

Università degli Studi di Bari Aldo Moro	
Dipartimento di Scienze Politiche	
Corso di Laurea magistrale in Relazioni Internazionali (RI)	
Settore scientifico disciplinare: SPS/08	Insegnamento di Culture, mobilità e confini (Prof. Onofrio Romano) Anno Accademico 2013-2014

Indice delle dispense:

1. Sviluppo, p. 2
2. Tre modi di vedere il Sud (*F. Cassano*), p. 6
3. Note sul "Pensiero Meridiano", p. 21
4. Per una critica antiutilitarista dell'antiutilitarismo, p. 25
5. La decrescita alla luce della *dépense*. Critica di una scommessa utilitarista, p. 33
6. Le *défi de la décroissance*. Dialogue avec Serge Latouche, p. 51
7. *Dépense*, p. 57
8. "Bisogna distruggere la società", p. 60
9. Dall'accessibilità illimitata alla stagflazione antropologica, p. 67
10. Contro la "società civile". Ovvero, l'illusione dell'autonomia, p. 76
11. La potenza del deficiente contro la deficienza del potere. Crusoe, Gump, Palin, p. 83
12. Soggetti altri nell'area mediterranea, p. 88
13. How to rebuild democracy, re-thinking degrowth, p. 94
14. The form of degrowth, p. 106
15. La società dei beni comuni (*P. Cacciari*), p. 116
16. Commons-based society, p. 126
17. L'Albania dell'assenza. Per un anti-manuale del paese delle aquile, p. 130
18. Saperi di Puglia, p. 140
19. Del Re, Salvatore e l'alienazione di primo grado, p. 145
20. Il postmoderno transadriatico. Per una sociologia immaginaria della periferia appulo-albanese, p. 146
21. C'è «Nessuno»? Il Mediterraneo levantino contro le *impasse* del mediterraneismo, p. 159
22. Da periferia a battistrada: l'identità basso-adriatica oltre la transizione, p. 171
23. Sociologia del tacco. La perduranza del vuoto nella Puglia cosmetica, p. 180
24. La razionale indifferenza dei cittadini meridionali alla pubblica inefficienza, p. 184
25. Un'altra periferia è possibile, p. 188
26. Per un'Europa a trazione adri-mediterranea, p. 192

Sviluppo

di Onofrio Romano

[Tratto da “Lessico di Biopolitica”, Manifestolibri, Roma 2006]

Se l'ideologia dello sviluppo è di genesi incerta, poiché incerte sono le origini dell'economia politica cui essa è consustanziale, lo *sviluppo*, in quanto dispositivo biopolitico di controllo delle popolazioni, ha una data di nascita pressoché unanimemente riconosciuta: il 20 gennaio 1949. Fu in quel giorno che il presidente Truman, durante il discorso d'insediamento al Congresso degli Stati Uniti, individuò nel “sottosviluppo” la piaga principe del suo tempo e promise al mondo intero che la missione suprema sarebbe stata d'allora in poi la deportazione dei popoli *ritardatari* sulla via dello sviluppo, dunque la diffusione su scala planetaria dello stile di vita americano, nobilitato dal progresso tecnologico e dall'industrializzazione.

Il dispositivo di sviluppo seleziona nella complessità dell'essere una sostanza vivente – riducibile alla sfera biologica – votata alla crescita per fisiologia, senza che mano intenzionata vi assista. Favorirne l'illimitata coltivazione significa assecondare un processo validato dal suo essere iscritto nell'ordine naturale, per questo universalizzabile ed equivalente a una progressione infinita nella traiettoria di disvelamento dell'autenticità dell'umano (d'ora in poi misurabile sulla scala del PIL).

La “pretesa di naturalità” implicita in questa opzione (bio)politica si manifesta nel postulato d'autodinamismo dei sistemi economici, rintracciabile sia nell'economia classica (vieppiù, neoclassica), sia in Marx e nel marxismo (Latouche 1986). Archiviata la base epistemologica condivisa, il problema intorno al quale ruotano tutte le teorie dello sviluppo è come slantizzare l'innata propensione dei popoli a svilupparsi, come permettere al flusso autodinamico di sgorgare, individuando i fattori di *déclenchement* insieme ai vincoli sistemici, ai freni politici, alle incrostazioni socio-simboliche che ne impediscono l'avvento. In questo quadro, emergono cinque principali declinazioni: il *big-push*, il paradigma della *modernizzazione*, le teorie della *dipendenza*, gli *approcci pragmatici*, la *critica del modello occidentale*.

Secondo la teoria del *big-push* (Rosenstein-Rodan 1964), una dose massiccia d'investimenti infrastrutturali guidati dalla mano pubblica è in sé sufficiente a innescare l'esplosione sviluppatista, avvenuta la quale la macchina economica procede per autodinamismo, semplicemente vegliando a che il tasso di risparmio tenga il passo col bisogno di capitali (Harrod, 1948). Rostow (1960) porta il modello alla sua sublimazione teorica, proponendo una visione evoluzionista adagiata su un sostanziale determinismo tecnologico: in questa chiave, tutte le società umane possono essere riordinate entro una traiettoria unica scandita da cinque stadi di sviluppo (la società tradizionale, il *pre-take off*, il *take off*, il passaggio alla modernità, il consumo di massa).

Se gli esiti della ricostruzione europea daranno smalto a questa prima famiglia di teorie, i flagranti insuccessi delle politiche di sviluppo nei paesi extraoccidentali stimoleranno profondi ripensamenti. Il paradigma della modernizzazione – di marca liberale – riduce lo sviluppo a questione endogena. La centralità è assegnata alla lotta culturale contro le istanze socio-simboliche della tradizione, elette a principali responsabili del mancato rigoglio sviluppatista. Il gioco teorico si risolve, dunque, nell'individuazione: 1) dei caratteri della tradizione che impediscono alla sostanza bioeconomica di proliferare liberamente; 2) dell'architettura

immaginaria (*anti-*)culturale idonea a tollerare felicemente i processi di crescita e le asperità della messa in valore illimitata; 3) dei fattori che contribuiscono più efficacemente a diffondere e a radicare simile architettura. S'impone un modello dicotomico che, con differenti accentuazioni, va ad adagiarsi sullo schema parsoniano delle variabili strutturali: *universalismo*, *specificità*, *neutralità*, *acquisitività*, connotanti l'anti-cultura moderna, si contrappongono agli atteggiamenti di *particolarismo*, *diffusione*, *affettività*, *ascrittività* propri del regime tradizionale (Hoselitz 1961, Germani 1971).

I sociologi della modernizzazione fanno da battistrada sul campo ai dipartimenti governativi per la cooperazione internazionale attraverso forme di "ricerca-azione" *ante-litteram*. Si adoperano alla costruzione di termometri psico-sociali con i quali individuare i fattori istituzionali epidemici che più efficacemente contribuiscono a diffondere presso la popolazione la *sindrome di modernità*. Tra gli esempi più noti: la scala di *empatia* (Lerner 1958), il *need for achievement* (McClelland 1961) e la *OM - overall modernity - scale* (Inkeles e Smith 1974).

Bendix (1964), Moore (1967), Eisenstadt (1963-73), per citarne solo alcuni, contribuiscono a depurare il paradigma della modernizzazione dalle sue eccessive rigidità dicotomiche, mostrando, attraverso un approccio storico-comparato, che i processi di sviluppo possono essere assecondati anche da forme virtuose di ibridazione tra modernità e culture tradizionali: fondamentale rilievo assume dunque il decisore politico (Hirschman 1958).

In polemica con la sociologia della modernizzazione, i teorici della dipendenza – di scuola tardo marxista – ristabiliscono la primazia dell'economico e delle variabili esogene nei processi di sviluppo. Le sorti di un territorio sono determinate dalla collocazione di questo nel sistema internazionale di divisione del lavoro. Non si dà quindi autonomia di popolo: il suo carattere e la sua azione diventano ininfluenti. La dimensione del conflitto è così traslata dal rapporto tra classi interno a un paese, al rapporto tra differenti territori del pianeta. Una grande metafora dei vasi comunicanti abita le teorie della dipendenza: la ricchezza vi figura come *sostanza* circolante all'interno di percorsi ritagliati politicamente al livello del sistema-mondo. Wallerstein (1974) dà buon saggio dell'impostazione, rivelando la strutturazione gerarchica (*centro*, *semi-periferia*, *periferia*) dell'economia-mondo; Emmanuel (1972) denuncia la truffa dello "scambio ineguale", derivante dalla diseguale remunerazione dei fattori produttivi (lavoro in testa); Frank (1969) punta l'indice contro la trappola della dipendenza tecnica.

Le terapie proposte a fronte di questo tipo di diagnosi vanno dalla ricerca di forme d'interdipendenza non gerarchica (Brandt 1979) a più radicali ipotesi di *sganciamento* (Amin 1985) dal sistema-mondo, che preludono alla costruzione di società basate sulla *self-reliance* (ci riferiamo, in particolare, all'idea di *progressive society* sviluppata da Galtung *et al.* 1980), vale a dire su uno sviluppo autonomo, popolare e con tecnologie "appropriate", che reintegra creativamente gli apporti delle comunità locali verso un orizzonte autogestionario.

Sotto l'aura del contenuto progressista, critico e conflittuale, le teorie della dipendenza riportano a nuovo splendore i postulati economicisti, razionalisti ed evuzionisti dello sviluppo, parzialmente rimessi in questione nelle teorie della modernizzazione.

Con la fine dei *trent'anni gloriosi* in Occidente, constatato l'esito disastroso delle politiche di sviluppo nei paesi terzi (rivoluzioni socialiste comprese) si assiste, a cavallo tra gli anni settanta e ottanta del secolo scorso, a un'implosione dei grandi paradigmi dello sviluppo, dalle cui macerie emerge l'*approccio pragmatico*, composto di strategie di bricolage teorico-politico dal *low profile* e anestetizzate ideologicamente, che attingono al grande patrimonio di riflessione accumulato negli anni precedenti. Tra le proposte più significative si annovera la *import-substitution* (Leela 1984), nella quale lo Stato crea le condizioni per un forte aumento della produzione industriale di beni strategici, che pesano in entrata sulle bilance commerciali, e il mercato interno provvede a ridistribuirne i benefici presso la popolazione grazie al *trickle down effect* (effetto "sgocciolamento"). Nella famigerata *rivoluzione verde* (Randhawa 1973), invece, la piazza d'onore è occupata dalla questione alimentare, cui si cerca di dare soluzione attraverso interventi di spregiudicata innovazione tecnologica in campo agricolo, sotto la guida dello Stato,

minando pesantemente i rapporti di equilibrio socio-ambientale (Shiva 1991). L'*outward looking* è la strategia adottata con successo nei paesi del Sud-est asiatico (Tomasi 1991): si basa su un liberismo sfrenato (con annesso *dumping* sociale e autoritarismo politico) nel mercato interno e su forme di protezionismo nei rapporti con l'estero. Lo Stato, inoltre, promuove le esportazioni grazie ad accordi politico-commerciali con altri paesi. Ne viene fuori un fenomeno di "crescita senza sviluppo", vale a dire un mero incremento della quantità di beni prodotti a scapito dell'avanzamento civile e della giustizia sociale. La rinuncia alle originarie ambizioni dello sviluppo è particolarmente flagrante nella strategia dei *basic needs*: la fede nelle magnifiche sorti e progressive cede il passo a ben più miti tentativi di assicurare a ciascun individuo un corredo minimo di cibo, vestiario, abitazione ecc. L'accanimento biopolitico si manifesta al massimo grado nel reclutamento dei nutrizionisti, al fine di stabilire la quantità di calorie necessaria per la sopravvivenza nei diversi contesti ambientali. La strategia si autonobilita prospettando un livello successivo di intervento sugli *entitlements*, vale a dire i diritti di accesso ai servizi pubblici, l'inserimento nei processi decisionali democratici. È ricollocabile in questa cornice la proliferazione delle formule di sviluppo *aggettivate* (Latouche 2004): *sostenibile* (fa riferimento, in prima versione, alla salvaguardia del benessere delle generazioni future – *Commissione mondiale per l'ambiente e lo sviluppo* 1988), *umano* (tiene conto di nuove dimensioni quali sanità, educazione, alimentazione, sintetizzate dall'UNDP nello *Human development index*), *ecologico* (ulteriormente declinato nella formula dello "sviluppo senza crescita", Daly 1996) e ancora *sociale, solidale, locale, autonomo* ecc.

In contrapposizione ai ripieghi pragmatici si muovono i filoni di critica radicale al modello di sviluppo occidentale. Per paradosso, sono soprattutto gli economisti a inaugurare la temperie. Hirsch (1976) ne denuncia la vocazione all'autodistruttività: la centralità dell'etica del successo espone il modello a paradossi insuperabili. La promessa di vittoria per tutti non può essere esaudita a causa di quella che egli chiama *scarsità sociale*. Quand'anche fosse risolto il problema della scarsità economica, infatti, sarà impossibile garantire a tutti l'accesso ai *beni posizionali*, che, soli, attribuiscono prestigio sociale. Il nobel Amartya Sen (1997) si concentra sull'insufficienza dell'ideologia utilitarista nell'acquisizione dei beni collettivi. L'agire razionale egoistico non permette di conseguire e salvaguardare i beni pubblici. Egli suggerisce un tipo di altruismo funzionale, non normativo, che implica un ritorno a forme limitate e volontarie di obbligazione. Più radicale, su questo fronte, è la critica antiutilitarista proposta dal gruppo del MAUSS (*Mouvement anti-utilitariste dans le sciences sociales*) incarnata, circa il tema specifico dello sviluppo, da Serge Latouche (1986; 1989). Egli mette l'accento sul concetto di *deculturazione*, il processo mediante il quale le società extra-occidentali sono private del proprio habitus culturale, scoprendosi incapaci di gestire autonomamente il rapporto con la natura e refrattarie a qualsiasi forma di dinamismo. Più di recente, lo stesso autore ha promosso la strategia di *décroissance* (Latouche 2004), che mira a una radicale reversione del processo di crescita economica mediante la creazione di cellule di semplicità volontaria fondate sul principio di convivialità (Illich 1973).

BIBLIOGRAFIA

- Amin S. (1985), *La teoria dello sganciamento: per uscire dalla crisi mondiale*, Diffusioni '84, Milano 1987.
- Brandt W. (1979), *Rapporto Brandt. Nord-Sud: un programma per la sopravvivenza*, Mondadori, Milano 1980.
- Bendix R. (1964), *Stato nazionale e integrazione di classe*, Laterza, Bari 1969.
- Commissione mondiale per l'ambiente e lo sviluppo (*Brundtland*) (1987), *Il futuro di noi tutti*,

- Bompiani, Milano 1988.
- Daly, H. E. (1996), *Oltre la crescita: l'economia dello sviluppo sostenibile*, Edizioni di Comunità, Milano 2001.
- Eisenstadt S. N. (1963-73), *Mutamento sociale e tradizione nei processi innovativi*, Liguori, Napoli 1974.
- Emmanuel A. (1972), *Lo scambio ineguale: gli antagonismi nei rapporti economici internazionali*, Einaudi, Torino 1972.
- Frank A. G. (1969), *Capitalismo e sottosviluppo in America Latina*, Einaudi, Torino 1974.
- Galtung G., O'Brien P., Presiwerk R. eds. (1980), *Self-reliance. A strategy for development*, Institute for Development Studies, Geneva.
- Germani G. (1969), *Sociologia della modernizzazione - l'esperienza dell'America Latina*, Laterza, Bari 1971.
- Harrod R. F. (1948), *Toward a dynamic economics*, Cambridge University Press, London.
- Hirsch F. (1976), *I limiti sociali allo sviluppo*, Bompiani, Milano 2001.
- Hirschman A. O. (1958), *La strategia dello sviluppo economico*, La Nuova Italia, Firenze 1968.
- Hoselitz B. F. (1961), *Sociological aspects of economic growth*, The Free Press, New York.
- Inkeles A., Smith D. H. (1974), *Becoming Modern - Individual change in six developing countries*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts.
- Illich I. (1973), *Della convivialità*, Boroli, Milano 2005.
- Latouche S. (1989), *L'occidentalizzazione del mondo*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.
- Latouche S. (1986), *I profeti sconfessati*, La Meridiana, Molfetta 1995.
- Latouche S. (2004), *Come sopravvivere allo sviluppo*, Bollati Boringhieri, Torino 2005.
- P. Leela (1984), *Import substitution and economic efficiency: a microlevel study*, Himalaya Pub. House, Bombay.
- Lerner D. (1958), *The Passing of Traditional Society - Modernizing the Middle-East*, The Free Press, New York.
- McClelland D. C. (1961), *The Achieving Society*, The Free Press, New York.
- Moore B. (1967), *Le origini sociali della dittatura e della democrazia*, Einaudi, Torino 1983.
- Randhawa M. eds. (1973), *Green revolution*, Wiley, New York.
- Rosenstein-Rodan P. N. (1964), *Capital formation and economic development*, G. Allen & Unwin, London.
- Rostow W. W. (1960), *Gli stadi dello sviluppo economico*, Einaudi, Torino 1962.
- Sen A. (1997), *Risorse, valori, sviluppo*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.
- Shiva V. (1991), *The violence of the Green Revolution : Third World agriculture, ecology, and politics*, Third World Network, Penang, Malaysia.
- Tomasi L. (1991), *Teoria sociologica e sviluppo. Il caso del Sud-est asiatico*, FrancoAngeli, Milano.
- Wallerstein I. (1974), *Il sistema mondiale dell'economia moderna*, 2 voll., Il Mulino, Bologna 1990.

Tre modi di vedere il sud

di Franco Cassano

Pluralità ed egemonia

Ci sono più modi di leggere il sud, quadri concettuali diversi all'interno dei quali è possibile inserire, definire e spiegare la condizione meridionale. Questa osservazione non è certo inedita o sorprendente: da tempo, infatti, è noto che le scienze sociali non sono caratterizzate da una situazione di monopolio paradigmatico, nella quale un quadro concettuale domina da solo e stabilmente il campo, ma dalla permanente ed insopprimibile esistenza di una pluralità di paradigmi in conflitto tra loro. E le differenze tra una prospettiva e l'altra sono rilevanti, costituiscono un vero e proprio salto: laddove un paradigma vede anatre l'altro vede conigli (Kuhn). Data questa insuperabile pluralità e tensione tra le prospettive non si può parlare di un monopolio fermo e stabile di una di esse, ma solo di prevalenza temporanea, di periodi di egemonia.

Ovviamente i paradigmi, nelle scienze umane, generano non solo teorie ed analisi diverse, ma anche politiche differenti. Essendo intimamente intrecciati a fini e opzioni ideali, essi producono effetti di grande rilievo e talvolta di segno opposto sulle diverse figure sociali. Ogni egemonia individua responsabilità e propone protagonisti, premia alcuni e penalizza altri. Il conflitto tra prospettive è un confronto non solo tra studiosi, ma tra immagini del mondo e tra interessi spesso aspramente contrapposti.

Ma ogni egemonia è sempre fragile ed esposta al rischio di una crisi, che potrebbe annunciare l'inizio del suo declino, il momento in cui il consenso attorno al paradigma inizia a sgretolarsi. Tale crisi inizia a manifestarsi quando la massa di eventi che esso non ha previsto o non riesce a spiegare supera la soglia di guardia, quando le anomalie si accumulano e acquistano evidenza. E' allora che inizia ad ampliarsi lo spazio per l'egemonia dei paradigmi concorrenti o addirittura per l'emergere di nuovi.

Ma questa successione di egemonie non è già scritta in un libro e alle sue spalle non è al lavoro nessuna provvidenza. Un paradigma può conquistare l'egemonia solo se riesce a dimostrare che la prospettiva che esso offre, con i problemi e le figure che essa genera, permette di superare almeno in parte le anomalie e gli insuccessi che affliggono il vecchio paradigma, e di aprire nuovi scenari e nuove soluzioni. In questo quadro non esiste nessuna vittoria definitiva e nessun approdo finale alla verità, e la musica non riesce mai ad estinguere il rumore di fondo. D'altra parte il terreno dello scontro tra paradigmi è molto accidentato e complesso, anche perché essi spesso sono dotati di risorse profondamente disuguali, che incidono non poco sulla visibilità delle ragioni e sull'esito della contesa. Non è facile dare evidenza alle anomalie di un paradigma insediato nei luoghi di comando, mentre è molto facile che i suoi difensori riescano a rendere visibili le debolezze del paradigma emergente. E' già successo ad esempio proprio alle origini e ai danni della scienza moderna (Lakatos 1970, Feyerabend 1975) e succede continuamente. Conviene ribadirlo: non siamo di fronte ad un'irenistica pluralità, ma ad un conflitto tra prospettive diverse, che non è mai depurato dallo scontro tra i valori e gli interessi che esse premiano o colpiscono. E la nostra riflessione, pur cercando di riconoscere le ragioni delle diverse prospettive, non pretende certo di essere neutrale nella contesa.

Per provare a capire che cosa significhi una pluralità di paradigmi nella lettura del sud, occorre formulare una tipologia, in modo da identificare e mettere a fuoco quelli più importanti.

Una scelta di questo tipo è sempre discutibile, ma è anche il modo più limpido e diretto per impostare il discorso e affrontare i problemi. E' inutile nascondere che la tipologia che formuleremo è fortemente influenzata da una riflessione sui modi in cui il sud è stato visto nel caso italiano, sulle diverse modalità con cui si è posta la cosiddetta "questione meridionale"¹. L'arco temporale a cui faremo riferimento è quello che, partendo dalla fine della seconda guerra mondiale, arriva fino ad oggi, sapendo bene che le discussioni nazionali, e quindi anche quella italiana, sono state fortemente segnate dai paradigmi egemoni a livello internazionale.

In sintesi ci pare che si possano individuare tre paradigmi diversi, che non hanno certo lo stesso peso, ma illustrano sicuramente le alternative teoriche più rilevanti. I paradigmi che proponiamo ovviamente non hanno la pretesa di esaurire l'intero ventaglio delle opzioni possibili. Tra le prospettive escluse, ad esempio, ce n'è almeno una che, agli albori della riflessione sul sud (pensiamo all'*Esprit des Lois* di Montesquieu), sembrava possedere una capacità esplicativa molto forte, e che oggi vive invece in una condizione marginale. Intendiamo riferirci al ruolo svolto dal *clima*, al quale il primo Illuminismo attribuiva una rilevante efficacia causale sulle culture e le istituzioni, e che oggi sembra essere quasi del tutto scomparso dal quadro delle scienze sociali. Noi non prenderemo in considerazione direttamente questo paradigma, che potremmo chiamare del *determinismo geografico*, ma il suo rapido declino è una vicenda che merita qualche seria considerazione, che potrà ritornare utile in una fase successiva del nostro ragionamento.

In conclusione ci sembra che si possano identificare tre paradigmi, tre modi di vedere il sud: 1) il paradigma della *dipendenza* ovvero dello *sfruttamento*; 2) il paradigma della *modernizzazione* ovvero del *ritardo*; 3) il paradigma *dell'autonomia* ovvero del sud come *risorsa critica*. Proviamo a ripercorrerne i tratti essenziali.

1) Il paradigma della dipendenza

Secondo questo paradigma il sud è vittima di un meccanismo sistematico di sfruttamento, espropriazione e spoliatura delle risorse a favore delle aree forti. Le aree sviluppate e quelle cosiddette arretrate non rappresentano dei dislivelli temporali tra i processi di modernizzazione, ma sono le due facce di un medesimo meccanismo di dominio. Lo sviluppo e la modernità, di cui si vantano i paesi più avanzati, sono inconcepibili senza lo sfruttamento dei paesi coloniali².

Questo paradigma deriva da una tradizione critica del colonialismo e dell'imperialismo di origine prevalentemente marxista³ ed è fortemente segnata dall'influenza del funzional-strutturalismo. Al suo interno tutto ruota intorno alla coppia concettuale centro-periferia. I paesi "arretrati" non sono in ritardo rispetto a quelli sviluppati e l'aggettivo *sottosviluppato* non illustra uno scarto temporale, ma il compimento di una subordinazione funzionale dell'area debole. Quest'ultima, infatti, non è un'area sempre uguale a se stessa e attardata da una tradizione arcaica, ma *diventa* periferica, specializzandosi in quelle attività marginali e subalterne che si conciliano con gli interessi del centro. Essa in altri termini si trasforma, si *sotto-sviluppa*, perdendo sempre più la sua autonomia. Non per caso all'interno di questo approccio un ruolo

¹ Siamo consapevoli dei rischi che derivano da una contaminazione tra un caso particolare come quello italiano e una riflessione generale sul sud, ma ci sembra che essi siano minori rispetto a quelli che derivano da una riflessione che rinchioda i singoli casi particolari nella loro specificità segregandoli dal dibattito internazionale.

² E' questo ad esempio il nucleo centrale delle tesi J. M. Blaut (1993 e 2000) che non a caso fa partire la modernità europea dal 1492. C'è qui un'involontaria, ma singolare coincidenza tra le tesi di Blaut e quelle di Carl Schmitt sul primato del momento dell'appropriazione rispetto a quelli della divisione e della produzione (1972, pp. 295-312).

³ Il nucleo originario di questa posizione sta nell'estensione della categoria di "scambio ineguale", che Marx vedeva come il cuore del rapporto tra lavoratore salariato e capitalista, al campo dei rapporti tra i paesi e aree diverse. Ma il fenomeno della dipendenza è molto più complesso del semplice sfruttamento economico, e implica anche il peso di fattori politici, militari, culturali e organizzativi. Alcuni studiosi (Galtung 1975) hanno elaborato modelli concettuali sofisticati e più capaci di descrivere la ricca fenomenologia di un rapporto segnato da una forte asimmetria tra i soggetti. Va segnalato, in tempi più recenti, il ricco e avvertito contributo dato all'analisi delle forme culturali del dominio coloniale (*coloniality of knowledge*) da Walter Dignolo.

cruciale assume la categoria della borghesia *compradora*, in contrapposizione a quella, cara al marxismo tradizionale, di borghesia nazionale (in quanto tale potenzialmente autonoma rispetto al sistema coloniale). La borghesia *compradora* prospera e si sviluppa proprio in funzione del rapporto di dipendenza dal centro, diventa complice di esso e ne costituisce la difesa più tenace. I suoi interessi non sono antagonistici rispetto a quelli del paese dominante, ma complementari e subordinati ad esso. Del resto la discussione sull'autonomia e sull'ambiguità delle borghesie nazionali è sempre stato un tema cruciale per i movimenti nazionalisti e radicali.

Secondo questo paradigma chi sta *prima ed avanti* in realtà sta *sopra*, e quindi la vera soluzione del problema non viene dalla rincorsa o dalla pedagogia dello sviluppo, ma dal conflitto e dal rovesciamento del rapporto di subordinazione. Le diverse aree territoriali non si muovono correndo all'interno di corsie autonome e parallele: i più deboli trovano la strada ostruita e, nella migliore delle ipotesi, possono espandersi solo nelle nicchie lasciate libere dai più forti e conformi alle loro convenienze. Nessuno sviluppo autonomo è quindi ipotizzabile senza mettere a tema l'antagonismo di interesse tra le aree periferiche e quelle centrali. In questo paradigma sincronico-sistemico l'unico ruolo riservato alla nozione di *ritardo* è quello di camuffare un rapporto di dominio presentandolo come il semplice effetto di uno scarto temporale, superabile con politiche di modernizzazione e di sostegno allo sviluppo. Per il paradigma della dipendenza tale rappresentazione ideologica ha la funzione di rappresentare come aperto un futuro che in realtà ha come unica prospettiva la perpetuazione del dominio. La variante oggi più conosciuta del paradigma della dipendenza è quella dell'*economia-mondo* messa a fuoco da Immanuel Wallerstein. Ma occorre ricordare in primo luogo gli studiosi che ad esso hanno dato vita (Baran, Frank, Cardoso, Furtado), i teorici dello scambio ineguale (Emmanuel), e quelli che, come Amin, Arrighi e altri, lo applicano oggi in contesti e a livelli molto diversi.

