindustrializzati dovranno ricorrere di fronte alla minaccia del caos (Illich 1993 [1973], p. 9).

Ancora una volta, questa strada non fu intrapresa. Le nazioni sovraindustrializzate stanno affrontando il caos, e le altre sono impegnate in una folle gara per raggiungerle. Vent'anni fa era ancora possibile pensare che la Cina sarebbe stata capace di trasformarsi senza correre verso il disastro: si muoveva in bicicletta. Oggi l'espressione di Napoleone «la minaccia gialla» ritorna a circolare: 100 milioni di automobili limitano la circolazione di 700 milioni di biciclette. La prospettiva attuale apre a rischi ambientali insostenibili non solo per la Cina ma anche per il resto del mondo.

Illich formulò una critica radicale del modo industriale di produzione, capitalista o socialista, espose le condizioni per una ricostruzione conviviale della società e anticipò sia la lotta per produrre la necessaria inversione politica, sia le reazioni popolari nel momento della crisi - il momento attuale. Le sue idee sono un'utile guida per capire cosa sta succedendo nel mondo. I governi operano sempre più come semplici amministratori di imprese private, mentre la gente comune, per ragioni di stretta sopravvivenza o in nome di vecchi ideali, sta reagendo con vigore e immaginazione. Le sue iniziative sono sempre più ampie e radicali e stanno attualmente modellando l'insurrezione pacifica per resistere all'onda mortale delle forze globali, distruttrice di natura e di cultura, e iniziando una ricostruzione conviviale che segue strade molto simili a quelle anticipate da Illich.

Illich prese il termine *convivialità* da Brillat-Savarin, che lo aveva coniato nel 1825, ma gli diede un nuovo significato. «Ho scelto *conviviale* come termine tecnico per designare una moderna società di strumenti responsabilmente limitati», una società in cui le persone controllano gli strumenti. La parola designa una nuova cornice mentale, un nuovo tipo di società. Definisce la libertà personale in una società tecnicamente matura che può essere chiamata postindustriale. Illich chiama conviviale «una società in cui lo strumento moderno

sia utilizzabile dalla persona integrata con la collettività, e non riservato a un corpo di specialisti che lo tiene sotto il proprio controllo». Applica il termine agli strumenti, invece che alle persone. Definisce 'austere' le persone che trovano la loro gioia ed equilibrio nell'uso di strumenti conviviali. L'austerità così intesa «non esclude tutti i piaceri, ma soltanto quelli che degradano o ostacolano le relazioni personali. L'austerità fa parte di una virtù più fragile, che la supera e la include, ed è la *gioia, l'eutrapelia* [la piacevolezza gratuita], *l'amicizia*» (Illich, 1993b [1973], pp. 12-13).

Secondo Illich,

la crisi aperta delle istituzioni dominanti va salutata come l'alba di una *liberazione* rivoluzionaria nei confronti di quelle che mutilano la libertà elementare dell'essere umano al solo scopo di ingozzare un sempre maggior numero di utenti. Questa crisi mondiale delle istituzioni può farci pervenire a un *nuovo stato di coscienza* circa la natura dello strumento e l'azione da condurre perché la maggioranza della gente ne assuma il controllo. Se gli strumenti non vengono fin d'ora sottoposti a un controllo politico, la cooperazione dei burocrati del benessere e dei burocrati dell'ideologia ci farà crepare di 'felicità'. La libertà e la dignità dell'essere umano continueranno a degradarsi e si stabilirà un asservimento senza precedenti dell'uomo al suo strumento (*Ibidem*, p. 28).

Questa è la situazione. Oggi. Entrambi i punti: l'asservimento attuale; l'opportunità attuale. Milioni di persone stanno reagendo in questo modo.

«Lo Stato-nazione è diventato guardiano di strumenti così potenti che non può più svolgere il suo ruolo di quadro politico», scrisse Illich. Per lui, le imprese e le professioni possono usare le leggi e il sistema democratico per stabilire il loro impero. La democrazia americana può sopravvivere alla vittoria di Giap, ma non a quella delle grandi imprese. La crisi totale rende ovvio che «lo Stato-nazione moderno è un con-

glomerato di società anonime in cui ogni attrezzatura mira a promuovere il proprio prodotto, a servire i propri interessi. (...) Quando è il momento, i partiti politici radunano la massa degli azionisti per eleggere un consiglio di amministrazione. (...) È inutile contare su di essi quando arriverà il peggio». Quando questo diventa chiaro alla gente, le possibilità di cambiamento emergono: la stessa crisi generale che potrebbe facilmente portare al comando di un solo uomo, al governo dei tecnici, all'ortodossia ideologica, è anche la grande opportunità di «costruire una società conviviale» (*Ibidem*, pp. 138-139).

