



Jean
Robert

Sussistenza,
autonomia,
libertà

Che cos'è la libertà?

VOCI DA ABYA YALA
a cura del gruppo Camminardomandando

Jean Robert

Sussistenza, autonomia, libertà

Che cos'è la libertà?

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

titolo originale:

***Pour un sens commun en controverse.
Dans le miroir de la 'petite école' zapatiste***

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.

Introduzione

(a cura di «Camminar domandando»)

All'inizio degli anni '70 il progetto economico, politico e sociale della modernità iperindustriale (il termine è usato da Illich nella **Convivialità**) stava scoprendo e toccando con mano i suoi limiti definitivi di sostenibilità. Nel 1972 il Club di Roma, un'associazione di economisti e studiosi sociali sicuramente al di sopra di ogni sospetto di sabotaggio anticapitalista, con il suo celebre **Rapporto sui Limiti dello Sviluppo** annunciava al mondo l'impossibilità di continuare per la strada imboccata qualche secolo fa, con l'affacciarsi dell'età moderna; o almeno, l'impossibilità di continuare nello stesso modo. Questa 'scoperta' non era altro che la presa d'atto accademica di ciò che era sotto gli occhi di tutti: non può esistere uno sviluppo illimitato in un pianeta con risorse limitate (e questo ci sembra 'vernacularmente' evidente anche da prima del rapporto Bruntland); eppure iniziò ad incrinare un incantesimo.

Infatti, paradossalmente, la popolarità del Progresso, della Modernità, dello Sviluppo, in quegli anni era alle stelle sia nel cosiddetto 'primo mondo', che effettivamente dal progetto della modernità iperindustriale aveva tratto i benefici economici maggiori, sia negli altri mondi, affannati nel tentativo di assomigliare al primo, rivendicando il diritto alla stessa opulenza economica, e anche alla stessa alienazione.

Le leggi dell'economia, naturalmente non lo permisero né lo permetteranno: perché una piccola parte degli abitanti del mondo sia ricca, occorre che la parte restante, la gran parte, non lo sia. Su questa affermazione concordano, oggi, quasi tutti gli economisti. A meno di non colonizzare nuovi pianeti abitati da esseri schiavizzabili (cioè di rivivere in scala aumentata ciò che vissero gli armatori di Colombo), l'umanità non potrà essere tutta ricca e 'sviluppata'; gli uomini potranno però lottare per far parte della minoranza a cui va il grosso della torta.

Lo Sviluppo, promesso dall'ideologia liberale dominante in Occidente nel secondo dopoguerra, non potrà insomma essere per tutti. E, per i pochi che continueranno a goderne, non potrà essere nemmeno in crescita infinita, almeno se continuerà ad appoggiarsi su una crescita produttiva di stampo industriale. Queste, grossolanamente, le conclusioni che alcuni hanno ritenuto di poter trarre dal rapporto del Club di Roma e altre analisi simili.

In realtà, il Club di Roma non esprimeva una radicale critica al 'Progresso'; al contrario: il Rapporto, proprio per rinnovare la spinta progressista, auspicava un suo riorientamento verso i servizi immateriali. Come dice Jean Robert:

«Il Club di Roma invocava una riduzione drastica di tutte le produzioni di merci e nello stesso tempo un rilancio della crescita economica. L'unica soluzione, secondo questo club di privilegiati ben intenzionati, era cambiare il motore della crescita economica, ovvero sostituire la produzione di merci materiali con la fornitura di servizi, ridefiniti come 'merci immateriali non inquinanti'. Così l'industria non avrebbe distrutto ulteriormente la natura, e loro e i loro simili avrebbero continuato ad arricchirsi. Nelle alte sfere economiche del Messico si diffuse l'illusione delle 'industrie senza ciminiera'» (Robert, 2014, p. 172).

Se la maggior parte dei manovratori di decisioni politiche ignorò le osservazioni del Club, per non essere svegliati da miti progressisti a lungo nutriti, ci fu anche chi tentò di correre ai ripari, per restare sui binari dello Sviluppo senza deragliare. Con il Club di Roma nacque lo sforzo di rendere questo modello «sostenibile», in qualche modo digeribile, ritardandone il più possibile gli effetti collaterali nefasti almeno per i decenni sufficienti a sviluppare nuove armi di alienazione di massa, nuove modalità di «colonizzazione dell'immaginario» della gente comune. Uno sforzo che perdura, e che fino ad oggi ha avuto un ottimo successo: in fondo la Terra non è esplosa, il sole non è diventato nero, e protetti da mura sempre più alte i cittadini occidentali, e le élites ricche degli altri paesi, continuano a nutrire la loro opulenza e probabilmente continueranno a farlo abbastanza indisturbati per altri decenni ancora.

Come accennavamo sopra, non mancavano già allora voci di dissenso sparpagiate per il mondo, che denunciavano l'alienazione implicita nel 'progresso' e nello 'sviluppo', e invece di cercare di salvarlo correggendone i 'difetti', proponevano decisamente di superarlo. Una di queste voci si levava da Cuernavaca, una cittadina situata alla frontiera tra il primo mondo e gli altri mondi, dove era attivo il CIDOC di Ivan Illich e Valentina Borremans.

Al CIDOC arrivarono per anni persone di ogni parte del mondo e di ogni campo del sapere (e del saper-fare) a prendere il senso comune contromano per cercare alternative praticabili allo 'sviluppo'. Jean Robert, architetto ginevrino, fu una di queste. Nel 1972, proprio mentre veniva redatto il **Rapporto sui Limiti dello Sviluppo**, arrivò a Cuernavaca per restarci, portando il proprio contributo di urbanista ed esperto in trasporti nel dialogo ininterrotto per superare il progetto della modernità.

Il CIDOC fu un bastione di una resistenza alla modernità, concentrato, nascosto all'entusiasmo progressista, ai margini delle attenzioni istituzionali e anche di quelle delle grandi direttrici critiche.

Quando chiuse nel 1976, si dice che fu per «eccesso di successo», o forse per non trasformarsi in un'istituzione, o per continuare le analisi e le pratiche in rivoli più piccoli e invisibili. Uno di questi rivoli sicuramente è alimentato da Jean Robert.

Questo testo, scritto per rispondere a una domanda posta all'autore dal suo 'maestro' durante la settimana della scuolina zapatista di cui parla il testo (il fatidico interrogativo: «E voi, siete liberi?») proviene da questa storia e da questo angolo di mondo, che in varie occasioni traspare attraverso esempi o metafore che possono apparire evidenti per chi vive sulla faglia di confine tra il cata-tonico 'primo mondo' del mito dello sviluppo sostenibile e le tempeste che infuriano al di fuori dei suoi confini, ma che forse non sempre sono così chiare per un lettore italiano, al quale potrebbe servire una certa capacità di immedesimazione.

Oggi la critica al mito dello 'Sviluppo sostenibile', specie alle nostre latitudini culturali, è diffusa a livello di élites intellettuali,

ma fatica molto più che in passato ad avere presa nel senso comune. Per questo c'è bisogno di continuare a ascoltare voci di demistificazione provenienti dal margine, dove l'assurdo è più visibile e più violento, ma produce anche più anticorpi o, se non altro, tentativi di rispondere alla domanda: «E noi, siamo liberi?».

Per un senso comune contromano

Erano talmente disprezzati, maltrattati, umiliati, sfruttati o altrimenti dimenticati da pensare di non aver niente da perdere. Armati di fucili di legno, dichiararono guerra a un governo dotato di elicotteri statunitensi e di aerei da caccia svizzeri. Per quindici giorni furono bombardati, massacrati. Le proteste della società civile del loro paese imposero un cessate il fuoco. Nei negoziati che seguirono, fu loro promesso un certo grado di autodeterminazione sul loro territorio. È importante ricordare che, nella loro qualità di «popoli originari», si dichiarano cittadini del loro paese e vogliono rimanere tali.

Non hanno nessun desiderio di trasformare il loro territorio in un piccolo Stato-nazione indipendente. Dal momento che i negoziati non avevano portato a nulla, una decina di anni fa presero unilateralmente sulle loro spalle la decisione di definire la propria autonomia, stabilendo un'originale struttura di consigli coordinati da alcune «Giunte del Buon Governo», le loro massime autorità. Rifiutando ogni aiuto che li renderebbe dipendenti dai poteri in campo, costruiscono le loro case e riorganizzano le loro comunità, le loro colture di sussistenza e di mercato (ad esempio il caffè), alcuni luoghi destinati alla cura dei malati, reti di prestiti, un laboratorio artigiano dove costruiscono eccellenti calzature. Stando alle ultime notizie, si preparano a pubblicare una rivista i cui autori saranno dei *compas*, loro compagni.

Sono indigeni messicani e si chiamano neo-zapatisti, o semplicemente zapatisti. Schivano ogni provocazione alla violenza. Come tutti quelli che credono all'idea di una società fondata sulla libera associazione, e più ancora la praticano, sono estremamente rispettosi della legge che si sono dati e degli accordi conclusi secondo questa legge. Sono fedeli alle loro tradizioni contadine e per nulla al mondo rinuncerebbe-

ro a produrre ciò che mangiano, ma non per questo vogliono praticare un'economia di sussistenza dura e pura. Infine, dicono che non vale la pena di correggere i difetti di questo mondo. Bisogna, secondo loro, costruire un altro mondo.

L'estate scorsa (2013) hanno ricevuto più di 1500 ospiti, venuti a constatare sul posto se la loro è soltanto una robinsonata o è una realtà, e si sono prodigati per loro; presto ripeteranno l'esperienza,¹ che hanno chiamato *escuelita*, 'scuolina'. Mi è sembrato giusto rispondere alla loro franchezza con una sorta di confessione su quello che è la vita quotidiana nelle città moderne. In questo saggio non farò nessun panegirico dell'autore che sono stato invitato a commentare (Ivan Illich), ma una ricerca, all'interno delle sue opere, di alcuni concetti critici che illuminano per contrasto una certa condizione urbana della tarda modernità. Sulle questioni della modernità, Illich è il pensatore più perspicace che conosco. Qui non faccio altro che sviluppare alcuni dei suoi concetti nel quadro dell'esistenza quotidiana detta 'moderna' in quello che ha di più grottesco, coercitivo e, in definitiva, vano.

E voi, siete liberi ?

Durante i corsi di quest'estate all'*escuelita* zapatista, i maestri indigeni domandarono ai loro allievi, per lo più originali delle città: «E voi, siete liberi? Vi sentite liberi?». Avevano appena esposto il senso della libertà degli zapatisti, strettamente legato alla capacità di provvedere ai propri bisogni.