Questo paradigma, che negli anni Sessanta ha avuto una certa fortuna anche nella lettura del Mezzogiorno italiano, stimolando posizioni per altro tra loro molto diverse (Capecelatro e Carlo, Zitara, Ferrari-Bravo), ha il pregio di mostrare che la strada dello sviluppo non solo non è libera, ma è presidiata e governata dai più forti, che non hanno alcuna intenzione di cedere le loro posizioni e lo fanno solo quando conviene loro e possono dislocarsi altrove con profitto. Non solo: esso giunge addirittura a leggere le politiche di aiuto allo sviluppo delle zone "arretrate" non come manifestazioni di una spinta solidaristica e perequativa, ma come espressione dell'integrazione subalterna del sud all'interno di un modello di sviluppo guidato dagli interessi delle aree forti. Da questo punto di vista, in cui nulla si sottrae alla capacità di comando del capitalismo, l'intervento dello Stato, più che ad avviare lo sviluppo al sud, mira a sostenere quello del nord e delle aree forti del paese.

Il superamento del metodo che compara le diverse aree, come se esse fossero indipendenti e in libera competizione tra loro, e la sottolineatura della necessità di studiarle sincronicamente, come parti di un tutto disuguale e gerarchico, aprono uno spazio analitico di indubbio rilievo. Ma comportano anche il rischio di dare all'analisi una torsione deterministica e segnata da un profondo pessimismo, che nega alle aree sottosviluppate e arretrate la possibilità di migliorare in modo significativo la propria condizione. L'interdipendenza tra le economie sembra segnata da un destino immutabile, da un'asimmetria così profonda da negare qualsiasi mutamento reale, qualsiasi apertura di opportunità. Proprio per questa ragione il paradigma della dipendenza, con il suo rigido funzionalismo, viene messo in crisi da tutti quei casi di successo che hanno consentito ad alcuni paesi sottosviluppati di risalire nella gerarchia internazionale, dall'ascesa delle tigri asiatiche allo sviluppo della Cina e dell'India, e alle dinamiche innovative di alcuni paesi dell'America Latina (Martinelli 1998).

Questo olismo deterministico, che esclude mutamenti delle gerarchie ed espone alla falsificazione, dipende almeno in parte dal nucleo ideologico-morale che ispira l'assunto principale del paradigma: la via maestra per ridurre le disuguaglianze di sviluppo è quella dell'antagonismo radicale, perché il meccanismo di dominio non lascia alcuno spazio a

mutamenti rilevanti. Chi, nelle aree sottosviluppate, sceglie di praticare vie riformistiche e graduali, insegue delle chimere, inganna se stesso e coloro che pretende di difendere. Lo sviluppo viene visto sempre come un gioco a somma-zero, nel quale, dietro l'apparenza di un movimento in cui tutti guadagnano, la gerarchia rimane immutata. Questa visione del capitalismo è profondamente sterile, perché, negando ad esso ogni capacità innovativa, s'impedisce di percepirne le trasformazioni, e quindi l'espansione della sua egemonia attraverso le varie forme di "rivoluzione passiva" (Gramsci). Di fronte ad una tale chiusura la massa delle anomalie è destinata a crescere.

Proprio per questa ragione l'influenza del paradigma della dipendenza, che negli anni Sessanta era stata rilevante, si è ridotta rispetto ad allora. Ma in forme e tempi differenti esso ha anche cercato di riformulare alcune sue tesi in risposta alle anomalie ricordate. Non a caso alcuni tra gli autori oggi più influenti hanno cercato di articolare questa gerarchia. Da un lato Immanuel Wallerstein è venuto allargando il suo quadro teorico e mettendo a fuoco l'esistenza, tra il *centro* e la *periferia*, di aree *semiperiferiche*, innovazione che permette di assorbire meglio e spiegare una fenomenologia varia ed inquieta, difficilmente riducibile ad una dicotomia rigida e statica. Del resto da tempo lo stesso Wallerstein parla di declino degli Stati Uniti (1995), nozione che non è facilmente compatibile con un quadro teorico come quello della dipendenza, che ha una concezione statica e riproduttiva del potere. Su un altro versante studiosi come Giovanni Arrighi sono venuti mettendo a fuoco concetti come quelli di "trasformazione nei rapporti di forza tra le civiltà" e di "transizione egemonica"⁴, che propongono una lettura dinamica e drammatica della storia, che s'interroga sugli scenari futuri senza ombre di determinismo. Lo stesso Frank negli ultimi anni di lavoro (1998) ha riformulato la sua critica all'eurocentrismo, focalizzando la propria attenzione sul continente asiatico con risultati di notevole interesse.

2) Il paradigma della modernizzazione

Questo paradigma, che è stato ed è, nelle sue diverse varianti, di gran lunga il più diffuso, legge il sud come un'area territoriale affetta da *ritardo*. Se l'evoluzione di tutte le società umane è segnata dal passaggio dalla tradizione alla modernità, il sud coincide con quell'area territoriale in cui *permangono* in modo rilevante i tratti sociali, economici e culturali che frenano questa transizione e ritardano il progresso. E' quindi necessario rimuovere questi ostacoli, spingere il sud sulla via della modernizzazione per recuperare al più presto lo svantaggio accumulato. La condizione meridionale non è un handicap ontologico irreversibile, ma uno svantaggio che può e deve essere superato attraverso una massiccia trasformazione culturale. Questo assunto, che porta a vedere la differenza meridionale come l'effetto di uno scarto temporale, di un *ritardo*, è il tratto costitutivo comune del paradigma della modernizzazione. Lo svantaggio meridionale s'inserisce in un quadro dominato da un ottimismo storico, che vede lo sviluppo come un gioco libero ed aperto, nel quale tutti possono entrare con la speranza di partecipare ai suoi benefici, ma anche di scalare le posizioni e risalire le gerarchie. Insomma laddove il paradigma della dipendenza vedeva nello sviluppo capitalistico un gioco a somma-zero, il paradigma della modernizzazione vede un gioco a somma variabile e soprattutto una concezione lineare e diffusiva dello sviluppo. Noi ci limiteremo a ricordare le due versioni più importanti di questo paradigma, che, nonostante siano caratterizzate da un assunto comune, divergono radicalmente nell'individuazione delle terapie necessarie per superare il ritardo meridionale. Queste due versioni coincidono con due epoche storiche e due modelli diversi di capitalismo.

2a) Nel trentennio che segue la fine del secondo conflitto mondiale la versione dominante del paradigma è stata quella *riformistico-progressista*. Secondo tale prospettiva il ritardo deve essere affrontato e combattuto attraverso delle politiche d'intervento straordinario da affidare

⁴ L'adozione di questo lessico non deterministico, almeno in parte gramsciano, e la critica al modello sistemico che guida il lavoro di Wallerstein sono in Arrighi strettamente connesse (1999, 25-42).

all'autorità pubblica, cui spetta il compito di ridurre gli squilibri territoriali e le disuguaglianze tra i cittadini. Il compito di modernizzare un'area arretrata riducendo o annullando il ritardo spetta allo Stato, sulla base della convinzione che le dinamiche spontanee dell'economia e del mercato, che pure sono caratterizzate da tassi di crescita alti e costanti, non solo non sono capaci di colmare le differenze tra i livelli di sviluppo, ma possono addirittura accentuarle. Il sud va quindi sollecitato in primo luogo dall'esterno e dall'alto, attraverso politiche capaci di promuovere le forze più innovative e allargare lo sviluppo e il benessere. La gamma di queste politiche è estesa: va dalla costruzione delle infrastrutture a diversi tipi di incentivazioni speciali, fino al vero e proprio insediamento di "poli di sviluppo", capaci di irradiare e diffondere la loro spinta modernizzatrice all'ambiente circostante. Nelle esperienze più avanzate la modernizzazione viene accompagnata da una politica di riforme, che mira a colpire le figure sociali tradizionali, quelle che, perpetuando rapporti di produzione obsoleti e pre-moderni, ostacolano lo sviluppo.

Sulla responsabilità che queste figure sociali hanno avuto nel frenare lo sviluppo hanno insistito molto anche quelle versioni del marxismo che sottolineavano l'esistenza di una potenziale contraddizione tra la borghesia più dinamica e i settori arretrati e conservatori delle classi dominanti. Nella tipologia qui proposta il marxismo ha un ruolo singolare e per così dire trasversale, essendo presente, con le sue diverse varianti, all'interno di entrambi i paradigmi finora ricordati. Tale posizione dipende dal fatto che nello stesso Marx coesistono una fortissima fiducia nel progresso e un'acuta tensione antagonista.

2b) Del paradigma del ritardo esiste una versione molto diversa, affermata negli ultimi venti anni, quella *liberista*, che vede con preoccupazione e con ostilità l'intervento dello Stato. Secondo questa prospettiva le zone arretrate vanno sollecitate allo sviluppo con una strategia diametralmente opposta. Chi è arretrato è l'unico responsabile della propria arretratezza, e quindi, se vuole svilupparsi, deve imitare chi è più avanti di lui. Come il famoso puritano dell'*Etica protestante* di Weber, il liberismo vede nel successo un verdetto divino, la giusta ricompensa di una condotta razionale e incentrata sull'etica del lavoro. Chi primeggia non sfrutta gli altri, ma solo se stesso, impiegando nel modo più rigoroso (*l'ascesi infra-mondana*) le proprie risorse intellettuali, emotive, di tempo. E' necessario quindi che questa cultura si sviluppi anche al sud, ma perché questo accada, è necessario usare una strategia dura, spingere il sud a contare solo sulle proprie forze, tenendolo lontano dalle scorciatoie ingannevoli e corrottrici che nascono all'ombra dell'intervento statale. Esso deve liberarsi dal fatalismo, dall'inerzia e dalla paura della competizione perché solo quest'ultima permette di distinguere i più meritevoli da tutti gli altri e di far emergere le energie migliori e più produttive.

Si colloca qui la differenza cruciale tra le due versioni di questo paradigma. Secondo la versione riformistica l'autorità pubblica ha l'obbligo di ridurre le disuguaglianze e di aiutare le aree arretrate a svilupparsi: la trasformazione culturale deve essere accompagnata da strategie che aiutino lo sforzo di modernizzazione. Secondo la versione liberista, invece, l'intervento dello Stato non è la soluzione, ma il problema, perché la dipendenza di intere aree dai trasferimenti statali genera passività e irresponsabilità, l'esatto contrario della sobrietà operosa da cui nasce lo sviluppo. Il corollario di questa posizione è la convinzione che al sud non vada riconosciuto nessuno statuto speciale, perché tale riconoscimento porterebbe ad aiutare chi invece deve essere costretto, per progredire, a fare affidamento solo sulle proprie forze. Le disuguaglianze non nascono né da meccanismi strutturali né dall'assenza di politiche pubbliche, ma solo dal differente grado di mobilitazione ed impegno. Al fondo questa versione liberista è ispirata da un nucleo severo e al fondo pessimistico (saremmo tentati di dire "protestante"), da una sorta di volontarismo morale, che mira soprattutto a premiare i migliori. Questa morale selettiva e darwiniana perde l'ottimismo universalista che animava la versione riformista. Il mondo non è di tutti, ma di chi è capace di guadagnarselo: agli altri è giusto che spetti solo ciò che rimane.

Di questo imperativo (*contare sulle proprie forze*) esistono tuttavia delle versioni più

sofisticate, che assegnano un ruolo cruciale alla *dimensione locale*: per sollecitare tutte le energie occorre iniziare dalla piccola scala e dall'autogoverno municipale. In questi casi l'individualismo liberista viene temperato dall'enfasi sulla dimensione locale e comunitaria. La competizione non avviene solo tra individui o imprese, ma anche e soprattutto tra sistemi locali. È il modello della concorrenza tra distretti, tra comunità territoriali che, per competere con successo, devono poter contare su un sistema locale caratterizzato da un alto grado d'integrazione ed efficienza. Tale coesione è garantita da un'alta dotazione di *beni relazionali*, come la fiducia e il capitale sociale, in altre parole da risorse non economiche che nascono dalla prossimità. In questo quadro il *localismo virtuoso*, vale a dire la mobilitazione costante di tutte le condizioni non economiche dello sviluppo, è la chiave di volta che consente ad una comunità locale di reggere ed affermarsi nella competizione globale.

Questa versione comunitaria del liberismo non è estranea al progredire delle spinte secessioniste in tutte le aree forti, le quali leggono il proprio rapporto con le aree deboli in una chiave opposta e simmetrica a quella formulata dal paradigma della dipendenza e radicalmente divergente che caratterizza il riformismo progressista. L'impegno dello Stato di sostegno alle zone arretrate appare come una vera e propria forma di *sfruttamento delle aree forti da parte di quelle più deboli*. Il federalismo e la rivolta fiscale illustrano questa tendenza che liquida e dissolve i vecchi legami e le vecchie solidarietà territoriali. Ogni accenno alla questione meridionale viene dipinto come una costruzione ideologica che legittima nel sud vittimismo, passività e rivendicazioni. Questa versione localistico-comunitaria del liberismo attutisce al proprio interno le spinte più radicali e riconosce l'importanza di una certa quota di protezione sociale. Ma ovviamente questa protezione ha una forma molto diversa da quella dei modelli universalistici del *welfare* che si erano sviluppati all'ombra dello stato nazionale. Essa ha un respiro più ristretto e conosce e accelera le disuguaglianze tra i diversi sistemi territoriali⁵.

La versione liberista, che da tempo governa le grandi istituzioni internazionali, detta regole agli attori e quindi anche agli stati nazionali. Come hanno notato alcuni autori insospettabili (Stiglitz, Soros), essa costituisce un vero e proprio "fondamentalismo del mercato", che è portato a negare l'evidenza sia dei propri insuccessi sia di quei casi di successo che ne contraddicono le prognosi e le terapie. Per quanto possa apparire sorprendente, anche il liberismo ha il suo stalinismo. Quando ogni insuccesso del mercato viene imputato alle debolezze dei capitalisti e mai al capitalismo in quanto tale (Rajan e Zingales) siamo di fronte ad una nuova forma di cecità dogmatica, ma anche alle prime crepe nell'egemonia di un paradigma. Non è quindi un azzardo dire che alcuni sintomi di un'incrinatura dell'egemonia del liberismo stanno conquistando evidenza, mentre e incominciano ad affermarsi posizioni che, restituendo legittimità a forme di protezione sociale, sono in contraddizione con i suoi assunti di fondo⁶.

3) Il paradigma dell'autonomia

Questo paradigma, che vede il sud come *punto di vista critico*, rovescia tutte le carte del gioco e mette in discussione l'assunto principale della questione meridionale, perché ritiene che la rappresentazione del sud come una condizione patologica, e quindi categorie come quelle di ritardo e arretratezza, siano una costruzione culturale elaborata dal soggetto più forte. Secondo questa visione il sud, nella migliore delle ipotesi, è un nord eternamente imperfetto, uno studente eternamente indisciplinato e impreparato. Il presupposto epistemologico di questo paradigma ha una forte torsione critica nei riguardi delle immagini trionfistiche ed ecumeniche della

⁵ Anche i maggiori studiosi del capitale sociale, da Granovetter (1973) e Coleman (1990, 318-20), hanno fatto osservare come legami forti all'interno di una comunità presuppongano un certo grado di chiusura (*closure*) di essa verso l'esterno. In altre parole anche il capitale sociale possiede un lato d'ombra (*dark side*), perché il guadagno di coesione interna ad un sistema territoriale viene pagato con un allontanamento di esso dagli altri sistemi.

⁶ Lo stesso Jagdish Bhagwati (2008, 31), uno dei massimi teorici del liberismo, deve riconoscere, di fronte alla diffusione della pratica di accordi bilaterali tra gli stati per attutire gli effetti della globalizzazione, che "in tempi di crisi economica" è inevitabile "che il dibattito prenda una piega protezionista, anche in America".

modernità, e ha acquistato quota parallelamente al declino delle filosofie universaliste e progressiste. La coincidenza tra sviluppo e progresso si incrina, si fanno visibili tutti gli effetti perversi di una crescita fuori controllo e appare legittimo parlare anche di “miseria dello sviluppo” (Bevilacqua 2008). Si congiungono la crisi di tutte le “grandi narrazioni” (Lyotard) e lo slancio della filosofia post-coloniale, il nuovo protagonismo di altre aree del pianeta che impone la necessità di provincializzare l’Europa (Chakrabarty).

Al suo interno il sud ha uno statuto diverso se non opposto a quello essenzialmente negativo attribuitogli negli altri paradigmi: lungi dall’essere un concentrato di patologie ed anomalie dalle quali occorre emendarsi al più presto, esso costituisce una forma di vita diversa ed autonoma dalla modernità e quindi estranea sì alle sue conquiste, ma anche alle sue patologie. Questo assunto rovescia quello sotteso al paradigma del ritardo e propone un’idea del sud come forma di vita dotata di una sua specifica dignità, capace di liberarsi da ogni complesso d’inferiorità, e quindi di leggere criticamente alcuni aspetti cruciali della modernità, in particolare le devastazioni prodotte dal fondamentalismo del mercato e dall’assunzione della competizione come valore fondante. Insomma lungi dall’essere una patologia il sud rappresenta l’occasione per l’avvio di un percorso autonomo e di una visione più ricca e complessa di quella che viene celebrata dai cantori delle “magnifiche sorti e progressive”.

Di questo paradigma sono possibili parecchie declinazioni. In primo luogo ne ricorderemo due che si muovono in direzioni nettamente divergenti. La prima è quella che, per comodità, definiremo *postmoderna*. Secondo essa la differenza meridionale è una differenza tra le tante, una componente importante di una policromia che permette di sostituire al monoteismo della modernità, della ragione calcolante e dello sviluppo, il politeismo delle culture, tutte ugualmente degne di rispetto e di considerazione. Il pluralismo delle culture produce un *multi-versum* da contrapporre all’*uni-versum* della modernità. Il cuore di questa posizione sta nella rivendicazione del valore di un’identità ricca e molteplice, lontana da ogni ossessione di purezza e aperta al valore della contaminazione. Lungi dal rimanere confinata nello studio delle culture preindustriali e grazie all’arrivo dei migranti, l’etnologia diventa un metodo di analisi della contemporaneità, che spezza la vecchia e rassicurante dicotomia tradizione/modernità e investe i metodi tradizionali delle scienze sociali.

La seconda variante è quella che potremmo definire *apocalittico-comunitaria*. Essa vede l’avvento della modernità come l’affermazione di una megamacchina, una forma di razionalità calcolante, astratta e senza freni, che distrugge tutti i vecchi legami comunitari e sostituisce ad essi un individualismo governato dagli imperativi utilitaristici del mercato. Si tratta di una critica più radicale di quella proposta dagli orientamenti postmoderni, perché, più che esaltare il politeismo delle culture, propone un’alternativa radicale e globale alla macchina globalizzante e distruttiva della modernità (Latouche, Alcaro). In questo caso non siamo di fronte ad una disseminazione postmoderna, ma ad un vero e proprio antagonismo tra una forma di vita ritenuta alienante e distruttiva e un’altra, che rivendica il valore e la necessità della dimensione comunitaria. Non a caso questo filone s’interseca con il percorso critico della modernità, anch’esso d’ispirazione comunitaria, di studiosi provenienti dalla cultura di destra (da Tarchi a De Benoist). La radicalità di questa posizione la rende nitida e accattivante. Resta da capire dove le comunità capaci di riorganizzare in modo totale la propria vita possano andare ad impiantare la loro sperimentazione, in attesa che la catastrofe della megamacchina renda evidenti all’umanità le buone ragioni della “decrescita”. Non a caso chi (Barcellona) non si acquieta nel sogno di un’utopica comunità sembra destinato a ripercorrere in tutte le sue variazioni la declinazione tragica del rapporto tra sud e modernità.

Tra queste versioni opposte se ne pone un’altra che, pur muovendo da una critica radicale della *modernizzazione reale* del sud e delle sue devastazioni, cerca di sottrarsi all’attrazione di uno scontro frontale tra sud e modernità (Cassano 1996). Essa si propone di trapiantare all’interno della modernità stessa esperienze che ne combattano il fondo dogmatico e frenino la cecità coloniale con cui essa tratta l’altro da sé. Secondo questa prospettiva il sud non è né il

fondale estetico di una fuga dalla modernità né un bastione della resistenza comunitaria contro l'alienazione moderna (Huysseune 2004, p.250-52). Alla critica va piuttosto affiancata la proposta. Occorre trovare un equilibrio creativo, ma dotato di "misura", tra l'appartenenza ad un'identità collettiva e la libertà di movimento dei singoli, tra terra e mare. La modernità non è solo una macchina produttivistica e repressiva, è anche apertura, un'idea di fraternità più larga di quella della comunità. Non esistono solo diversi tipi di capitalismo (Dore), ma anche forme di vita a diversa intensità di capitalismo.

La dimensione chiave di questa idea del sud sta nella convinzione che sia possibile costruire un'idea di ricchezza diversa, autonoma dalla rincorsa infinita dei profitti e dell'appropriazione privata, ricca di beni comuni. Il sud non ha solo da imparare, ma anche qualcosa da insegnare⁷. La sua resistenza al cambiamento non è solo zavorra conservatrice, ma anche la richiesta di una vigilanza critica sul presente e quindi anche un suggerimento per il futuro. Spetta alle classi dirigenti del sud saper distinguere, gettare via l'ottusità e mantenere la forza di un'esperienza del mondo non dominata dal fondamentalismo della velocità e della produzione, da una progressiva e distruttiva "compressione spazio-temporale" (Harvey).

Va infine ricordato che questo paradigma è l'unico in grado di confrontarsi liberamente con il problema dell'efficacia causale del clima. Esso, infatti, proprio perché non misura una forma di vita sull'unico parametro dello sviluppo, può parlare senza reticenze dell'incidenza del clima sulle culture. Una forma di vita rallentata dal caldo non è necessariamente inferiore a quella che ha istituzionalizzato la crescita. Il paradigma che assolutizza il valore della competizione e dello sviluppo, di fronte al clima si trova invece in imbarazzo, perché dovrebbe riconoscere che esso, favorendo i popoli dei paesi temperati, predetermina di fatto l'esito della gara. Ma questo riconoscimento entrerebbe in contraddizione con il suo assunto che fa dei paesi sviluppati un modello universale e vede la disuguaglianza degli esiti solo come l'effetto della disuguaglianza dell'impegno⁸. E, come accade per ogni presenza imbarazzante, a molti è convenuto farlo scomparire silenziosamente dalla scena. Il clima è il *desaparecido* delle scienze umane⁹.

Il paradigma dell'autonomia consente invece di parlare liberamente del clima e di riconoscere accanto ai suoi effetti negativi anche quelli positivi, del resto straordinariamente rilevanti in gran parte della produzione culturale dei tanti sud del mondo. Questo paradigma ovviamente non è immune da limiti e critiche (ne parleremo tra poco), ma ha avuto il pregio di ampliare il novero delle possibilità di percorso, di non riconoscere al nord il brevetto universale per la produzione di forme di vita perfette.

Confronti e bilanci

E' opportuno a questo punto richiamare il presupposto epistemologico del nostro discorso: ognuno dei paradigmi descritti mette in luce alcuni aspetti della realtà meridionale, ma nello stesso tempo rimuove quelli che mal si adattano al suo quadro concettuale. E' bene quindi che ogni paradigma, invece di limitarsi a ripetere le proprie ragioni, impari a confrontarsi, senza snaturare la propria differenza, con le evidenze contrarie, i fenomeni e gli eventi sui quali gli altri

⁷ Su questo tema utili indicazioni possono venire, oltre che dal testo già ricordato di Cassano, dalle riflessioni di Walter Mignolo (1995 e 2000), di Boaventura de Sousa Santos (2000) e, più di recente, dal lavoro di Raewyn Connell (2006, 2007).

⁸ In altre parole questo paradigma dovrebbe riconoscere che l'assolutizzazione dello sviluppo costituisce la trasformazione in valore universale di un'attitudine dei popoli delle sole zone temperate del pianeta, e *in primis*, per dirla con Weber, delle aree nelle quali prevale la religione protestante. Ma riconoscere apertamente tale origine particolaristica di un primato globale sarebbe un colpo mortale per ogni pretesa universalistica ed imperiale.

⁹ Tra le eccezioni vale la pena ricordare J. Sachs (2000), che muove proprio dall'osservazione che gli studiosi hanno trascurato il peso che la geografia fisica può esercitare sullo sviluppo economico. Tali considerazioni non sembrano però avere molto seguito molto nel suo recente *The End of Poverty* (2005). Un ruolo rilevante al clima viene attribuito anche da D.S. Landes (1998), che muove proprio da alcune considerazioni su *Le ineguaglianze della natura*.

paradigmi fanno perno per sostenere le proprie buone ragioni. Riprendendo la metafora di Kuhn conviene che chi vede solo papere si alleni a vedere anche conigli e viceversa. *Insomma la sfida sta nel riuscire a rendere conto della maggior porzione possibile di realtà*¹⁰. Non si tratta di generosità: la realtà rimossa si vendica di un paradigma moltiplicandone le anomalie e quindi chi ha di mira l'egemonia deve accettare la sfida della complessità. *Questo confronto va fatto però, vale la pena ribadirlo, senza rimuovere un dato essenziale, il differenziale di forza extracognitiva esistente tra i paradigmi, alcuni dei quali sono solidamente insediati nelle istituzioni internazionali, proprio perché rappresentano le aree più forti del pianeta, mentre altri si appoggiano su soggetti spesso deboli e molto meno dotati delle risorse necessarie per farsi conoscere o ispirare politiche di un qualche peso.* Pur consapevoli delle difficoltà del compito cercheremo ugualmente di mettere a confronto i diversi paradigmi, partendo da alcune delle osservazioni già formulate nel corso della loro presentazione.

Abbiamo ripetutamente ricordato i limiti del *paradigma della dipendenza* e le falsificazioni a cui le previsioni pessimistiche da esso formulate lo hanno esposto. Ma questi "incidenti", che pure hanno favorito il declino di un'egemonia, non devono condurre alla convinzione che le teorie della dipendenza non abbiano messo a fuoco alcune dimensioni decisive della condizione meridionale, in primo luogo il peso del dislivello nei rapporti di forza tra le aree sviluppate e quelle sottosviluppate. Oggi infatti si è caduti nell'eccesso opposto, passando da un'immagine statica delle gerarchie fissate dal sistema dell'economia-mondo ad un'apologia della competizione come forza capace di annullare ogni handicap. Si è passati da un'ideologia ad un'altra, ma soprattutto si è cancellata la durezza delle disuguaglianze globali e delle forme di potere che le riproducono e le allargano.

Va però sottolineato un altro limite di questa prospettiva. Pur soffermandosi sulla critica e la denuncia delle asimmetrie di potere, la maggior parte degli studiosi che si riferiscono ad essa ha un'immagine della storia nella quale le dinamiche dello sviluppo sembrano occupare tutto l'orizzonte. Si tratta della stessa subordinazione all'ideologia dello sviluppo che ha caratterizzato tanta parte del marxismo e che spinge a vedere nello "sviluppo delle forze produttive" il metro di misura supremo di una civiltà, la dimensione che permette di misurarne il rango e il valore. Su questo punto la divaricazione rispetto al paradigma della modernizzazione appare ridotta: lo sviluppo è la cura indubitabile di tutti i mali e la differenza tra le due prospettive sta soprattutto nella diversa definizione delle cause che ne ostacolano la diffusione in tutto il pianeta.

Sull'altro versante occorre riconoscere che la versione riformista e progressista del *paradigma della modernizzazione* possiede, specialmente se la si paragona all'avarizia pedagogica della versione liberista, una sincera ancorché moderata aspirazione all'uguaglianza dei cittadini. Il modernismo progressista ritiene il mercato un sicuro valore, ma sa bene che esso, lasciato alla sua spontaneità, non ha interesse a ridurre i ritardi delle zone arretrate, e quindi postula che tale compito spetti allo Stato. Questa versione si è affermata in una congiuntura storica che va dal dopoguerra fino all'inizio degli anni Settanta, nella quale lo Stato nazionale ha avuto un ruolo attivo sia nel sostegno allo sviluppo economico sia nell'allargamento progressivo dei diritti di cittadinanza. Nel caso italiano l'egemonia di questo orientamento ha portato alla politica dell'intervento straordinario (che ha avuto in Pasquale Saraceno la sua figura più influente), un periodo storico che ha conosciuto fasi differenti, ma tutte costantemente ispirate alla convinzione di poter ridurre se non annullare il "ritardo" meridionale. Tali politiche d'intervento, accompagnate da un cauto riformismo (si pensi alla riforma agraria), hanno prodotto forti cambiamenti in tutto il Mezzogiorno e in modo particolare in alcune aree di esso,

¹⁰ Ovviamente è difficile confrontare paradigmi che muovono da assunti ideali molto distanti, come accade nelle scienze sociali. Ma, data per insuperabile tale eterogeneità, è difficile non convenire che l'accumularsi di anomalie per uno dei paradigmi in conflitto costituisce un fattore di logoramento, specialmente se quelli concorrenti sono in grado di rendere visibili tali difficoltà e di offrire spiegazioni alternative plausibili degli eventi "imbarazzanti". E' per questa ragione che abbiamo ritenuto utile per descrivere il conflitto tra i diversi paradigmi nelle scienze umane il termine gramsciano di "egemonia".

anche grazie ad un ciclo economico molto favorevole, che ha stemperato attraverso i processi migratori le tensioni sociali più acute.