Per Illich, gli ideali socialisti non possono essere raggiunti senza un'inversione delle nostre istituzioni e la sostituzione degli strumenti industriali con quelli conviviali... e la trasformazione degli strumenti di una società non può essere raggiunta senza l'adozione degli ideali socialisti. Come alternativa al disastro tecnocratico, Illich propose una società conviviale che «riposerà su contratti sociali che garantiscano a ognuno il più ampio e libero accesso agli strumenti della comunità, alla sola condizione di non ledere l'uguale libertà altrui» (*Ibidem*, p. 28).

Quarant'anni dopo queste formulazioni, questo è ciò che sembra succedere. La convivialità, osserva Hanns-Albert Steger, «decisamente non è più un'idea futuristica; è diventata parte del nostro presente» (Steger, 1984). Le persone hanno iniziato a reagire alla crisi epocale e alla rottura sistematica (Esteva, 2009). Di fronte a governi in panico a causa della mobilitazione della gente, e a strutture politiche ed economiche pronte a fare qualsiasi cosa per mantenere le loro posizioni, le mobilitazioni popolari stanno prendendo la forma dell'insurrezione (Esteva, 2012):

- Stanno ancora resistendo, ma vanno verso la disobbedienza.
- Stanno ancora protestando, ma inizia ad esserci un rifiuto radicale.

- Stanno sfidando le decisioni quotidiane, tutte le morti, le persone messe in prigione, tutte le distruzioni ambientali, e nello stesso tempo sfidano la legittimità del sistema stesso, non solo dei suoi operatori: rifiutano di attribuirgli consenso e non vogliono più accettare che la rappresentanza sia la sintesi del consenso sociale.
- Stanno assumendo sempre più l'obbligo morale e sociale di rifiutare di obbedire a un apparato tendenzialmente anonimo e affermano la loro indipendenza da tale apparato, per smettere di essere schiavi degli strumenti, sottosistemi dei sistemi.¹⁵
- Si stanno rendendo conto della decadenza della società dei consumi e dello Stato sociale, un capitalismo monopolistico organicamente intrecciato con lo Stato.
- Stanno rigettando con fermezza sempre maggiore il dispotismo democratico dominante, che è diventato la foglia di fico dell'imperialismo politico, economico e tecnico a cui sempre più persone sono subordinate, in un sistema che trasforma ogni promessa elettorale in un altro anello della catena che ci imprigiona tutti.
- Stanno mostrando ancora una volta che la dominazione di classe è soprattutto dominazione della coscienza delle persone e della loro fiducia in se stesse, per cui l'unica idea di cambiamento si riduce al ricambio della *leadership*.
- Passo dopo passo, stanno articolando i termini di un'organizzazione sociale basata sull'energia personale, quella che ogni persona può controllare; sulla libertà regolata da principi consuetudinari; sulla riarticolazione della triade persona-strumento-società. Tutto questo si sostiene su tre pilastri: amicizia, speranza e sorpresa.

¹⁵ Illich ha dedicato molti saggi, negli ultimi anni della sua vita, ad evidenziare come ci stiamo lasciando alle spalle l'era degli strumenti per entrare nell'era dei sistemi.

Nei loro centri autonomi di produzione di conoscenza, come alternativa alla produzione istituzionale di verità, le persone stanno pensando a una nuova agenda. Tra le altre cose, stanno esplorando quanto segue:

1. I *social commons* sono molto vari

- Per diversi gruppi umani, in particolare indigeni, le nuove e autonome **unità di comunalità** sono maniere di vivere e governarsi. Questi gruppi stanno ricuperando e rigenerando i loro *commons* tradizionali, dando loro una forma contemporanea, oltre l'individualismo moderno.
- I **nuovi commons** (*new commons*) sono creazioni sociologiche contemporanee di individui occidentali o occidentalizzati che operano come avanguardie dissidenti nelle società moderne. Esprimono il loro scontento nei confronti dei modi di produzione industriale e del capitalismo attraverso l'adozione di pratiche ereditate dai *commons* tradizionali.
- I **commons condivisi** (*shared commons*) sono aree sociali e naturali, zone o sfere la cui protezione è indispensabile per la sopravvivenza di specifiche forme di umanità. Molti persone si stanno battendo per l'applicazione a questi e ai **commons in rete** (*networked commons*) le regole di accesso che tradizionalmente definiscono i *commons*.

2. I *social commons* sono relazioni sociali

Qualsiasi tipo di *common* instaura relazioni sociali stabilendo norme di comportamento, impegni reciproci (che possono includere i diritti che ne derivano) e forme specifiche di organizzazione sociale. Hanno un perimetro: dei limiti, un campo all'interno del quale opera la relazione, connessa con specifici elementi materiali e immateriali.