Come molti degli allievi di quel primo corso pensavo che, se volevo rispondere all'atto di generosità dei nostri amici,

¹ N.d.t. - Ad oggi (gennaio 2014) l'esperienza è già stata ripetuta due volte, in dicembre 2013 e in gennaio 2014.

che ci avevano aperto le loro comunità, i loro *caracoles*,² i loro spazi comuni, dovevo agire là dove io vivo. Sì, ma come? Con quali atti concreti? Ho pensato che, come gli zapatisti si sono sforzati di farci capire il loro modo di vita, così noi altri che viviamo in città potremmo fare qualcosa di simmetrico per loro: presentare una specie di diagnosi della vita nei grandi centri urbani all'inizio del XXI secolo, nell'epoca della tarda modernità.

La differenza, o dovrei piuttosto dire l'alterità, delle nostre rispettive situazioni consiste nel fatto che i nostri anfitrioni hanno in gran parte scelto la loro, mentre noi, collettivamente, subiamo la nostra. La mia versione dell'*altro lato* è la descrizione di una situazione alienata, nel senso che non possiamo riconoscerla come il frutto delle nostre intenzioni. Una situazione, inoltre, in cui alcuni godono di privilegi fondati sul lavoro degli altri. Godere di questi privilegi non è essere liberi.

In origine, questa versione del mio scritto era destinata a una tribù universitaria della metropoli, da cui il mio sforzo di parlare la loro lingua, come si evince dall'abbondanza di note. Mi impegno a scrivere un giorno una versione più corta e senza note. Quello che spero è che una visione anche parziale dei *due lati*, il nostro e il loro, loro e noi, possa contribuire a stabilire una nuova forma di senso comune. Un senso comune binoculare, in prospettiva? Forse. Preferisco dire un senso comune contromano, sempre in cerca di situarsi sul crinale tra due versanti della realtà. Questo luogo difficile non è utopico, non è 'senza luogo'. Definisce il suo luogo con l'atto di avere-luogo: è così che interpreto l'apertura za-

² N.d.t. - I *caracoles* (chioccioline) sono qualcosa di simile a 'capoluoghi amministrativi' della costellazione di comunità zapatiste, dove hanno sede le «Giunte di buon governo» e dove vengono accolti i visitatori. In tutto attualmente sono 5 (ndt).

patista. Un'apertura che crea localizzazioni dotate della vocazione di rispondere ad altre localizzazioni.

Ho elaborato la mia riflessione sul «modo di vita urbano nella tarda modernità» secondo quattro assi:

- I. La guerra dello Stato e del Mercato contro la sussistenza
- II. L'alienazione e il declino dell'autonomia
- III. Definizioni: modernità, modernizzazione, occidentalizzazione
- IV. Genealogia della coercizione industriale

I. La guerra contro la sussistenza

Per una storia ragionata delle perdite

Tutta l'epoca moderna è una guerra contro la sussistenza. È una guerra contro i popoli, contro 'chi sta in basso', per impedirgli di sussistere senza seguire le istruzioni dello Stato e senza dipendere dalle merci comprate sul Mercato. La modernizzazione (secondo un'accezione radicale del termine che non pretende di essere l'unica), cioè l'atto di rendere moderno, è un progetto di trasformazione dei popoli che *spossa i poveri delle loro abilità innate e rende i ricchi più ricchi*. I-van Illich chiamava *disvalore* questo progressivo espropriare i popoli delle loro capacità e questo trasferimento di privilegi su individui avidi di arricchirsi.³ Il disvalore è l'ombra nega-

³ Cfr. Illich e Cayley, 2007, p. 54. Nell'introduzione di Cayley si legge: «Negli anni '80, Illich diversificò l'ambito dei suoi interessi. Con Barbara Duden, studiò la storia dei corpi. Staccandosi dal lessico dei 'valori' dei suoi scritti precedenti, adottò la semplice nozione di 'bene' nel senso in cui era arrivato ad intenderla: ciò che è specificamente e incomparabilmente appropriato in un dato contesto. (...) I valori, al contrario, sono una moneta universale senza luogo proprio né limite interno, che classificano e comparano ogni cosa secondo la sua utilità o rarità relativa. (...) Così i valori minano il senso delle giuste proporzioni e vi sostituiscono un calcolo economico». Dice Illich: «Oggi vivo in un mondo in cui il male è stato rimpiazzato dal *disvalore*, il valore negativo. Affrontiamo qualcosa che in

tiva del valore. È la paralisi delle capacità autonome che rende le persone dipendenti da merci e servizi eteronomi, cioè prodotti da istanze esterne, altre, lontane e spesso anonime.

A partire dalle espropriazioni violente del tempo dell'accumulazione primitiva (iniziato nel XV secolo in Europa) il disvalore divenne il grado zero dell'accumulazione: quella distruzione originaria di capacità che permise di innescare la spirale dei bisogni creati, distruttori di abitudini innate, e la generazione di nuove dipendenze. In questo senso, il disvalore è un processo lento e progressivo di distruzione di autonomia. Potremmo anche dire che provoca l'erosione di quella qualità, diversa dal potere, che il filosofo Spinoza (1632-1677) chiamava *potentia* (potenza), che è disposizione inalienabile a fare o non fare, autonomia allo stato nascente.

La lenta modernizzazione dei popoli e l'indebolimento parallelo della loro autonomia hanno diviso il mondo tra un nord ricco e un sud povero e in parte miserabile, un divario che si riproduce in entrambi i campi, poiché il nord ha un proprio 'sud' e il sud un proprio 'nord' scandalosamente ricco. Questi due campi opposti hanno una caratteristica in comune: l'erosione della loro autonomia, della loro potenza, e la dipendenza, più intensa tra i ricchi che tra i poveri, da inniezioni crescenti di disvalore, il che comporta che nuove disuguaglianze si sostituiscono senza posa alle vecchie gerarchie. Non senza rigore, i due autori di un pamphlet che circolò in Francia (Rahnema e Robert, 2008) definirono così la

tedesco, lingua così incline alla combinazione di parole, ho potuto chiamare *Entbösung*, 'dediabolizzazione'» (p. 239). In un mondo 'dediabolizzato', il calcolo dei valori e dei disvalori rimpiazza il senso della proporzione e del bene. Alla fine del medioevo, all'epoca del primo indebolimento del senso della proporzione e del bene e dell'inizio della dipendenza dalle merci, le capacità innate della gente furono affette da un disvalore che portò a domande e dipendenze nuove.

correlazione tra dipendenza crescente dal Mercato e perdita di autonomia: più ci si ingozza di merci, più si perde autonomia. Questa dipendenza è il sintomo di una sindrome di immunodeficienza culturale acquisita (cfr. Rahnema, 1997). Correlativamente a questa perdita di autonomia, la modernità si accompagna a un processo di polarizzazione sociale, cioè di aumento costante della forbice tra ricchi e poveri, quelli «di sopra» e quelli «di sotto», come dice in parole semplici il Subcomandante Marcos. E più i ricchi e i poveri diventano dipendenti dal Mercato, più si intensifica la polarizzazione delle loro rispettive condizioni, come a camuffare la miseria comune.

Questa visione ipercritica non è, beninteso, quella dei libri di storia ufficiali, nei quali la modernità è descritta come una conquista ininterrotta di nuovi diritti e libertà, di scoperte di ogni genere e di ricchezza materiale crescente. La storia ufficiale è un'epopea di vittorie sulle 'zavorre' della tradizione, i 'ritardi' del passato e il 'sottosviluppo' delle forme tradizionali di organizzazione economica e politica. La storia ufficiale è una narrazione retroattiva dei trionfi dello Stato e del Mercato. È retroattiva perché, mettendo la situazione attuale come punto d'arrivo di tutti i movimenti della storia, esamina come in un retrovisore gli apporti di ogni epoca alla situazione moderna, dimenticando non solo le perdite, ma anche le formazioni che, senza condurre alla situazione moderna, incarnarono lo spirito di altre epoche. La storia ufficiale è una storia totalizzante dello sviluppo di tutto ciò che, oggi, è considerato buono: l'Educazione, la Salute, il Progresso, la Comunicazione, il Mercato-mondo, lo Sviluppo e, beninteso, il Valore. La storia ufficiale si presenta come una storia dello sviluppo di forme di guadagno e di accumulazione di potere nell'unica dimensione che conta, quella del valore, criterio di valutazione di ogni guadagno e progresso.

Questa storia è cieca rispetto alle perdite che possono aver sofferto i popoli nel corso degli ultimi cinque secoli. Per esempio, esistono alcuni lavori di ‘storici delle perdite’ tedeschi che documentano la contrazione del vocabolario dei gusti, degli odori e delle sensazioni tattili nelle principali lingue europee nel corso dell’ultimo mezzo millennio. «Il tedesco antico aveva tre volte più parole del tedesco moderno per ‘fragranza’. Sono convinto che il crescente monopolio della dimensionalità cartesiana sulla percezione sensoriale dello spazio abbia indebolito o estinto il senso dell’esalazione» (Illich, 2005a, p. 536, nota 36).

Queste perdite testimoniano di un impoverimento progressivo delle percezioni: una perdita enorme, poco documentata dagli storici.⁴ I capitoli che la storia ufficiale dedica allo sviluppo delle idee sono ricchi e dettagliati, ma quelli che trattano della storia delle percezioni o della storia del corpo percepito, che è uno dei suoi capitoli, sono praticamente vuoti.⁵

Le perdite più gravi registrate nel corso degli ultimi cinque secoli concernono le forme tradizionali di sussistenza

⁴ A questo proposito, l’eroico sforzo dello storico Alain Corbin di descrivere i mondi olfattivi delle epoche passate è un’eccezione onorevole (cfr. Corbin, 1982). Questa storia dell’odorato evita di cadere in una stretta separazione tra le *élites* e la base per quanto riguarda la percezione degli odori e riferisce che qualche segno di un abbassamento della soglia di tolleranza apparve negli ambienti popolari. Tiene però conto del fatto che la scienza si diede come obiettivo di rieducare i sensi, contribuendo così allo scatenamento di una rivoluzione olfattiva «che fa di noi degli esseri intolleranti a tutto quello che rompe il silenzio olfattivo del nostro ambiente». Corbin rompe in tal modo con una scienza totalizzante il cui discorso magniloquente e chiuso esalta i valori e i punti di vista di coloro che monopolizzano il potere.

⁵ Ivan Illich, in *H₂O les eaux de l’oubli* (2005a), sollecita la stesura di una storia delle percezioni di «ciò di cui sono fatte le cose, la ‘materia’», di cui l’acqua coi suoi «poteri mitopoietici» costituisce uno dei capitoli.

ancorate nella *cultura materiale* di ogni società. Qui, la perdita dei termini che permettono di concepire la perdita fa parte della perdita stessa: quando spariscono i termini differenziati che distinguevano gli odori e i sapori, diventa difficile documentare l'indebolimento delle percezioni corrispondenti. Così, quando il linguaggio degli economisti relegò nel limbo del sottosviluppo i termini che permettevano di esprimere le diverse maniere in cui i popoli provvedevano al proprio sostentamento, in che modo si può ancora parlare della sussistenza come di una modalità della cultura materiale, radicalmente diversa da tutto quello che designa oggi la parola economia?