Ma con il passare degli anni, nonostante i massicci investimenti, è diventato evidente che il divario tra nord e sud non è scomparso, mentre i flussi della spesa pubblica, hanno prodotto molto più che dinamismo economico, assistenza, parassitismo e clientelismo. Al vecchio blocco agrario si è sostituito un blocco sociale nel quale diventa sempre più forte il peso di figure non produttive e dipendenti dal flusso delle risorse pubbliche. Laddove non arriva più lo sviluppo, arrivano le risorse destinate ad organizzare il consenso (Pizzorno, Sylos Labini) ai grandi partiti di massa, ed in particolare a quelli di governo. E' in quegli anni che inizia a ribaltarsi l'immagine del sud: esso non è più arretrato, ma dipendente e parassitario. *La crescente visibilità di questi effetti perversi logora la versione riformistico-progressista del paradigma e apre la strada all'egemonia di quella liberista*, che vede quegli effetti non come un incidente, ma come l'esito sistematico di ogni politica d'intervento centralizzata.

A questa logica centralistica la versione liberista contrappone, almeno nelle sue formulazioni più sofisticate ed equilibrate, la necessità dell'autonomia, un ribaltamento della dipendenza della società meridionale dal flusso delle risorse pubbliche. Si tratta di rovesciare il rapporto tra economia e politica e di provare a costruire il mercato laddove si assume che non ci sia mai stato. Uno sviluppo senza autonomia (Trigilia) è debole, in quanto è costantemente corroso dall'invasione della politica, dalla ricerca ossessiva del consenso e dalle patologie che normalmente la accompagnano. Al centro dell'attenzione vengono messi l'impresa e il suo rapporto con il mercato globale, mentre a supporto di questo sforzo diviene necessaria e indifferibile quella mobilitazione capillare del territorio, di cui abbiamo già parlato.

L'autore della tradizione meridionalista più vicino a questa prospettiva è sicuramente Gaetano Salvemini, strenuo sostenitore del liberismo, dell'autonomia e del federalismo. Ma siamo di fronte ad un salveminismo dimidiato, nel quale è scomparsa ogni asprezza e conflittualità, ogni riferimento polemico alle politiche nazionali e agli interessi che le governano. Il limite di questa prospettiva sta proprio nel suo esasperato *moralismo volontaristico*: dover contare esclusivamente sulle proprie forze significa fare di necessità virtù e quindi trasferire sulle spalle della sola volontà delle classi dirigenti locali del Mezzogiorno tutto il peso della riduzione degli scarti strutturali, abbandonando a priori come inutile e dannosa qualsiasi prospettiva geopolitica e geoeconomica. Se è vero che trascurare la dimensione locale è stato l'errore compiuto nel passato, è altrettanto vero che *attribuire solo alla mobilitazione virtuosa delle classi dirigenti meridionali la capacità di cancellare l'arretratezza, significa ridurre il numero delle variabili su cui si deve intervenire, accorciare il respiro della politica necessaria*. Si rischia di fare come l'ubriaco che cerca la chiave smarrita solo sotto il fanale perché lì c'è la luce. Il localismo è miope: vede bene ciò che è vicino, ma non ciò che è lontano, e per questo corre il rischio di dividere tra loro i soggetti più deboli, spingendoli verso una sfrenata e improduttiva competizione laddove invece la cooperazione potrebbe creare uno straordinario valore aggiunto.

La specificità del Mezzogiorno non solo non va cancellata o abolita, ma è la traccia decisiva per annodare i fili di una soggettività nuova. Ad esempio saltare la dimensione mediterranea del sud italiano sarebbe un errore grave, impedirebbe di sfruttarne un grande vantaggio competitivo. Pensare di poter mutare una condizione, che Wallerstein chiamerebbe periferia della semiperiferia, solo con la mobilitazione del localismo virtuoso espone, e sta esponendo, ad amare disillusioni. Anche il localismo virtuoso, come tutte le politiche che rimuovono dal proprio scenario alcune variabili decisive, finisce per mostrare la corda, esibendo una preoccupante e crescente allergia per tutti i dati che smentiscono e falsificano il suo ottimismo.

Va infine osservato che il localismo sottostima in modo drastico l'aspetto conflittuale e darwiniano che lo accompagna: la competizione tra comunità non è un gioco che rimane confinato nella corsia dell'economia, né un confronto nel quale si può contare sulla correttezza dei concorrenti: chi sta avanti, così come del resto avviene su scala globale per le grandi civiltà, non accetta di essere scavalcato, ma usa tutti i mezzi per continuare a tenere dietro a sé, e a una

distanza di sicurezza, chi lo seguiva. Non appena può chi gode di una posizione di vantaggio catalizza risorse e costruisce barriere. Il gioco delle secessioni non è una forma di follia, ma il risultato necessario della competizione tra sistemi locali. Ciò che varia sono soprattutto i tempi e le forme. E in questo scontro giocano un grande ruolo non solo quei beni relazionali che abbiamo ricordato, ma anche e talvolta soprattutto la politica e la potenza. Nella competizione c'è un lato tragico che normalmente viene rimosso dall'economia ed espulso altrove, preso in carico dalla politica e dalla storia¹¹. Uscire da una collocazione periferica, farsi centro, è un processo complesso che passa attraverso il conflitto, perchè richiede forti discontinuità sia al proprio interno sia nelle relazioni con gli altri.

Abbiamo già esposto gli aspetti innovativi che caratterizzano il paradigma dell'*autonomia*, ma va subito detto che la strada che esso indica, proprio perché batte percorsi inesplorati, è anche piena di trappole. Il primo pericolo è che la critica della colonizzazione dell'immaginario meridionale si rovesci in un'esaltazione della marginalità, in un'apologia che idealizza il sud, disegnanandolo come se fosse un'entità compatta ed unitaria da cantare liricamente. Entrambi questi tratti sono fuorvianti: il sud non rimane sempre uguale a se stesso, ma viene risucchiato anch'esso dal vortice del mondo globale. Esso non nasce in periferia, ma vi viene gettato proprio dalla sua debolezza di fronte all'espansione delle aree forti, e a questa disuguaglianza si adatta per sopravvivere, frantumandosi e spesso sfigurandosi. Dai migranti al clima, dai paesaggi in offerta speciale ai traffici illegali, gran parte del sud non è fuori, ma all'interno e in posizione periferica del grande meccanismo dello sviluppo, non è fuori della modernità, ma ne occupa i sottoscala.

E' anche per questo che non esiste un solo sud: da un lato c'è la grande varietà dei luoghi che la parola designa, dall'altro la loro ineguale fortuna, che va da chi viene felicemente cooptato ai bordi del grande centro a chi invece viene proiettato lontano, privato persino di quella pellicola protettiva che ne custodiva la dignità. Non solo i sud sono diversi, ma tra essi esistono contraddizioni, che aprono il varco a divisioni e conflitti, come sempre succede a chi è più debole. Quindi nessun idillio comunitario, nessuna forma di orientalismo rovesciato. Si tratta invece di fare un'analisi delle relazioni in cui il sud è inserito meno rozza di quelle circolanti, che imputano comodamente i fallimenti ad una soglia antropologica che renderebbe il sud irredimibile. Ed è preoccupante il fatto che questa tentazione semplicistica oggi tocchi talvolta figure sociali che dovrebbero esserne professionalmente immuni assumendo il linguaggio delle scienze sociali.

Ogni autonomia deve partire dal riconoscimento di questo impasto drammatico e dal rifiuto di ogni narcisismo. Anche per questa ragione il paradigma dell'autonomia deve imparare a confrontarsi in modo non dogmatico con gli altri paradigmi. Esaltare la differenza del sud non significa rassegnarsi al margine, chiudendo gli occhi sul fatto che le decisioni importanti (come insegna il paradigma della dipendenza) vengono prese quasi sempre altrove, dai più forti e nel loro interesse. E' forse questo il punto più importante e delicato, quello dei differenziali di potere tra il sud e le aree forti, ma anche tra i diversi sud, un tema che sembra essere uscito da tutte le agende e che invece oggi torna ad avere un valore cruciale.

Autonomia significa quindi evitare di chiudersi in piccole nicchie identitarie, perdendo il gusto dei grandi scenari e del futuro (come insegna l'ottimismo riformistico). L'autonomia non è

¹¹ Un interessante documento di questa "normale" attitudine alla rimozione dei lati scomodi della realtà è il libro di Jagdish Bhagwati contro il protezionismo (2002), nel quale gioca un ruolo chiave la nozione di "costi della protezione", senza che l'autore sia neanche lontanamente sfiorato dall'idea di porsi il problema opposto: quali costi comportano la caduta delle protezioni e la vittoria totale della competizione? Ovviamente si tratterebbe di prendere in considerazione indicatori molto diversi da quelli "ortodossi" considerati da Bhagwati. E' questo il lavoro che Amartya Sen (1991, 1992 e 2000) ha iniziato meritoriamente a fare, ma che ha ancora davanti un percorso molto lungo (per una critica ai limiti del discorso di Sen si veda Cassano (2007, 95-97). In realtà il problema della costruzione di indicatori diversi da quelli tradizionali è all'ordine del giorno e l'astro del liberismo ha iniziato la sua fase discendente, in coerenza con il principio che abbiamo enunciato all'inizio e secondo il quale l'accumularsi delle rimozioni incrina l'egemonia di un paradigma.

seduta sul vittimismo plebeo, ma su una crescita della cittadinanza, su un'assunzione forte di responsabilità da parte del sud. L'attribuire ad altri, ai "nemici" del sud, ogni responsabilità è una grave semplificazione, ma anche un gioco che non fa crescere e incrementa le patologie.

La mobilitazione delle risorse migliori e più dinamiche non è una risposta sufficiente, ma è assolutamente necessaria (come insegna il localismo virtuoso). L'autonomia è una cosa seria solo se chi decide di praticarla sa nello stesso tempo essere esigente con se stesso e disturbare i rapporti di forza. Altrimenti non va da nessuna parte. Autonomia quindi non significa autarchia culturale, ma apprendimento e immaginazione, confronto con tutte le esperienze che tentano di battere strade non disegnate sulle mappe esistenti e che proprio per questo hanno bisogno di collegarsi e conoscersi¹².

Nel caso del sud italiano questo vuol dire partire dal locale, ma saltare la trappola del localismo, evitare che i sud vengano messi in conflitto tra loro. La via dell'autonomia è quella che punta sul plusvalore che viene dalla cooperazione, dalla costruzione di una nuova area geopolitica e geoeconomica, di un nuovo centro capace di affiancare quelli esistenti. La questione meridionale è parte della questione mediterranea: affrontarle separatamente non ha senso e porta solo a risultati parziali. L'autonomia richiede un'immaginazione geopolitica coraggiosa. Non bisogna lasciare agli altri il monopolio dell'iniziativa e delle decisioni forti, chiudendosi sulla difensiva rispetto ad esse. Di fronte alla secessione fredda non solo federalismo solidale, ma subito un'area euro-mediterranea, con tutte le decisioni del caso. Su quest'obiettivo occorre incalzare l'Unione Europea e il governo italiano, spingendoli ad uscire da una micidiale miscela di retorica ed inerzia. Ma occorre far presto, perché in un quadro così complesso, chi attende è destinato alla sconfitta. Solo se abbandonerà ogni integrismo questa idea del sud riuscirà a cogliere l'occasione di una possibile egemonia in parte sfuggita dalle mani degli altri paradigmi.

A mo' di conclusione

Per alcuni (Bene-Deleuze 2002, Giacché 1997) c'è un sud estremo, un "sud del sud", che permette di esperire il grado zero del potere. In questo punto di vista c'è qualcosa di vero, ma anche una tentazione estetizzante. A noi non interessa cantare l'impotenza abissale come se fosse un dono straordinario. Bisogna disturbare i guidatori, togliere loro l'innocenza e la buona coscienza. Le contraddizioni e le sconfitte saranno molte, perché anche il paradigma dell'autonomia è esposto ad eventi che lo falsificano: ogni sud che, per salvarsi, si sgancia dagli altri sud, cedendo alla tentazione di farsi cooptare, incrina la solidarietà di cui parliamo.

Per un soggetto debole la scelta di allearsi con i suoi pari non è la più conveniente, perché esso è sempre tentato dall'idea di salvarsi da solo aggrappandosi a chi è più forte di lui. Questa diserzione ha un fondamento razionale: molto di più che di rivoluzioni attive la storia è piena di rivoluzioni passive. E questi "tradimenti", umani e comprensibili, sfaldano la compattezza dei più deboli, lasciano i penultimi a contendersi il terreno palmo a palmo con gli ultimi. Ma queste sconfitte della fraternità sono solo una parte della verità. Il paradigma che contiene in sé il punto di vista degli ultimi non viene falsificato dalle delusioni, dalle contraddizioni e dagli errori. Esso non è a sud per una stagione sola, in attesa dell'autobus della prossima cooptazione, ma scomparirà solo quando saranno scomparsi gli ultimi.

Riferimenti bibliografici

¹² E' per questa ragione che il sud italiano, pur essendo inserito in un contesto sviluppato come quello europeo, non deve perdere mai i contatti con la letteratura che esplora i gravi limiti eurocentrici consegnati nella nostra tradizione, anche di quella più critica e apparentemente al di sopra di ogni pregiudizio, da Marx a Weber, fino a Braudel e Anderson. Di grande importanza è su questo punto lo studio di Jack Goody (2004 e 2006).

- Albert M. (1991) *Capitalisme contre capitalisme*, Seuil, Paris; trad. it. *Capitalismo contro capitalismo*, Bologna, Il Mulino, 1993.
- Arrighi, G. (1994), *The Long Twentieth Century*, London, Verso, trad. it. *Il lungo ventesimo secolo. Denaro, potere e le origini del nostro tempo*, Milano, Il Saggiatore, 1996
- Arrighi, G. e Silver, B. J. (1999) *Chaos and Governance in the Modern World System*, Minneapolis & London, University of Minnesota Press; trad. it. *Caos e governo del mondo. Come cambiano le egemonie e gli equilibri planetari*, Milano, Paravia Bruno Mondadori, 2003.
- Arrighi, G. (2007), *Adam Smith in Beijing, Lineages of the Twenty-First Century*, London-New York, Verso; trad. it. *Adam Smith a Pechino. Genealogie del ventunesimo secolo*, Milano, Feltrinelli, 2008.
- Bhagwati J. (2002), *Free Trade Today*, Princeton, Princeton University Press, trad. it. *Contro il protezionismo*, Roma-Bari, Laterza, 2006.
- (2008), *Libero scambio minato da tanti accordi bilaterali*, “Corriere della sera”, 10 maggio.
- Becattini, G. (2000), *Dal distretto industriale allo sviluppo locale. Svolgimento e difesa di un'idea*, Torino, Bollati Boringhieri.
- (2007), *Il calabrone Italia. Ricerche e ragionamenti sulla peculiarità economica italiana*, Bologna, Il Mulino.
- (2004), *Per un capitalismo dal volto umano. Critica dell'economia apolitica*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Bene, C. e Deleuze G. (2002), *Sovrapposizioni*, Macerata, Quodlibet.
- Berger, S e Dore R. (ed.) (1996), *National Diversity and Global Capitalism*, Cornell University Press, Ithaca; trad. it. *Differenze nazionali e capitalismo globale*, Bologna, Il Mulino, 1998.
- Bevilacqua, P. (2008), *Miseria dello sviluppo*, Roma-Bari, Laterza.
- Blaut J. M. (1993), *The Colonizer's Model of the World: Geographical Diffusionism and Eurocentric History*, New York, Guilford.
- Blaut J. M. (2000), *Eight Eurocentric Historians*, New York, Guilford.
- Bobbio, N. (1994), *Destra e sinistra. Ragioni e significati di una distinzione politica*, Roma, Donzelli.
- Capecelatro, E.M. e Carlo, A. (1973), *Contro la questione meridionale. Studio sulle origini dello sviluppo capitalistico in Italia*, Roma, Savelli.
- Cassano, F. (1996), *Il pensiero meridiano*, Roma-Bari, Laterza.
- (2008), *Necessità del Mediterraneo*, in F. Cassano e D. Zolo, (a cura di), *L'alternativa mediterranea*, Milano, Feltrinelli.
- Chakrabarty, D. (2000), *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press; trad. it. *Provincializzare l'Europa*, Roma, Meltemi 2004.
- Coleman J. S. (1990), *Foundations of Social Theory*, Harvard University Press, Cambridge; trad. it. *Fondamenti di teoria sociale*, Bologna, Il Mulino, 2005.
- Connell, R. (2006), *Northern Theory: The Political Geography of General Social Theory*, “Theory and Society”, 35, pp. 237-264.
- (2007), *Southern Theory. Social Science and the Global Dynamics of Knowledge*, Sydney, Allen & Unwin.
- Dore, R. (2000), *Stock Market Capitalism, Welfare Capitalism: Japan and Germany versus the Anglo-Saxons*, London, Oxford University Press; trad. it. *Capitalismo di borsa o capitalismo di Welfare?*, Bologna, Il Mulino, 2001.
- (2004), *New Forms and Meanings of Work in an Increasingly Globalized World*, Geneva, International Labour Organization; trad.it. *Il lavoro nel mondo che cambia*, Bologna, Il

Mulino, 2005.

Emmanuel A. (1969), *L'échange inégal. Essais sur les antagonismes dans les rapports économiques internationaux*, Paris, Maspero; trad. it. *Lo scambio ineguale. Gli antagonismi nei rapporti economici internazionali*, Torino, Einaudi, 1972.

Ferrari Bravo, L, Serafini, A. (1972), *Stato e sottosviluppo. Il caso del Mezzogiorno italiano*, Milano, Feltrinelli.

Feyerabend, P. (1975), *Against Method. Outline of an Anarchist Theory of Knowledge*, NLB, London; trad. it. *Contro il metodo. Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza*, Milano, Feltrinelli, 1975.

Frank, A. G. (1967) *Capitalism and Underdevelopment in Latin America. Historical Studies of Chile and Brazil*, Monthly Review Press, New York-London; trad. it. *Capitalismo e sottosviluppo in America Latina*, Torino, Einaudi, 1969.

(1969) *Latin America: Underdevelopment or Revolution. Essays on the Development of Underdevelopment and the Immediate Enemy*, Monthly Review Press, New York-London; trad. it. *America Latina: sottosviluppo o rivoluzione*, Torino, Einaudi, 1971.

(1998) *ReOrient: Global Economy in the Asian Age*, Berkeley, University of California Press.

Galtung, J. (1975), *A Structural Theory of Imperialism / A Structural Theory of Revolutions*, Ejlers, Copenhagen; tr. it. *Imperialismo e rivoluzioni. Una teoria strutturale*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1977.

Giacchè, P. (1997), *Carmelo Bene. Antropologia di una macchina attoriale*, Milano, Bompiani.

Goody, J. (2004), *Capitalism and Modernity. The Great Debate*, Cambridge, Polity Press; trad.it. *Capitalismo e modernità: il grande dibattito*, Milano, Cortina 2005.

(2006), *The Theft of History*, Cambridge, Cambridge University Press; trad.it. *Il furto della storia*, Milano, Feltrinelli, 2008.

Gramsci, A. (1975), *Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana, Torino, Einaudi 1975.

Granovetter, M. (1973), *The Strengh of Weak Ties*, "American Journal of Sociology", 78, pp. 1360-80; trad. it. *La forza dei legami deboli e altri saggi*, Napoli, Liguori, 1998.

Harvey, D. (1990), *The Condition of Postmodernity*, Oxford, Basil Blackwell; trad.it. *La crisi della modernità*, Milano, Il Saggiatore, 1997.

Huysseune, M. (2004), *Modernità e secessione. Le scienze sociali e il discorso politico della Lega Nord*, Roma, Carocci.

Kuhn, Th. (1962), *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press; trad.it. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino, Einaudi, 1969.

Lakatos, I. (1970), *Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes*, in Lakatos. I e Musgrave A. ed., *Criticism and the Growth of Knowledge*. Cambridge, Cambridge University Press; trad. it. *Critica e crescita della conoscenza*, Milano, Feltrinelli, 1976.

Landes, D.S. (1998), *The Wealth and Poverty of Nations*, New York London, Norton; trad. it. *La ricchezza e la povertà delle nazioni. Perché alcune sono così ricche e altre così povere*, Milano, Garzanti, 2000.

Marshall, T.H., (1963) *Sociology at the crossroads*, London-Melbourne-Toronto, Heinemann; trad.it., *Cittadinanza e classe sociale*, a cura di P. Maranini, Torino, Utet, 1976.

Martinelli, A. (1998), *La modernizzazione*, Roma-Bari, Laterza.

Mignolo, W. D. (1995), *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization*, Ann Arbor, University of Michigan Press.

(2000) *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, Princeton, Princeton University Press.

Pizzorno, A. (1974), *I ceti medi nei meccanismi del consenso*, in F. L. Cavazza e S. R. Graubard (a cura di), *Il caso italiano*, Milano, Garzanti, vol. II, pp. 315- 338.

Saraceno, P. (1990), *Sottosviluppo industriale e questione meridionale: studi degli anni*

1952-1963, Bologna, Il Mulino.

(1992), *Studi sulla questione meridionale: 1965-1975*, Bologna, Il Mulino.

Sachs, J. (2000), *Tropical Underdevelopment*, [www.econ.nyu.edu /user/eatonj/tropdev.pdf](http://www.econ.nyu.edu/user/eatonj/tropdev.pdf) .

(2005), *The End of Poverty*, New York, Barnes & Noble; trad. it. *La fine della povertà. Come i paesi ricchi potrebbero eliminare definitivamente la miseria dal pianeta*, Milano, Mondadori.

Santos, B. de Sousa (2000), *A Critica da Razao Indolente: Contra o Desperdicio da Experiencia*, Oporto, Afrontamento.

Schmitt, C. (1953), *Nehmen/Teilen/Weiden. Ein Versuch, die Grundfragen jeder Sozial- und Wirtschaftsordnung, vom NOMOS herrichtig zu stellen*, in "Gemeinschaft und Politik. Zeitschrift für soziale und politische Gestaltung", I, n. 3, pp. 18-27; trad. it. *Le categorie del politico*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Bologna, Il Mulino 1972.

Sen K. A. (1991), *Capability and Well-Being*, New York, United Nations University Press; (1992), *The Standard of Living: Lecture 1 Concepts and Critiques and Lecture 2, Lives and Capabilities*, Salt Lake City, University of Utah Press; trad. it. *Il tenore di vita. Tra benessere e libertà*, Venezia, Marsilio, 1993.

(2000), *La ricchezza della ragione. Denaro, valori, identità*, Il Mulino, Bologna.

Soros, G. (2002) *Gorge Soros on Globalization*, New York & London, Public Affairs; trad. it. *Globalizzazione. Le responsabilità morali dopo l'11 settembre*, Milano, Ponte alle Grazie, 2002.

Stiglitz, J. E. (2002), *Globalization and Its Discontents*, Norton, New York London; trad. it. *La globalizzazione e i suoi oppositori*, Torino, Einaudi, 2002.

Sylos Labini, P. (1975), *Saggio sulle classi sociali*, Roma-Bari, Laterza.

Thomas, D. (1979), *Naturalism and Social Science*, Cambridge, Cambridge University Press; trad. it. *Naturalismo e scienza sociale. Una filosofia post-empirista della scienza sociale*, Bologna, Il Mulino, 1982.

Triglia, C. (1992), *Sviluppo senza autonomia. Effetti perversi delle politiche nel Mezzogiorno*, Bologna, Il Mulino.

Wallerstein, I. (1974), *The Modern World-System. Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, New York, Academic Press; trad. it. *Il sistema mondiale dell'economia moderna*, Bologna, Il Mulino, 1978.

(1980), *The Modern World-System. II. Mercantilism and the Consolidation of the European World-Economy, 1600-1750*. New York-London, Academic Press; trad. it. *Il sistema mondiale dell'economia moderna. II. Il mercantilismo e il consolidamento dell'economia-mondo europea. 1600-1750*, Bologna, Il Mulino, 1982.

(1989) *The Modern World-System. The Second Era of Great Expansion of the Capitalist World-Economy 1730-1840s*, San Diego, Academic Press.

(2004) *World-Systems Analysis: An Introduction*, Durham, Duke University Press.

Zitara, N. (1971), *L'unità d'Italia: nascita di una colonia*, Milano, Jaca Book.

(1972), *Il proletariato esterno*, Milano, Jaca Book.

Zoppi, S. (2002), *Una lezione di vita. Saraceno, la Svimez e il Mezzogiorno*, Bologna, Il Mulino.

Note sul “Pensiero Meridiano”

di Onofrio Romano

[Da *Sociétés. Revue de Sciences Humaines et Sociales*, n. 56, 1997/2 Bruxelles, pp. 97-101]

Della fondazione di un pensiero organico, una nuova metafisica d'occasione ad uso degli orfani del “dover essere”, non v'è traccia ne “Il Pensiero Meridiano” di Franco Cassano (Laterza, Bari 1996). Attraverso i sei saggi componenti l'opera, l'autore, scegliendo angoli visuali differenti e molteplici, va piuttosto a tratteggiare uno stile. Uno *stile meridiano*, appunto (ci permettiamo di suggerirlo a titolo di eventuali nuove edizioni). Intento vieppiù flagrante negli ultimi due, laddove Cassano abborda la questione isolando in rilievo lo ‘stile’ di due figure intellettuali capitali del nostro dopoguerra: Camus e Pasolini.

Lo sguardo è ovviamente rivolto a Sud, a quel bacino del Mediterraneo che della civiltà europea ha visto la nascita e che oggi si vede relegato allo stato di periferia di un Occidente sempre più affaccendato nella rincorsa di se stesso. Periferia dell'immaginario, prima che, come la s'intende al solito, politico-economica: le risorse immaginarie cui si attinge per descriverla, governarla e, infine, giudicarla sono, infatti, non da oggi confiscate da un centro titanico e al contempo introvabile. Il sociologo barese pone in atto un tentativo di recupero delle specificità immaginarie di quest'antica culla del pensiero, quelle che costituiscono il bagaglio minimo necessario per tornare a pensarsi da sé. Nessuna operazione campanilistica ad uso e consumo del Sud, nessuna risentita rivendicazione localistica invocante una prossima reclusione identitaria, magari armata: il percorso cassaniano nasce dalla convinzione della necessità di un pensiero meridiano *per il mondo moderno-occidentale*, il quale lasciato a se stesso rischierebbe di finire in una spirale autodistruttiva.

L'indicazione di un luogo specifico non è un semplice riferimento catastale, emerge ancora una volta come una necessità, in quanto la stessa configurazione fisico-geografica del Mediterraneo (ed in particolare dell'Egeo, che, fin dall'etimo, ne riproduce in scala ridotta le caratteristiche) ha da fare direttamente con la sostanza del *quid* meridiano. Luogo a suo modo unico, il Mediterraneo ospita nel suo bacino una peculiare complicità tra terra e mare. Per i popoli che vi si affacciano il mare è una presenza costante, così come costante è la consapevolezza che appena al di là di esso non c'è altro mare, altro vuoto, ma nuova terra, quindi altri popoli, culture, modi di essere differenti. La terra diventa per il nostro una materializzazione del radicamento, dell'origine identitaria; il mare, all'opposto, una metafora dell'emancipazione, della libertà, dell'oltrepassamento di sé, dell'apertura all'altro e quindi del progresso. L'operazione cassaniana non è quella, facile, di contrapporre ai vizi dell'una le virtù dell'altro. Certo, se la terra non sentisse la presenza del mare, conoscerebbe probabilmente la sua forma tipica di dismisura, che si realizza nella ottusa chiusura identitaria e nel rifiuto dell'altro: ospiterebbe di lì a poco regimi dispotici, tirannie sanguinarie (quelle non a caso conosciute nelle steppe asiatiche, non lambite da brezze marine). Scegliere definitivamente il mare, tuttavia, significherebbe incontrare prima o dopo la forma opposta di dismisura: il vuoto dell'oceano, dove non si danno più referenti di senso, dove tutte le differenze sono appiattite e ridotte ad astrazione universalistica. Uno spazio che si apre a quella nuova forma di tirannia che è il dominio della tecnica (la via senza ritorno imboccata, secondo il nostro, dall'Occidente).