3. I *social commons* non sono risorse e non si definiscono in base alla proprietà

Tanto il mercato come lo Stato stanno continuamente invadendo, attaccando o distruggendo i *social commons*. Trasformano le loro relazioni e trasformano gli elementi materiali e immateriali presenti al loro interno in scarti oppure in risorse e merci, pubbliche o private. La colonizzazione moderna ‘economicizza’ i *commons*, ovvero li trasforma in beni economici, in merci, imponendo loro un regime di proprietà pubblica o privata e le norme che ne derivano. La lotta attuale tenta di proteggerli da simili interventi, per evitare la loro distruzione o trasformazione. L’idea è di assicurare un accesso equo ad essi da parte di ogni *commoner*, un’amministrazione democratica e trasparente, un’equa e appropriata distribuzione dei loro benefici. Risorse e *commons* sono agli opposti, e le loro condizioni non possono che confliggere. La società economica crea scarsità; genera ‘risorse’ (mezzi scarsi) e valore economico. Possono esistere carenze nei *commons*, non scarsità. I *commons* non sono definiti da diritti di proprietà (*property*) ma dal possesso (*possession*). La *Magna Charta*, che nella tradizione anglosassone ha messo le fondamenta per la protezione dei *commons*, non stabiliva diritti di proprietà, ma norme di rispetto dei *commons*, ponendo limiti al re e all’aristocrazia. Nella condizione contemporanea, le questioni della proprietà, dei diritti e del rispetto possono assumere forme diverse nei diversi contesti e nei diversi paesi.

4. La *comunalità* è realistica.

I *commons* sono tornati nelle agende politiche, ovunque. A livello economico sembrano solo pie illusioni. Un falso realismo ci chiede di rassegnarci ad ammettere che viviamo in una società capitalistica e in Stati-nazione ‘democratici’; per proteggere la natura o la giustizia, ci viene detto, dobbiamo adeguarci a queste condizioni e lottare all’interno della cor-

nice dominante. Sia le analisi accademiche sia l'esperienza empirica, tuttavia, stanno evidenziando che il sistema dominante non è in grado di risolvere le crisi attuali. Manca di realismo chi continua ad aspettarsi che per le vie convenzionali possa giungere quel che urgentemente ci serve. Come dicono gli Zapatisti, cambiare il mondo è molto difficile, forse impossibile; quello che sembra fattibile è creare un mondo del tutto nuovo. C'è gente che lo sta facendo, in tutte le parti del mondo, attraverso la *comunalità*.

È venuto il momento di espropriare gli espropriatori (*to enclose the enclosers*). La *comunalità*, il recupero e la rigenerazione dei nostri *commons* e la creazione di nuovi *commons*, oltre il sistema economico e politico dominante, è ciò che definisce i limiti dell'era attuale. «Se la molecola principale del capitalismo è la merce, quella di una società al di là del capitalismo è il *common*», scrisse Nick Dyer-Whiteford (2007), che ha coniato il termine *commonism*.

L'insurrezione in corso

In questi tempi di paura globale, scrive Eduardo Galeano, alcune persone hanno paura della fame, altre di mangiare. Un miliardo di persone stasera andranno a letto con lo stomaco vuoto, mentre tutte le altre hanno sempre più paura di mangiare quello che procura il mercato, che potrebbe essere veleno o spazzatura. Non possiamo più aspettare che i governi o le istituzioni facciano qualcosa di importante e sensato per affrontare questo problema capitale, o che Monsanto o Wal-Mart abbiano un'illuminazione morale e smettano di comportarsi come si comportano.

Le persone hanno iniziato a prendere in mano la situazione. *Vía Campesina* è la più grande organizzazione della storia dell'uomo: si stima che includa 800 milioni di contadini e allevatori in 140 paesi. Hanno ridefinito la sovranità alimenta-

re: dobbiamo decidere da soli quello che vogliamo mangiare... e produrcelo. E ciò sta accadendo. Lo strumento principale: la *comunalità*. Potrebbe iniziare come un'impresa individuale, come a Cuba durante il 'periodo speciale'¹⁶ o come negli Stati Uniti, quando in molti iniziarono a trasformare il proprio giardino di casa in un orto e ad organizzare accordi a livello di CSA (*Community Supported Agriculture*, Agricoltura Sostenuta dalla Comunità): un sistema di impegni reciproci tra contadini e consumatori urbani, a quanto pare inventato in Giappone, trasformato in Germania e diventato diffusissimo in USA e Canada. Più della metà di quello che si mangia all'Avana si produce all'Avana. A Detroit, l'esempio più lampante del disastro industriale, stanno crescendo 900 orti comunitari. Presto o tardi, iniziative prese da individui o piccoli gruppi di amici diventano dei *commons*.¹⁷