Non si tratta affatto di abolire completamente il racconto dei benefici e degli sviluppi della storia ufficiale. La cura della carie dentaria o della presbiopia - per non parlare dei bagni in casa - sono conquiste alle quali le persone della mia età non rinuncerebbero facilmente, ma bisognerebbe reintegrarle come correttivi di una storia che non sia cieca davanti alle perdite di vivacità della percezione del mondo e della presenza carnale nel mondo. I secoli della modernizzazione, che Karl Polanyi qualificò come «grande trasformazione» (Polanyi, 1957),⁶ furono per Illich, lettore attento della sua opera, un'epoca di guerra impietosa da parte del Mercato e dello Stato nascente⁷ alla sussistenza delle persone che stanno 'in basso'. Occorre meditare su questa affermazione.

⁶ Nella sua prefazione all'edizione francese, l'indianista, filosofo e storico del pensiero economico Louis Dumont definì l'essenza del «cammino verso la modernità» o modernizzazione secondo Polanyi: è un processo di «disincrostazione» o di «scorporazione» (in inglese: *disembedding*) che permise l'emergere di sfere sociali separate, «autonomizzate», come «l'Educazione», «la Religione», «la Politica», «la Scienza» o «l'Economia» (quest'ultima è la sfera il cui emergere costituisce il filo conduttore di tutto il libro).

⁷ Dice Ivan Illich: «Gli storici hanno scelto la traversata dell'Atlantico effettuata da Colombo come evento che segna il passaggio dal Medio Evo

II. L'alienazione 'originaria': abbandono dell'autonomia

Piccola riflessione sulle 'origini del nostro tempo'

Innanzitutto, cosa intendiamo per 'epoca moderna' o *modernità*? Si tratta certamente dell'epoca attuale, come è vissuta nelle città: ci sono automobili per strada, di notte tutto è illuminato, ci sono aerei nel cielo e alti palazzi di cemento, acciaio e vetro. Interrompo questa descrizione perché appena inizia diventa subito banale. Il fatto è che noi, i moderni urbanizzati, soffriamo di una sindrome di deficienza acquisita dell'immaginazione. Siamo diventati incapaci di immaginare una realtà che non sia moderna: città che di notte non siano immerse nella luce elettrica, case senza bagno, o con bagni senza acqua corrente o dentifricio, spazi *pubblici* che non siano invasi da quegli pseudopodi della sfera *privata* che sono le automobili. A un altro livello, al di là di queste banalità, sono pochi quelli che hanno il coraggio di guardare in faccia la «stravaganza storica» della modernità (Illich, 2009, p. 148).⁸

all'Età Moderna, un'iniziativa comoda per i successivi curatori di manuali di storia. Ma il mondo di Tolomeo non è diventato il mondo di Mercatore in un anno, e il mondo del vernacolare non è diventato dall'oggi al domani l'era dell'istruzione. [...]. La trasformazione della visione del mondo che ha generato la nostra dipendenza da beni e servizi è durata cinque secoli» (Illich, 2005b, p. 147). Questa trasformazione, la Grande Trasformazione di Polanyi, è una guerra di cinque secoli contro la sussistenza.

⁸ Nel suo omaggio al «filosofo della tecnologia», Jacques Ellul, in occasione della celebrazione del suo ottantesimo compleanno a Bordeaux, Illich ricordò «due questioni che turbano profondamente», poiché assumono entrambe un carattere 'di estrema stranezza storica'. La prima, è l'impossibilità di paragonare la tecnica moderna e le sue terrificanti conseguenze con la cultura materiale di un'altra società, qualunque essa sia. La seconda, è la necessità di vedere che questa 'stravaganza storica' è l'esito di una sovversione del Vangelo attraverso la sua mutazione in questa ideologia fondamentale chiamata cristianesimo» (Illich, 2009, p. 148). Secondo

La deviazione della produzione...

Considerando nuovamente le cose rasoterra, forse più analiticamente di prima, possiamo dire che la modernità è anche l'epoca in cui la maggior parte delle persone non lavorano la terra e non si costruiscono la casa, né fanno i loro mobili, ma hanno un lavoro nell'industria o nella burocrazia grazie al quale ottengono un salario che permette loro di comprare quello che non sanno più fare. E quello che non sanno fare è praticamente tutto. Non producono quello che mangiano né costruiscono la loro casa, non elaborano gli strumenti del loro lavoro e hanno perso ogni capacità di farlo. Si parla della «divisione sociale del lavoro» come di un semplice processo di razionalizzazione: fai quello che sai fare meglio e lascia che altri facciano quello che tu non sei capace di fare. Si dimentica tuttavia un aspetto di questa razionalizzazione, il principale: la perdita di ogni relazione creativa o 'poetica' con quello che permetto che gli altri facciano *per me*, l'eteronomia galoppante implicita in questa razionalizzazione. Ciascuno finisce per fare un lavoro che, personalmente, non gli interessa se non in quanto mezzo per ottenere un salario con il quale potrà comprare degli alimenti, pagare l'affitto del suo appartamento, le spese scolastiche dei suoi figli, le rate della macchina con cui va al lavoro. Le persone

Illich, un motto latino condensa il carattere stravagante della modernità: «*corruptio optimi quae est pessima*», la corruzione del meglio è il peggio.

La cultura materiale: nelle epoche pre-moderne, in ogni popolo, praticamente in ogni valle, la sussistenza si fondava su una particolare cultura materiale. Quello che intendo qui con 'cultura' non è né l'erudizione né la capacità di apprezzare le forme elitarie dell'arte (musica classica, pittura, poesia, letteratura), ma un intreccio popolare di saperi e di modi di percezione che costituiscono una maniera di vedere il mondo, così come un legame particolare tra gli spazi e i tempi propri di ogni genere, cioè degli uomini e delle donne. La cultura materiale è l'insieme dei saperi, percezioni, processi pratici e relazioni di genere che, in una determinata cultura, assicura l'equilibrio tra la società e il mondo materiale.

che hanno un lavoro rinunciano per contratto a ogni controllo sulle conseguenze del loro lavoro. Il dipendente di una fabbrica d'armi, per esempio, non ha nessuna intenzione di produrre strumenti di morte. Tutto quello che vuole sono i soldi per affittare un appartamento, riempire il frigo di casa, pagare le medicine, i dentisti e i professori senza dei quali verrebbe meno al suo ruolo di papà moderno. Sono i padroni della fabbrica che trasformano il lavoro comprato dai lavoratori in forza di distruzione.

Jean Pierre Dupuy chiama *deviazione (détour) della produzione* (Dupuy, 2002a, p. 32)⁹ la situazione in cui il lavoratore

⁹ Secondo la filosofia dell'azione propria della teoria economica, «agire razionalmente è massimizzare una certa grandezza». La deviazione della produzione si iscrive in questa logica della massimizzazione. «Supponiamo di essere su un picco del paesaggio astratto sul quale, col pensiero, ragioniamo. Un picco più elevato appare a un certa distanza. Se non ci si accontenta di una massimizzazione locale, allora bisognerà acconsentire a scendere per poter risalire». Fare una deviazione lungo la strada per andare più veloci, astenersi da un consumo oggi per investire e consumare di più domani, scendere per prepararsi a salire di più, sono tutte deviazioni. Rinunciare agli atti molteplici e concreti della sussistenza in favore dei gesti standardizzati della produzione industriale è una deviazione della produzione. Colui che devia dal suo modo di produzione di sussistenza può sperare di ottenere una maggior quantità di ciò che, da quel momento in poi, conta per lui, cioè i valori. Il più delle volte, però, questa deviazione è il risultato di una coercizione.

In un altro testo, «Detour and Sacrifice. A collective Reflection», Dupuy è ancora più esplicito: «Gli esseri umani si distinguono per la capacità di deviare dal cammino più breve per raggiungere i loro fini (...). Possono (...) astenersi temporaneamente dal consumare per investire. (...) Possono lasciar passare una buona occasione per aspettarne un'altra, migliore, più tardi» (Dupuy, 2002b, pp. 190ss). Secondo Dupuy, nella società industriale la deviazione della produzione, inizialmente un mezzo, è diventata un fine in sé: tutta la società sarebbe organizzata per allungare le deviazioni della produzione. Ricordatevi dell'airone di La Fontaine che lascia passare molte buone occasioni in attesa di un'occasione migliore. Una vera *sindrome dell'airone* caratterizza l'azione nella società moderna.

che vuole ottenere i mezzi per mantenere la sua famiglia deve «produrre» altre cose, spesso distruttrici, che hanno una relazione soltanto indiretta con la sua sussistenza e non hanno nessuna relazione con le sue intenzioni. Sarebbe interessante esaminare i legami tra la *deviazione della produzione* e il *dirottamento (détournement) del potere*, attraverso il quale molti governanti abusano del potere conferito loro dal popolo per promuovere interessi, generalmente privati, che sono estranei al popolo. Questi due tipi di deviazione hanno in comune una perdita di attinenza, una depoliticizzazione fondamentale; tuttavia, un'elaborazione più dettagliata del concetto di deviazione del potere supererebbe i limiti di questo saggio.

Fondamentalmente, la deviazione della produzione è un *qui pro quo*: il lavoratore vuole che ci sia da mangiare sulla tavola della famiglia, ma invece di coltivare insalate, pomodori e cetrioli o di allevare polli, deve sottomettersi al ritmo di una macchina o sedersi alla scrivania di un ufficio per otto ore al giorno.

Certo, nell'epoca contemporanea la maggior parte dei lavoratori non controllano più delle macchine dentro le officine, ma sono confinati negli uffici. Tuttavia, i frutti dei loro sforzi sono ugualmente deviati dai loro fini o intenzioni; per esempio, il contabile di una fabbrica di prodotti chimici può contribuire, senza volerlo, alla produzione di agrotossici: ciò che desidera sono verdure sane, ma per ottenerle è obbligato a produrre veleni che saranno sparsi nei campi.

... il modello del lavoro alienato

I dibattiti della sinistra sul lavoro hanno prodotto un concetto più filosofico per definire questa situazione di deviazione delle intenzioni che obbliga i lavoratori ad azioni contrarie alla loro propria volontà e agli interessi delle loro fa-

miglie e dei loro compagni. È il concetto di alienazione: i lavoratori sono *alienati* dal loro lavoro perché non si riconoscono nei risultati finali. Per il grande filosofo tedesco, per metà olandese di origine, Karl Marx (1818-1883), l'alienazione non è né un sentimento né uno stato mentale, ma una condizione economica e sociale. È la separazione dei lavoratori dai prodotti del loro lavoro. «L'oggetto che il lavoro produce si presenta come qualcosa che gli è opposto, come una forza indipendente dal produttore» (Manoscritti del 1844).

I lavoratori dell'industria sono costantemente in conflitto coi frutti del loro lavoro, percepiti come qualcosa che sfugge al loro controllo, come forze che li dominano. Inoltre, il lavoro in officina o in ufficio è forzato, coatto. Senza coercizione, il lavoratore scapperebbe da questo genere di lavoro.