Le due dismisure sono assolutamente speculari: le si ritrova nelle biografie - non solo intellettuali - di Nietzsche e Heidegger. Il primo che spinge la sua avventura emancipatoria fino a perdersi nel deserto e quindi nella follia, il secondo che, in opposizione a questo atteggiamento,

sceglie di farsi contadino, di tornare alla chiusura identitaria della Foresta nera, all'ottusità della terra. E le ritroviamo ancora oggi contrapposte drammaticamente, laddove si assuma tutta la consapevolezza, come Cassano ci aiuta a fare in uno dei saggi più incisivi, che l'avvento deleterio degli integralismi religiosi, nazionalistici e via così, non è affatto estraneo, anzi, è molto probabilmente una risposta, all'integralismo occidentale della corsa al più alto PIL, il quale lascia lungo il suo percorso una folla sempre più vasta di perdenti e che, soprattutto, annulla ogni punto di vista alternativo.

Il Mediterraneo in questo quadro emerge come luogo della misura: da un lato, il radicamento identitario è mitigato dalla presenza del mare, quindi dall'offerta costante di una chance di emancipazione, dalla presenza di altri mondi oltre quella barriera fluida e penetrabile; dall'altro, l'avventura emancipatoria non è votata a far tabula rasa di ogni referente, poiché si andrà incontro ad altre terre, ad altri significati mai completamente traducibili in codici uniformizzanti. L'incontro nel Mediterraneo, infatti, non si dimidia in confronti dialettici risolvibili illusoriamente dentro sintesi unitarie (come l'universalismo liberale pretenderebbe): l'alterità non aspira ad essere ridotta e sanata, resta tale anche dopo l'incontro. E soprattutto vi è sempre la possibilità di riprendere la strada del ritorno a casa, alla propria radice, che immersa in questa pluralità di mondi cambia di statuto passando dalla necessità ascrittiva alla possibilità eletta. E' proprio il valore del ritorno che Cassano enfatizza nell'epopea di Ulisse, della quale il Mediterraneo è teatro: la grandezza dell'eroe omerico sta nella scelta del *nostos*, nella decisione di ritrovare Itaca dopo le sue esaltanti peregrinazioni a caccia di *virtute e conoscenza*. Solo la coscienza di un'origine, di una radice può dar senso al desiderio di libertà, tenere alto il gusto del viaggio, dell'incontro con l'altro.

I percorsi intellettuali di Camus e Pasolini, seppure marcatamente differenti, hanno in comune questo doppio movimento proprio dello stile meridiano: entrambi campioni di libertà, hanno puntualmente demistificato l'ordine istituito, si sono sempre posti in aperta contraddizione rispetto alla morale corrente. Ma quando questa istanza emancipatoria è stata eretta a sua volta a pratica istituzionale, a senso comune, facendo strage di ogni riferimento normativo, non hanno esitato, entrambi, a suonare il campanello d'allarme. Hanno sfidato ancora una volta la corrente, opponendovi valori inattuali come il senso dell'onore, il valore del sacro, dei beni pubblici, delle imprese collettive, la necessità del trascendente, della tradizione e, paradossalmente, delle stesse istituzioni.

Il lavoro di Cassano rappresenta, in fin dei conti, un contributo importante e originale al pensiero post-moderno (sebbene egli diffidi di questa « grande narrazione che parla della fine delle grandi narrazioni »), il quale, lungi dal risolversi in un discorso tutto interno al fronte occidentale, fa appello alle suggestioni provenienti da altri luoghi lasciati da tempo ai margini e considerati come eterni ritardatari, quindi di nessun interesse per le avanguardie del pensiero.

Non possiamo esimerci, tuttavia, dall'esprimere almeno due ordini di obiezioni al percorso tracciato nell'opera: la prima riguarda l'immagine dell'Occidente che se ne ricava, la seconda, la praticabilità di una via meridiana alla fuoriuscita dal moderno.

Appare evidente che la descrizione cassaniana dell'Occidente come regno dell'illimitata produzione, dell'universalismo astratto, come macchina eminentemente anti-culturale e criminogena nei confronti dei legami sociali endogeni ed esogeni, sia a dir poco riduttiva. Egli trascura decenni di mutazioni in cui la società dei consumi, la cultura di massa e i media elettronici, nonostante la loro cattivissima fama, hanno in gran parte capovolto gli statuti fondativi della modernità, recuperando molti elementi d'integrazione propri delle istituzioni pre-moderne - tant'è vero che oggi si parla correntemente di 'ritorno del sacro', di 'reincanto del mondo', di 'stile comunitario'. Cassano non solo non riconosce queste circostanze, ma si affretta a collocarle, in diversi passi del suo lavoro, nella medesima traiettoria annichilente occidentale.

Per quanto riguarda la praticabilità della via proposta, riteniamo che quella che Cassano definisce come la *necessità* del pensiero meridiano costituisca al contempo il suo punto debole. Se la sua giustificazione contingente riviene alla necessità di evitare che l'Occidente si perda nel

deserto che insegue, allora ne emerge uno statuto di funzionalità rispetto alla logica occidentale che fa del pensiero meridiano una proposta riparatoria, quindi non valida in sé, ma solo in quanto dotata di proprietà infermieristiche senza le quali, probabilmente, essa non riemergerebbe dall'oblio. Ma quanto ci appare del tutto inverosimile è la pretesa che l'uomo occidentale dopo aver visto l'oceano, quindi dopo aver scoperto di esservi immerso, 'decida' senza batter ciglio di rientrare per le Colonne d'Ercole, dunque di porsi un limite, uno qualunque, legittimato solo dall'impossibilità di vivere senza una misura e con la consapevolezza che immediatamente oltre quel limite ci aspetta l'illimitato. Com'è possibile, una volta constatata l'assenza di Dio, ritornare alla fede armati del solo argomento che senza Dio non si può vivere? Sebbene, Pascal docet, la procedura non sia affatto inedita, riteniamo per lo meno azzardata ed artificiosa la proposta di un argomento laico per l'accesso al sacro o, meglio, - volendo utilizzare un vocabolario caro all'autore - di un argomento utilitarista contro l'utilitarismo. Non che Cassano non ne sia cosciente, ma le sue proposte appaiono comunque inani rispetto all'enormità dell'impresa: la 'natura umana', uno dei riferimenti avanzati come limite possibile, risente all'evidenza di una genericità tale da essere facilmente digeribile dall'universalismo umanista occidentale. Certo, l'impresa è riuscita a personalità eccezionali come Camus e Pasolini, ma il fatto che non sia riuscita ad un altro, non meno eccezionale (anzi...), figlio adottivo del Sud - Nietzsche -, deve far riflettere sulle sue possibilità di generalizzazione. Se la proposta di Cassano si connotasse come un'opzione puramente estetica (come un'etica dell'estetica, direbbe Maffesoli), se si presentasse come un'affezione puramente passionale, quindi non argomentabile, per il sole mediterraneo o per le posture stilistiche di Camus e Pasolini, forse sarebbe più accettabile: ma così non è. Egli non rinuncia a presentare il pensiero meridiano come una proposta necessaria e razionalmente argomentabile (quindi del tutto improbabile).

S'impone a questo punto una digressione. Cassano, nel suo ultimo saggio dedicato a Pasolini, ricorda la trilogia del sesso (*Il Decamerone, I racconti di Canterbury, Il fiore delle mille e una notte*) realizzata dal poeta cineasta. Egli la colloca giustamente nel primo movimento dello stile meridiano, quello, vale a dire, emancipativo, l'esercizio della trasgressione contro l'ordine istituito della morale borghese. Non cita invece, inspiegabilmente, l'ultima fatica cinematografica di Pasolini - *Salò, o le 120 giornate di Sodoma* -, che pure costituisce una testimonianza chiarissima del secondo movimento dello stile meridiano pasoliniano, quello della denuncia vibrante dei rischi di una liberazione illimitata del desiderio (tra le mille perversioni consumate e raccontate, emblematica è quella di una delle narratrici-maîtresses che si vanta di aver ucciso sua madre, rivendicandolo come estremo atto liberatorio) e della contemporanea richiesta di trascendenze, di punti di riferimento originari (espressa nel grido di una delle giovani vittime - « Dio perché ci hai abbandonati! » - o nel pianto disperato di un'altra che ha visto sua madre uccisa davanti ai suoi occhi; pianto deriso dai carnefici e riconvertito ben presto ad ulteriore stimolante del loro illimitato desiderio). La frase di uno dei notabili, « noi fascisti siamo i veri anarchici », è l'egida perfetta all'argomento, sostenuto da Cassano, secondo cui la tensione verso un'emancipazione assoluta e la violenza dispotica finiscano sempre per convolare a giuste nozze.

Ma v'è un'altra ragione per la quale Pasolini dichiara di aver realizzato *Salò*: egli intendeva sottoporre allo spettatore il volto crudo, reale della sessualità, i suoi aspetti necessariamente traumatizzanti, le poste in gioco indigeribili connesse ad una sua completa liberazione; ciò in opposizione deliberata al sesso patinato, falsificato, fantasmatico, banalizzato, circolante virtualmente nelle reti della cultura di massa, che non suscita più alcuna impressione poiché ritradotto in un codice omologante e a-conflittuale. Qui si rivela a nostro parere la miopia di Pasolini e, in ritorno, di Cassano. Se il sesso nella società di massa è una pura proiezione fantasmatica, è ovvio che esso non avrà gli esiti distruttivi denunciati, poiché nella sua logica non è più in gioco la liberazione effettiva di un desiderio 'reale', che porta dritto al nulla. Questa è la grandezza della cultura di massa e il suo potenziale oppositivo rispetto alla modernità. Allora, vi è un'evidente contraddizione nella critica cassaniana (una contraddizione bell'e buona,

che non ha nulla della creatività dell'ossimoro): da una parte egli denuncia i rischi di un'illimitata liberazione del desiderio, dall'altra se la prende con la società consumistico-telesiva perché occulta la cosa in sé, il desiderio reale, creando mitologie irreali. Cassano insomma non abbandona quel 'feticismo del referente' tutto moderno (ribadito nel radicamento del pensiero meridiano nello spazio tangibile del Mediterraneo) che è il primo passo sulla via del deserto, compiuto il quale, nessun argomento sarà più in misura di arrestare la marcia. La società di massa non vede più il deserto, perché da tempo ha semplicemente rinunciato a vedere, ha espulso da sé la logica insostenibile del referente. Nessun argomento speculativo-razionale può arrestare la corsa della ragione una volta *déclenché*, essa può salvarsi dall'autodistruzione solo consegnandosi pacificamente all'idiozia, come storicamente è avvenuto nelle nostre società.

Per una critica antiutilitarista dell'antiutilitarismo

di Onofrio Romano

[Da *Revue du Mauss*, n° 27, *De l'anti-utilitarisme – Anniversaire, bilan et controverses*, premier semestre 2006, La Découverte, Paris, pp. 217-228].

Da quasi venticinque anni, gli intellettuali – per lo più francesi – riuniti attorno alla *Revue du MAUSS* promuovono una meritoria opera di riforma delle scienze sociali¹³. Il *Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales*¹⁴, traendo linfa teorica principalmente da Marcel Mauss (richiamato nel fortunato acronimo) e da Karl Polanyi, ha condotto un generoso lavoro di sottrazione delle pratiche conoscitive diffuse tra gli scienziati sociali all'*imperium* dei postulati epistemologici propri dell'economia politica. Un'opera di decostruzione accanto alla quale è venuta maturando nel tempo la proposta di una nuova visione paradigmatica per la comprensione della realtà sociale, adagiata sulle logiche del dono e del legame sociale.

In questa sede, terremo sullo sfondo le categorie interpretative partorite dal movimento, per occuparci, nello specifico, del *progetto politico-sociale* che viene fuori, ora in filigrana ora in maniera esplicita, dalla riflessione antiutilitarista: i caratteri fondanti, le implicazioni nella contemporaneità, nonché il suo statuto rispetto al progetto politico-sociale cui esso intende opporsi, quello utilitarista.

Il paradigma utilitarista è spesso oggetto di un riduzionismo interpretativo derivante dalla stigmatizzazione dei suoi effetti di lungo periodo, che contribuisce a obnubilare l'*humus* originario nel quale esso prende forma, vale a dire la logica moderna che chiamiamo di «accessibilità illimitata»¹⁵. L'utilitarismo, in questa chiave, non corrisponderebbe ad una mera riduzione dell'uomo alla chimica naturalista dei piaceri e dei dolori (che quasi nessuno sottoscrive, a parte il molto periferico Bentham), ma ad una ben più ambiziosa strategia di cittadinanza tendenzialmente illimitata di tutti i modi possibili di creare senso, valori, cultura, progetti di vita da parte di soggetti «coscientizzati», sia in forma individuale, sia in forma collettiva. Il corollario di questo dispositivo è che sono buone tutte le istituzioni che si occupano di favorire, a beneficio del più gran numero, la massima espressione di manifestazioni dell'umano e, correlativamente, che è immorale qualsiasi forma di limitazione – da qualunque entità provenga – della capacità poetica umana.

La traduzione utilitarista di questo progetto deve intendersi solo come un tentativo – uno tra gli altri – di fornire una stilizzazione concettuale astratta ai contenuti di vita optabili: come ogni tentativo di questo genere, esso si espone ad un'accusa certa di riduzionismo, in quanto il suo referente di senso resta l'indeterminatezza dell'umano. L'identificazione del «più» col «meglio», pur meritoriamente stigmatizzata dagli autori antiutilitaristi, è tuttavia imputabile ad una legittima precauzione: evitare di entrare nel merito circa le forme del bene, in quanto questo tentativo limiterebbe le possibilità di libera definizione di ciò che è bene. Il codice quantitativo, perciò, costituisce una strategia di neutralità dispiegata al fine di mantenere aperto il ventaglio

1. La prima pubblicazione periodica del *Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales* (fondato da Alain Caillé e Gérald Berthoud nel 1981) è comparsa nel 1982 col nome di *Bulletin du M.A.U.S.S.* Nel 1988 il bollettino è stato trasformato nella trimestrale *Revue du M.A.U.S.S.*, sotto l'egida della casa editrice parigina *La Découverte*. A partire dal 1993 la rivista ha assunto cadenza semestrale.

2. Nel giugno del 2003 si è costituita in Italia l'*Associazione antiutilitarista di critica sociale*, che si ispira al movimento francese.

3. Cfr. O. Romano, *Le illimitate accessibilità del codice tecnologico*, in *Democrazia e Diritto*, n.1, 1993, pp. 73-88.

delle chance di vita: l'accrescimento delle risorse equivale potenzialmente – ancorché non necessariamente – ad un accrescimento della *puissance d'agir et de vivre*. Questo slittamento logico permette al leader storico del movimento antiutilitarista, Alain Caillé, di affermare che «la modernité [...] consiste [...] à suspendre indéfiniment la question de la bonne société»¹⁶. Ebbene, il fatto che a livello istituzionale non venga più eletto e perseguito alcun progetto di vita determinato è riconducibile all'obiettivo di mantenere una forma neutra che consenta agli uomini in carne e ossa di costruire autonomamente il proprio progetto: si tratta di una strategia abilitante alla più ampia ricerca della buona società, non sospensiva e meno che meno repressiva. Il medesimo slittamento, del resto, viene operato dallo stesso Caillé quando propone il reddito di cittadinanza incondizionato (sul quale torneremo più avanti), collegando implicitamente la partecipazione alla definizione collettiva del bene ad un congegno neutro di tipo economico-finanziario¹⁷. E' quindi con il progetto di riconoscimento agli uomini della più ampia capacità poetica nella costruzione dell'umano che gli antiutilitaristi devono fare i conti, non con il fantasma dell'iperegoista accumulatore di utilità.

Per quanto ci riguarda, vorremmo dimostrare due cose: 1) che il progetto utilitarista – così ridefinito – si rivela insostenibile, condannato ad essere annichilito dalla sua stessa logica (e da questo evento occorre ripartire per fondare un *non-progetto* realmente antiutilitarista); 2) che l'antiutilitarismo del *Mauss*, per molti versi, finisce per iscriversi a pieno titolo nel progetto di «accessibilità illimitata» e per questa ragione stenta a produrre quel superamento di paradigma che si candida a promuovere.

Per una fuoriuscita utilitarista dall'utilitarismo

In coerenza con la prima ipotesi, è possibile portare una critica all'utilitarismo che non proceda da categorie esterne ad esso, ma che si fondi sul coerente utilizzo dei suoi strumenti concettuali. In particolare, della legge marginalista della decrescente utilità marginale, che, com'è noto, afferma la progressiva riduzione dell'attitudine di ciascuna dose aggiuntiva di un bene a soddisfare un bisogno individuale, fino al tendenziale azzeramento dell'utilità e alla caduta nella disutilità.

Tenendo in serbo una presunzione di validità su questo principio, è possibile reinterpretare la storia dell'era moderna come un progressivo disserramento degli accessi alle facoltà poetiche dell'umano. A livello filosofico, l'origine di senso più propria di tale decreto sta nello sforzo di umanizzazione della verità intrapreso dal fondatore della filosofia moderna, Cartesio. L'ego apodittico, operatore del dubbio metodico, è l'unica entità in-negabile, vale a dire non suscettibile di sospensione attraverso l'*epoché* scettica: su questa base si legittima la cittadinanza illimitata dei valori, delle forme simboliche, dei significati, in quanto manifestazioni molteplici (ancorché mai optabili in via definitiva) attraverso cui risalire ad una medesima ed unica «essenza umana». Tutto è negabile a parte l'umano, rigettato in una logica di positivizzazione infinita¹⁸. E' qui che riprende vigore l'universalismo filosofico già proprio dell'antichità greca, che in sé esprime l'ideale di un abbraccio contemporaneo e istantaneo degli infiniti modi possibili di creare senso ritornanti tutti ad un *unicum*-creatore coincidente con l'uomo astratto. Infatti, perché il politeismo delle forme di vita possa darsi, è necessario un dispositivo di riunificazione che consenta di ricondurre la pluralità ad una matrice poetica comune: l'uomo

4. A. Caillé, *Trente thèses pour contribuer à l'émergence d'une gauche nouvelle*, dattiloscritto, 1997, p. 5. Il saggio è apparso sul n. 9, 1997, della *Revue du Mauss*, col titolo *30 thèses... pour une gauche nouvelle et universalisable*, nonché in edizione italiana nel volume a cura di C. Grassi, *Trenta tesi sulla sinistra*, Roma, Donzelli, 1997 (con interventi di S. Latouche, R. Esposito, F. Cassano). Si è preferito, in questa sede, mantenere il riferimento al dattiloscritto originale.

5. Si veda il n. 7, 1996, della *Revue du Mauss*, dal titolo *Vers un revenu minimum inconditionnel?*

6. L'interpretazione della svolta cartesiana qui evocata è quella propria di E. Husserl in *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano, Il Saggiatore, 1987.

universale. Il mezzo specifico del salto nell'universalismo è la ragione, che fornisce una prima declinazione della neutralità strumentale alla massima capacità poetica. La ragione infatti consente di mettere a distanza tutti i valori e le forme di vita, e a un tempo, di permetterne l'illimitata cittadinanza¹⁹.

A livello giuridico, il decreto di accessibilità illimitata si traduce nel passaggio dal governo degli uomini al governo della legge, quindi nella separazione tra diritto e giustizia: esso – il diritto – non è più strumento di realizzazione di fini o valori determinati, ma assume una funzione puramente abilitativa, regolando l'ordinato accesso delle forme di vita singolarmente optate²⁰.

Sul versante politico, la storia dell'accesso ha da fare con la progressione del concetto di cittadinanza: civile, politica, sociale²¹. Nonché con il passaggio dalla libertà negativa (la libertà di desiderare ciò che ci accade di desiderare) alla libertà positiva (la libertà di desiderare ciò che dovremmo desiderare). La prima libertà si limita a ratificare le possibilità individuabili nella contingenza, prendendo l'esistente come un dato; la seconda libertà lavora al superamento delle condizioni date al fine di far accedere i singoli a posizioni standard nella disponibilità di chance di vita²².

Quello che viene a consolidarsi è un impareggiabile sistema di afflusso illimitato di valori, senso, progetti, ecc. Più che di una realtà empiricamente rilevabile, si tratta di un meccanismo che trova sede propria nell'immaginario. Ed è in questa sede che il principio di decrescente utilità marginale agisce sottoponendo il valore dei valori ad una dinamica incessante di decrescita, per via della quantità illimitata di «dosi» di senso che vengono immesse liberamente nel sistema. La tensione immaginaria all'accessibilità illimitata annulla le coordinate di tempo e spazio necessarie al dispiegamento del senso, producendo una detumescenza istantanea e sistematica d'ogni gravidanza valoriale. L'ossificazione dell'umano (la deriva naturalistica e impolitica), quindi, non è la conseguenza di una negazione di accesso alle sue possibili e infinite forme (come ipotizzato dalla critica antiutilitarista), ma paradossalmente l'esito di un'apertura illimitata degli accessi. Viene a crearsi una situazione che chiamiamo di «stagflazione antropologica»²³, vale a dire che ad una grande disponibilità di chance di vita corrisponde l'impossibilità di fruirne a motivo della consunzione strutturale del senso.

Gli stessi principi dell'utilitarismo ci mostrano che il progetto politico-sociale di cui esso è la traduzione (l'accessibilità illimitata) non ha possibilità di autosostenersi.

Questa diagnosi conclusiva rivela un vizio d'origine del progetto di accessibilità illimitata: la credenza fondatrice in una consistenza autonoma dell'umano, dei suoi valori, dei suoi progetti di vita, dei «sensi» anelati. L'uomo moderno si prende sul serio e prende sul serio le creazioni della propria volontà, presumendo che la felicità corrisponda ad un continuo gioco d'inseguimento e acquisizione degli oggetti voluti, nonché nell'illimitato disvelamento di una sua presunta essenza autentica. Il paradosso dell'utilitarismo sta quindi nell'adozione contemporanea, da un lato, del feticismo della cosa in sé e, dall'altro, del principio degenerativo della decrescente utilità marginale che mina strutturalmente la logica del finalismo proiettivo.

Le ambiguità del progetto antiutilitarista

7. «Solo l'astrazione può fondare l'ordine. Solo il soggetto astratto può mediare fra l'individuo empirico e l'ordine generale e convenzionale. E' appunto attraverso la categoria dell'uomo razionale, della razionalità come qualità formale che si rende possibile l'astrazione costitutiva della soggettività astratta», P. Barcellona, *Dallo Stato sociale allo Stato immaginario. Critica della «ragione funzionalista»*, Torino, Bollati Boringhieri, 1994, p. 65.

8. Si veda in proposito N. Bobbio, *Stato, governo, società. Per una teoria generale della politica*, Torino, Einaudi, 1985 e P. Barcellona, *Il giuridico nella costituzione del moderno*, in AA.VV., *Sulla modernità*, Milano, Franco Angeli, 1985.

9. A. Marshall, *Cittadinanza e classe sociale*, Torino, UTET, 1976.

10. S. Veca, *Cittadinanza*, Milano, Feltrinelli, 1990.

11. In economia la stagflazione corrisponde ad un fenomeno – raro – di presenza contemporanea di stagnazione ed inflazione (di norma fenomeni opposti e alternativi l'uno rispetto all'altro).

Nessun progetto antiutilitarista è praticabile se non a partire dalla contestazione della logica di accessibilità illimitata. Questa contestazione, a sua volta, è possibile solo se si ammette l'assenza ultima di sostanza del senso e del valore: non è operabile, vale a dire, laddove si continui a credere in una cifra autonoma dell'umano dotata di consistenza ed eticamente meritevole di disvelamento. Economicismo, individualismo, utilitarismo, ecc. non operano nel senso della soppressione e della riduzione, bensì dell'abilitazione neutra alla produzione di senso. Non sono tali congegni, quindi, i responsabili del disseccamento dell'umano. L'umano è vittima esclusiva della propria inconsistenza.

Ebbene, questa consapevolezza appare lontana dalla sensibilità di gran parte dei componenti il *mouvement*. Il tenore della critica all'utilitarismo è emblematico. Ciò che gli antiutilitaristi rimproverano all'utilitarismo è, infatti, di aver operato una riduzione dell'umano, rispetto alla quale la battaglia da compiere consiste nel riconoscimento della complessità e della pluralità delle forme di vita, quindi nell'ulteriore disserramento degli accessi. In questo senso, l'antiutilitarismo non si propone in discontinuità rispetto alla logica con cui si istituiscono la quasi totalità delle teorie politico-sociali moderne, da Popper a Habermas, dai postmoderni ai multiculturalisti. L'obiettivo degli antiutilitaristi – come recita il *Manifesto*²⁴ – è ripristinare lo spirito scientifico contro lo scientismo, la ragione contro il razionalismo, la democrazia contro la tecnocrazia. Vale a dire, la modernità buona delle origini contro la modernità cattiva contemporanea. Nella convinzione che le due non siano consustanziali, ma che la seconda sia un esito del *golpe* bianco realizzato dal nefasto «utilitarismo».

E' molto istruttiva, al proposito, la maniera in cui nel *Manifesto* viene ripresa la classificazione brahmanica dei fini dell'uomo (*purusartha*): vale a dire, il piacere (*kama*), l'interesse (*artha*), il dovere (*dharma*), la liberazione dissipativa da ogni finalità (*moksa*)²⁵. Caillé non rimprovera soltanto l'utilitarismo di aver ridotto questa molteplicità finalistica al regno unico dell'*artha*, ma stigmatizza anche tutte le scuole di pensiero che, pur recuperando le dimensioni antiutilitarie (tutte quelle non-*artha*), hanno in qualche modo tentato di tradurla – la molteplicità – a partire da uno solo degli altri tre moventi sacrificati: la scuola freudiana devota al *kama*, quella olistica al *dharma*, quella sulfureo-esistenzialista (à la Bataille) al *moksa*. La contro-ricetta proposta da Caillé è l'offerta di una cittadinanza contemporanea a tutti i piani dell'esistenza evocati nella classificazione brahmanica, a tutti «gli stati molteplici del soggetto»²⁶. Un'accessibilità iper-illimitata che si declina sia sul piano analitico (il pluri-finalismo umano come connotato ontologico) sia su quello politico-sociale, attraverso, nello specifico, il progetto della *democrazia per la democrazia* (sganciata quindi dal legame di strumentalità rispetto alle finalità egoistiche dei singoli).

La democrazia deve essere finalizzata a «valoriser la diversité des modes de vie»²⁷, permettere ai cittadini «d'expérimenter la pluralité irréductible des fins ultimes»²⁸, offrire «au plus grand nombre l'occasion de s'exposer et de manifester ce qu'ils sont ou veulent être»²⁹, attraverso la «multiplication des espaces publics»³⁰ e dunque la «pluralisation des espaces de réalisation de soi»³¹.

Occorre chiedersi se il perseguimento dell'illimitata *manifestazione di ciò che si è e che si vuole essere* non sia consustanziale all'incremento illimitato del voler avere, vale a dire alla logica dello sviluppo illimitato, che pure costituisce, com'è noto, uno dei fronti più intensi della critica

12. A. Caillé, *Critica della ragione utilitaria – Manifesto del Movimento antiutilitarista nelle scienze sociali*, Torino, Bollati Boringhieri, 1991, p. 5.

13. *Ivi*, p. 89 ss.

14. *Ivi*, p. 87.

15. A. Caillé, *Trente thèses...*, cit., p. 8.

16. *Ibidem*

17. *Ivi*, p. 8.

18. *Ibidem*.