Esempi come questi proliferano in ogni sfera del quotidiano. I sostantivi vengono sostituiti coi verbi. Invece di affidarsi all'*istruzione*, che crea una radicale dipendenza dalle istituzioni pubbliche o private che la somministrano, sempre più persone *imparano* nei loro *commons*, scoprendo che studiare può essere un'attività gioiosa di persone libere, oltre la prigione della scuola. Ci sono persone che guariscono nei loro *commons*, riducendo la loro dipendenza da un sistema sanitario sempre più costoso e disfunzionale. E così di seguito, si potrebbe continuare. Seppur vivendo in condizioni spesso eccezionalmente avverse, la gente non ha smesso di reagire, e mentre da un lato resiste alle politiche e alle azioni pubbli-

¹⁶ N.d.t. - Il «periodo speciale in tempi di pace» fu decretato a Cuba dopo il crollo dell'Unione Sovietica nel 1991, cui seguì una gravissima crisi economica.

¹⁷ I pomodori che crescono su un tetto o in un cortile possono essere di natura molto diversa: possono essere pomodori reazionari o rivoluzionari, in base ai soggetti che li coltivano, alle loro motivazioni e orientamenti.

che o private che minacciano la vita e il territorio, dall'altro avvia le proprie iniziative.

Il primo gennaio del 1994, il giorno in cui è entrato in vigore il NAFTA,¹⁸ un piccolo gruppo di persone indigene chiamato *Esercito Zapatista di Liberazione Nazionale* (EZLN) ha lanciato la sua insurrezione, armato solo di *machete* e di qualche fucile. L'opposizione immediata della società civile, che sosteneva la loro causa ma non i loro mezzi, ha messo fine a dodici giorni di confronto armato. Da quel momento, l'EZLN è diventato una forza politica di grandissima importanza e il campione della nonviolenza nel paese: senza dubbio ha aiutato a impedire che la guerra civile in cui i messicani sono attualmente invischiati si ampliasse e si aggravasse ulteriormente.¹⁹ L'EZLN è stato una fonte costante di ispirazione per

¹⁸ N.d.t. - *North America Free Trade Agreement*, il trattato di libero commercio fra Stati Uniti, Messico e Canada.

¹⁹ La maniera in cui gli Zapatisti praticano la nonviolenza è davvero impressionante. Nel 1994 un gruppo di «basi d'appoggio» zapatiste iniziò a creare il villaggio di San Francisco, nelle terre da poco recuperate. Iniziarono a zappare, a pulire il terreno, e a poco a poco a costruire le loro case e i loro mezzi di sussistenza. Negli ultimi cinque anni, mentre stavano cercando di consolidare i loro mezzi di sussistenza, iniziarono a subire gli attacchi di alcuni abitanti di villaggi vicini, fuori dal territorio zapatista e aderenti al PRI (il partito di governo dal 1928). Quando aprirono una nuova scuola e i bambini delle zone circostanti iniziarono a frequentarla, le aggressioni si intensificarono. Cercarono, con ogni mezzo, di creare un dialogo e una concertazione, ma non fu possibile. Le aggressioni continuarono. Nell'agosto 2012 presero la decisione di abbandonare il loro villaggio, lasciandolo agli aggressori, e di andare in un'altra zona del territorio zapatista a costruire il loro nuovo villaggio, che chiamarono Comandante Abel. Qui iniziarono a ricostruire la comunità, con l'aiuto di altre «basi d'appoggio» zapatiste dei dintorni. Ma anche qui, il gruppo che li aveva precedentemente attaccati tornò, stavolta accompagnato da paramilitari armati e ben equipaggiati, che spararono direttamente sulle persone. Tuttora (settembre 2013) sono rifugiatini sulle montagne. «Non sono nostri nemici», ha detto uno di loro. «Sono nostri compagni confusi e malinformati. Non possiamo odiarli. Questa è la nostra semplice resistenza, e la

la riorganizzazione pacifica della società dal basso, ad opera delle persone comuni, e per l'emergere di un vigoroso movimento indigeno in tutto il paese. Ha partecipato a due dialoghi con il governo, il secondo dei quali ha portato agli accordi di San Andrés, in cui si promettevano riforme della Costituzione e della legislazione, ed un cambiamento nelle politiche rivolte alle comunità indigene. Tutti i governi che si sono succeduti dopo questi accordi hanno rifiutato di onorarli, nonostante un consenso popolare senza precedenti sulle riforme preannunciate. In 19 anni, senza sostegni governativi di nessun tipo, circondati dall'esercito ed esposti a continui attacchi paramilitari, gli Zapatisti sono riusciti a creare una nuova forma di vita e di governo. Una legge del 1995, spinta da una grande pressione popolare, dichiara formalmente illegale ogni intervento del governo nei territori zapatisti (questa è la ragione per cui il governo utilizza paramilitari per bersagliarli). La zona che hanno occupato è oggi la più sicura del paese: non hanno commesso crimini e non hanno reagito con la forza a quelli commessi contro di loro dai paramilitari. Nel 2010, attraverso una corrispondenza iniziata con uno dei più importanti e riconosciuti filosofi messicani, gli Zapatisti hanno organizzato un dibattito pubblico sulla necessità di riportare l'etica e la politica al centro della vita sociale, scalzando l'economia... come hanno fatto loro nei territori di cui hanno preso il controllo, dove praticano forme di democrazia radicale in una società conviviale, postindustriale, in cui la *comunalità* è una maniera di vivere.