All'inizio dell'era industriale, la coercizione era fisica: si trattava della fame, o piuttosto della minaccia della fame. Gli economisti della tradizione liberale, cioè i primi economisti moderni,¹⁰ razionalizzarono quella che certi filosofi chiamavano la «legge della fame» (che preconizzava l'utilizzo della minaccia della fame come forza di coercizione per obbligare i contadini, cacciati dalle loro terre, a lavorare) trasformandola nella *legge della scarsità*, assioma fondamentale della nuova economia.

Secondo la sua versione capitalistica, il lavoratore è un semplice elemento della produzione, sullo stesso piano delle macchine o delle materie prime. Il lavoro morto, cioè il frutto fossilizzato del lavoro passato, domina il lavoro vivo, quello dei lavoratori attuali, e si aggrega alle forze di coercizione.

¹⁰ ...che non erano economisti di professione, ma moralisti come Adam Smith, filosofi come Edmund Burke, o, nel caso di Jeremy Bentham, un riformatore del sistema penitenziario.

Questo permette che delle relazioni tra persone prendano la forma fantastica di relazioni tra cose.

Senza deviazione della produzione, caratteristica generale del lavoro industriale capitalistico, questa forma di alienazione del lavoro non potrebbe esistere. Quando il «lavoratore» produce - almeno in parte - quello che mangia e mangia quello che produce, bisogna mettere in dubbio l'adeguatezza della parola «lavoro» nella descrizione delle sue attività produttive polivalenti.¹¹ Strettamente parlando, il lavoro (in francese *travail*, in spagnolo *trabajo*, parole che derivano dal latino *tripalium*, uno strumento di tortura), è un'attività imposta con la forza, nei frutti della quale il lavoratore non si riconosce.

Se un'originaria deviazione della produzione non avesse istituito il lavoro propriamente detto, potrebbe esserci un'espropriazione violenta dei prodotti dell'agricoltura, ogni forma immaginabile di tassa, gabella o *corvée*, ma non potrebbe esistere un lavoro nei cui frutti il lavoratore non si riconosce. Le prime manifatture e fabbriche industriali furono

¹¹ Si veda l'opera di Kuchenbuch sul lavoro nell'Europa preindustriale) (1989, pp. 4117 ss). Il concetto di lavoro deriva da un'accezione storica in qualche modo prestabilita. L'associazione di questa parola con delle attività produttive è relativamente recente: è documentata a partire dalle grandi miniere sotterranee del tempo di Agricola. Questa attività produttiva, che esigeva che i minatori fossero introdotti nelle miniere attraverso grandi cesti sostenuti da corde alle prime ore del mattino per esserne estratti la sera, era una novità, ben diversa dai *labores* tradizionali. Contrariamente alle attività e alle opere dei tempi antichi, il *lavoro* viene assoggettato a orari stringenti, è meccanico e si ottiene attraverso una costrizione diretta. Prima, la parola lavoro (*travail* in francese, *trabajo* in spagnolo) era associata ad attività dolorose o pericolose, come il *travaglio* della partoriente o il viagggio su sentieri faticosi e sconnessi (da cui l'inglese *travel*). Etimologicamente, questi termini derivano dal latino *tripaliare* che designava i gesti del condannato al supplizio del *tripalium*. In gergo cileno, la parola *pega* (picchiare) designa ancora oggi il lavoro.

luoghi consacrati all'addestramento fisico al lavoro alienato, imposto a contadini espropriati delle loro terre.

*Il lavoro alienato tra urbanismo ragionevole
e grandi opere inutili, imposte dall'alto e distruttive.*

In tutte le città moderne ci sono lavori di viabilità, di costruzione di infrastrutture di trasporto o di fognature. Le strade, i marciapiedi, le vie bene o male congegnate, sono il frutto del lavoro dei carpentieri, dei muratori, degli ingegneri ai quali, grazie al salario, queste opere offrono una maniera per riempire la dispensa familiare. Entro certi limiti, esse sono utili, anche se la loro utilità non risulta dalle intenzioni dei lavoratori, organizzati come pezzi di una macchina gigantesca, una megamacchina.¹² Ma, in queste stesse città, molte opere superano i limiti di taglia e di costo al di là dei quali cessano di essere più utili che nocive. Per esempio, a Città del Messico, le autostrade urbane sono state dotate di corsie soprelevate a pagamento. Queste strade sospese nel cielo e munite di sistemi di pedaggio elettronico introducono

¹² Cfr. Mumford (1974 [1967, 1970]). Le prime grandi macchine utilizzarono gli uomini come componenti, come nel caso della costruzione delle piramidi d'Egitto, che richiese l'organizzazione di un gran numero di uomini e donne. Sono queste «macchine umane» che Mumford chiamò *mégamachines*. Tuttavia, benché si sia a lungo ipotizzato che i costruttori di piramidi fossero schiavi, recenti scoperte archeologiche sembrano indicare che il loro lavoro non era tanto il frutto di una coercizione 'statale', quanto di un entusiasmo religioso che induceva i costruttori a «sentirsi come Faraoni» (Jan Assmann). Lungi dall'aver richiesto un potere statale prestabilito, la megamacchina che risultò dalla costruzione delle piramidi sarebbe piuttosto stata all'origine di tali poteri statali e burocratici, che vennero in seguito.

Ultimamente, Serge Latouche (2004) ha ripreso il concetto di megamacchina per descrivere le gigantesche costruzioni sociali, in genere gestite coercitivamente, che inviano sonde a curiosare su Marte e maltrattano i paesaggi con grandi opere di dubbia utilità.

nuovi tipi di discriminazione. Gli automobilisti troppo poveri per pagarsele sono ridotti a circolare lentamente a livello del suolo, su carreggiate quasi sempre congestionate. Le carreggiate 'di sopra', invece, sono rapide (sebbene lo siano sempre meno) per quelli che possono permettersi di pagarne il prezzo. Riflettiamo su questo esempio. Gli automobilisti 'di sotto' contribuiscono, tanto quanto quelli 'di sopra', a finanziare le corsie sopraelevate con le loro tasse. Ma questa spesa non serve che a creare privilegi per chi sta sopra.

Trasferimenti di privilegi

Ivan Illich chiamava «trasferimenti netti di privilegi dai poveri ai ricchi» la concentrazione sui ricchi di privilegi prodotti dal lavoro alienato dei poveri (Illich, 2003). Nell'esempio delle corsie sopraelevate delle autostrade interne di Città del Messico, la deviazione della produzione subita dai costruttori che, oltre ai giochi competitivi tipici del mondo del lavoro, non hanno altre intenzioni oltre a quella di ottenere ciò che permetterà loro di offrire cibo, vestiti, alloggio e servizi alle proprie famiglie, è lavoro alienato, perché l'opera, una volta realizzata, avrà poca utilità per loro e contribuirà ad imporre loro tempi ancora più lunghi di trasporto obbligatorio. Queste ore supplementari di spostamento coatto si aggiungeranno al lavoro morto con cui deve misurarsi il lavoratore vivo.

Al di là di certe soglie, le grandi infrastrutture distruggono la buona qualità della vita dei quartieri, come quando una sopraelevata passa all'altezza delle camere da letto degli abitanti. All'inizio del 2012, la rivista elettronica messicana *Desinformémonos* (Disinformiamoci) lanciò una campagna contro le *Grandi Opere Inutili e Imposte dall'Alto*.¹³

¹³ Rivista elettronica trimestrale *Desinformémonos*, giornalismo dal basso, indirizzi: desinformemonos.org; desinformemonos@gmail.com; [23](http://desinfor-</p></div><div data-bbox=)

Dopo aver documentato molti casi europei, come il progetto di un aeroporto a Notre-Dame-des-Landes, vicino a Nantes, e quello del TAV tra Torino e Lione, *Desinformémonos* ha preso in considerazione alcuni progetti in corso in Messico, come i progetti di estrazione mineraria sul territorio sacro dei *wixárika* o *huicholes*. I lavoratori che costruiscono queste opere non vogliono né la distruzione ecologica né il saccheggio culturale, né l'immenso costo che queste opere impongono ai cittadini. Dal momento che anch'essi sono cittadini e contribuenti, dovrebbero poter dire la loro sull'uso dei frutti del loro lavoro: serviranno alla loro comunità? Avranno effetti favorevoli o sfavorevoli sulle condizioni di esistenza di altre comunità? Non rappresenteranno una spesa eccessiva per i contribuenti più poveri? Ma nessuno chiede il loro parere.

memonos@lists.riseup.net; edizioni speciali in spagnolo, inglese, italiano, tedesco, francese, portoghese e russo. Il brano che segue è tratto dall'editoriale «I progetti inutili nel mondo» (<http://desinformemonos.org>): «Con la parola 'progresso', nel mondo vengono imposti centinaia di megaprogetti inutili. Un treno ad alta velocità nella Val di Susa, in Italia; una centrale idroelettrica a Belo Monte, in Brasile; un aeroporto a Notre-Dame-des-Landes, in Francia; alberghi e campi da golf nelle isole di Las Perlas, a Panama; miniere nel territorio *wixárika* del Messico ed a Famatina, in Argentina; l'industria agroalimentare in Mozambico; un'autostrada su un bosco russo o industrie petrolifere su terre coltivabili in Nigeria; o una Città Modello in territorio *garinagu*, in Honduras, sono solo parte del ventaglio di storie che vogliamo condividere con voi in questa seconda tappa della nostra rivista di strada *Desinformémonos*. In ognuna di queste esperienze, la costante non è solo la barbarie, ma l'impegno dei popoli nel respingere progetti che non hanno chiesto, di cui non hanno bisogno, che non fanno parte della loro vita. Blocchi dei macchinari, cortei, attività artistiche, presidi e barricate sono alcune delle manifestazioni per impedire queste opere. L'autonomia è una delle risposte, per affrontare l'assalto con un'altra forma di organizzazione locale che pone in evidenza l'inutilità dei megaprogetti imposti».

Una quarantina di anni fa, una rivista della Sinistra tedesca¹⁴ si mise a spingere i lavoratori sindacalizzati a mettere in discussione le *finalità del lavoro* piuttosto che limitarsi a esigere una fetta più grande della torta economica, o, per riprendere il linguaggio proprio di quell'epoca, accontentarsi di «riappropriarsi di una parte maggiore del plusvalore del loro lavoro». Siccome la deviazione della produzione esige la rinuncia da parte dei lavoratori a decidere delle finalità del loro lavoro, l'aver orientato le domande di un mondo del lavoro dominato dal salariato verso la rivendicazione di astrazioni riassumibili in cifre ha fatto saltare i nervi dell'*economia morale*.¹⁵

La colonizzazione dell'immaginario - I

Una delle ragioni dell'alienazione dei lavoratori dal frutto del loro lavoro ha a che vedere col fatto che le minoranze che stanno 'in alto', tutti quelli che esercitano un qualche tipo di

¹⁴ *Technologie und Politik*, rivista edita dalla casa editrice Rowohlt, a Reinbeck bei Hamburg (primo numero: febbraio 1975), fondata dallo storico e politico Freimut Duve dopo un soggiorno al CIDOC di Cuernavaca, il centro fondato da Ivan Illich.