19. *Ibidem*.

antiutilitarista. In fondo, lo sviluppo non costituisce altro che la traduzione prosaica, neutra, storica e stilizzata della pulsione alla manifestazione illimitata di sé. Avere di più moltiplica la mia capacità di essere quello che voglio essere. In questo senso, l'economicismo e l'individualismo sono interpretabili come invenzioni mirate alla medesima finalità abilitante dell'invenzione democratica. L'autonomizzazione dello sviluppo, il suo divenire un fine in sé, non è imputabile all'utilitarismo, ma all'assenza di sostanza dell'umano, che sollecitato a manifestarsi evapora. Per questo, vi è il rischio che la strategia di recupero del senso originario dello sviluppo (la manifestazione di sé) si candidi a riprodurre l'esito scontato dell'ossificazione dell'umano. E' il meccanismo di allargamento illimitato che porta la ragione a trasformarsi in razionalismo, la scienza in scientismo e la democrazia in tecnocrazia, non la mano riduttiva dell'utilitarismo.

Caillé, dal suo canto, ritiene che «il principale freno attuale all'invenzione democratica e la principale ragione del declino del politico siano legati alla straordinaria limitazione del campo dei possibili dovuta alla gravidanza dell'immaginario utilitarista»³². Continua a scommettere su una forma di welfare ritagliata sui canoni dell'umanismo astratto: «le pari d'une gauche renouvelée doit être que ce n'est pas d'un excès d'humanisme qu'il [*le welfare state*] est frappé, mais de son insuffisante radicalité»³³.

La "democrazia per la democrazia" rappresenta una delle più raffinate traduzioni del principio di neutralità proprio del moderno, vale a dire della tensione verso una costruzione sociale anonima, senza volto, disincarnata, sulla quale tutti gli autori moderni si sono esercitati. L'imperativo è sgombrare il campo da qualsiasi determinazione di senso. E' paradossalmente in nome di questo imperativo che l'utilitarismo viene criticato (l'utilità, infatti, fa il peccato di evocare una – solo una – morale possibile, coincidente con l'accrescimento del piacere e la minimizzazione del dolore) e non, come si pretenderebbe, per il suo effetto distruttivo sul senso. Una strategia "neutralitaria" che giunge al suo apice quando Caillé auspica la sostituzione ad ogni livello, laddove possibile, del principio del sorteggio a quello dell'elezione³⁴: qui, l'esaltazione dell'astrazione umanistica coincide con la diffidenza radicale verso la realtà dell'umano.

Il reddito di cittadinanza «radicalmente incondizionato»³⁵ è un'ulteriore declinazione del neutro. Un congegno disincarnato, che vincola la possibilità di creare senso ad un quantitativo di equivalente universale (il denaro). Promuoverlo significa riconoscere implicitamente piena legittimità storica all'utilitarismo e all'economicismo che funzionano in maniera del tutto omologa, ponendo il feticismo quantitativo a garanzia della neutralità abilitante rispetto ai progetti esistenziali soggettivi.

Accessibilità e neutralità fanno da sponda all'altro fondamento della modernità riconfezionato dagli autori antiutilitaristi: l'universalismo. Parlando di democrazia, Caillé sostiene che: «aucun autre régime n'est plus conforme à l'essence de l'Homme et du rapport social»³⁶. Si tratta di una sussunzione nella logica del sostanzialismo proiettivo di tutte le società umane, con il risultato di occultarne le singolarità irriducibili e intraducibili e di adoperarle strumentalmente per la rilegittimazione del modello universalista occidentale.

L'esempio più flagrante di questa *démarche* si ritrova nella costruzione del paradigma del dono, applicato alla teoria del legame sociale³⁷. Caillé intende dimostrare che il dono costituisce il performatore archetipico, la matrice simbolica universale dell'alleanza tra persone e tra gruppi. Esso agisce a livello micro-sociologico attraverso il dispositivo del triplice obbligo di «donare, ricevere e rendere» analizzato da Marcel Mauss³⁸, ma è possibile estenderne la portata alla dimensione mesosociologica della «associazione» e, infine, a quella macrosociologica del

20. A. Caillé, *Critica della ragione utilitaria*, cit., p. 104.

21. A. Caillé, *Trente thèses...*, cit., p. 3.

22. A. Caillé, *Critica della ragione utilitaria*, cit., pp. 112-113.

23. *Ivi*, p. 115.

24. A. Caillé, *Trente thèses...*, cit., p. 8.

25. A. Caillé, *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Torino, Bollati Boringhieri, 1998.

26. M. Mauss, *Essai sur le don*, in *Sociologie et anthropologie*, Paris, Puf, 1950.

«Politico». «Ciascuno di questi tre termini, dono, ad-sociazione, politico è metafora, simbolo e interpretante degli altri»³⁹. Le modalità argomentative attraverso le quali si legittima una simile traslazione, in assenza di riferimenti espliciti, sembrano rimandare ad un criterio quantitativo-spaziale poco soddisfacente: non si dà conto, in primo luogo, dello iato temporale che s'insinua tra le pratiche evocate, ma, soprattutto, dello smarrimento del senso della reversione, della dissipazione. Associazione e Politico stanno nella logica proiettiva dell'infinitamente positivo-accumulativo, il dono, invece, si fonda su un'attivazione di tipo eteronomo, gerarchico, a-finalistico, dissipativo e – come ci avverte Latouche – è continuamente roso dal verme dell'inconsapevolezza⁴⁰. Caillé igienizza il dono, lo depura dalle sue parti maledette, lo sottrae all'*economia generale* della dissipazione dell'eccedente di derivazione batailliana⁴¹, per riciclarlo a fondamento della logica edificante e volontarista dell'associazione e del politico. Il dono si ritrova così cooptato al servizio del proiettivismo finalistico, viene proposto come nuovo lubrificante universale dell'altrimenti esausta logica moderna della positivizzazione infinita.

Maffesoli ci ha ben mostrato che la socialità proiettiva politico-associazionistica ha poco da condividere con quella tribale-comunitaria⁴². Sono due paradigmi che rispondono a logiche e a esigenze diverse, del tutto inconciliabili. Possono sommarsi (come avviene nelle nuove realtà aziendali) rispettando le reciproche specificità, ma non fondersi l'una nell'altra.

Il miracolo della fusione della *Gemeinschaft* (la relazione comunitaria) e della *Gesellschaft* (la relazione sociale) trova scarsi riscontri nella realtà empirica. Si può evitare di sacrificare la personalizzazione sull'altare della tensione funzionale solo a patto di anestetizzarla definitivamente: come di fatto avviene nel mondo del terzo settore.

Caillé giunge per tale via a ripristinare una forma di universalismo, sulla base della nuova, più potente astrazione del dono-*roccia eterna* (per riprendere l'espressione di Mauss). Come Lévi-Strauss, individua una struttura universale della quale le storie concrete non sono che ripetizioni contingenti. Condivide con Baechler l'idea che la democrazia rappresenti «il regime politico naturale e spontaneo dell'umanità»⁴³ e che «è proprio nel campo della democrazia che conviene reinserire l'insieme delle società paleolitiche, delle varie tribù o delle città»⁴⁴.

I risvolti di questa prospettiva sono discutibili sia dal punto di vista analitico sia sul piano politico-sociale. Il dominio dell'Occidente si ripropone attraverso un capovolgimento strategico: non c'è più l'imposizione di un modello sociale alle realtà altre, ma la fagocitazione di una logica arcaica dentro la costruzione sociale moderna. Il legame di dono viene così spogliato della sua originalità, depurato e riconsegnato in una forma irricognoscibile alle periferie del primo mondo. Un'operazione che tende a integrare il dono in quella che Baudrillard denuncia come la logica dell'equivalenza universale, la quale non ammette l'emergere di singolarità intraducibili e che è alla base della reversione terroristica⁴⁵.

Le riflessioni antiutilitariste, in questa chiave, si prestano a facili strumentalizzazioni: Banca mondiale, FMI, agenzie governative (e non) della cooperazione internazionale, ecc. sono ormai da anni allineate sul progetto unico di promozione a oltranza della società civile, che prevede la disseminazione illimitata di organismi associativi come fondamentale architrave delle istituzioni democratiche e di mercato. Se *ad-sociazione* e democrazia vengono proposte come estensioni contemporanee del dono-essenza universale del legame sociale, allora diventa possibile, legittimo e benemerito esportarle universalmente (con tutte le conseguenze nefaste che di simili operazioni abbiamo imparato a conoscere).

27. A. Caillé, *Il terzo paradigma*, cit., p. 236.

28. S. Latouche, *L'altra Africa. Tra dono e mercato*, Torino, Bollati Boringhieri, 1997, p. 65.

29. G. Bataille, *La nozione di «dépense»*, in *La parte maledetta*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003.

30. M. Maffesoli, *Il tempo delle tribù. Il declino dell'individualismo nelle società postmoderne*, Milano, Guerini Studio, 2004.

31. A. Caillé, *Critica della ragione utilitaria*, cit., p. 97.

32. *Ivi*, p. 98.

33. J. Baudrillard, *Lo spirito del terrorismo*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2002. Si veda anche, dello stesso autore, *Power Inferno*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2003.

Tutte le grandi organizzazioni internazionali che quotidianamente stigmatizziamo, tutte le teorie sociali al servizio del sistema-mondo (capitale sociale, fiducia e compagnia), sponsorizzate dai Putnam e dai Fukuyama, condividono questa visione. Il politico astratto è rifrazione di una comunità concreta che gli precede. Stato e mercato, per funzionare, abbisognano di un senso di comunità assicurato dalle associazioni.

Se questa panacea fosse fondata, le società altre dovrebbero essere a proprio agio nel gestire i nuovi articoli di fede del colonialismo occidentale, ma basta dare un'occhiata fuori dal nostro recinto per capire fino a che punto le società realmente esistenti eludano le ingiunzioni associazionistiche e democraticiste, maneggiandole al solo fine di catalizzare i flussi di risorse ad esse annessi.

Nonostante le insospettabili premesse teoriche, dunque, non è scongiurata la tendenza a universalizzare valori, aspettative, atteggiamenti propri di una ristretta porzione dell'umanità. Universalizzazione operata anche all'interno dell'Occidente stesso, per il quale la strategia politica antiutilitarista si vuole basata su tre proposte chiave: riduzione dell'orario di lavoro, reddito di cittadinanza incondizionato, promozione degli organismi intermedi della società civile⁴⁶. Tutto questo al fine di ripristinare la democrazia come processo continuo e non strumentale. Ebbene, non è affatto scontato che un cittadino dotato di reddito e tempo immoli spontaneamente se stesso alla partecipazione politico-sociale (l'orgia dei consumi e la dissipazione festiva sono alternative ben più seducenti e, tra l'altro, molto più aderenti alle intuizioni antiutilitariste).

Il richiamo alla «misura» espresso nel numero della *Revue* dedicato all'altra mondializzazione⁴⁷ si rivela – in considerazione di quanto precede – teoricamente debole. Caillé critica la tendenza all'accrescimento illimitato della «*puissance de vivre e d'agir*» ma il suo obiettivo resta quello di garantire il massimo di potenza per il più gran numero nelle condizioni date. Il limite starebbe nel riconoscere la *reversibilità* (le esternalità negative del progresso minacciano la nostra potenza di vivere) e la *reciprocità* (la nostra potenza minaccia quella degli altri di domani e d'altrove). Se ne deduce che la misura viene adoperata al solo fine di garantire a tutti la massima dose possibile di potenza: non è posta in discussione la potenza in sé. Sicché si ritorna al principio cardine della modernità, vale a dire la difesa della vita per la vita a prescindere dal senso della vita. Si ritorna alla costruzione di un'arena neutra. La via di Caillé garantisce meglio l'espressione di potenza di quanto non faccia quella attuale.

Per un antiutilitarismo reversivo

Il progetto antiutilitarista fin qui ridescritto si rivela la più raffinata declinazione del dispositivo politico dell'accessibilità illimitata. Quello che non consiste nella realizzazione di una determinata visione del mondo, ma nell'abilitare gli uomini (singolarmente o in consorzio) a concepire e a realizzare il numero e la varietà più ampia possibile di visioni del mondo. Alla costruzione di questo progetto si è dedicata tutta la filosofia politica moderna: da Marx a Popper. Lo stesso utilitarismo ne costituisce una prima, rudimentale traduzione.

Perciò, quella dell'antiutilitarismo istituzionale rischia di diventare una battaglia illusoria, contro un progetto che non ha mai negato la complessità dell'umano. Un antiutilitarismo che si voglia tale deve urgentemente reindirizzarsi verso la costruzione di una società del non essere che interrompa la dinamica dell'illimitato disvelamento. Non è questa la sede per affrontare un argomento che richiederebbe ben altre capienze riflessive. Tuttavia, è possibile donare alcune suggestioni.

Ciò che la modernità e il progetto di accessibilità illimitata non potranno mai riconoscere è la reversione, la negazione della vita, l'andare verso la morte e la dissipazione. In questo senso, la

34. A. Caillé, *Il terzo paradigma*, cit., p. 247.

35. A. Caillé, A. Insel, *Quelle autre mondialisation?*, in *Revue du MAUSS* n. 20, 2002, pp. 148-170.

pur meritoria opera antiutilitarista di riconoscimento del rimosso si stempera nella pretesa di reinnestarlo dentro i codici del civile: si tratta di una velleitaria e infinita buonizzazione delle parti maledette⁴⁸ (l'inspiegabile marginalizzazione nella riflessione antiutilitarista del concetto di *dépense* e dell'intera opera di Bataille la dice lunga). Tutto viene fatto convergere sul binario della positivizzazione infinita.

Invece di rimproverare al paradigma dell'utile un riduttivismo nei confronti dei fini umani, occorrerebbe denunciare l'inconsistenza e l'infondatezza della logica finalistica, il pensarsi come protesi al perseguimento di un fine.

Se riconoscessimo di essere nulla, allora capiremmo che tutte le strategie di accessibilità non portano ad altro che al disvelamento del nulla. La saggezza delle società antiche – mai democratiche – sta invece nell'aver sempre messo in opera strategie d'inibizione al disvelamento dell'umano, attraverso: la limitazione della libertà, la reiterazione beota dei costumi ereditati, la perdita nel collettivo, la *trance* e l'abbandono della coscienza, la *dépense* dissipativa dell'energia eccedente e quindi la distruzione di ogni accumulazione di senso baluginato. E' questo l'unico antiutilitarismo possibile. L'antiutilitarismo non può che essere il movimento di reversione dell'infinito percorso disvelante del moderno e non un ulteriore disvelamento. Se non è questo, non è.

Occorre favorire l'avvento di una società che si istituisca al di là delle forme e di qualsiasi ontologia simbolica (foss'anche quella del dono), risolta nel gesto (direbbe Latouche) o nell'atto (direbbe Carmelo Bene), al di là della coscienza ordinante: una società indecifrabile, la cui informalità spezza lo stesso circuito coestensivo di dono e simbolo (non è detto, insomma, che ogni gesto, ogni atto rimandi all'alleanza-dono, ma anche alla sua distruzione)⁴⁹. Occorre favorire l'avvento di un *soggetto di depensamento*⁵⁰.

Dal punto di vista scientifico, poi, è ora che l'antiutilitarismo torni sul campo a fare ricerca, poiché forse si scoprirebbe che le logiche antiutilitariste sono all'opera nei luoghi più insospettabili, mentre sono del tutto assenti là dove le si vorrebbe ritrovare (nell'economia solidale, nelle aggregazioni volontariste, ecc.).

36. Bataille, *La parte maledetta*, cit.

37. Si veda su questo il magistrale saggio di P. Montanari, *Sul simbolismo del M.A.U.S.S.: "paradigma" della traduzione o "programma" di ricerca?*, in S. Latouche, *L'invenzione dell'economia*, Bologna, Arianna Editrice, 2001.

38. Il riferimento è all'intera poetica teatrale del compianto Carmelo Bene. Cfr. C. Bene, *Opere*, Milano, Bompiani, 1995.

La decrescita alla luce della *dépense*
Critica di una scommessa utilitarista

di Onofrio Romano

[Tratto da *La comunione reversiva. Una teoria del valore sociale per l'al di là del moderno*. Carocci, Roma 2008]

“Chi cercherà di salvare la propria vita la perderà, chi invece la perde la salverà.”
 (Gesù Cristo, Vangelo secondo Luca 17, 33)

“Il progetto dell’etica borghese [è] eliminare la morte in tutte le sue forme e imporre come valore la vita senz’altra qualità ... L’esaltazione della vita biologica come valore supremo è inumana e distrugge il senso stesso dell’esistenza nel suo spessore qualitativo. L’Occidente rendendo disincantato il mondo, fa della vita terrestre il valore per eccellenza.”
 (Serge Latouche, *L’Occidentalizzazione del mondo*, p. 69)

Non è l’antiutilitarismo lo sfondo naturale sul quale si staglia la sfida della decrescita. Lungi dal contribuire a disincagliare le nostre società dalla logica ossessiva dell’utile, essa partecipa, per molti versi, al consolidamento e alla riproposizione di un’antropologia politica di marca inequivocabilmente utilitarista. Gli argomenti polemici già manifestati da alcuni esponenti del MAUSS⁵¹ a denuncia dell’infelicità del termine stesso “*décroissance*” – tutto intinto nel feticismo economico (sebbene in forma rovesciata) – sono, in questo senso, insufficienti e mal posti⁵². L’omogeneità di Latouche al presente che egli intende criticare è più solida e va ben oltre la presunta inopportunità delle parole d’ordine adottate.

La nostra non è una preoccupazione nominalistica. Pretendere di strappare alla decrescita il sigillo antiutilitarista potrebbe apparire uno sterile esercizio accademico. In realtà, costituisce il primo passo per contribuire a ripensarne radicalmente i fondamenti epistemologici e la traduzione politica, poiché chi scrive sostiene ardentemente il progetto di una società della decrescita, ma è al contempo persuaso che le premesse e i contenuti dei quali esso attualmente si dota lo condannino ad un successo effimero, illusorio, benché in potenza largo, lasciando

⁵¹ Su tutti, cfr. S. Dzimira « *Décroissance et anti-utilitarisme* », *Revue du MAUSS permanente*, 26 mai 2007, [en ligne]. <http://www.journaldumauss.net/spip.php?article98>. Si veda anche il resoconto della riunione del MAUSS del 16/06/2007 dedicata al rapporto tra antiutilitarismo e decrescita in S. Dzimira, « *Antiutilitarisme et décroissance. Compte-rendu.* », *Revue du MAUSS permanente*, 11 août 2007 [en ligne]. <http://www.journaldumauss.net/spip.php?article160>.

⁵² Latouche, del resto, ha saputo rispondervi in maniera convincente: innanzi tutto, per fare breccia in una società largamente egemonizzata dal “nemico” occorre, almeno in prima battuta, dividerne il vocabolario se ci si vuole far intendere dalla generalità; in secondo luogo, l’obiettivo non è conseguire una crescita negativa, una riduzione dei beni prodotti, ma costruire una società affrancata dal mito della crescita, una società dell’*a-crescita*, piuttosto che della *de-crescita*. Ma è ovvio che il termine “*a-crescita*” non avrebbe funzionato benissimo come slogan.

sostanzialmente inattuabile il suo orizzonte di senso.

Nell'esplorazione di questa ipotesi di lavoro, ci ispireremo all'occorrenza alla teoria batailliana della *dépense*⁵³ come chiave di lettura della *décroissance*.

Perché la *dépense*? Ebbene, abbiamo già avuto modo di lamentare l'ingiustificabile e pernicioso marginalizzazione (se non esclusione) del discorso di Georges Bataille dal dibattito antiutilitarista promosso dal MAUSS⁵⁴. Ma a prescindere dal gradimento e dalla legittimazione in seno all'antiutilitarismo ufficiale, a prescindere, vieppiù, dalla sua riuscita teorica, la visione batailliana costituisce senza dubbio il tentativo più coerente e radicale di smascherare l'insostenibilità di un consorzio umano fondato sulla riduzione delle cose e delle persone alla loro funzione servile, nonché il territorio teorico che ha offerto maggiore spazio alle pratiche sociali di sottrazione degli enti al loro destino utilitaristico, ovvero alle pratiche di "sacralizzazione". Non è necessario condividere la visione batailliana per riconoscere che, proprio in virtù del suo "estremismo antiutilitarista", essa si presta ad essere adoperata come cartina di tornasole, reagente teorico, strumento di decodificazione di qualsiasi discorso reclamante un'inclusione nell'orbita antiutilitarista⁵⁵.

Ciò che immediatamente autorizza un dialogo tra *dépense* e *décroissance* è la condivisione di un medesimo punto di attacco: la messa in questione del mito della crescita, la denuncia dell'insostenibilità del regime di accumulazione dei beni. E' proprio a partire da questo nucleo comune che intendiamo costruire il presente contributo, articolando la comparazione intorno a due assi principali:

- il rigetto della società di crescita;
- il contenuto politico di una società *au de là* della crescita.

Contro la società di crescita

Vi è un'evidente assonanza tra *dépense* e decrescita nell'evocazione intuitiva di un'impresa di reversione del percorso naturalmente unilineare della crescita. Quest'unità d'intenti ribaltatori nasconde tuttavia finalità disgiunte, quando non opposte. E dall'analisi di queste finalità è possibile risalire alla differente natura delle due prospettive.

Per Latouche, il regime di "crescita per la crescita" va condannato, innanzi tutto, poiché costituisce una minaccia per la vita stessa. Controvertirlo serve a preservare la possibilità di sopravvivenza del pianeta e dei propri abitanti, in quanto un regime di crescita illimitata è incompatibile con la quantità di risorse non rinnovabili disponibili e con la velocità di rigenerazione della biosfera per le risorse rinnovabili. Cosicché:

"... un cambiamento radicale è una necessità assoluta ... per evitare una brutale e drammatica catastrofe"⁵⁶.

L'evocazione dello spettro della catastrofe come argomento centrale contro la società di crescita

⁵³ G. Bataille, *La parte maledetta* preceduto da *La nozione di dépense*, Bollati Boringhieri, Torino 2003 [ed. or. *La Part maudite précédé de La Notion de dépense*, Editions de Minuti, Paris 1967].

⁵⁴ Cfr. O. Romano, "Pour une critique anti-utilitariste de l'anti-utilitarisme"; nonché la risposta di A. Caillé « Critique de la critique anti-utilitariste critique de l'anti-utilitarisme. En réponse à Onofrio Romano », entrambi in *Revue du Mauss*, n° 27, *De l'anti-utilitarisme – Anniversaire, bilan et controverses*, premier semestre 2006, La Découverte, Paris.

⁵⁵ C'è un primo ostacolo a quest'operazione: *dépense* e *décroissance* obbediscono a "statuti" differenziati. La prima si presenta, innanzi tutto, come istanza analitica; la seconda è più propriamente una proposta politica. Non v'è dubbio, tuttavia, che Bataille riveli una costante attenzione politica nell'applicazione della propria analisi alla lettura di differenti regimi di convivenza e che, reciprocamente, la proposta di Latouche sconti un lavoro di tipo squisitamente analitico.

⁵⁶ S. Latouche, *La scommessa della decrescita*, Feltrinelli, Milano 2007, p. 10 [ed. or. *Le pari de la décroissance*, Librairie Arthème Fayard, Paris 2006].

suscita numerosi problemi. In primo luogo relativi all'attendibilità dello scenario. Come ha sostenuto Wolfgang Sachs: "il problema della catastrofe è che non si verifica mai"⁵⁷. Le esternalità negative della crescita sull'ambiente provocano lacerazioni lente e progressive o, al massimo, disastri circoscritti, puntuali. La "grande catastrofe" è invece un'ipotesi inverosimile, ma soprattutto inservibile, poiché, quand'anche dovesse verificarsi, nessuno a quel punto potrebbe più trarne insegnamenti...⁵⁸.

L'opinabilità dei dati scientifici sull'imminenza della catastrofe (al netto degli interessi inconfessabili di alcuni prezzolati negazionisti inquinanti il dibattito) la dice lunga sulla debolezza "politica" dell'argomentazione chiave con la quale la decrescita si auto-propone. Il riferimento alla catastrofe insinua un insopportabile elemento di eteronomia: chi è abilitato a vedere l'imminenza della catastrofe, dunque a decretare la "necessità della decrescita"? I "tecnici", naturalmente. Ciò inquieta, poiché di fatto depossa i popoli della propria sovranità e della propria autonomia di giudizio circa lo stile di vita prescelto, in virtù di un diktat algido, con crisma d'oggettività, emesso dalla scienza. Solo chi può vedere le cose dall'alto è in grado di formulare sentenze circa il modello d'esistenza degli uomini in carne ed ossa. Una delega che ovviamente non si limita alla diagnosi di sostenibilità, ma che promette inevitabilmente di estendersi anche alle soluzioni politiche⁵⁹.

Più in generale, la proposta della decrescita rifiuta d'incarnarsi nei processi sociali e storici. L'orizzonte che propone viene calato dall'alto, prescindendo dalle volontà, dalle disposizioni, dalle inclinazioni degli attori sociali. Il cambiamento, indipendentemente da ogni condivisa auspicabilità, è reso indispensabile dalle risultanze tecniche. E' legittimato da un giudice esterno. Un atteggiamento eminentemente anti-marxiano, vale a dire contrario all'idea che lo scenario di mutamento debba innestarsi nella dinamica sociale ed economica (che non significa assecondare la traiettoria data, ovunque essa porti, ma semplicemente misurarsi con la realtà).

Latouche manifesta con questo uno dei vizi ricorrenti del "pensiero critico", così come contrapposto al "pensiero radicale"⁶⁰. L'operatore della critica partorisce a tavolino una griglia di valori, principi e ideali, che successivamente mette a paragone con la realtà osservata dall'alto della propria perfezione, rilevandone e, dunque, stigmatizzandone tutte le difformità rispetto al

⁵⁷ "Seminario sulla decrescita" del 10 settembre 2005 presso la *Libera Scuola delle Alternative*, Isola Polvese, Lago Trasimeno. In realtà, con questa affermazione Sachs intende contestare l'inefficacia della catastrofe come argomento "promozionale" per l'alternativa della decrescita. Le catastrofi che quotidianamente punteggiano le cronache televisive e di stampa sono all'istante metabolizzate da un'opinione pubblica onnivora e indifferente. Anche quando queste ci toccano personalmente, vengono rimosse con solerzia e, in ogni caso, stentiamo a riconoscerle come effetto diretto dei nostri stili di vita.

⁵⁸ La scarsa attendibilità dello scenario è dimostrata, del resto, dallo stesso Latouche quando afferma, a proposito della cosiddetta "impronta ecologica", che ciascun essere umano ha a disposizione uno spazio bioprodotivo di 1,8 ettari, mentre già oggi ne consumiamo in media 2,2 ettari pro-capite (S. Latouche, *op. cit.*, p. 29). Questo può significare solo due cose: o la Terra ci sta facendo credito... oppure chi vi scrive è un fantasma (e chi legge, pure).

⁵⁹ Riconosciamo che questa prospettiva è del tutto estranea alla sensibilità di Latouche, ma nel movimento ambientalista le tentazioni verso un governo tecnico del pianeta, suscitate direttamente dall'idea di decrescita, sono affatto diffuse. Si legga, a titolo d'esempio, quanto afferma in proposito Giorgio Nebbia: "Sulla scia degli scritti di Georgescu-Roegen è nato l'invito alla 'decrescita' che rischia di restare una nuova moda se non si dà una risposta alla domanda 'decrescita di chi e di che cosa?' Della popolazione e dei consumi dei 1000 milioni di abitanti dei paesi del 'primo mondo' industrializzato, o dei 2500 milioni di abitanti del 'secondo mondo' dei paesi in rapida industrializzazione come Cina, India e sud est asiatico, o dei 3000 milioni di abitanti del 'terzo mondo' povero e poverissimo, decrescita dei consumi degli anziani o dei giovani, dei consumi dei beni di lusso o dei beni di sopravvivenza? Usando quali materie? Per tale risposta occorrono delle corrette statistiche dei beni fisici disponibili e di quelli che si stanno perdendo, e dei corretti indicatori, in alternativa all'ingannevole Prodotto Interno Lordo in unità monetarie, dei rapporti fra attività umane e bisogni e distribuzione dei beni, e dell'effetto fisico e naturale di ciascuna azione umana. Buon lavoro a chi vivrà nei prossimi decenni, speriamo in una società tecnologica, ma neotecnica e biotecnica, con consumi in armonia con i grandi cicli naturali" (da "Crescita di chi e di che cosa?", *Ecologia Politica*, gennaio 2007, ora reperibile all'indirizzo web <http://www.informationguerrilla.org/crescita-di-che-cosa-e-di-chi/>).