Nessuna avanguardia. Nessun leader. Nessun partito. Organizzazioni orizzontali di base. *Commotion (commoción)*²⁰ in-

nostra decisione di non cadere nella violenza».

²⁰ N.d.t. - Il termine spagnolo *commoción* è utilizzato per alludere a un vivace scambio reciproco di azioni e di idee, uno scambio realizzato non solo con la testa ma con tutto il proprio essere, senza una linea prestabilita e senza la direzione di un *leader*.

vece di *promotion*. Gente comune che fa cose straordinarie. Sanno che «i tempi in cui gli aiuti aiutavano ancora sono ormai storia passata» (Gronemeyer, in Sachs, 1998, p. 13). Non hanno bisogno di aiutanti. «Se volete aiutarci, per favore non venite», disse una volta il subcomandante Marcos. «Se invece pensate che la nostra lotta sia la vostra lotta, per favore venite», aggiunse subito dopo. «Abbiamo un mucchio di cose da dirci».

Espropriare gli espropriatori

La storia del capitalismo è la storia di una guerra continua contro la sussistenza autonoma. Iniziata con la recinzione (*enclosure*) dei *commons*, non si è mai interrotta, anzi l'operazione si è intensificata nel periodo neoliberista, con quelle che sono state chiamate le *new enclosures*, le nuove recinzioni.

Ha ragione Zygmunt Bauman quando, parafrasando Mark Twain, osserva che l'affermazione che il capitalismo è morto sembra esagerata, vista la straordinaria capacità di resurrezione e rigenerazione che questo regime ha sempre dimostrato. Ma può essere utile, per orientare la lotta sociale attuale, esplorare se proprio le sue naturali capacità parassitarie, che lo portano a nutrirsi di altri organismi viventi, non possano essere le cause della sua estinzione.

Per esplorare questa ipotesi dobbiamo richiamare alcune idee ben note: il capitale non è un bene, è una relazione; il modo capitalistico di produzione accumula relazioni sociali di produzione; il profitto che ottiene il capitalista, attraverso il controllo del *surplus* di valore estratto dal lavoro, è investito nell'assunzione di nuovi lavoratori per continuare il ciclo espansivo del capitale.

I limiti attuali al disegno di espansione del capitale sono stati oggetto di un'ampia analisi in anni recenti. Non sono i limiti che aveva anticipato Rosa Luxemburg, quando imma-

ginava il momento in cui le economie pre-capitaliste non sarebbero più esistite, come ‘terre vergini’ disponibili per il dominio del capitale. I limiti attuali includono molti altri fattori diversi, come la distruzione ambientale, ma soprattutto sarebbero legati all'esaurimento di ulteriori possibilità di accumulazione quando il capitale non potrà più investire i suoi profitti assumendo nuovi lavoratori. La ‘tregua’ tra le classi che permette la relativa stabilità del sistema, basata sul principio che i lavoratori generano profitto per il capitale e il capitale crea lavoro, oggi è rotta. Oggi i lavoratori generano più profitto che mai, ma il capitale non genera più posti di lavoro.

Data la diminuzione del tasso di profitto (Keynes aveva previsto che intorno al 2010 avrebbe toccato lo zero), i capitalisti hanno iniziato a fuggire dalla sfera produttiva, che è la sfera in cui dominano le relazioni sociali di produzione che definiscono il capitalismo.

Fino a qui niente di nuovo. Questo fenomeno si presenta periodicamente nella storia del capitalismo. Non è nemmeno nuovo che in questo regime si ripresenti il saccheggio, che priva gli altri dei loro averi. L'«accumulazione primitiva» che ha costituito la proprietà privata era basata su questo tipo di saccheggio. Questa forma di accumulazione non ha mai smesso di esistere.

Quello che è nuovo non è soltanto la scala a cui questo accade, o le forme relativamente moderne che assume, ma il fatto che questo tipo di saccheggio, di spoliazione, è oggi la principale fonte di dinamismo del sistema, e questo cambia la sua natura e lo esaurisce.