¹⁵ Edward P. Thompson, autore di *The Making of the English Working Class* (1966), confronta le lotte sociali tipiche del XVIII secolo - conflitti tra contadini e esattori del re venuti a vuotare i granai comunitari delle loro riserve di grano per nutrire i soldati - con le lotte operaie di un secolo più tardi. Nel XVIII secolo, gruppi di donne e uomini spesso travestiti da donne tendevano imboscate ai convogli del re carichi di grano requisito ai granai comunitari - e debitamente pagato -, ne restituivano il costo ai conduttori, caricavano il grano sui propri veicoli e lo rimettevano al suo posto. Quello che queste contadine e contadini difendevano non era la loro economia intesa in senso moderno, ma quella che Thompson chiama la loro *economia morale*, fondata sulla sussistenza, e il diritto di ogni villaggio a difenderla. Al contrario, nelle lotte sociali del XIX secolo, gli uomini (quasi soltanto gli uomini), difendevano una più giusta partecipazione alla distribuzione del valore generato dal lavoro astratto, che era quasi esclusivamente maschile.

controllo sullo Stato e sul Mercato, hanno un progetto diametralmente opposto a quello di una 'buona vita' per oggi, nutrito dalle maggioranze che stanno 'in basso'. Ciò significa che la loro percezione del tempo, della temporalità, è *altra*. Vogliono controllare quello che chiamano 'il futuro' e, per farlo, accumulano il capitale estratto dal lavoro di chi sta 'in basso'. Questo capitale è per loro il mezzo per realizzare la loro visione di un domani mirabolante. Che tutto sia più grande e più rapido. Che gli edifici siano più alti, che le auto e i treni vadano più veloci e soprattutto che ci siano più soldi nelle casse dello Stato al fine di costruire edifici ancora più alti, più autostrade a più piani per accumulare di più in funzione di... di..., in una spirale senza fine. Rendere moderno, *modernizzare*, è questo: una trasformazione costante e illimitata della cultura materiale, un disprezzo di ogni limite, un'ignoranza di ogni senso della misura e delle giuste proporzioni. Secondo il sogno di chi sta 'in alto', modernizzare è costruire autostrade più larghe e, quando sono piene, corsie sopraelevate e ponti. Modernizzare la città significa riempirla di infrastrutture le cui forme aerodinamiche celebrano il movimento, mentre la velocità media sulla strada diminuisce. Modernizzare l'economia significa distruggere la sussistenza tradizionale, ostacolare la vendita di prodotti locali e invadere i mercati con prodotti stranieri. Modernizzare la politica significa trasformarla in un gioco elettorale, riducendola al gesto di deporre un voto in un'urna ogni cinque anni. Modernizzare l'educazione significa trasformarla in un consumo di informazioni, rare per definizione. Modernizzare la salute significa convertire i pazienti in sottosistemi di un sistema biomedico generale. Modernizzare la lingua significa disprezzare le parlate locali e imporre la lingua standardizzata dello Stato o del Mercato internazionale. Modernizzare il sistema dei trasporti in città significa pianificarlo perché

permetta ulteriori trasferimenti di privilegi dai poveri ai ricchi (e non solo dagli automobilisti meno ricchi ai più ricchi).

III. Modernità, modernizzazione, occidentalizzazione

*La modernità secondo gli storici del tempo presente*¹⁶

A dispetto di tutto ciò che ho appena scritto, non bisogna demonizzare le parole modernità o modernizzazione. È possibile che, in qualche villaggio, un giovane consigli a un nonno di «adattarsi ai tempi moderni» per fargli capire che dovrebbe rivedere i suoi pregiudizi. Ma questo è un uso 'debole' di un termine che gli storici contemporanei hanno dotato di una connotazione precisa. Il critico della modernità che scrive queste righe ha conosciuto a sua volta momenti di entusiasmo modernista, ad esempio per il movimento di rinnovamento delle arti plastiche dell'inizio del XX secolo, la modernità di un secolo fa. Solo relativamente tardi mi sono reso conto della complicità tra le forme 'deboli' (*soft*) e le forme 'dure' (*hard*) dell'uso del termine 'modernità': in tutti i sensi in cui la si intende, la modernità è interessante, ma non c'è modernità innocente. Inoltre, il legame tra modernizzazione e occidentalizzazione del mondo è così stretto che que-

¹⁶ Gli storici tedeschi chiamano *Zeitgeschichte* (storia del tempo) l'applicazione di strumenti e metodi storiografici allo studio dell'epoca contemporanea o 'tempo presente', un'epoca aperta all'avvenire e che si modifica con il passare del tempo. Certi storici francesi hanno rubricato questo stile storiografico sotto il nome di storia contemporanea, ma smussandone un po' gli scopi. Infatti, la *Zeitgeschichte* nacque in Germania dopo la seconda guerra mondiale, come sforzo per digerire un passato enormemente scomodo. Fin dall'inizio fu segnata da un'autocritica che sbocca logicamente in una critica radicale della modernità più recente, di cui il nazismo fu una premonizione mostruosa, rozza e caricaturale. Non è più tanto il nazismo, ma il 'fatto moderno' stesso che dovrebbe ormai essere oggetto di una critica rigorosa.

sti due termini sono quasi equivalenti: la modernizzazione è colonialista.

Un test: il lavoro fantasma

Per distinguere tra gli usi vaghi, per i quali ‘moderno’ significa razionale, pratico o innovativo, e l’accezione critica che gli storici del tempo presente hanno dato a questa parola, ecco un test o un criterio: il concetto di lavoro fantasma. Prima di definirlo, bisogna spiegare perché permette questa distinzione. Innanzitutto occorre dire che, anche nell’accezione comune di ‘razionale’ o ‘pratico’, ciò che è moderno diventa facilmente non pratico e perfino irrazionale, il che ha indotto un autore molto conosciuto in America a scrivere un saggio intitolato *Rational Irrationality* (Cassidy, 2009). La modernità, nel senso inteso dagli storici contemporanei, è sempre e inevitabilmente accompagnata da un aumento della razionalità irrazionale. Modernità e razionalità irrazionale sono così incastrate l’una nell’altra da non poter essere separate.

Un esempio di questa irrazionalità della ragione moderna è dato da una forma specificamente moderna di attività obbligatoria resa necessaria dall’egemonia del lavoro salariato, ma che non può essere a sua volta salariata. Siamo chiari: questa attività non salariata è la *conditio sine qua non* del lavoro salariato. Ivan Illich propose di chiamare *shadow work* questa ‘ombra’ fantasmagorica e non retribuita del lavoro salariato (Illich, 2005b).

La modernità è l’epoca in cui il lavoro salariato pretende di rimpiazzare e, di fatto, degrada e svaluta ogni forma di attività di sussistenza: la modernità è l’era della guerra contro la sussistenza.¹⁷ A questa lenta distruzione contribuisce tutta

¹⁷ Vedi il paragrafo «La guerre contre la subsistance» in *Le travail fantôme* (Illich, 2005b, p. 147).

la legislazione dei paesi 'sviluppati', non solo la legislazione del lavoro, e, *a fortiori*, tutta l'economia. E tuttavia, una società in cui ogni prodotto risulti da lavoro salariato è impossibile. Una tale utopia negativa, o distopia, sarebbe la realizzazione del sogno liberale che può essere definito come segue:

- 1) tutti i redditi devono provenire da una vendita sul mercato;
- 2) questi redditi devono essere sufficienti per acquistare la totalità dell'offerta di merci.

Secondo gli economisti, c'è crisi quando queste due regole non sono rispettate. Perché lo siano, bisogna sopprimere tutto ciò che ostacola l'espansione del Mercato: non deve essere tollerata nessuna fonte di reddito che non provenga dalla vendita di beni e servizi, e si deve vietare in linea di principio, o almeno limitare strettamente qualsiasi interferenza o *intervento* politico tendente ad adeguare i prezzi alle condizioni mutevoli del Mercato.¹⁸ Riunite queste condizioni - così

¹⁸ In queste condizioni, il comportamento dei mercati reali somiglierebbe approssimativamente a quello che gli economisti si aspetta(va)no dal Mercato Ideale, che codifica(va)no come un *mercato autoregolato* che non richiederebbe alcun intervento esterno, politico o amministrativo che sia. Costoro raccomanda(va)no ai politici di limitarsi alle misure che rinforzano il carattere autoregolato dei mercati.

Se le condizioni di questa esperienza utopica avessero potuto essere soddisfatte, il mercato sarebbe apparso come l'unica forza effettivamente determinante in economia, e non avrebbero potuto esistere economie non registrate, dette 'informali' o, come le definisce Teodor Shanin, 'extra-polari' (vedi Shanin, 1988). Ma la realizzazione di un mercato autoregolato non esigerebbe niente di meno che la scissione della società in una sfera economica e una sfera politica ad essa subordinata tramite la cinghia di trasmissione del concetto di *merce*, le cui leggi potrebbero in tal modo governare la politica come governano l'economia.

Sul mercato autoregolato vedi Polanyi 1957 [1944]). Sulle economie che sopravvivono ai margini dei poli 'economia di Mercato' e 'socialismo di Stato' nel mondo bipolare prima del crollo del muro, vedi Shanin, 1988.

sembrano credere gli economisti d'obbedienza liberale (e ce ne sono ancora) -, il mercato sarà *auto-regolato*, cioè non avrà bisogno di nessuna forma di regolazione esterna, morale, culturale o politica. Un'utopia generatrice di catastrofi che, secondo Polanyi, è condannata a scomparire.

In realtà, il lavoro salariato non potrà mai sostituirsi a tutte le forme di attività produttiva non salariata, ma può degradarle e svalutarle. È così che l'*agro-business*, o sistema affaristico di produzione di alimenti, proclama di soddisfare la quasi totalità della domanda mondiale, mentre in realtà la maggior parte degli alimenti proviene da contadini interamente o parzialmente inseriti in un'economia di sussistenza. Per esempio:

- Su meno del 30% delle terre arabili, i contadini producono il 60% degli alimenti mondiali, e ancora di più se si tiene conto dei prodotti della caccia, della raccolta e dell'allevamento di animali domestici. In altre parole, i cortili, gli orti e le piccole fattorie producono, nel mondo, dal 60 al 70% degli alimenti locali, indipendentemente dalle industrie alimentari.¹⁹

Vedi anche Baschet, 2013, pp. 21-22. La crisi del 2007-2008 ha definitivamente messo una pietra sul mito dell'autoregolazione dei mercati, che è crollato come un colosso dai piedi d'argilla. Tuttavia, gli economisti e i finanziari che hanno assistito dalle prime file a questo crollo continuano ad agire come prima, come se non avessero visto niente. Bisogna dire che la cecità volontaria è da molto tempo una specialità della loro professione.