⁶⁰ Sul concetto si veda J. Baudrillard, *La pensée radicale*, Sens et Tonka, Paris 1994 e M. Maffesoli *Le rythme de la vie. Variations sur l'imaginaire postmoderne*, Editions de la Table Ronde, Paris 2004.

modello. Il pensiero radicale, invece, s'insinua nei processi sociali esistenti, ne indaga le profondità, ne scorge le potenzialità evolutive e da lì partorisce le proprie idee di mutamento. La prospettiva di Latouche, in questo senso, è critica ma non radicale, candidandosi a dimorare in un ambito moralistico e velleitario, che rischia di non incrociare mai gli attori sociali in carne ed ossa. Non si può combattere il regime della “crescita per la crescita” senza fare i conti con l'egemonia che esso riesce comunque a esercitare nei confronti di masse cospicue, solleticandone le corde più profonde.

La questione della catastrofe, tuttavia, viene meglio in chiaro se trattata – per dirla etnometodologicamente – come “oggetto di ricerca”, piuttosto che come “risorsa per la ricerca”⁶¹. Le argomentazioni centrali proposte dalla teoria della decrescita non rappresentano altro che un caso di specie di una più generale devozione al pensiero della catastrofe che oggi dilaga in molti ambiti delle nostre società, informando movimenti sociali, prospettive politiche, pubbliche arene, letteratura, palinsesti televisivi, interi filoni di cinematografia hollywoodiana ecc. Si tratta di un pensiero fisso, di un sogno ricorrente, di un'ossessione tipica degli abitanti delle società a capitalismo maturo. Una sorta di desiderio inconfessabile che spunta inconsulto qua e là⁶². Che cosa ci conduce a desiderare così ardentemente la catastrofe?

La condizione di afasia politica che ci ospita è evidente: sperimentiamo impotenza nell'immaginare alternative politiche credibili al presente, a dispetto dell'auto-raffigurazione, continuamente ribadita, come abitanti del regno della libertà, in cui si è conseguito un livello di autonomia individuale mai registrato prima⁶³. In questo ha giocato la fine del socialismo reale, che, con la sua mera presenza, segnalava – a prescindere dalla desiderabilità di tale regime – la possibilità di un'alternativa di civiltà⁶⁴. Nonostante l'ampiezza dei margini di libertà acquisiti, nessuna persona lucida scommetterebbe che in un futuro anche non prossimo si possa dare una trasformazione radicale del mondo così come lo conosciamo oggi. Condizione inedita rispetto a qualche decennio fa, quando era comunque possibile immaginare il mutamento, nel bene o nel male. E' come se davvero avessimo raggiunto il migliore dei mondi possibili. Viviamo in quello che Baudrillard ha definito il regime dell'equivalenza universalista, in cui ogni singolarità (culturale, sociale, persino individuale) è risucchiata dentro un codice omologante che ne stempera lo specifico, rendendola una mera opzione ricompresa nel gioco dell'assoluta intercambiabilità delle preferenze⁶⁵. Questa fissità del presente non lascia scampo. Ci relega nella gabbia dell'identico, denunciata da Bataille, dal miglior Freud⁶⁶: l'uomo ha la necessità di sfuggire a se stesso, alla sua armatura identitaria, di evadere verso un altrove. Ha necessità, per dirla tutta, di farsi fuori.

Quanto più l'orizzonte si serra ad ogni alternativa politica, imponendosi l'equivalenza universalista a codice regolatore del sistema, tanto più il desiderio di catastrofe dilaga, quale unica via di scampo immaginabile. L'ossessione della catastrofe sgorga dalla nostra afasia politica, consentendoci di tornare all'antico, consolante terrore nei confronti di una Natura onnipotente, che ci libera finalmente dalla nostra insopportabile autonomia. Una nuova “fuga dalla libertà”⁶⁷. Il rifugiarsi della decrescita nell'ossessione della catastrofe è il sintomo primo della sua debolezza “politica”. Equivale a riconoscere, infatti, che la grande potenza del regime

⁶¹ Sulla distinzione tra “oggetto” e “risorsa” d'indagine in etnometodologia si veda D. H. Zimmermann e M. Pollner “The everyday life as a phenomenon” in *People and Information*, Pergamon Press, New York 1970.

⁶² “... abbiamo sognato quell'evento [...] Al limite, sono loro che l'hanno fatto, ma siamo noi che l'abbiamo voluto” afferma J. Baudrillard a proposito dell'attentato alle Twin Towers. Cfr. *Lo spirito del terrorismo*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2002 [ed. or., *L'esprit du terrorisme*, Editions Galilée, Paris 2002].

⁶³ Cfr. Z. Bauman, *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano 2000. [ed. or., *In search of politics*, Polity Press, Cambridge 1999].

⁶⁴ Cfr. F. Cassano, *Modernizzare stanca*, Il Mulino, Bologna 2001 e M. Tronti, “Per un laboratorio di cultura politica a sinistra”, relazione all'Assemblea triennale del Centro per la Riforma dello Stato, Roma, 21 giugno 2007. Reperibile all'indirizzo web http://www.centroriformastato.it/crs/mercurio/mario_tronti/laboratorio.

⁶⁵ J. Baudrillard, *Power Inferno*, Editions Galilée, Paris 2002.

⁶⁶ S. Freud (1920), *Al di là del principio del piacere*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

⁶⁷ E. Fromm (1941), *Fuga dalla libertà*, Bruno Mondadori, Milano 1994.

di “crescita per la crescita” non è contrastabile con un’alternativa parimenti allettante, capace di guadagnare consenso attraverso una fisiologica lotta nel campo aperto della politica. Dunque, non rimane che reclamare l’alleanza con una maestà superiore, trascendente e impolitica: la “natura”, per l’appunto. Chiedendo ad essa di compiere al nostro posto il lavoro sporco: spazzar via un modello d’esistenza contro il quale evidentemente riconosciamo di non avere argomenti politici di contrasto abbastanza efficaci. Abbandonare il regime di crescita è una “necessità” decretata dalla natura, non una “scelta” operata dagli uomini: la sola evocazione della catastrofe come argomento centrale significa abdicare alla nostra sovranità, alla nostra autonomia di viventi “qualificati”⁶⁸.

In questo senso, la decrescita cavalca gli umori più malsani all’ordine del giorno (cosa che la rende attraente nell’immediato e debole nel lungo periodo), considerandoli una “realtà”, invece che il “sintomo” di un più forte disagio da mettere a tema. Ma l’omogeneità al presente del pensiero della decrescita è più radicale. Si manifesta, vale a dire, nell’ambito profondo delle basi immaginarie istitutive della società moderna, quelle intinte nella logica utilitarista. Il segno primo di questa omogeneità sta in una circostanza argomentativa apparentemente banale. La crescita – come già accennato – è condannata, innanzi tutto, in quanto minaccia per la “vita”, per la stessa sopravvivenza. Ebbene, la domanda è: perché sopravvivere?

La preservazione degli esseri viventi (dall’uomo alla balena...) appare un obiettivo talmente scontato che nemmeno una riga della teoria della decrescita viene spesa a sostegno del suo presunto valore supremo. La difesa della “vita per la vita”, a prescindere e prima di ogni domanda sul senso della vita, appare un valore in sé, un imperativo morale indiscutibile, che non necessita di giustificazioni. Certo, si dirà che l’emergenza in corso, ovvero l’incombente della catastrofe..., non permette di attardarsi in simili questioni, ma vi è una ragione ben più profonda che spiega questo sorvolo: la subalternità della decrescita al principale articolo di fede del colonialismo – immaginario – moderno-occidentale (travestito, come d’abitudine, da dogma universale, extra-storico ed extra-geografico). Ovverosia, la sacralità della vita in sé. Questo imperativo traduce la radice “neutralitaria” della filosofia politica utilitarista⁶⁹: democrazia e libertà esigono un Politico a-teleologico, che non s’immischi mai nella costruzione del senso della vita associata, poiché questo non è che il risultato spontaneo dell’interazione tra privati, tra singoli individui, ai quali, soli, è concessa sovranità nell’elaborazione e nella realizzazione del proprio progetto esistenziale. In queste condizioni, alla politica non resta che una funzione di mera garanzia della preservazione (la “vita per la vita”) o, ancor meglio, della coltivazione (la “crescita per la crescita”) della vita “biologica” dei cittadini⁷⁰, unita alla regolazione amministrativa della loro circolazione. Occorre limitarsi a far crescere la vita, affinché il vivente sia libero di farne quel che desidera. Originariamente, dunque, la crescita non è altro che la traduzione del principio moderno di neutralità: essa è “giustamente” indifferente a qualsiasi finalità, se non a quella di incrementare le possibilità materiali di ciascuno di scegliere e

⁶⁸ H. Arendt (1951), *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Milano 1999; H. Arendt (1958), *Vita Activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1989.

⁶⁹ Com’è noto Bentham sosteneva che l’istituzione politica dovesse sì occuparsi della felicità del maggior numero, ma senza mai entrare nel merito della concezione di felicità scelta da ciascuno. Per alcuni la felicità è far soldi, per altri sarà scrivere poesie... Si dimentica spesso quest’idea-cardine dell’utilitarismo, riducendone volentieri la dottrina ad una monomaniaca protensione all’utile inteso in senso meramente economico.

⁷⁰ Sullo slittamento della politica in direzione della “biopolitica” si è soffermato con grande enfasi Michel Foucault. Si vedano, in particolare, *La volontà di sapere* (1976), *Il faut défendre la société* (1997), *Naissance de la biopolitique* (2004). La sua prospettiva ci lascia, tuttavia, insoddisfatti sia dal punto di vista analitico, sia sul piano etico-politico. E i due livelli appaiono strettamente intrecciati. Foucault non ricollega mai la genesi della biopolitica alla radice neutralitaria del paradigma della modernità e questo non gli consente di rilevare che la presa in carico del vivente operata dal potere – di cui egli si lamenta – non è altro che un effetto del credo libertario, individualistico e anti-istituzionale. Lo stesso professato da Foucault. Insomma, egli critica la deriva biopolitica, ma rifiuta di riconoscere che essa è la conseguenza diretta della sua stessa ideologia. La biopolitica è il neutralismo concreto, effettivamente realizzabile. Quello desiderato più o meno esplicitamente da Foucault è invece un neutralismo utopico e velleitario.

realizzare le proprie finalità. In questo senso, il principio della “crescita per la crescita” è del tutto equivalente al principio della “vita per la vita”. Sono reciprocamente pleonastici. Il primo può dirsi niente altro che una declinazione euforica del secondo. Per decenni abbiamo scommesso che la maniera migliore per difendere e sostenere la vita fosse puntare sulla crescita. Oggi qualcuno ci avverte che questa strategia è insufficiente se non dannosa, per cui sarebbe meglio puntare sulla decrescita. Cambia la strategia ma l’obiettivo è il medesimo: la vita, al di là di ogni “senso”. Il regime neutralitario che si pretende di combattere (tramite la candida denuncia dell’assenza di finalità della crescita) viene riconfermato in pieno. La decrescita non produce alcuno scarto epistemologico rispetto ai fondamenti utilitaristi della società di crescita. E, come vedremo, gli effetti della mancata chiarificazione di questo nodo concettuale non sono limitati alla qualità della critica alla società di crescita, ma si riverberano direttamente e con maggiore problematicità sul progetto della società di decrescita.

Che Latouche non sfugga al regime neutralitario è confermato dall’impostazione del secondo *volet* della critica alla società di crescita: quello consacrato alla sua insostenibilità “sociale”. Si tratta di un plesso argomentativo meno “decisivo” rispetto a quello ruotante attorno alla minaccia della catastrofe. Quest’ultimo è perentorio, non richiede la condivisione di un determinato progetto di società, poiché il fine è salvare la società stessa, al di là di ogni sua forma. Il secondo, invece, costituisce un affondo più diretto contro il modello specifico della società di crescita : è quindi il risultato di una “scelta”, piuttosto che di una necessità.

Anche in questo caso si ripropone l’approccio tecnicistico già sopra denunciato. Il benessere prodotto viene “smascherato” in virtù di dati, calcoli freddi, misurazioni che ne denunciano la sostanziale illusorietà. Al PIL, infatti, occorrerebbe sottrarre le voci costituite dalle produzioni nocive: ne scopriremmo, in questo caso, la progressione “negativa” registrata negli ultimi anni in quasi tutti i paesi industrializzati. Ciò non toglie, tuttavia, che la società di crescita continui ad aver seguito, a fare egemonia: decretarla come fallimentare sulla base di mere operazioni di bilancio e di conti che non tornano è ancora una volta un vizio da pensiero critico e disincarnato, che non va all’incontro degli uomini in carne ed ossa, ma ne boccia il modello sociale dall’alto di un sapere tecnico.

In secondo luogo, Latouche attribuisce abusivamente (o comunque non giustificandone mai l’attribuzione) alla crescita alcune storture che è molto dubbio possano essere ricondotte direttamente ad essa. La società di crescita, afferma il nostro, produce disuguaglianze e ingiustizie. Ebbene, crescita e uguaglianza sostanziale sono andate a braccetto per lungo tempo nelle società di welfare. Se ciò non accade più, lo si deve molto probabilmente all’egemonia del liberalismo e alla coeva disgrazia del valore dell’uguaglianza che data dal crollo del Muro, non certo al solo mito della crescita. E’ dubbio pure che si possa attribuire alla stessa causa l’indebolimento delle relazioni sociali. Si tratta di un effetto diretto e necessario della crescita oppure del quadro socio-culturale in cui essa è innestata?

Pur ammettendo la diagnosi latouchiana, quello che ci sorprende è che tutta la critica sia impostata sulla base di un’infrastruttura valoriale totalmente coerente con l’antropologia utilitarista moderna. L’uguaglianza reclamata è un valore dei Lumi, nonché un principio morale annesso a filo doppio alla dottrina utilitarista. Ma ancora più interessante – al di là dei toni spesso moralistici sui quali preferiamo sorvolare – è la critica al perseguimento della ricchezza che determinerebbe il venir meno delle relazioni sociali. Talché ad un aumento del “benessere” corrisponderebbe sempre una diminuzione del “benessere”. La crescita del PIL, ci avverte Latouche, produce infelicità, indebolimento delle relazioni. Il benessere fa diminuire il benessere. Non è interessante mettere in dubbio la verità dell’assunto, ma piuttosto la sua paradossalità. Il fatto, vale a dire, che esso lasci sostanzialmente immune il modello di vita occidentale, rimandando comunque ad una concezione della vita tipica del moderno, basata sull’illimitata, infinitamente positiva ricerca dello “stare sempre meglio”. La modernità non ha mai favorito l’aver di più per avere di più, ma l’aver di più per stare meglio. Perciò appare del tutto tautologico affermare:

“Si tratta ... di aspirare a una migliore qualità di vita e non a una crescita illimitata del Pil”⁷¹

“Si tratta di scindere miglioramento della condizione dei singoli individui e aumento numerico della produzione materiale, in altri termini bisogna far decrescere il ‘ben-avere’ misurato dagli indicatori economici per migliorare il ‘ben-essere’ realmente vissuto”⁷²

“...la felicità dell’uomo non consiste nel vivere molto, ma nel vivere bene”⁷³

La critica di Latouche s’inquadra in una più generale istanza tipica della “modernità riflessiva”. Quella che salva la modernità in sé, denunciando alcune derive che rendono difforme la società contemporanea rispetto al suo progetto originario: è un classico controllo di coerenza. Si tratta della denuncia della modernità “cattiva” – realmente esistente – sulla scorta di un modello di modernità buona, ideale, originaria. L’obiettivo ultimo resta sempre la ricerca del benessere immanente: che questo lo si ottenga incrementando le risorse prodotte, decrementandole o, ancora, smettendo di occuparsene è un dettaglio che non pone affatto in discussione il modello di società. Riappare qui lo schema già visto all’opera nella critica della “crescita per la crescita” in nome della “vita per la vita”: nella fattispecie, si critica il benavere in nome del benessere, ma, nella modernità, il benavere è sempre stato pensato come un mezzo per conseguire il benessere e non come un fine in sé. Non c’è nessun rovesciamento di paradigma. Si resta proiettati verso la continua ricerca di una “buona esistenza”, di una “società felice”. Che lo strumento sia l’economia o la fuoriuscita da essa poco importa: è questione di strategia. Lo schema desiderante, di protensione alla soddisfazione massima possibile, insomma la struttura antropologica e immaginaria della modernità resta del tutto intonsa. Si tratta, al fondo, di una mera questione lessicale. L’antropologia moderna è salva e pienamente riconfermata. In questo senso, non si comprendono le accuse spesso rivolte a Latouche (dall’interno stesso del Mauss e, in particolare, dal suo “papa”, Alain Caillé) di vagheggiare un ritorno al passato pre-moderno⁷⁴. Quello che gli si può rimproverare – come vedremo in seguito – è forse la volontà di ingabbiare l’antropologia della modernità dentro forme istituzionali inadeguate. Ma, al di là questo, la decrescita non mira a sovvertire il progetto della modernità: pretende di attrezzarlo contro nuove sfide, esattamente come gli autori iscritti alla scuola della modernizzazione riflessiva.

I motivi di Bataille contro la società di crescita sono altri. Diversa, occorre ammetterlo, è pure l’impostazione generale del problema. E’ probabilmente abusivo mettere a paragone due discorsi che, adoperando all’occorrenza i medesimi termini (es. la “crescita”), si riferiscono, in realtà, a fenomeni non comparabili, anche dal punto di vista meramente temporale (la preoccupazione per l’esaurimento delle risorse, nel periodo in cui Bataille scriveva, non era evidentemente all’ordine del giorno). Di questo siamo consapevoli, ma ci piace sfruttare la coincidenza, l’accidentale comunanza terminologica, per proporre un confronto che invece riteniamo abbia sostanza e consenta, se non altro, di meglio comprendere le aporie della decrescita⁷⁵. La critica batailliana non fonda sulla difesa del modello originario della modernità. Non tende a riaffermare quell’infrastruttura immaginaria che tanto deve al pensiero utilitarista. La prospettiva è radicalmente antiutilitarista.

La sua “economia generale” ci avverte che solo una porzione molto esigua dell’energia disponibile e circolante può essere impiegata per la crescita del sistema vivente. Reciprocamente,

⁷¹ S. Latouche, *op. cit.*, p. 62.

⁷² *Ivi*, p. 98.

⁷³ *Ivi*, p. 117.

⁷⁴ A. Caillé, *op. cit.*

⁷⁵ E’ inteso che quella che proponiamo non è una filologia della teoria della *dépense* e della parte maledetta, ma una lettura del tutto personale, per certo non sottoscrivibile dai numerosi specialisti del pensiero di Bataille aventi titolo. La nostra interpretazione attinge, oltre che ai lavori già citati, a *Il limite dell’utile*, Adelphi, Milano 2000 [ed. or., *La limite de l’utile (fragments)*, Gallimard, Paris 1976] e a *Storia dell’erotismo. La parte maledetta II*, Fazi Editore, Roma 2006 [ed. or., *L’Histoire de l’erotisme*, Gallimard, Paris 1976].

si può affermare che è la stessa capacità di crescita del sistema ad essere limitata e con essa la possibilità di un impiego “utile” dell’energia. Il problema è sempre il medesimo: l’energia eccedente. Ovverosia, che fare di questa una volta che la capacità di assorbimento del sistema è esaurita. Il raggiungimento del limite rappresenta un momento critico, poiché chiude la fase in cui il vivente può restare ripiegato su un’attività “necessaria”, facendo a meno del pensiero e della messa a tema del senso del proprio operare. Fino a esaurimento del processo di crescita, il vivente – uomo compreso – si conduce come un automa: in un certo senso è al di qua dell’umano, privo di finalità qualificate. Ma giunti alla soglia di soddisfazione, esso deve fare i conti con il nulla, con il vuoto. L’assenza di indicazioni spontanee, “naturali” su come impiegare l’energia, a quale finalità consacrarla, pone al sistema un problema di enorme portata. La logica utilitaria, quando diventa riflessiva, si fa invivibile, poiché se ne scopre la sostanza inumana e servile. L’esistenza di energia inutilizzata, sospesa e circolante rappresenta la minaccia del non senso che grava sul vivente. E’ questo che rende necessario il dispendio. L’energia eccedente va azzerata, cancellata, poiché è in sé un elemento di angoscia. L’operazione può darsi in molte forme. Il puro e semplice spreco, che una volta compiuto ci restituisce alla condizione di de-pensamento propria dell’essere coinvolto in attività di crescita. L’atto sacrificale: in cui un vivente o un bene viene distrutto e, al contempo, sacralizzato. Distrutto in quanto “cosa utile”, sottratto, vale a dire, alla sua funzione servile e perciò riassunto nel piano del sacro. Attraverso questo rito di *dépense* le società umane prendono senso, emancipandosi dal movente utilitario, in sé inidoneo a tenerle insieme. L’utilitario non richiede comunità d’intenti: le singolarità possono restare simbolicamente separate, poiché circolanti sotto il registro emergenziale della ricerca della sopravvivenza. Oltrepasato questo, occorre ritrovare un senso riflesso e condiviso di comunità, che si ottiene distruggendo lo statuto utilitario dei corpi e delle cose. E’ così che la *dépense* assume un posto strategico. Si può dire che la finalità suprema del vivente è la distruzione. Il fine dell’essere non è l’*existence* ma la *dépense*.

La catastrofe – potremmo azzardare in questa chiave – non è affatto un problema ma una destinazione naturale. Il problema è come dare senso a questa distruzione, come renderla di nuovo un momento nel quale una comunità si sacralizza, acquisisce senso. Al di là del nullifico utile. Non c’è quindi da temere la catastrofe, bensì la sua de-qualificazione, il suo darsi come semplice calamità “naturale”, non umanamente elaborata.

La crescita non viene condannata in quanto minacciosa per la vita, ma poiché inidonea a catalizzare l’energia eccedente. Se Latouche, pur contestando il regime della “crescita per la crescita”, permane nella traiettoria positiva e unilineare della ricerca del benessere, Bataille punta l’indice sulla necessità della reversione, vale a dire della cancellazione di qualsiasi prospettiva di promozione illimitata quantitativa e/o qualitativa dell’essere vivente in sé. Quando l’energia eccedente non può più essere impiegata in un’attività di crescita, occorre distruggerla (o, meglio, distruggerne la vocazione pro-utilitaria): la prospettiva della “vita per la vita”, nel trascurare questa esigenza, si espone ad un destino ben più pernicioso di quello della “crescita per la crescita”. L’energia, infatti, vi resta sospesa e circolante con il proprio carico di non senso a minacciare l’esistenza sociale (ben prima che fisica).

Con l’evocazione dell’insufficienza delle risorse ambientali necessarie a sostenere lo stile di vita presente, la teoria della decrescita opera un fatale rovesciamento del problema di fondo che ogni consorzio umano si trova a fronteggiare. Come sostiene Bataille:

“a partire dal punto di vista particolare, i problemi sono in primo luogo posti dall’insufficienza delle risorse. Se si parte dal punto di vista generale, sono invece posti in primo luogo dal loro eccesso.”⁷⁶

Il vivente singolarizzato, stretto nella precarietà della propria esistenza in quanto singolarità autonoma, è necessariamente ossessionato dal problema della sopravvivenza. La sua bussola

⁷⁶ Bataille, *La parte maledetta*, cit., p. 89.

costante resta il perseguimento dell'esistenza in vita e per questo si percepisce fondamentalmente come "soggetto di bisogni", sempre minacciato dall'eventualità di non ritrovare le risorse necessarie alla sopravvivenza. Il singolo ha un'originaria vocazione servile decretata dalla propria esiguità rispetto alla potenza del sistema. Potremmo dire che il singolo, lasciato a se stesso, ripiega su una condizione animalesca, non qualificata, nella quale il procacciamento del cibo acquista centralità. E' solo a livello generale che, al contrario, possiamo "vedere" il problema dei problemi, vale a dire la grande sfida posta dall'eccedenza dell'energia, quella non canalizzabile nella crescita. Solo a questo livello si possono articolare i riti di *dépense* necessari alla sacralizzazione del mondo. Ebbene, Latouche non fa altro che trasferire al sistema in generale la postura servile tipica della singolarità separata: è così l'umanità nel suo complesso a diventare un "soggetto di bisogni", sorretto dalla logica utilitaria della mera sopravvivenza. Il punto di vista particolare, quello che enfatizza l'insufficienza delle risorse, viene applicato alla generalità. In questo modo, si consegna l'umanità all'angoscia del non senso, generata dall'elusione della sfida posta dall'eccedenza di energia non smaltita. E' questo il problema che oggi più che mai le nostre società si trovano ad affrontare: non la catastrofe imminente, ma l'assenza di una catastrofe deliberata e governata dall'umano.

In questo senso, il rovesciamento operato da Latouche è del tutto speculare a quello che si osserva nelle pratiche sociali contemporanee. Cosa intendiamo dire? Se davvero il problema principale della società di crescita è l'assenza di reversione, occorre chiedersi come mai esse non incontrano quella che Bataille indicava come la patologia tipica delle società che non prevedono pratiche di azzeramento dell'energia eccedente: vale a dire, la paralisi sociale. Ebbene, la risposta, implicitamente, viene data dallo stesso Bataille quando, parlando dell'era capitalista borghese, intravede un processo di "privatizzazione" delle pratiche di *dépense*, sempre più sottratte alla visibilità pubblica, sempre più relegate negli spazi segreti dell'intimità (l'alcolismo, l'uso di sostanze psicotrope, la sessualità abnorme non procreativa ecc.). Nella società borghese capitalista si opera una sorta di capovolgimento della formula batailliana testualmente sopra citata. La *dépense* viene avocata dal singolo, mentre a livello generale si raffigura il sistema come braccato da una costante insufficienza di risorse, dunque proteso al perseguimento della propria sopravvivenza e non più alla sua funzione più tipica, vale a dire a quel dispendio (produttivo di senso) dell'energia eccedente. Questo rovesciamento consente a una società di crescita di rimanere in piedi, di non incontrare la paralisi una volta superata la soglia fisiologica del regime utilitario: o, meglio, assicura delle concrete attività di *dépense*, continuando a restare nell'immaginario dell'unilinearismo utilitarista. Insomma, oggi, come sempre, si cresce per sprecare, la finalità suprema resta il dispendio, sebbene se ne deleghi la realizzazione al privato. Si tratta di una soluzione precaria, insoddisfacente, ma che ha funzionato e che continua a funzionare nella contemporaneità. Lo schema rovesciato viene sussunto dalla teoria della decrescita, che prende per buona l'immagine di un sistema braccato da una nuova penuria di risorse (sebbene riarticolata secondo il codice ambientalista), rispetto alla quale occorre attrezzarsi con l'adozione di strategie servili. Invece di dedicarsi a restituire alle pratiche di *dépense* l'aura perduta, riportandole al livello del collettivo e strappandole all'angoscia delle segrete stanze private (dove si trasformano, secondo l'eloquente espressione di Bataille, in "vergognose eruttazioni"), ci si consacra all'impresa servile della sopravvivenza.

Questa circostanza ha un corollario non meno importante. Se il presente fa ampio spazio alle pratiche di *dépense* (quantunque nella forma privatizzata), significa che non è appropriato descriverlo come un regime di "crescita per la crescita". La lettura latouchiana della contemporaneità come regno dell'accumulazione e del produttivismo è quanto meno riduttiva. In questo senso, si potrebbe giungere ad affermare che, paradossalmente, la società tardo-moderna è ben oltre la logica della "crescita per la crescita", mentre la teoria della decrescita vi è ben dentro, tramite l'ossessione della "vita per la vita". E' questo il portato dello slittamento del movente della sopravvivenza dal particolare al generale. Le conseguenze di questa miopia sono molteplici: innanzi tutto, non si ha piena consapevolezza della natura del "nemico" che si

fronteggia, riducendone la forza. In secondo luogo, si trascurano le potenzialità di mutamento contenute nel presente e offerte proprio dall'esistenza di risorse sotterranee consacrate alla sacrosanta *dépense*, le quali potrebbero essere valorizzate in uno scenario più esteso e verso il conseguimento di più elevati obiettivi dilapidatori, di rango collettivo. Ma, soprattutto, questi difetti di prospettiva non consentono di vedere la vera posta in gioco cui dovrebbe aspirare l'alternativa della decrescita. Non consentono, cioè, di vedere quale sia la vera fonte generale del "disagio" che attanaglia l'uomo contemporaneo, dunque, di comprendere la sfida più decisiva che abbiamo di fronte. Il disagio non è dato dalla consunzione delle risorse naturali, bensì dall'ipostatizzazione di un sistema deprivato di senso. E' dato da un eccedente che si accumula a livello generale e che non viene distrutto "produttivamente". Un eccedente più gravoso, più sospeso è più angosciante che mai, considerato il regime di equivalenza universalista perfetta, senza scampo, che atterrisce con la sua graniticità inscalfibile, che non si lascia attaccare da riti di grande e partecipata distruzione collettiva. Il problema, quindi, non è la penuria di risorse ambientali necessarie ad alimentare il nostro stile di vita, ma l'eccesso di energia accumulata e sospesa che aspetta solo di essere dispersa; il problema, paradossalmente, è l'assenza di catastrofe, non la sua immaginaria incombenza.