In America Latina ci riferiamo a questo fenomeno con il termine ‘estrattivismo’, collegandolo esplicitamente all'estrazione di materiali²¹ dal sottosuolo: le miniere, in particolare

²¹ N.d.t. - E. Gudynas ha coniato il termine *extrahección* per significare

nei territori indigeni, sono diventate un'attività predatoria di distruzione su vasta scala tanto della natura quanto della cultura, e generano un'enorme miseria per milioni di persone. Zibechi ha recentemente applicato questo termine alle aree urbane, mostrando come l'accumulazione per saccheggio operi nelle città (*La Jornada*, 03/05/2013). Esiste anche un estrattivismo finanziario, che si serve di strumenti recentemente sviluppati che non svolgono lo stesso ruolo svolto dal credito in un'economia capitalistica. La spoliazione ha caratteristiche molto diverse, ma in ogni caso non ha più a che fare con la produzione di capitale. La categoria pertinente per analizzare questo processo è la rendita.²²

L'esorbitante profitto che è stato generato dalla gamma di procedure diverse che abbiamo chiamato estrattivismo, con l'estensione che ho dato qui a questo termine, è fondamentalmente ricavato dalla sfera produttiva, e perciò contribuisce al suo esaurimento. In un senso molto reale, si stanno impiegando procedure pre-capitalistiche in condizioni post-capitalistiche. Anche se il sistema nel suo complesso è ancora basato sull'appropriazione del *surplus* di valore nella sfera produttiva, le sue dinamiche sono passate sempre più nelle mani di parassiti. Staremmo vivendo in un mondo di *zombie* dominato e controllato da vampiri, e questi ultimi non possono più essere chiamato capitalisti, sebbene la fonte principale della loro accumulazione sia derivata da meccanismi capitalistici.

ogni forma di appropriazione di risorse, sia risorse naturali che la fecondità stessa della terra, attraverso l'imposizione del potere e violando i diritti degli esseri umani e della Natura (vedi: accionyreaccion.com/?p=559).

²² Indubbiamente è abbastanza buffo scoprire che una categoria ereditata dal mondo pre-capitalistico è diventata la principale fonte di accumulazione in un mondo che potremmo legittimamente definire post-capitalistico.

La spoliazione che caratterizza questo tipo di operazioni incontra continua resistenza e deve ricorrere, per imporsi, a procedure pre-capitalistiche e coloniali basate sull'uso della forza. Anche se gli *zombie* e i vampiri si uniscono per espropriare i lavoratori delle conquiste di 200 anni di lotte sociali, i loro interessi e atteggiamenti si separano ed entrano in conflitto ogni giorno di più, come si può osservare anche in quelli che mantengono, schizofrenicamente, una doppia condizione. In ogni caso, questa è la maniera in cui è attualmente in corso la distruzione dello Stato-nazione, il regime politico nato col capitalismo, ed è la ragione per cui le sue forme democratiche vengono sempre più abbandonate.

Se questo è ciò che stiamo affrontando, se questa ipotesi è corretta, allora i movimenti sociali devono adottare una forma di lotta radicalmente diversa. Molti di loro hanno iniziato a farlo: le loro intuizioni politiche li spingono già verso il post-capitalismo. La forma che stanno prendendo questi movimenti è stata lucidamente anticipata da Illich, che descrisse anche, restando nel solco di Marx, le cellule fondamentali della nuova società che stanno emergendo nel grembo della vecchia: i *commons*.

Milioni di persone, forse miliardi, in tutto il mondo, stanno espropriando gli espropriatori. Non li stanno privando dei loro possessi, in una specie di espropriazione inversa. Non avviene quello che Marx prevedeva. Marx riteneva che la recinzione dei *commons* era stata l'espropriazione del popolo da parte di pochi usurpatori e che la trasformazione della proprietà privata in proprietà sociale avrebbe significato l'espropriazione, da parte del popolo, di pochi usurpatori (Marx 1959, T.I., 649). Quello che le persone stanno facendo oggi è piuttosto l'inversione istituzionale anticipata da Illich, in cui il popolo smantella e mina il fondamento del meccanismo capitalistico, e reclama sussistenza autonoma. È per questo che dobbiamo rimpiazzare il termine 'comunismo'

(*communism*), che è diventato una brutta parola per molte persone, con 'comunalità' (*commonism*).