¹⁹ Secondo Pat Money, co-fondatore del gruppo ETC, «la catena alimentare transnazionale utilizza il 70-80% delle terre arabili del mondo per produrre il 30-40% degli alimenti che mangiamo. In questo processo i contadini, i veri produttori di alimenti, sono espulsi dalle loro terre e l'ambiente soffre terribili danni. È evidente che non si tratta di una modalità accettabile di alimentare il mondo». Vedi <http://www.etcgroup.org> (in inglese, spagnolo e francese), (e-mail: mooney@etcgroup.org). Vedi anche, pubblicato dal gruppo ETC, «¿Quién nos alimentará: la cadena industrial de producción de alimentos o las redes campesinas de subsistencia?» (<http://www.etcgroup.org>).

- Il caso del latte è illuminante: nel Bangladesh, il 95% della sua produzione è assicurato da piccoli produttori; in India, l'85%; l'83% in Colombia e l'86% in Kenia, per citare soltanto i paesi con la più alta percentuale di 'latte popolare'; in Messico, il 41% della produzione di latte si colloca «fuori dall'industria alimentare».
- Ancora in Messico, il 38% della produzione di mais proviene dall'agricoltura di sussistenza, mentre il 50% della produzione nazionale è di origine contadina.²⁰

L'*agro-business* deriva da un tentativo di realizzare l'utopia liberale; ma, dal momento che non c'è posto in questo mondo per le utopie (letteralmente 'non-luoghi'), l'utopia liberale è, come le altre, irrealizzabile. Per questo i suoi promotori tentano di falsificare i fatti per salvare i loro sogni. La verità è che al di là di certi limiti la produzione industriale di alimenti degrada le colture di sussistenza, ma non può rimpiazzarle.

Tuttavia, le ragioni dell'impossibilità del lavoro salariato di assicurare tutto il lavoro necessario al mantenimento della società sono ancora più fondamentali. Più si pretende egemone, più il lavoro salariato ha bisogno di un complemento non salariato, a volte estenuante, spesso penoso, se non abrutente. Come le attività di sussistenza, questo lavoro non è salariato, ma questo è il solo punto in comune fra due forme di attività che, sotto tutti gli altri aspetti, sono diametralmente opposte. Le attività di sussistenza producono valori d'uso. Al contrario, questo nuovo tipo di lavoro, specificamente moderno, non produce niente di utile, né valori d'uso né valori di scambio. È semplicemente lo sforzo costante e improduttivo necessario al mantenimento e al rafforzamento del-

²⁰ Vedi «Productividad y competitividad de granos en México: análisis de los mercados nacionales de productos agrícolas básicos», a cura del Grupo Consultor de Mercados Agrícolas, aprile 2011, www.gcma.com.mx.

l'illusoria egemonia del lavoro salariato. Questo complemento improduttivo del lavoro salariato è il «lavoro ombra».

Nelle grandi città industriali, i nuovi posti di lavoro si concentrano di solito nelle zone lontane dal centro, dove i terreni sono relativamente a buon mercato, obbligando i lavoratori a spostarsi dal loro domicilio per raggiungere la fabbrica o l'ufficio dove vendono la loro 'forza lavoro' come se si trattasse di una merce. Con le tendenze a quella razionalizzazione (irrazionale) che consiste nella suddivisione in zone e, più in generale, nella pianificazione su carta della città, come se fosse vista dalla luna, le concentrazioni di industrie, di centri commerciali e di *habitat* urbani (città e parchi industriali, false città-giardino, vere città-satellite, quartieri dormitorio suburbani) non smettono di crescere e, con loro, le distanze tra i domicili e i posti di lavoro.

Fino a poco tempo fa, gli urbanisti rispondevano alle critiche evocando una panacea: la diminuzione dei *tempi* di trasporto nello stesso momento in cui le *distanze* da percorrere aumentano. Alimentavano insomma l'illusione che «la velocità avvicina i luoghi lontani», ovvero che fa «guadagnare tempo».²¹ Anche una lettura sommaria degli studi più ufficiali sui trasporti fa a pezzi questa illusione: nella maggior parte delle città del mondo, le velocità medie dei trasporti sono in calo. Nelle metropoli dotate di metropolitana sono relativamente alte (circa 15 km/h sull'insieme della giornata), e molto meno nelle città di media grandezza senza metrò. Ma in entrambi i casi le velocità medie calano, il che smentisce l'ipotesi che le infrastrutture di trasporto facciano risparmiare tempo alle masse. In realtà, esse intensificano il trasferimento netto di privilegi dai poveri ai ricchi. La maggior parte delle ore che i lavoratori passano sulla strada e su

²¹ Jean Robert dimostra la falsità di questo aforisma (vedi Robert, 1980, pp. 62-66).

altre vie di circolazione, che siano autisti di se stessi nelle loro auto private o passeggeri di veicoli pubblici, sono ore di lavoro ombra, cioè lavoro faticoso, non salariato e che non produce nessun valore, il lavoro reso necessario per mantenere l'egemonia del lavoro salariato.

Si è detto - e per molto tempo a ragione - che il lavoro ombra non riguarda nella stessa misura gli uomini e le donne, che «ha un genere». Il lavoro ombra quotidiano che consiste nello stabilire ponti lenti e precari tra il domicilio dei lavoratori e i luoghi in cui il loro lavoro viene capitalizzato ha ancora oggi una certa connotazione maschile. Ma esistono forme di lavoro ombra più insidiose, spesso ancora più estenuanti, a connotazione femminile (cfr. Werlhof, 2013). Le autostrade relativamente rapide verso l'aeroporto, ad esempio, tagliano tutti i tragitti trasversali, obbligando gli abitanti (e soprattutto *le* abitanti) dei quartieri attraversati ad attese ai semafori o a lunghe deviazioni, specie se si spostano a piedi. Il lavoro ombra delle casalinghe cariche di borse pesanti, obbligate a salire le scale di un ponte pedonale al di sopra dell'autostrada, trasferisce privilegi al figlio del ricco che si precipita all'aeroporto nella sua macchina decappottabile per partire per un *week-end* alle Baleari.

Un altro tipo di lavoro ombra a connotazione femminile è il viaggio in autobus o in automobile verso il centro commerciale meno lontano e, là, la scelta delle merci necessarie alla preparazione del pasto per la famiglia, la coda alle casse, le borse della spesa da caricare nel baule della macchina o sotto il sedile dell'autobus, il viaggio di ritorno a casa, l'estrazione delle merci dalle borse, l'eliminazione degli imballaggi, la sistemazione in frigorifero di una parte degli acquisti e la preparazione degli ingredienti da mettere in forno, sulla piastra o sul fornello per il prossimo pasto.

Una società in cui la deviazione della produzione e il lavoro salariato stesso si sono generalizzati è soggetta anche al

feticismo della merce, che trasforma quelle che sono relazioni tra soggetti in relazioni tra cose, paralizzando ogni volontà politica che viene 'dal basso'.²² Per il lavoratore, il frutto utile del suo lavoro è il salario, con il quale potrà ottenere beni che sono valori di scambio. Il lavoro ombra a connotazione femminile - quello delle casalinghe, ad esempio - trasforma dei valori di scambio in valori d'uso concreti che possono essere serviti in tavola. Il complemento 'maschile' del lavoro ombra delle casalinghe è, ad esempio, l'autotrasporto del lavoratore salariato - del suo corpo e delle sue capacità concrete - verso i luoghi dove questi poteri elementari potranno essere venduti come forza lavoro, cioè per il loro valore di scambio. In questo caso è la trasformazione, durante lo spostamento verso l'officina o l'ufficio, di forze fisiche e mentali in un'astrazione: il valore del lavoro. Queste sono le «idee grottesche» che nascono dalla trasformazione di forze vitali in valori di scambio che generano un mondo in cui «le relazioni tra persone appaiono come relazioni tra cose», un mondo in cui le decisioni possono essere prese in alto, davanti all'indifferenza ebete indotta in basso.

Gli affitti, in città, non cessano di aumentare, la benzina è sempre più cara, i biglietti della metropolitana anche, il che dovrebbe contribuire a riempire le casse del governo, se quest'ultimo non si giocasse i suoi introiti in borsa. Questi rincari si ripercuotono sulla composizione dei quartieri centrali:

²² Marx confronta la natura concreta di un tavolo di legno, che è semplicemente là, «piantato sui suoi quattro piedi», al carattere astratto del suo valore di scambio: come merce e in relazione con le altre merci, «è piantato sulla testa, e dal suo cervello di legno escono idee grottesche, più fantastiche di tutto quello che dicono i tavoli magici degli spiritisti» (Marx, 1906 [1873], p. 62). Per un commento di Jean Robert vedi «El análisis del feticismo de las mercancías, aportación primordial de Karl Marx», intervento all'incontro di fine anno del CIDECI - Universidad de la Tierra di San Cristobal, Chiapas, 2 gennaio 2011.

arriva un momento in cui i poveri non possono più permettersi di pagare l'affitto o le tasse sugli immobili. Sono praticamente espulsi dai quartieri dove molti di loro erano nati. Cercano allora alloggi più economici nei quartieri periferici. Diventano così dei deportati interni, la cui situazione, salvo la perdita della cittadinanza, riflette quella dei rifugiati espulsi dal loro paese. La fatica dovuta ai tempi di trasporto obbligatori, aggiunta a quella del lavoro, scoraggia ogni velleità di protesta e resistenza.

Provocare la miseria di coloro che vengono espulsi dai loro quartieri non rientra nelle intenzioni dei lavoratori che costruiscono le autostrade urbane e le soprelevate, i raccordi e le tangenziali, le superstrade verso gli aeroporti, o che contribuiscono alla riqualificazione dei quartieri centrali disertati dai loro legittimi abitanti. E tuttavia questa miseria è l'«effetto collaterale» che la razionalità capitalistica conferisce al loro lavoro. Ciò significa che quei lavoratori, che a loro volta sono cittadini, non si riconoscono nei frutti del loro lavoro. Se potessero rifletterci, potrebbero dire: «Non è quello che volevamo». In realtà, se pochi tra loro lo pensano e meno ancora lo dicono, è perché non ne hanno il tempo. Il ritmo dell'esistenza urbana impone loro di consacrare sempre più tempo a spostarsi dal loro domicilio al loro luogo di lavoro, o verso i centri commerciali o i luoghi di divertimento. Le fatiche del lavoro ombra quotidiano schiacciano la capacità di protestare, di resistere, e alla fine anche di pensare dei lavoratori salariati.