Quale società "au de là" della crescita?

La sfida, per la decrescita, è fornire una via d'uscita all'asfissia del presente. L'ideologia che proibisce il dispendio continua a detenere piena egemonia, a dispetto delle numerose pratiche di *dépense* realmente esistenti che, secrete nella vergogna, si danno in forma pulviscolare, privatistica, im-mediata e barbarica. La sfida non è quindi preservare un'esistenza fin troppo preservata e immobile, ma riqualificare le vie del dispendio. Restituire alla *dépense* la sua bellezza, la sua decisività, la sua grandezza, il respiro generale, ma soprattutto la capacità di sottrarre l'esistenza alla morsa dell'utilitario per riportarla sul piano del sacro. Partendo dal potenziale rappresentato proprio dall'effervescenza della *dépense* privatizzata: mossa che consentirebbe alla critica del presente di reincarnarsi nel reale, in quel movimento storico-sociale da cui oggi è ampiamente decollata⁷⁷. Ma purtroppo non è questa la via scelta da Latouche e dai decrescenti.

Il programma delle otto R (*rivalutare, riconcettualizzare, ristrutturare, ridistribuire, rilocalizzare, ridurre, riutilizzare, riciclare*) tende, al contrario, all'ipostatizzazione della vita e, in particolare, dell'antropologia moderna. Diremmo di più, la società di crescita viene condannata proprio nella misura in cui non consente all'antropologia moderna di perpetuarsi. Il percorso non è tuttavia così lineare. La nostra ipotesi è che il progetto della società di decrescita si fondi su una sostanziale contraddizione interna: esso lascia sì intatta l'antropologia moderna, ma inquadrandola dentro forme istituzionali che a lungo termine non possono contenerla.

Uno dei capisaldi della società di decrescita è il principio di stazionarietà (incluso nei motti

⁷⁷ Preferiamo non soffermarci su questo carattere "orbitale" del progetto della società di decrescita, sia perché è poco interessante da un punto di vista strettamente teorico, sia perché ne abbiamo già riferito in una delle sezioni precedenti. Resta che da esso deriva probabilmente quella che è la debolezza maggiore dell'alternativa proposta: al di là di ogni contenuto di merito, la strategia indicata per diffonderla è, per usare un eufemismo, molto lacunosa. Il lavoro di "delegittimazione dei valori dominanti", "controinformazione" ed "educazione alla decrescita attraverso il buon esempio" è in tutta evidenza inane rispetto alla potenza di fuoco dell'ideologia corrente e dominante (S. Latouche, *op. cit.* pp. 109-117). Latouche rivela di esserne perfettamente consapevole, dal momento che conclude la sua ricetta strategica rifugiandosi nella buona vecchia pedagogia delle catastrofi. In fin dei conti, egli afferma: "solo una catastrofe concreta può aiutare ad aprire gli occhi" (*Ivi*, p. 117). C'è molto auto-compiacimento negli ambienti altermondialisti per la scelta di tecniche lillipuziane, ma queste funzionano in genere solo nelle favole, mentre risultano del tutto inidonee a immobilizzare i Gulliver realmente esistenti. E' imperdonabile per chiunque oggi si eserciti nel confezionamento di alternative politiche saltare a piè a pari la grande riflessione prodotta sul tema – dell'egemonia – da Antonio Gramsci (*Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 1975).

d'ordine del "ridurre", "riutilizzare", "riciclare"). L'idea è quella d'interrompere la dinamica dell'accrescimento illimitato, attestandosi su livelli costanti di produzione che assicurino la riproducibilità delle risorse rinnovabili e riducano ai minimi termini lo sfruttamento delle risorse non rinnovabili. Una stazionarietà ottenuta, quindi, per auto-contenimento. A questo proposito, Latouche bocchia giustamente le teorie classiche che prospettano lo stato stazionario come frutto della dinamica spontanea del capitalismo, sostenendo invece la necessità di una svolta politica radicale e deliberata verso tale obiettivo. Ma non altrettanto giustamente, a nostro avviso, egli evoca come modello di riferimento la saggezza delle società tradizionali, premoderne:

"La condizione della nostra sopravvivenza sta certamente nella ricostruzione di un rapporto armonioso con la natura..."⁷⁸

"... tutte le società umane fino al diciottesimo secolo [hanno] funzionato secondo un modello di riproduzione sostenibile..."⁷⁹

"La società vernacolare è sostenibile poiché ha adattato i propri modi di vita all'ambiente naturale"⁸⁰

Sarebbe facile obiettare (come del resto lo stesso Latouche ha fatto in altre occasioni) che in queste "strategie tradizionali" non vi è quasi mai nulla di strategico, ovverosia di deliberatamente operato al fine della sostenibilità. La compatibilità con la natura è in gran parte attribuibile alla scarsa potenza tecno-economica di queste società. Il rispetto di Madre Natura è spesso accidentale o, peggio, scaturente dalla paura atavica suscitata da un'entità grandiosa e all'occorrenza funesta. Lo stesso tipo di premura che si riserverebbe a un protettore mafioso. In ogni caso, sono strategie incomprensibili una volta sottratte al retroterra magico-religioso che le ispira.

Ma queste sono argomentazioni marginali. E' interessante sottolineare, invece, che nel premoderno la stazionarietà, a tutti i livelli, è ottenuta quasi sempre per compensazione dilapidatoria e mai per auto-contenimento. I grandi *potlac* presi in considerazione da Mauss⁸¹ e reinterpretati da Bataille configurano esattamente uno stato stazionario mantenuto attraverso momenti di dilapidazione di enormi ricchezze accumulate durante intere stagioni produttive. La stessa vicenda demografica, evocata a grandi linee da Riesman⁸², insegna che durante tutta l'epoca premoderna la stazionarietà della popolazione non aveva nulla a che fare con l'autocontenimento, bensì col gioco di compensazione tra elevati di indici di natalità e indici di mortalità di eguale misura. Con questo, intendiamo affermare che, nel suo anelito verso la stazionarietà, Latouche preserva una costituzione antropologica totalmente impregnata nella logica utilitarista, che è quella della temperanza e dell'autocontrollo. Il riferimento ai modelli tradizionali è quindi del tutto abusivo. Una società della decrescita dovrebbe invece puntare sul rifiuto di ogni logica controllante e unilineare, al fine di ripristinare il doppio movimento: da un lato, la piena liberazione dell'energia vitale, dall'altro la reversione.

Le parole d'ordine che adopera Latouche tendono a riconfermare un principio di valorizzazione illimitata, lo stesso che si pone al base del nostro immaginario moderno-occidentale. Riutilizzare, riciclare ecc. significa perpetuare all'infinito lo statuto utilitaristico dei beni, non certo interromperlo per ottenerne "cose sacre".

La "riduzione" cui si allude non è affatto un fendente contro il demone del produttivismo, ma il cavallo di Troia della razionalizzazione integrale. Occorre ridurre le produzioni "inutili", come la pubblicità o i profumi, vale a dire eliminare quei pochi territori contemporanei nei quali è possibile ancora scorgere alcune posture antiutilitariste (al di là della strumentalizzazione che se

⁷⁸ Latouche, *op. cit.*, p. 14.

⁷⁹ *Ivi*, p. 17.

⁸⁰ *Ivi*, p. 18.

⁸¹ M. Mauss (1923-24), *Essai sur le don*, PUF, Paris 2007.

⁸² D. Riesman, *The lonely crowd*, Yale University Press, New Haven 1950.

ne fa); occorre ridurre le produzioni tossiche (sempre nella logica della ricerca illimitata del benessere e della salute); occorre eliminare i trasporti inutili (magari eleggendo un'autorità che dall'alto pianifichi razionalmente le rotte mondiali dei container...). Ma anche quando la soluzione riduttiva è applicata al campo del lavoro e quindi promette una liberazione dal produttivismo, in realtà essa viene presentata da Latouche come un'occasione attraverso la quale favorire la "realizzazione dei cittadini" nella vita politica e privata. Vale a dire una chance di auto-realizzazione positiva corrispondente al vecchio sogno fordista ampiamente bocciato dalla storia. Ci riferiamo allo schema del 40/40, ricordato da Bauman⁸³: quaranta ore dedicate al lavoro e quaranta ore dedicate alla cittadinanza. E' questo il modello cui guarda Latouche: nessuna rivoluzione, solo l'auspicio di un ampliamento della seconda dimensione. Ma lo schema non ha retto alla prova della storia, poiché i cittadini realmente esistenti, invece che realizzarsi, civilizzarsi, hanno preferito (come già diversi decenni fa denunciavano con ribrezzo Adorno e Horkheimer⁸⁴) darsi all'idiozia del consumo, allo spreco, alla derealizzazione. Possiamo certo disprezzare queste pratiche, ma di fatto esse sono più consone all'antiutilitarismo di quelle attività di duplicazione della disciplina di fabbrica richieste per la coltivazione della sana cittadinanza. Gli antiutilitaristi dovrebbero ritrovare in questi esecrati trastulli un potenziale dal quale partire per conseguire nuove conquiste antiutilitariste.

L'omogeneità della decrescita latouchiana alle basi immaginarie del presente che egli intende criticare viene fuori paradossalmente proprio sul terreno rispetto al quale la presunta opposizione dovrebbe manifestarsi al massimo livello: ovverosia, la dimensione valoriale. Alla voce "rivalutare", Latouche illustra il catalogo dei valori che dovrebbero guidare i membri della nuova società di decrescita: altruismo, cooperazione, ludico, vita sociale, locale, autonomia, bellezza, ragionevolezza (così come contrapposti ai valori speculari, ch'egli presume dominanti nel presente: egoismo, competizione, ossessione per il lavoro, consumismo, globalismo, eteronomia, efficienza, razionalismo). Ebbene, è davvero sorprendente scoprire che il catalogo dei valori proposto da Latouche è quasi perfettamente sovrapponibile (ad eccezione di un paio di incongruenze) ad un altro noto catalogo di valori. Quello compilato nel 1950 da David Riesman nell'opera *The lonely crowd*⁸⁵, in riferimento al tipo di conformità *other-directed*, che egli vede comparire come sindrome specifica nell'individuo figlio della nuova era del consumo. Si tratta, di fatto, della medesima lista, del medesimo orizzonte valoriale. E' davvero sorprendente che le basi immaginarie dell'uomo del consumo somiglino così tanto alle basi immaginarie dell'uomo della decrescita. Questa circostanza ci suggerisce molte cose. Innanzi tutto, che la società di crescita è in realtà un contenitore ampio e complesso: vi si ritrovano già le coordinate che Latouche pensa invece come "rivoluzionarie". La rivoluzione c'è già stata. Gino Germani, nei suoi studi sulla modernizzazione, fa proprio riferimento all'opera di Riesman per ribadire che la cultura della modernizzazione non ruota semplicemente attorno ai valori della competizione, dell'individualismo ecc. Vale a dire, quelli esecrati da Latouche. Un'autentica modernizzazione prevede che il soggetto sia a proprio agio con i valori dell'altruismo, della cooperazione ecc⁸⁶. Le due scale di atteggiamenti non sono affatto contrapposte, ma l'una ha rafforzato storicamente l'altra. Ciò, per un verso, complica la costruzione di un'alternativa della decrescita, per l'altro potrebbe agevolarla (se opportunamente reindirizzata). La complica, in quanto ci avverte che le nostre società di crescita hanno già fagocitato i valori "buoni" ai quali teniamo, li hanno metabolizzati, se ne alimentano senza che questo determini mutamenti di rilievo. Eleggerli a vessillo di un'alternativa politica rischia quindi di farci fare un buco nell'acqua. D'altro canto, questa circostanza rappresenta una grande opportunità: poiché se davvero l'alternativa della decrescita passa per quei valori, allora si può contare su un patrimonio immaginario già condiviso sul quale tracciare un percorso di mutamento. Ma Latouche è lontano da questa

⁸³ Z. Bauman, *op. cit.*

⁸⁴ T. W. Adorno e M. Horkheimer (1944), *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino 1997.

⁸⁵ D. Riesman, *op. cit.*

⁸⁶ G. Germani, *Sociologia della modernizzazione*, Laterza, Bari 1971.

consapevolezza: non rileva il versante del rischio, né il versante dell'opportunità. Per evitare il rischio e cogliere l'opportunità occorrerebbe mettere in cantiere una strategia politica che consenta di stressare i valori catalogati a partire dalla loro forma presente, quella che si dà nel reale: occorre saperne coltivare i semi piantati nello storico-sociale. E' anche per questa via che la critica può tornare a reincarnarsi, come abbiamo più volte auspicato fin qui. Occorre insomma munirsi del coraggio di aderire all'esistente, per poi premere sull'acceleratore e sbucare da tutt'altra parte, in un territorio politico diverso e alternativo.

A questo proposito, è utile evocare l'atteggiamento stigmatizzante mostrato da Latouche nei confronti del "riposizionamento competitivo" che alcune periferie hanno adottato nel nuovo scenario globale. E' una questione che ci introduce al punto cruciale dell'alternativa proposta, identificato nella parola d'ordine "rilocalizzare", ovvero sia l'utopia democratica locale.

Latouche evoca i numerosi territori che, in vizio della globalizzazione, si ritrovano oggi in una condizione orbitale, dal punto di vista produttivo. Una condizione che a parere del nostro li depossederebbe della propria autonomia. Pensiamo, solo per restare vicino a noi, ai casi del Mezzogiorno d'Italia o dei Balcani ecc.⁸⁷ Territori attraversati da forti correnti di estroversione: rimesse e sussidi ne foraggiano la sussistenza. I locali incassano senza necessità di automobilarsi al fine di dominare la propria vita dal punto di vista economico e sociale. La manna piovuta dal cielo, se ne scandalizza Latouche, viene poi istantaneamente dirottata verso i centri commerciali che dilagano nello spazio urbano ed extraurbano, ritornando così alle centrali del dominio economico. Se ne ricava l'immagine di cittadini completamente passivizzati, mantenuti dall'esterno e mantenenti l'esterno in un'infernale partita di giro, ridotti a puri consumatori incantati, deprivati di mestiere, cultura, vita.

Quale atteggiamento politico assumere nei confronti di queste realtà?

Al di là dell'imbarazzo, è difficile non vedere in queste posture delle forme, quantunque perverse, di antiutilitarismo, di messa ai margini della logica produttivista e lavorista. Si tratta di vite spese in pura *dépense*. Una *dépense* certo dequalificata, barbara, aberrante, ma che ci pone comunque di fronte a uno scenario di pratiche e di risorse immaginarie a ridosso delle quali diventa possibile impostare una fuoriuscita autenticamente antiutilitarista. Del resto, è chiaro che se questi territori si riconvertissero alla buona economia produttiva caldeggiata dalle grandi istituzioni internazionali (pensiamo, sempre nel caso più vicino a noi, alle misure sfornate dalla burocrazia celeste di Bruxelles) cadrebbero in uno stato di profonda marginalità socio-economica, poiché, in vizio del loro incolmabile ritardo tecnologico e strutturale, non potrebbero ospitare altro che le fasi di lavorazione a minor valore aggiunto, condannandosi così al ruolo di ancelle delle grandi centrali dello sviluppo mondiale. Nella gerarchia della divisione internazionale del lavoro, diventerebbero le aree di stoccaggio del lavoro sporco delocalizzato dai nuovi padroni dell'economia, nel frattempo occupati al tavolo verde della roulette finanziaria.

Non è certo quest'ultima la soluzione auspicata da Latouche. Ma la sua alternativa non è più esaltante. Si tratta, di fatto, di un *saint-simonismo* di ritorno, nel quale è riconosciuta cittadinanza alla sola dimensione della "produzione reale", a scapito di ogni scarto simbolico, di ogni artificio allegramente speculativo, in cui la singola comunità assume in via esclusiva il carico integrale del proprio sostentamento, autoproducendo tutti i generi di beni necessari. Che cosa significa, infatti, rilocalizzare nel lessico di Latouche?

"... ovviamente produrre localmente la maggior parte dei prodotti necessari alla soddisfazione dei bisogni della popolazione e partire dalle aziende locali finanziate dal risparmio raccolto localmente".⁸⁸

⁸⁷ Si vedano i nostri contributi "Il postmoderno transadriatico" in *Europa adriatica*, a cura di F. Botta e I. Garzia, Laterza, Bari-Roma 2004; e "Il Mediterraneo levantino contro le impasse del mediterraneismo", in *Democrazia e Diritto*, n. 3/2006.

⁸⁸ S. Latouche, *op. cit.*, p. 133.

Un'autarchia realizzata persino al livello della municipalità, che, come tutte le economie di questo genere, finirebbe per richiedere ai propri membri (al di là di ogni buon auspicio iniziale) un *overcommitment* lavorista senza tregua e/o un feroce stato di deprivazione. L'autonomia, l'autosufficienza, il "contare esclusivamente sulle proprie forze", il controllo su ogni segmento della vita sociale ed economica sono tipiche aspirazioni moderne. Rappresentano la volontà di radicare in ogni luogo (così autoconfinato) il modello immaginario proprio della (perduta) modernità. In questo senso, l'accusa che Latouche rivolge alla dottrina dello sviluppo locale di essere nient'altro che un "localismo eterodiretto" (espressione che condividiamo in pieno) suona piuttosto come un'auto-accusa. Il riferimento valoriale resta quello dell'uomo autonomo, intraprendente, che sa badare a se stesso senza aver bisogno di nessuno. Nella forma singolarizzata, si tratta del modello "Robinson Crusoe" (di cui oggi si riconosce la versione prostituita e prosaica nel format dell'*Isola dei famosi*), non a caso segnalato nella sociologia della letteratura come il racconto fondativo della modernità.

Il locale non è solo uno spazio di ricostruzione dei legami sociali e delle pratiche di autoproduzione, ma diventa il principale contenitore "istituzionale" dell'alternativa della decrescita. A questo proposito, Latouche recupera il concetto di "bioregione" coniato Pannikar: un'entità territoriale "omogenea", dove i dati biofisici (piante, animali, acque) si legano alle storie degli uomini ivi presenti in un abbraccio armonioso. Uno spazio a dimensione incerta, che va dalla "piccola repubblica di quartiere", alla taglia municipale, al comprensorio intercomunale. In ogni caso, ci avverte Latouche, è bene non superare la soglia simbolo dei trentamila abitanti, oltre la quale ritornerebbe lo spettro della spersonalizzazione alienante che oggi ammorba le società di crescita. Il ritorno al locale permetterebbe di assicurare due condizioni senza le quali la nuova utopia democratica si farebbe ingestibile fino a svuotarsi di senso: la personalizzazione dei rapporti tra i cittadini (è l'idea di "democrazia di prossimità" sviluppata da Fotopulos) e l'inquadramento delle istituzioni dentro un orizzonte culturale e valoriale specifico che è possibile ritrovare solo atterrando sulla concretezza dei territori. Non si tratta della costruzione di monadi autistiche, poiché è auspicato che le bio-unità, così internamente coese, si riconnettano all'interno di confederazioni reticolari, generate dal basso. Se ne otterrebbe un democratico pluriverso di culture.

Ebbene, quest'utopia politica locale è fonte interminabile di perplessità. Dovremmo scommettere, innanzi tutto, sulla possibilità di ritrovare ancora, sotto la crosta alienata dei flussi globali, dei territori spontaneamente dotati di quell'armonia vagheggiata da Pannikar nella sua idea di bioregione. Niente di più improbabile. Ma ammettendo pure che una buona opera di archeologia sociale ci consegna questa possibilità, i problemi non finirebbero certo qui.

Latouche ha più volte obiettato polemicamente ai suoi compagni del MAUSS, in primo luogo ad Alain Caillé, che la democrazia non è un universale. Non è, vale a dire, un abito neutro con il quale vestire qualsiasi presidio socio-culturale. E' sorprendente che egli stesso sorvoli su questa obiezione. La democrazia, quando è tale, mette in crisi strutturalmente qualsiasi incrostazione simbolica ereditata. E, reciprocamente, la gran parte delle tradizioni culturali conosciute rivelano una costituzione profondamente a-democratica (quando non anti-democratica).

Questa circostanza ci avverte di una contraddizione di fondo: al centro dell'utopia politica locale viene posta un'antropologia democratica, intorno alla quale si compone poi un quadro di blindature necessarie quanto insopportabili per quella antropologia. Una volta scatenato il demone dell'autonomia democratica è del tutto illusorio pensare di poterlo confinare all'interno di limiti spaziali, valoriali e persino "tematici". Non si comprende come questi vincoli possano essere tenuti in piedi senza violare pesantemente lo stesso principio democratico.

Per intenderci, perché le singole unità territoriali dovrebbero restare dentro la dimensione suggerita da Latouche (trentamila abitanti)? Perché, se si tratta di comunità democratiche, non dovrebbero poter scegliere di andare oltre questa soglia? Chi ha il potere di sanzionare eventuali sforamenti?

E' evidente poi che la strutturazione proposta ha senso solo laddove venga ridotta drasticamente la libera circolazione degli appartenenti alle singole unità locali (altrimenti non avrebbe più senso quella sorta di olismo socio-culturale necessario all'autoproduzione e alla personalizzazione): ebbene, perché un cittadino libero, dimorante vieppiù dentro un'arena democratica, dovrebbe scegliere di restare piantato dentro la propria comunità di appartenenza invece che intraprendere, com'è facilmente prevedibile, la via della mobilità, della scoperta di altri luoghi e di altre genti?

L'insostenibilità della rilocalizzazione viene ulteriormente in chiaro laddove ne si colga l'assoluta coincidenza con il percorso storico di affermazione della "città occidentale", così come analizzato da Max Weber⁸⁹. Il momento fondativo della città coincide con un atto di rottura nei confronti dei centri del potere imperiale. La comunità cittadine si danno istituzioni autonome e, al contempo, cominciano a lavorare per l'autosufficienza economica, producendo in proprio tutti i beni necessari a soddisfare i bisogni della collettività (impresa necessaria, dal momento che occorre compensare l'interruzione dei flussi di risorse ridistribuite dalle burocrazie a livello centrale). Contemporaneamente, parte un'offensiva contro tutte le incrostazioni feudali e corporative. L'immanenza della comunità territoriale contro la trascendenza dell'Impero. Un quadro che ricorda da vicino l'utopia politica locale proposta oggi da Latouche. Che cosa significa tutto questo? Che gli ingredienti istituzionali alla base della decrescita sono gli stessi che storicamente hanno dato vita alla modernizzazione occidentale, alla crescita, allo sviluppo, all'onnimercatizzazione, in sintesi al mondo contro cui pretendiamo di lottare. Siamo di fronte, cioè, al vecchio gioco che ripropone la modernità "buona" delle origini come terapia per la modernità "cattiva" presente, realmente esistente. Che cosa ci autorizza a pensare che una medesima struttura istituzionale e immaginaria possa produrre un esito differente? Latouche non ce lo rivela.

Sul versante valoriale la contraddizione è ancor più lampante. Si pensi alla formula della "democrazia ecologica". L'intento di aggettivare la democrazia ha lo stesso coefficiente di velleitarismo della funesta opera di aggettivazione dello sviluppo ("sostenibile", "autonomo", "sociale" ecc.) vigorosamente e meritoriamente denunciata da Serge Latouche. Com'è possibile che una comunità democratica, quindi autonoma, scelga sempre e comunque i massimi standard di tutela ambientale, a scapito di altri obiettivi che essa dovesse ritenere più importanti? Chi sanziona il tradimento dei valori ecologici?

Latouche cita, in proposito, Yves Cochet:

"dobbiamo svolgere un ruolo attivo nella vita comunale... promuovendo pratiche e culture della sobrietà: più zone pedonali e piste ciclabili invece di strade per il passaggio di automobili, più negozietti invece dei grandi centri commerciali, più piccoli edifici invece dei grandi palazzi e delle grandi torri, più servizi in prossimità, meno zonizzazione urbana".⁹⁰

Si pretende, vale a dire, che una determinata architettura politico-territoriale (quella localista) generi e riproduca necessariamente una specifica agenda politica... Ci si illude che una volta democratizzata e autonomizzata una comunità, questa approderà spontaneamente ai valori "buoni" della sobrietà, della misura, del "piccolo è bello" ecc. Gli stessi, guarda caso, preferiti da Latouche, Cochet, Magnaghi⁹¹ & C.

Si tratta di una vera e propria "teologia della spontaneità", che riappare in molti passi della teoria

⁸⁹ M. Weber (1922), *Economia e Società*, Edizioni di Comunità, Milano 1999, vol. IV, pp. 351-376.

⁹⁰ Latouche, *op. cit.*, p. 137.

⁹¹ A proposito di Magnaghi, Latouche cita nella stessa logica utilizzata con Cochet, un passo del manifesto della Rete del Nuovo Municipio, in cui si afferma che occorre promuovere "processi di autonomia cosciente e responsabile, di rifiuto della direzione del mercato unico" (*Ivi*, p. 136). E se, invece, proprio in virtù dell'autonomia e della responsabilità, i cittadini valutassero come più appetibile la prospettiva dell'inclusione nel mercato globale (scelta operata dalla stragrande maggioranza delle comunità democratiche realmente esistenti)?

della decrescita⁹². Come nel mito del buon selvaggio di Rousseau, ci si convince che “lasciando essere” gli uomini, in un regime di perfetta immanenza, questi perseguiranno sempre il bene e il giusto. Ergo, ogni tendenza deteriore può essere attribuita in via esclusiva all’influsso di beceri “poteri”, da annichilire.

Dell’attendibilità di questa teologia non esistono molte tracce. In compenso, il “localismo realmente esistente” ha prodotto fin qui un bel po’ di ronde notturne contro immigrati e prostitute, nonché diversi incendi di campi nomadi, al fine di garantire l’igiene delle nostre graziose comunità.

In sintesi, se il progetto è la democrazia radicale, non ci si potrà poi lamentare, nel lungo periodo, della perdita di una “visione comune”, dell’irrazionalità degli scambi, dei fenomeni d’anomia ecc. Il quadro istituzionale-immaginario fornito dall’antropologia democratica ha primazia su qualsiasi vincolo valoriale e produce il *déclenchement* di una dinamica di alienazione che non costituisce un “tradimento delle origini” bensì il loro perfetto adempimento. In particolare, se il progetto è la democrazia radicale, la decrescita (o l’a-crescita, che dir si voglia) non può costituire un fondamento, per la stessa ragione per cui i decrescenti non ritengono che la “crescita” debba essere un fondamento. Entrambe sono “proposte” destinate a confluire nel calderone delle mille opzioni che attraversano il regime democratico. Crescita e decrescita, in questo senso, dimorano nello stesso paradigma del soggetto autonomo: la loro validità è funzione delle contingenze storiche e nessuna può pretendere al trono di dogma costituzionale.

Ma occorre chiarire meglio la questione dell’insostenibilità della società di decrescita in costanza di un’antropologia moderna. Latouche, parafrasando la Arendt, ha spesso sostenuto che “non c’è nulla di peggio di una società della crescita, senza crescita”. Ebbene, con un’ulteriore parafrasi noi sosteniamo che “non c’è nulla di peggio di una società del senso, senza senso”.