Riferimenti bibliografici

- Blackstock P.W. e Hoselitz B.F., a cura di (1952), *The Russian Menace to Europe by Karl Marx and Friedrich Engels*, The Free Press, Glencoe, Illinois.
- Bollier D. e Helfrich S. (2012), *The Wealth of the Commons: A World Beyond Market & State*, The Commons Strategies Group, Levellers Press, Amherst, MA.
- Cayley D. (1994), *Conversazioni con Ivan Illich - un archeologo della modernità*, Eleuthera, Milano [*Ivan Illich in Conversation*, Anansi Press, Toronto 1992].
- Dietrich W., Echavarría J., Esteva G., Ingruber D. e Koppensteiner N., a cura di (2011), *The Palgrave International Handbook of Peace Studies: A Cultural Perspective*, Palgrave Macmillan, Hounds-mills, Basingstoke, Hampshire.
- Dumont L. (1977), *From Mandeville to Marx: The Genesis and Triumph of Economic Ideology*, University of Chicago Press, Chicago.
- Dyer-Witheford D. (2007), «Commonism», in *Turbulence: Ideas in movement*, 1, June.
- Esteva G. (1985), «Beware of Participation», in *Development*, 3.
- Esteva G. (1998) «The Revolution of the New Commons», in Cook C. e Lindau J.D., a cura di, *Aboriginal Rights and Self-Government*, McGill-Queen's University Press, Montreal.
- Esteva G. (2009), «La crisis como esperanza», in *Bajo el volcán*, 8, 14.
- Esteva G. (2012), *Antistasis: L'insurrezione in corso*, Asterios Editore, Trieste.
- Esteva G. (2013), *Senza insegnanti. Descolarizzare il mondo*, Asterios Editore, Trieste (ripreso da «Ritorno dal futuro», in *InterCulture*, n. 21, 2012).
- Gronemeyer M. (1998) «Aiuto», in Sachs W., a cura di, *Dizionario dello sviluppo*, Ed. Gruppo Abele, Torino [*The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power*, Zed Books, London, 1992].
- Hardin G. (1968), «The Tragedy of the Commons», in *Science*, 162.
- Illich I. (1972a), *Descolarizzare la società*, Mondadori, Milano [*Deschooling society*, Harper, New York 1971].

- Illich I. (1972b), *Institutional Inversion*, CIDOC Cuaderno 1017, Cuernavaca.
- Illich I. (1973), *Retooling Society III*, CIDOC Cuaderno 80, Cuernavaca.
- Illich I. (1974), *Energy and Equity*, Calder & Boyars, London, trad. it. «Energia ed equità», in *Per una storia dei bisogni*, Mondadori, Milano 1981.
- Illich I. (1975), *Medical Nemesis*, Calder & Boyars, London, trad. it. *Nemesi medica. L'espropriazione della salute*, Mondadori, Milano 1977.
- Illich I. (1982), *Gender*, Pantheon, New York, trad. it. *Il genere e il sesso. Per una critica storica dell'uguaglianza*, Mondadori, Milano 1984.
- Illich I. (1993a), *La convivialità. Una proposta libertaria per una politica dei limiti allo sviluppo*, red edizioni, Como [Tools for Conviviality, Harper & Row, New York 1973], edizione in spagnolo *La convivencialidad*, Editorial Posada, México 1978.
- Illich I. (1993b), *In the Vineyard of the Text*, University of Chicago Press, Chicago, trad. it. *Nella vigna del testo*, Cortina, Milano 1994.
- Illich I. (2006), *Obras reunidas I*, FCE, México.
- Linebaugh P. (2008), *The Magna Carta Manifesto: The Struggle to Reclaim Liberties & Commons for All*, University of California Press, Berkeley.
- Lummis D. (1996), *Radical Democracy*, Cornell University Press, Ithaca and London.
- Marx K. (1959), *El capital*, FCE, México.
- Meadows D. et al. (1972), *The Limits to Growth*, New American Library, New York, trad. it. *I nuovi limiti dello sviluppo*, Mondadori, Milano 1972.
- Ostrom E. (1990), *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*, Cambridge University Press, Cambridge, trad. it. *Governare i beni collettivi*, Marsilio, Venezia 2006.
- Poteete A.R., Janssen M.A., Ostrom E. (2010), *Working Together*, Princeton University Press, Princeton.
- Polanyi K. (1944), *The Great Transformation*, Rinehart and Co, New York, trad. it. *La grande trasformazione. Le origini economiche*

e politiche della nostra epoca, Einaudi, Torino 1974.