La colonizzazione dell'immaginario - II

Ma il loro mutismo ha un'altra ragione ancora. Certo, sono (siamo) stati allenati a obbedire, e lo stato di ebettismo a cui il lavoro ombra li riduce rinforza questo allenamento. Ma c'è qualcosa di più: la loro immaginazione è stata

contaminata dal sogno folle di quelli 'che stanno in alto' - per smettere di chiamarli le *élites*. Le idee di quelli 'che stanno in alto' (che loro chiamano 'il futuro', che non esiste) sono il frutto di un immaginario megalomane. Quelli che stanno in alto non fanno che imporre la loro cultura materiale a quelli che stanno in basso. Pretendono anche di cambiare le loro maniere di vedere il mondo e le loro credenze. Questa forma di dominazione è la colonizzazione dell'immaginario di chi sta in basso da parte dei sogni di chi sta in alto.

Così, molti poveri con l'immaginario colonizzato credono alle favole dei ricchi e dei *media* sull'economia, per esempio. Credono che la crescita degli indicatori economici come il PIL sia una buona notizia per la dispensa familiare. Non si rendono conto che la crescita li rende sempre più dipendenti dal Mercato e da uno Stato interamente al suo servizio. La crescita degli indicatori economici va a braccetto con la perdita della loro autonomia, di quella potenza primordiale che Spinoza credeva fondamentalmente indistruttibile, e di cui invece la crescita dell'economia mina oggi le fondamenta, deteriorando la capacità di sussistenza indipendente delle persone e rinnegando perfino la loro attitudine innata a camminare.

Le distanze create da un urbanismo succube dell'industria automobilistica e delle compagnie costruttrici di strade e linee di metropolitana garantiscono che la gente rinuncerà spontaneamente a esercitare il potere dei suoi piedi. Invece di impegnarsi politicamente nella difesa di un urbanismo in cui i motori si limiterebbero a coadiuvare questo potere fondamentale, reclamerà il diritto a più trasporti pubblici, rinunciando così a qualsiasi resistenza all'allungamento delle distanze da percorrere ogni giorno. La crescita delle distanze, riflesso urbano della crescita economica, fa parte dell'apparato della guerra contro la sussistenza. Nella pratica, questa guerra si manifesta nell'obbligo di ottenere tutto quello di

cui si ha bisogno solamente dal Mercato, e di rinunciare a ogni forma di autoproduzione. Questo obbligo in apparenza ineludibile è in realtà il corrispettivo della cecità degli economisti di fronte all'incapacità strutturale del Mercato di assicurare la maggior parte della sussistenza della gente.

La modernità, nel senso di «cultura materiale del tempo presente», cominciò con l'industria, le fabbriche, le ferrovie, più o meno due secoli fa. Però, in quanto progetto o immaginario dominante all'interno di una cultura materiale ancora tradizionale, e quindi come movimento verso la modernizzazione, cominciò molto prima, all'epoca delle invenzioni e delle scoperte scientifiche e delle invasioni europee in tutte le parti del mondo. Semplificando un po', non è falso dire che la modernizzazione del mondo comincia con l'invasione delle Americhe.

Dopo la conquista o invasione dell'Anahuac, il futuro Messico, la colonizzazione dell'immaginario divenne progressivamente l'equivalente di una propaganda dei poteri coloniali contro la sussistenza tradizionale delle persone comuni (cfr. Gruzinski, 1988). Fu questa l'essenza, a partire dal XVI secolo, del movimento di occidentalizzazione del mondo. L'invasione dell'America non rispose solo alla volontà europea di sradicare le culture autoctone. Fu anche segnata dall'imposizione agli indigeni sopravvissuti di un'immagine fantasiosa di loro stessi: il selvaggio, l'«indiano» (cfr. O'Gorman, 1958). L'invasore invece si vide come il civilizzatore, e poi il 'modernizzatore'. Non erano solo la cosmovisione e la sensibilità religiosa dei popoli invasi che dovevano essere soppresse, o per lo meno cambiate.²³ Era tutta la loro

²³ In una conversazione, Ivan Illich chiamò *tolleranza terapeutica* l'atteggiamento del colonizzatore modernizzatore che tollera l'altro nella misura in cui quest'ultimo si sottomette al suo programma di evangelizzazione-alfabetizzazione-modernizzazione-occidentalizzazione..

cultura materiale. Fu un terremoto che condusse a molte delle catastrofi della conquista-invasione-colonizzazione. Ma il secolo dell'invasione dell'America fu anche segnato da una profonda mutazione delle culture europee. Alcune nozioni fluide e delocalizzate di mercato, di organizzazione comunitaria, di linguaggio si cristallizzarono e si solidificarono in concetti: il Mercato-Mondo, lo Stato Nazione, la Lingua Nazionale. Tutti questi concetti contribuirono a screditare gli elementi di sussistenza della gente 'che sta in basso' come forme inferiori di Economia, di Politica e di Lingua. La guerra contro la sussistenza è una guerra feroce contro le culture materiali del mondo, contro le tradizioni. È una soppressione delle capacità di sussistenza autonoma dei popoli, trasformati in consumatori i cui bisogni li rendono dipendenti dal Mercato e dal profitto dei capitalisti.

Il tappeto delle culture materiali del mondo

Per contrasto, immaginiamo il mondo pre-moderno come un tappeto persiano multicolore. Questo tappeto potrebbe essere una carta delle culture del passato del mondo. Ognuna delle sue zone potrebbe simboleggiare una particolare cultura, distinta dalla vicina. Queste culture sono tutte *differenti*, ma tutte trovano spazio sulla carta. Solo la cultura moderna non vi trova spazio: non è semplicemente differente dalle altre, è radicalmente *altra*. Per farle posto, bisognerebbe rivoltare il tappeto e collocarla sul rovescio, dove non appare che una trama grigia uniforme. Dire che il mondo ha sofferto e soffre ancora un periodo di modernizzazione equivale a dire che il tappeto delle culture storiche soffre di una perversione che, per intere zone, lo capovolge. Le differenze culturali scompaiono e non resta che l'uniformità grigia del rovescio.

Invece di parlare di processo di modernizzazione, si potrebbe anche dire che il mondo si *occidentalizza*. Nella prospettiva del Messico, l'Occidente è paradossalmente quella regione del mondo situata ad Oriente, l'Europa, e, a partire dal XVII secolo, l'America del nord. È a partire da lì che le culture del mondo hanno cominciato a modernizzarsi o a occidentalizzarsi, a ridursi a una trama uniforme mentre si attenuano le differenze culturali.²⁴

Oggi, il pensiero unico che domina la parte modernizzata o occidentalizzata del mondo è il pensiero economico. A livello di idee, l'economia è la forma di pensiero che sostituisce ogni cosmovisione, ogni cosmo, con la legge della scarsità. Questa 'legge' che ha preteso di imporsi in modo tanto imperativo quanto la legge di gravitazione universale, negli ultimi decenni del XVIII secolo era ancora chiamata la «legge della fame». A quel tempo, la fame era vista come «l'irruzione della legge di natura nella società». Essendo naturale, era considerata buona. I ricchi che non erano obbligati al lavoro consideravano la paura della fame come il pungolo che spronava i poveri.

IV. Genealogia della coercizione industriale

La cosiddetta «legge della scarsità», precedentemente «minaccia della fame». Limitare l'impetuosa benevolenza dei ricchi

L'economia moderna è fondata sulla legge della scarsità. Come un pungolo che spingeva i contadini cacciati dalle loro terre a lavorare in fabbrica, la scarsità fu il grande concetto dell'economia industriale nascente. Fu, fin dall'inizio, una macchina capace di produrre simultaneamente situazioni estreme di ricchezza e di povertà: cumuli di ricchezza che i

²⁴ «Diciamo che una società si è 'occidentalizzata' quando le sue istituzioni sono ristrutturare in funzione del mercato, cioè della produzione di merci per soddisfare i bisogni di base» (Illich, 2005c, p. 360, nota 5).

nostri antenati non avrebbero potuto immaginare e abissi di miseria che raramente avevano conosciuto prima di allora. Questa creazione congiunta di ricchezza e povertà può essere descritta in diversi modi, per esempio: «La miseria accompagna la ricchezza come l'ombra la luce», o «L'economia promette l'abbondanza agli uomini provocando nuove forme di scarsità che presto diventano fonte di nuove miserie». «Più una società fa sfoggio della sua ricchezza, meno i suoi membri sono capaci di quelle relazioni di mutualità che erano naturali nelle epoche pre-moderne ed erano la base delle reti di sussistenza».

Alla fine del XVIII secolo, l'inglese John M'Farlane, nelle sue meditazioni sulla povertà nella nazione che allora era la più ricca del mondo, l'Inghilterra, scrisse: «Non è nelle nazioni sterili e barbare che c'è più miseria, ma in quelle più prospere e civilizzate» (M'Farlane, 1782).

In quell'epoca alcuni economisti credevano che, come l'acqua in un filtro da caffè, l'abbondanza dei ricchi sarebbe sgocciolata attraverso tutta la società fino a raggiungere i poveri. Un altro inglese, Jeremy Bentham, che fu il primo ad amministrare ospizi per i poveri come se fossero prigionieri, ricavandone guadagni, non credeva a questa teoria dello sgocciolamento delle ricchezze. Proclamò al contrario che il compito dei governi non consiste nel ridurre la miseria, ma nell'aumentare i bisogni dei poveri per rendere più efficace la minaccia della fame. Spiegò che la fame, o piuttosto la paura di cadere nell'indigenza affamata, insegna ai poveri l'obbedienza. Esortò i ricchi a riconoscere che, anche nello stato di prosperità più avanzato, la grande massa dei cittadini non avrà probabilmente molte più risorse di quelle che il lavoro quotidiano può fornire, e sarà sempre al limite dell'indigenza. Per questo, concluse, la vera difficoltà non consiste nel soccorrere gli affamati, ma nel limitare l'impetuosa benevolenza dei ricchi.

Il filosofo irlandese Edmund Burke, autore di una teoria del sublime, andò anche oltre, affermando che solo la minaccia della miseria e della fame permette agli uomini destinati per la loro condizione al lavoro servile di allenarsi ad affrontare i pericoli della guerra e le intemperie dei mari:

Eccetto i tormenti della povertà, che cosa potrebbe obbligare le classi inferiori del popolo ad affrontare tutti gli orrori che le attendono sugli oceani impetuosi o sui campi di battaglia? (Burke, 1795).

E se qualcuno non l'avesse ancora capito, il filosofo del sublime precisa che tutte le velleità di soccorrere i poveri nascono da principi assurdi che proclamano di realizzare ciò che, per la costituzione stessa del mondo, è irrealizzabile:

Quando sentiamo pietà per questa gente che deve lavorare – altrimenti il mondo non potrebbe sussistere – mettiamo a repentaglio la condizione umana (*Ibidem*).

La voce del reverendo Joseph Townsend è in sintonia con le autorità filosofico-economiche citate sopra:

La fame domerà gli animali più feroci e insegnerà la buona educazione, l'obbedienza e la sottomissione ai più perversi. In generale, solo la fame può pungolare e spronare i poveri così da costringerli a lavorare (Townsend, 1784).

Tre degli autori che abbiamo citato sono considerati tra i pionieri della tradizione liberale, o liberalismo economico, che è l'antecedente diretto del capitalismo industriale.

Jeremy Bentham (1748-1832) fu avvocato, uomo di Stato e filosofo. Inventò il concetto di prigione panottica (*panopticon*), cioè che può essere controllata da un solo punto centrale, e una teoria che ebbe una grande influenza sulle idee liberali in gestazione: la teoria utilitarista.

Edmund Burke (1729-1797) studiò giurisprudenza e filosofia e militò in favore del potere assoluto dei monarchi. Le

sue considerazioni sulla fame considerata come una forza naturale e sulla scarsità, la paura della fame che spinge i poveri al lavoro e li rende obbedienti, influenzarono le idee politiche liberali e capitaliste.

Joseph Townsend (1739-1816) fu medico, geologo e vicario anglicano. Inventò un farmaco contro la sifilide e una teoria geologica. Con le sue opinioni sul potere disciplinare della fame fu a sua volta pioniere delle idee economiche moderne.

La scarsità, nel senso degli economisti di tradizione liberale, non è né la penuria né la mancanza, ma un principio di coercizione secondo il quale sarebbe la natura stessa ad agitare la frusta.

Tentativo di risposta ai maestri dell'Escuelita

Non è facile rispondere alla domanda che ci hanno posto i 'maestri' dell'*escuelita* zapatista: «E voi, siete liberi?». Beh, no. Le condizioni che subiamo e che provochiamo, noi che viviamo in città, non sono liberatrici. La libertà di cui possiamo godere è la libertà interiore in mezzo alla servitù raccomandata dai filosofi, o altrimenti è qualcosa di simile a tutti i vantaggi relativi che è possibile ottenere nella giungla di asfalto e cemento. Soltanto qualche punto di vantaggio sulla scala non di ciò che è bene, ma di ciò che è migliore rispetto a qualcos'altro: noi non ci sentiamo mai liberi, ma ciascuno può crederci più libero del vicino perché ha più tempo per i suoi drammi sentimentali o più soldi per imitare gli eroi mediatici che agiscono al posto suo. Ma, come all'inizio dell'era industriale, noi che viviamo del prodotto alienato del nostro lavoro subiamo la pressione di una coercizione fondamentale. Forse, per molti, la minaccia non è più direttamente quella della fame, benché, in un mondo in cui il posto di lavoro di-

venta a sua volta un bene raro, questa, qua e là, torna alla ribalta del mondo cosiddetto ricco.

Per la maggioranza, tuttavia, la minaccia diretta della fame è ancora attenuata da molti ammortizzatori. La coercizione che ci forza a tacere senza protestare contro l'assurdo, a soffrire ad esempio il doppio spostamento quotidiano verso luoghi di lavoro divenuti rari o verso l'ufficio di collocamento, non è ancora la minaccia diretta della fame. È dapprima la minaccia del licenziamento, poi della sospensione del sussidio di disoccupazione, preludio ad altre minacce in un crescendo ben noto: la perdita di dignità, l'emarginazione, la caduta nella miseria o la morte.

Non è la prima volta che dei contadini si sollevano e si rivoltano. Voi zapatisti lo fate in un momento storico unico: quello della perdita di credibilità di tutto ciò che si travestiva da progresso-sviluppo-modernizzazione, sogno multiforme di un arricchimento di tutti che appare oggi nella sua cruda realtà: una guerra condotta dall'alto contro la sussistenza della gente che sta in basso. Senza altre infioresciture.

Riferimenti bibliografici

- Baschet J. (2013), *Haciendo otros mundos. Autogobierno, sociedad del buen vivir, multiplicidad de los mundos*, CIDECE Ediciones, San Cristobal de las Casas, Messico.
- Burke E. (1795), *Thoughts and Details on Scarcity*, trad. it. *Pensieri sulla scarsità*, Manifesto libri, Roma 1997.
- Corbin A. (1982), *Le miasme et la jonquille: l'odorat et l'imaginaire social aux XVIIIe et XIXe siècles*, Champs Flammarion, Paris, trad. it. *Storia sociale degli odori, 18° e 19° secolo*, Mondadori, Milano 1986.
- Dupuy J.-P. (2002a), *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*, Seuil, Paris, trad. it. *Per un catastrofismo il-*

- luminato. Quando l'impossibile è certo*, Medusa Edizioni, Milano 2011.
- Dupuy J.-P. (2002b), «Detour and Sacrifice. A collective Reflection», in Hoinacki L. e Mitcham C. (a cura di), *The Challenges of Ivan Illich*, New York: State University of New York, New York.
 - O'Gorman E. (1958), *La invención de América*, Fondo de Cultura Económica, México.
 - Illich I. (2003), *Énergie et Équité*, in *Œuvres complètes*, Vol. 1, Fayard, Paris 2003, pp. 379-447, trad. it. «Energia ed equità», in *Per una storia dei bisogni*, Mondadori, Milano 1981.
 - Illich I., *H₂O les eaux de l'oubli* (2005a), in *Œuvres complètes*, vol. 2, Fayard, Paris.
 - Illich I. (2005b), *Le travail fantome*, in *Œuvres complètes*, vol. 2, pp. 91-248, Fayard, Paris, trad. it. *Lavoro Ombra*, Mondadori, Milano 1985.
 - Illich I. (2005c), *Le genre vernaculaire*, in *Œuvres complètes*, vol. 2, trad. it. *Genere. Per una critica storica dell'uguaglianza*, Neri Pozza, Vicenza 2013.
 - Illich I. (2009), «Omaggio di Ivan Illich a Jacques Ellul», in *La perdita dei sensi*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze, pp. 147-156 [«Hommage d'Ivan Illich à Jacques Ellul» (1993), in *La perte des sens*, Fayard, Paris 2004].
 - Illich I. e Cayley D., *La corruption du meilleur engendre le pire, Entretiens traduit de l'anglais par D. de Bruycker et Jean Robert*, Actes Sud, Arles 2007.
 - John Cassidy J., «Rational Irrationality. The real reason that capitalism is so crash-prone», in *The New Yorker*, New York, 5 ottobre 2009.
 - Kuchenbuch L. (1989), *Grundkurs Ältere Geschichte: Arbeit im vorindustriellen Europa*, Fernuniversität, Hagen 1989.
 - Latouche S. (2004 [1995]), *La Mégamachine*, La Découverte et MAUSS, Paris 2004, trad. it. *La megamacchina. Ragione tecnoscientifica, ragione economica e mito del progresso*, Bollati Boringhieri, 1995.
 - M'Farlane J. (1782), *Enquiries concerning the Poor*.
 - Marx K. (1906 [1873]), *Capital, A Critique of Political Economy*, The Modern Library (Random House), New York.

- Mumford L. (1974 [1967, 1970]), *Le Mythe de la machine*, 2 volumi, Fayard, Paris.
- Polanyi K. (1957 [1944]), *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time*, Beacon Press, Boston, trad. it. *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca*, Einaudi, Torino 1974.
- Rahnema M. (1997), «Development and the People's Immune System: the Story of Another Variety of AIDS», in Rahnema M. e Bawtree V. (a cura di), *The Post-Development Reader*, London; Zed Books, Atlantic Highlands, N.J.; University Press, Dhaka; Fernwood Pub., Halifax, N.S.; David Philip, Cape Town, pp. 111-131.
- Rahnema M. e Robert J., *La Puissance des pauvres*, Actes Sud, Arles 2008, trad. it. *La potenza dei poveri*, Jaca Book, Milano 2010.
- Robert J. (1980), *Le Temps qu'on nous vole. Contre la société chronophage*, Le Seuil, Paris 1980, trad. it. *Tempo rubato*, red, Como 1992.
- Robert J. (2014), «Un filosofo e pensatore radicale a Cuernavaca», in Esteva G. (a cura di), *Ripensare il mondo con Ivan Illich*, Muesodei by Hermatena, Riola (BO), pp. 157-183).
- Gruzinski S. (1988), *La Colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol XVIe - XVIIIe siècle*, Gallimard, Paris.
- Shanin T. (1988), «Expolar economy: A Political Economy of Margins. Agenda for the Study of Modes of Non-Incorporation as Parallel Forms of Social Economy», in *Journal of Historical Sociology*, 1988, Vol. 1, n. 1.
- Thompson E.P. (1966), *The Making of the English Working Class*, Random House, New York.
- Townsend J. (1784), *Dissertation on the Poor Laws*.
- Werlhof C. von (2013), «¿Hacia una 'fantasmización' del trabajo femenino?», conferenza pronunciata all'incontro «El humanismo radical de Iván Illich», Cuernavaca, dicembre 2012, pubblicata nella rivista elettronica *Tamoanchan* 2, CIDHEM, Cuernavaca.

Indice

<i>Introduzione</i>	4
<i>Per un senso comune contromano</i>	8
<i>E voi, siete liberi ?</i>	9
<i>I. La guerra contro la sussistenza</i>	11
<i>Per una storia ragionata delle perdite</i>	11
<i>II. L'alienazione 'originaria': abbandono dell'autonomia</i>	16
<i>Piccola riflessione sulle 'origini del nostro tempo'</i>	16
<i>La deviazione della produzione...</i>	17
<i>... il modello del lavoro alienato</i>	19
<i>Il lavoro alienato tra urbanismo ragionevole</i>	22
<i>e grandi opere inutili, imposte dall'alto e distruttive.</i>	22
<i>Trasferimenti di privilegi</i>	23
<i>La colonizzazione dell'immaginario - I</i>	25
<i>III. Modernità, modernizzazione, occidentalizzazione</i>	27
<i>La modernità secondo gli storici del tempo presente</i>	27
<i>Un test: il lavoro fantasma</i>	28
<i>La colonizzazione dell'immaginario - II</i>	35
<i>Il tappeto delle culture materiali del mondo</i>	38
<i>IV. Genealogia della coercizione industriale</i>	39
<i>La cosiddetta «legge della scarsità»,</i> <i>precedentemente «minaccia della fame».</i>	
<i>Limitare l'impetuosa benevolenza dei ricchi</i>	39
<i>Tentativo di risposta ai maestri dell'Escuelita</i>	42
<i>Riferimenti bibliografici</i>	43

Jean Robert

Architetto, nato in Svizzera, risiede dal 1972 in Messico, dove insegna alla facoltà di architettura di Cuernavaca. Storico delle tecniche architettoniche, esperto nella costruzione di sanitari ecologici a secco, è stato amico e collaboratore di Ivan Illich, del cui pensiero è uno dei più profondi conoscitori e divulgatori. È autore di molti libri.

In Italia sono stati pubblicati:

- *Tempo rubato* (Red, 1992),
- *La potenza dei poveri*, scritto assieme a Majid Rahnema (Jaca Book, 2010),
- *La rapina impunita. Come evitare che il rimedio sia peggiore del male* (Museodei by Hermatena, 2014).

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

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