- Polanyi K. (1947), «On belief in economic determinism», in *Sociological Review*, Vol. XXXIX, Section One.
- Sachs W., a cura di (1998), *Dizionario dello sviluppo*, Ed. Gruppo Abele, Torino [The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power, Zed Books, London 1992].
- Sahlins M. (1972), *Stone Age Economics*, Aldine, Chicago, trad. it. *Economia dell'età della pietra*, Bompiani, Milano 1980.
- Shanin T. (1982), *Late Marx and the Russian Road*, Monthly Review Press, New York.
- Shanin T. (2012), «Un hombre para todos los tiempos», in Esteva G., a cura di, *Repensar el mundo con Iván Illich*, Casa del Mago, Guadalajara, trad. it *Ripensare il mondo con Ivan Illich*, Mutus Liber, Riola 2014.
- Shaw M. (2011), «Stuck in the middle? Community development, community engagement and the dangerous business of learning for democracy», in *Community Development Journal*, Vol. 46, n. 52, April.
- Shiva V. (1998), «Risorse», in Sachs W., a cura di, *Dizionario dello sviluppo*, Ed. Gruppo Abele, Torino [The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power, Zed Books, London 1992].
- Shiva V. (2013), «The Master's New Mask: The Green Economy», in Behmann M., Frick Th., Scheiber U. e Wörer S., a cura di, *Verantwortung - Anteilnahme - Dissidenz: Festchrift zum 70. Geburtstag von Claudia von Werlhof*, Peter Lang, Frankfurt.
- Steger H.-A. (1984), «Conviviality», in Steger H.-A., a cura di, *Alternatives in Education*, Wilhelm Fink Verlag München, Nürnberg.
- *The Ecologist Magazine* (1993), *Whose Common Future? Reclaiming the Commons*, Earthscan Publications, London.
- Wall D. (2012a), *Commons: Alternatives to market and states*, <http://www.energybulletin.net/stories/2012-08-27/commons-alternatives-markets-and-states>.
- Wall D. (2012b), *Prosperity Without Growth, Economics After Capitalism*, <http://www.sd-commission.org.uk/publications.php?id=771>.

- Wallerstein I. (2003), *The Decline of American Power*, The New Press, New York and London, trad. it. *Il declino dell'America*, Feltrinelli, Milano 2004.
- Wallerstein I. (2005), *La crisis estructural del capitalismo*, Los libros de Contrahistoria/CIDECI Unitierra Chiapas, San Cristóbal de Las Casas.

Indice

Marx nel pensiero di Illich	7
Comunalità per una nuova società	18
È l'economia, bellezza?	25
E la democrazia/partecipazione?	29
La via post-industriale e conviviale	31
L'insurrezione in corso	40
Espropriare gli espropriatori	44
Riferimenti bibliografici	49

Per informazioni o osservazioni sul testo scrivere a:
camminardomandando@gmail.com

Gustavo Esteva

Messicano, attivista sociale e “intellettuale deprofessionalizzato” (come lui stesso si è definito), cofondatore della Universidad de la Tierra di Oaxaca, continuatore del pensiero di Ivan Illich di cui fu amico e collaboratore, consulente dell’EZLN (Esercito Zapatista di Liberazione Nazionale)

Fondazione Neno Zanchetta, Lucca 2005

La Comune di Oaxaca,

Ediz. Carta-Fondaz. Neno Zanchetta-Caffè Basaglia, nella stesura degli Accordi di San Andrés, partecipante nel 2006 all’esperienza dell’Assemblea popolare dei popoli di Oaxaca (APPO), una moderna esperienza insurrezionale che può evocare la “Comune di Parigi”.

Autore di vari libri e di innumerevoli articoli, attento osservatore delle articolazioni assunte dal capitalismo contemporaneo in America Latina e nel mondo, interprete e analista della molteplicità di risposte che dal basso (movimenti sociali, mondo indigeno-campesino, marginali urbani) si oppongono per resistere alle imposizioni del Mercato e dello Stato.

Fra i libri di cui è autore, in Italia sono stati pubblicati

Elogio dello zapatismo,

Roma 2006

(Ormai introvabili nelle librerie, questi due libri possono essere richiesti a aldozanchetta@gmail.com)

Antistasis. L’insurrezione in corso,

Asterios Editore, Trieste 2012, www.asterios.it

Senza insegnanti. Descolarizzare il mondo,

Asterios Editore, Trieste 2013

Ha curato recentemente un volume dedicato a IVAN Illich, pubblicato in Italia col titolo:

Ripensare il mondo con Ivan Illich,

Museodei by Hermatena, Riola (BO) 2014

Collana Voci da Abya Yala

1. Gustavo Esteva

Nuovi ambiti di comunità.

Per una riflessione sui 'beni comuni'

2. Pablo Dávalos

Le nuove vie del potere.

Verso il controllo totale della mente?

3. Jean Robert

Sussistenza, autonomia, libertà.

Che cos'è la libertà?

4. Sub-comandante Marcos

Le sette tessere 'ribelli' del rompicapo globale.

La IV guerra mondiale è cominciata

5. Raúl Zibechi

La nuova corsa all'oro.

Società estrattiviste e rapina

Collana

Ripensare il mondo

2014

a cura di *Gustavo Esteva*

Ripensare il mondo con Ivan Illich

2014

Jean Robert

Crisi: la rapina impunita.

Come evitare che il rimedio sia peggiore del male.

2015

Greslou, Grillo, Moya, Rengifo,
Rodríguez Suy Suy, Valladolid

Cosmovisioni.

Occidente e mondo andino.

2015

Raúl Zibechi

Alba di mondi altri.

I nuovi movimenti dal basso in America Latina

2016

Pablo Dávalos

Democrazia disciplinare.

L'altra faccia del progetto neoliberista