Quella della decrescita è certamente una società del senso, in quanto fondata sull’antropologia del disvelamento di un soggetto immanente, autonomo, consapevole, proteso al proprio benessere. Questa postura, libera da ogni guida trascendente, espone il singolo alla continua ricerca del senso. In una società di crescita, l’esposizione al senso è strutturalmente rinviata in virtù del riassorbimento del soggetto nell’impresa di crescita, che trova una sua legittimazione filosofico-esistenziale nel parossismo desiderante proposto da Hobbes, quando, nel *Leviatano*, sostiene che la felicità non è altro che un continuo saltare del desiderio da un oggetto a un altro. Un ulteriore strumento è quello delle pratiche di *dépense*, che come abbiamo già osservato, nelle nostre società si consumano prevalentemente nelle private stanze. Queste strategie elusive sono senza dubbio insoddisfacenti, ma risultano comunque funzionali a distogliere lo sguardo dal vuoto prodotto dall’antropologia del disvelamento. Latouche continua a scommettere sul medesimo assetto antropologico trasferendolo, però, in un quadro di stasi dell’impegno produttivo e della coazione desiderante. Se la soluzione di Hobbes è stressante, quella di Latouche è deprimente. Nella società della decrescita ci si ritrova nudi di fronte alla voragine del non senso.

Questo è riconosciuto implicitamente da Latouche, quando afferma che:

“Senza un reincanto della vita, la decrescita sarebbe anch’essa votata al fallimento”.⁹³

L’evocazione della necessità del “reincanto” non conduce tuttavia ad una tematizzazione adeguata. Si dimostra solo un’occasione attraverso la quale Latouche riconferma la propria convinzione che la vita basti a se stessa, che si possa semplicemente stare nella “vita per la vita”. Il reincanto si riduce, allora, alla mera contemplazione della cosa in sé, di una bellezza che si dà spontaneamente e che da sola (o magari con l’aiuto di qualche abile addetto alla creatività)

⁹² Parlando del tema dell’educazione scolastica, Latouche afferma ad esempio: “Non dobbiamo entrare nel cervello dei nostri figli, ma dobbiamo dar loro fiducia affinché siano loro stessi a trovare la via...” (*Ivi*, p. 105).

⁹³ *Ivi*, p. 154.

riempie il vuoto.

La conclusione è emblematica di questa afasia sul reincanto:

“... i poeti, i pittori, gli esteti di ogni sorta, in pratica tutti gli specialisti dell’inutile, del gratuito, del segno delle parti sacrificate di noi stessi, dovrebbero essere sufficienti a creare il reincanto”.⁹⁴

E, citando Jean-Paul Besset,

“I più grandi scrittori e artisti ... hanno esplorato in direzione di quest’altra vita che, per i romantici e i surrealisti, si trova nella vita stessa”.⁹⁵

Confidare negli scarabocchi dei poeti e degli artisti per attingere il senso è una pretesa a dir poco eccessiva. Essi ci hanno piuttosto aiutato a disvelare il vuoto che ci inghiotte... In ogni caso, la possibilità di stare a proprio agio nell’immanenza conviviale e creativa è data solo a figure celesti cresciute al livello dell’oltreuomo nietzscheano. Alla comunità dei mortali chi ci pensa?

La verità è che l’incanto è incompatibile col carattere autonomo-democratico della società di decrescita. La verità è che Latouche combatte per un soggetto sempre meno incantato, più cosciente, responsabile, saggio.

Occorre, invece, prendere l’incanto sul serio. Come immobilizzazione, liberazione dal pensiero (de-pensamento). E’ l’unica via d’uscita per colui che, una volta intrapresa la via del disvelamento, si ritrova infine davanti al non senso, nell’impossibilità quindi di impiegare la propria energia di vivente. La via della crescita è un’opzione impraticabile, che ci illudiamo di battere ancora (attraverso la riproposizione a ritornello del suo immaginario) ma che abbiamo di fatto abbandonato da tempo, rifugiandoci in pratiche di *dépense* grette e insoddisfacenti. La crescita non è più sufficiente a liberarci dal pensiero: occorre prenderne atto e passare a nuove strategie.

L’alternativa della decrescita è quindi necessaria, ma nella sua forma attuale sarebbe un rimedio peggiore del male. In quanto, ripristinando l’antropologia del disvelamento, non produrrebbe altro che l’esposizione dell’uomo all’immanenza assoluta della vita. Vale a dire, al suo non senso. Lascerebbe l’energia del vivente sospesa e senza possibilità d’impiego (né utile né dis-utile).

Un’alternativa di decrescita dovrebbe invece osare il reincanto. A questo fine, il concetto di decrescita va radicalmente dis-economizzato. Occorre reinterpretare l’impresa della decrescita innanzi tutto come rovesciamento della condizione di fissità prodotta dal regime di equivalenza universalista, come inversione del percorso di promozione e valorizzazione del vivente. Il contrario dell’incremento di consapevolezza proposto da Latouche. Questo richiede che la *dépense* venga riportata a livello collettivo, mettendo a tema la questione del potere, vale a dire la costruzione di un’entità trascendente, operatrice della *dépense* (magari attingendo alle pratiche di dispendio realmente esistenti). Una costruzione che, lungi dal minacciare la democrazia, contribuirebbe a rivitalizzarla, affidandole l’invenzione e la realizzazione di obiettivi politici in grado di coinvolgere intimamente i membri di una comunità.

Non si tratta di un’alternativa radicale o esoterica. Si tratta di tornare niente altro che ai classici. Ad esempio, a quel “potere carismatico” che secondo Weber ha la proprietà di interrompere la logica dell’interesse egoistico e utilitaristico, cui l’antropologia dell’immanenza disvelante necessariamente conduce. Ha la proprietà di creare una comunità e tracciarne un destino, liberando i singoli dalla tenaglia del vuoto. Si tratta di tornare al Durkheim de *Le forme elementari della vita religiosa*, il quale sottolinea la necessità di controllare la “vertigine del senso”. Vale a dire di rinchiudere nel forziere del sacro una serie di precetti fondamentali per la

⁹⁴ *Ivi*, p. 182.

⁹⁵ *Ibidem*.

coesione sociale, sottraendoli così al vaglio annichilente della coscienza, della ragione onnivora, del protagonismo deliberante.

Occorre un potere cui affidare la requisizione periodica del prodotto sociale (largamente inteso, dalla produzione materiale a quella simbolica) e la sua distruzione partecipata, collettivamente operata: in modo da sottrarlo alla logica utilitaria e, per tale via, sacralizzarlo. Quindi, riqualificare e risocializzare la dépense, nel quadro di un nuovo “comunismo consumista” (inteso come “consumazione” e non “consumo”), che da un lato assicuri l’esistenza individuale proteggendo i singoli dal mercato e dai rigori dell’autoproduzione, dall’altro azzeri l’energia eccedente impedendo al vuoto di senso di dilagare. Ma di questo parleremo in un’altra vita.

**Le défi de la décroissance.
Dialogue avec Serge Latouche.**

par Onofrio Romano

[In *Les Cahiers européens de l'imaginaire*, n° 2, *Le Luxe*, mars 2010, CNRS Editions, Paris 2010, pp. 62-71.]

En retard, comme d'habitude. Même aujourd'hui mon ancien maître vas me réprimander à cause de mes incorrigibles vices méridiens. Il m'attends dans un coin mi-caché d'un grand café parisien, celui réservé à ses entretiens. Toujours plus fréquents. Oui, parce qu'il – Serge Latouche – est devenue une vraie « star ». Surtout depuis qu'il a pris la voie de la “décroissance”, à savoir l'horizon d'une convivialité joyeuse libérée du mythe obsédant de la croissance économique. Pour ma part, je n'ai jamais digéré ce virage. Comme tout bon élève de longue date, j'ai commencé à me poser comme « gardien du temple », qui pour défendre la parole du prophète de tout détournement abusif par autrui prétend éjecter du temple tout le monde, y compris le prophète lui-même. Parce que, à mon avis, la décroissance représente une extraordinaire réduction par rapport au Latouche de « L'occidentalisation du monde », dont la lecture m'avait fulguré au début des années '90 et m'avait convaincu à émigrer à Paris pour faire mes études de doctorat auprès du MAUSS (le *Mouvemente Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales*), fondé par lui avec son fraternel rival, Alain Caillé. C'est comme ça que j'ai eu la chance de m'approcher aussi de la pensée et du magistère de Michel Maffesoli.

[Romano] : D'abord, je me suis toujours demandé comment est-il possible que deux personnalités intellectuelles (Latouche et Maffesoli) qui ont en parallèle – par des approches, certes, très différentes – démystifié les mythes du progressisme moderniste ne se sont jamais fréquentés, ne se sont jamais alliés (en dépit du fait d'opérer dans la même Université, de vivre dans la même ville et sur le même boulevard...). Quel dommage !

[Latouche] : Oui, c'est dommage, d'autant plus que, Maffesoli et moi, nous avons commencé notre carrière intellectuelle et éditoriale dans la même maison d'édition (Anthropos), dans la même mouvance. Je crois que cette de-connexion est vraiment spécifique à la France. En Italie c'est plus simple. Ici on vit dans des réseaux et dans des sphères très cloisonnées. Les sphères disciplinaires, en particulier. Si l'on est économistes on aura très peu de contacts avec des collègues sociologues, anthropologues, philosophes etc. C'est d'ailleurs à l'étranger que j'ai rencontré pas mal de collègues français. En plus, en France, les parcours de recrutement du personnel sont aussi très cloisonnés. Toute la haute administration, par exemple, sort des Grandes Ecoles. Il n'y a pas d'osmose entre le monde politique, l'Université, la société civile etc. Beaucoup moins qu'en Italie, en tout cas. En revanche, nous n'avons pas de problèmes sur le plan géographique. Paris rassemble toute la France, donc pour avoir des liens ça marche beaucoup mieux qu'en Italie, qui est très fragmentée sur le plan géographique.

Tes séminaires à Paris que j'ai suivi à l'époque de mon doctorat étaient, pour moi, une source infinie de nouveaux paradoxes. J'ai été étonné, par exemple, d'appréhender, à travers Marshall Sahlins, que l'« âge de pierre » était un « âge d'abondance » et que moi, en tant qu'homme moderne, je vivais dans un âge de pénurie. Pour entrer dans le thème de notre entretien, est-ce

qu'on peut dire que le luxe était le propre des communautés de l'âge de pierre et qu'au contraire nos sociétés sont fondé sur la lutte pour la conquête du « nécessaire » ?

L'âge de pierre est un âge d'abondance, mais Sahlins n'a pas dit « âge de luxe ». Le luxe et l'abondance ce n'est pas la même chose. Traditionnellement, en économie et même dans les sciences morales, il y avait distinction entre biens de nécessité (sans lesquels on ne *peut* pas vivre), biens de confort (sans lesquels on ne *doit* pas vivre) et biens de luxe (sans lesquels on ne *veut* pas vivre). Donc le luxe est déjà une catégorie économicisée, tandis que dans la vision de Sahlins on a très peu de besoins, donc il sont très vite satisfaits. On a de l'abondance parce que les besoins sont limités. On peut dire que la société de décroissance cherche à renouer avec l'abondance. Le luxe c'est une catégorie qui discrimine. Il y a luxe seulement s'il y a des gens qui n'ont pas accès aux biens de luxe. On est dans une logique ostentatoire, *bling-bling*. C'est ça l'industrie du luxe. Sarkozy fait collection de montres de luxe (Rolex avec diamants etc.). Cela c'est très « nouveaux riches ». Carla Bruni donc l'a amené à avoir un meilleur goût, au vrai luxe, en lui donnant une montre encore plus chère, une Patek. Dans ce débat, Jacques Séguéla (le publicitaire qui avait fait la campagne électorale de Mitterrand et qui travaille maintenant pour Sarkozy) a dit que si quelqu'un à cinquante ans n'est pas capable de s'offrir un Rolex ça veut dire qu'il a loupé sa vie.

Parfois on a essayé de discriminer entre le faste et le luxe. Le faste ce n'est pas forcément coûteux. Le luxe par définition coûte cher, c'est très monétarisé, économicisé.

C'est une condamnation sans appel ou peut-on retrouver dans les pratiques monétarisée du luxe contemporain une trace, une mémoire de l'abondance ancienne ? Moi je pense qu'il y a un esprit anti-utilitaire qui circule et qui prévaut dans nos sociétés, même dans ses expressions plus réifiées.

On peut jouer sur les mots. Il faut ré-enchanter le monde pour construire une société de décroissance. Ce n'est pas une société de pénurie ou d'austérité. Quand Ivan Illich parle de l'ivresse joyeuse de la sobriété volontaire, cela veut dire qu'au fond on pourrait opposer un luxe décroissant au luxe bourgeois ou *bling-bling* du Président Sarkozy. Le luxe peut s'exprimer dans des choses très simples. Mon ami Jean-Claude Besson-Girard vivait dans une communauté rurale assez sobrement, mais là on buvait toujours le vin dans des beaux verres de cristal. Effectivement, il n'y a rien de plus affligeant que de boire du champagne dans des verres en plastique. C'est une éthique de vie, qui ne se laisse pas réduire par la nécessité. Là il y a une certaine forme de luxe.

Peut-être en Afrique, parmi le naufragés du développement, que tu fréquentes depuis longtemps, on peut repérer les illustrations plus claires renvoyant à une idée d'abondance ou de luxe, si l'on veut.

Bien sûr. La société africaine, en dépit de la pauvreté, de la précarité etc., est une société du paraître. Les femmes en particulier ont toujours des bijoux, pas forcément en or, mais toujours quelque chose de très ostentatoire : des coiffures sophistiquées, des pagnes très beaux. Il y avait même, au Congo, le mouvement des « sapeurs » (ceux qui, en utilisant un jeu de mots, se sapent, s'habillent bien), c'est-à-dire membres de la SAPE (la Société des ambianceurs et des personnes élégantes). Il y avait même à l'intérieur la sous-société des Crâneurs, qui portaient des cravates très vives. Ils ont le sens de la parade, de la parure, de l'ostentation. Un de mes étudiants a fait des études sur les fêtes des femmes de milieu populaire au Sénégal : elles arrivent à faire une espèce de potlatch, où des sommes énormes circulent.

Il y a aussi les histoires des émigrés qui évitent souvent de revenir en Afrique parce qu'ils ne

peuvent pas obtempérer à l'obligation de faire des cadeaux à leurs proches...

C'est d'ailleurs un drame, parce que les jeunes risquent leur vie pour essayer d'émigrer et de réussir en Europe.

Quel signifié est-ce que tu donnes à ces pratiques ?

Je crois que c'est la façon dont ils entretiennent leur humanité. Une vie humaine ce n'est pas manger, boire et dormir. C'est plus important pour eux de s'affirmer, même s'ils doivent sauter un repas. L'apparaître est plus important que la survie.

Je reste perplexe par rapport à la possibilité que la société de décroissance puisse récupérer un esprit d'abondance. La spirale paupériste est omniprésente dans le projet. Cela est de quelque manière déjà décrété par le schéma critique employé contre la société de croissance : il contient en soi la voie à suivre, l'alternative sociale. Je m'explique. Si l'on dit, comme tu le dis, que « la décroissance est nécessaire pour éviter la catastrophe », alors l'objectif qu'en découle est la préservation de la vie (la vie pour la vie). Et à ce propos je ne peux pas éviter de te rappeler ce que tu écrivais, il y a presque vingt-cinq ans, dans « L'Occidentalisation du monde ». Je cite : « Le projet de l'éthique bourgeoise [est] d'éliminer la mort sous toutes ses formes et d'imposer comme valeur la vie sans autres qualités ... L'exaltation de la vie biologique comme une valeur suprême est inhumaine et détruit le sens même de l'existence dans son épaisseur qualitative. L'Occident, en désenchantant le monde, fait de la vie terrestre la valeur par excellence ». Et bien, à mon avis le projet de la décroissance suit la même démarche occidentale qui est ici l'objet de ta critique. N'est-ce pas ?

Il y a effectivement un risque, mais la décroissance c'est d'abord un slogan, un mouvement et un projet politique qui utilisent une certaine rhétorique. L'objectif principal est de sortir de la société de croissance. Sortir du logiciel de la société bourgeoise et capitaliste. Et donc à partir de là ré-ouvrir l'espace à l'imaginaire radical (suivant Castoriadis). Mais pour arriver là, il faut sensibiliser les gens avec ce à quoi ils sont sensibles. Les gens pensent que la plus grande réussite de l'Occident est d'avoir prolongé l'espérance de vie. Ils considèrent ça comme une valeur. Quand on leur dit qu'il faut sortir de la croissance non pas parce que c'est nécessaire mais parce que c'est souhaitable, les gens, comme le dit Castoriadis, sont très peu sensibles. En revanche, si on leur dit : « 2030 c'est fini, l'humanité disparaît », alors ça fait un choc.

Donc c'est simplement une stratégie de marketing...

C'est une stratégie de sensibilisation, c'est une pédagogie : comment amener les gens à réagir, à prendre conscience ? Le nouveau logiciel est encore à imaginer, à discuter. Il s'agit de sortir de l'économie. Ce n'est pas une autre économie, c'est sortir de la logique du besoin, de la production, de la consommation etc. Mais cela implique tout un travail. Certes, la logique de la vie pour la survie ne m'intéresse pas, mais comme on est plongés dans ce système, c'est comme ça qu'on peut parler aux gens et les amener à en sortir.

On a parlé tout à l'heure d'alliances manquées. À mon avis, une autre alliance manquée par le Mouvement antiutilitariste, en général, est celle avec la pensée de Bataille. Je crois qu'une vraie décroissance doit s'inspirer à la dépense bataillienne, parce que là il y a une idée forte de destruction du statut utilitaire-fonctionnel des choses. Au contraire, j'ai l'impression que la décroissance risque de se traduire en une affirmation presque absolue, totalitaire et exclusive de l'esprit utilitaire. Je me réfère en particulier à ton programme des huit « R » : réévaluer, reconceptualiser, restructurer, redistribuer, relocaliser, réduire, réutiliser, recycler. Et bien, je

n'y vois là rien qu'une sanctification à outrance de la substance utile des objets.

Il y a un malentendu sur le statut des huit « R ». La société de décroissance n'est pas une alternative, mais une matrice d'alternatives. Elle re-ouvre l'espace à l'inventivité, au pluralisme, à la diversité. On ne fait pas une société de la décroissance à la même manière dans l'Afrique sub-saharienne, en Amérique latine et ailleurs. C'est l'économie qui a uniformisé la sphère sociétale sur la base d'un projet unique. Il y aura des projets totalement différents. Toutes ces sociétés, si elles veulent exister, avoir un avenir, doivent obéir simplement à une condition minimale, soit la soutenabilité. On peut décliner la soutenabilité dans un certain nombre de points fondamentaux. C'est ça que j'ai cherché de dessiner avec les huit R : un dénominateur commun. Je n'entre pas dans le sens de la mort, de la vie etc. Ensuite, ce qu'on fera dans la société est tout à imaginer, à construire. À partir de la société où nous sommes, la mise en œuvre d'une société de décroissance suit un programme politique en huit points (dix dans la dernière version). Travailler moins pour travailler tous, mais surtout travailler moins pour vivre mieux. Changer notre rapport au temps. Cela va contre l'empire de la nécessité.

Pour revenir à ta question, moi j'ai toujours eu un problème avec Bataille. Quand je l'ai lu, il y a longtemps, il m'avait beaucoup marqué, impressionné. Sa pensée secoue, interpelle, mais ne donne pas de réponses. Il laisse insatisfait. C'est un peu ce qui m'arrive avec Maffesoli : il y a des choses qui m'interpellent, que j'apprécie, mais en même temps je reste perplexe et je continue à m'interroger. Et c'est un peu la même chose avec tes écrits. J'ai hérité d'une tradition politique qui veut que pour changer le monde il faut convaincre les masses, il faut avoir un projet crédible. Donc j'essaie d'obtenir ça.

Tu affirmes que sans un réenchantement du monde l'alternative de décroissance ne serait pas viable. Je suis tout à fait d'accord, mais je trouve que la réponse que tu donnes à cette nécessité est très faible. Tu fait appel aux poètes, aux artistes et à tous les professionnels de l'inutile, mais c'est vraiment énorme de croire que l'on peut compter sur ces sujets pour l'œuvre de réenchantement du monde. Finalement, cette question est cruciale, mais la réflexion y là-dessus est tout à fait insuffisante.

Nous continuons à réfléchir sur ce point. C'est un travail collectif. Jean-Claude Besson-Girard est plus sensible que moi sur ce thème. Mais nous nous heurtons là à une difficulté. Le monde tel qu'il est à l'heure actuelle a complètement stérilisé cette part maudite. La poésie ne fait plus sens, alors qu'ailleurs c'est différent. Par exemple, je reviens juste du pays basque, où il y a des jeunes qui continuent la tradition d'improviser en vers. Ils se réunissent, ils organisent des jeux, des concours, des fêtes. La poésie a encore une importance dans la vie des villages et des paysans. Dans la Soule, toute petite province des pays basques français d'environ 15.000 habitants, il y a des grandes fêtes pendant toute l'été. Un village est chargé de réaliser un spectacle en vers, un drame qui dure quatre heures. Tout ses habitants y travaillent pendant toute l'année et même ceux qui résident à Paris reviennent tous les week-end pour participer à la préparation. La poésie c'est une dimension importante de la vie et je pense qu'une société de décroissance pourrait et devrait la redécouvrir. Beaucoup pensent qu'il y a seulement la dimension religieuse pour réenchanter le monde. Mais ce n'est pas comme ça. Certes, on n'a pas de solutions clé-en-main. On ne peut pas réenchanter le monde avec une baguette magique.

Notre réalité est forgée par des pouvoirs tout-puissants. Je pense, pour ça, que tous ceux qui prétendent « changer le monde » doivent se poser la question du « pouvoir politique » : comment le conquérir et comment l'employer pour contraster les forces adverses. Au contraire, je pense que cette question a été très rapidement liquidée par tous les fronts critiques de la société contemporaine. Chacun pense qu'on peut s'en foutre de la question, en se dédiant exclusivement à la construction d'alternatives dans un horizon moléculaire et immanent. Je

pense que cette attitude, qui est typique aussi du mouvement pour la décroissance, permet en fait aux grands pouvoirs de continuer sans dérangements à modeler nos sociétés.

D'abord, il ne faut pas se tromper d'adversaire. Le pouvoir à l'heure actuel ne coïncide pas avec le pouvoir politique officiel. 2000 firmes transnationales gouvernent le monde. Par rapport à ça on est démunis. L'assaut du Palais d'Hiver ne fonctionne plus, donc il faut trouver un autre type de stratégie. On peut regarder du côté de ce que fait le Sous-commandant Marcos dans le Chiapas : il vit en dissidence en créant déjà à l'heure actuelle une forme de société de décroissance. Ils ont fondé à San Cristobal de Chiapas l'Université de la Terre Ivan Illich. Les communautés indigènes se reconnaissent complètement dans le projet de la décroissance. Au Brésil ou au Canada, les représentants du mouvement indien ont immédiatement adhéré au projet. La même chose se passe en Bolivie avec Evo Morales. Le problème, chez nous, c'est comment on peut détruire la Monsanto. Europe Écologie a totalisé le 16% aux dernières élections européennes : c'est un très bon résultat, ça peut aider, mais c'est largement insuffisant. On peut faire beaucoup au niveau local. Il y a des communes, comme Barjac en France, où le maire a décidé de reconverter au biologique les cantines et, comme ça, il a bouleversé toute la ville. Il y a là maintenant une grande effervescence démocratique. Les vignerons, qui sont toujours productivistes, se remettent en question (à partir des accidents qu'ils ont eu avec les pesticides).

Majid Rahnema et Jean Robert dans « La puissance des pauvres » reprennent la catégorie de Spinoza de la « potentia ». La *puissance* des pauvres par opposition au *pouvoir* institué. Le système a réussi à nous rendre impuissants. Plutôt que pour la conquête des institutions je suis pour la destruction de certaines institutions. C'est pour ça que la crise est une bonne chose. La faillite de la General Motors c'est la meilleure nouvelle que j'ai entendu dans les dernières années. Quand Monsanto fera faillite, j'offrirai du champagne à tout le monde. Pour moi, c'est plus important de mettre Monsanto en faillite que de renverser Sarkozy. Bien entendu, il faut quand même renverser Sarkozy, mais probablement pour cela il faut mettre Monsanto en faillite.

Je trouve très intéressant la piste que tu as ouvert dans ton dernier essai (« Pour une société autonome ») sur la revue « Entropia » (n° 5/2008). Tu évoque la nécessité de rétablir en quelque sorte une société de statut. De quoi est-ce il s'agit exactement ?

Ça fait très longtemps que je suis interpellé par ce thème et probablement mon expérience africaine n'y est pas étrangère. L'aspiration démocratique traduit une aspiration générale à la justice : la domination, la soumission à un pouvoir quel qu'il soit est insupportable. Mais la démocratie vit un paradoxe : une société d'égaux (qui soient vraiment égaux) ne peut pas marcher. On est toujours différents. Pour sortir de ce paradoxe, qui préoccupait beaucoup des gens comme Tocqueville, Dewey etc., il faut combiner l'homo aequalis et l'homo hierarchicus, la société du contrat et la société du statut, l'individualisme et l'holisme qui sont toujours opposés. Je crois qu'effectivement il faut concevoir une sorte de démocratisation des statuts. J'ai vu fonctionner ça assez bien dans les sociétés africaines, des sociétés sans Etat, où chacun a l'obsession de la différenciation. Nous, au contraire, on cherche l'homogénéisation, personne ne veut se distinguer des autres, il faut faire comme les autres. En Afrique chacun s'efforce de conquérir un statut. L'important c'est que tout le monde ait accès à un statut. Si tout le monde a un statut, on réalise quelque chose qui semblerait impossible : une démocratie de rois. Je l'ai vue fonctionner à des niveaux assez étonnants : par exemple, dans le monde universitaire, quand on fonde un centre de recherche, avant même d'avoir des crédits pour affirmer le centre, le premier acte c'est d'élire un président, un vice-président, un trésorier, un vice-trésorier etc. Tout le monde doit avoir un statut. Chacun respecte l'autre en tant que porteur d'un statut. Cela rejoint aussi les préoccupations de mon ami Alain Caillé sur la sociologie de la reconnaissance. Il faut concevoir la société non pas comme un village mondial mais comme une pluralité de réseaux de millions de villages. L'histoire de l'Italie au moyen âge, telle que la raconte Jean-Charles

Léonard Sismonde de Sismondi, est, à ce propos, très intéressante : on a eu des milliers de petites républiques et dans chacune il y avait une floraison d'artistes, de philosophes, beaucoup d'identités politiques etc. Il y avait plus de grands hommes dans la plus petite république italienne du moyen âge qu'à l'heure actuelle dans le village mondial. Parfois, évidemment, ils se faisaient la guerre, mais il est peut-être possible de trouver des rapports moins antagoniques.

La dimension antagonique c'est quand même important...

Oui, mais on n'est pas obligé de se massacrer ou d'écraser les femmes, comme dans certaines sociétés. Il y a des autres formes : un match de football peut suffire. C'est le contraire de la mondialisation. Il faut démondialiser le monde. Et donc c'est là que je reprend le projet du municipalisme de Murray Bookchin. Et à partir de là, on peut repenser la construction européenne : chaque petite démocratie locale (bretonne, basque, des Pouilles etc.) envoie ses délégués (qui ne sont pas des représentants professionnels mais des mandatés révocables) à une assemblée de coordination au niveau européen (parce qu'il y a des questions à gérer un commun). Cela serait tout à fait différent du fonctionnement à partir de l'État-nation, qui vise à la construction d'un super-État et qui impose des réglementations à tous et uniformise les choses.

Pour te paraphraser, il n'est pas question de faire une mondialisation alternative, mais de construire une « alternative à la mondialisation ».

Oui, le passage du mouvement anti-mondialiste au mouvement alter-mondialiste m'a fait beaucoup enrager. Pour moi cela a été totalement contre-productif. Même dans le mouvement pour la décroissance il y en a beaucoup qui sont pour un projet mondialiste, universaliste, mais moi je reste fidèle à la critique de l'universalisme et de l'humanisme de mes « maîtres » Ivan Illich, Jacques Ellul, Raimon Panikkar et Cornelius Castoriadis.

Dépense

di Onofrio Romano

[Tratto da *Degrowth. A vocabulary for a new era*, Routledge, London & New York 2014]

L'attività di consumo si suddivide in due parti. La prima è necessaria per la conservazione della vita e per la continuazione dell'attività produttiva. La seconda è quella che l'uomo consacra alle spese improduttive: "il lusso, il lutto, le guerre, i culti, le costruzioni di monumenti sontuosi, i giochi, gli spettacoli, le arti, l'attività sessuale perversa" (Bataille 1967: 44). Questa seconda parte corrisponde, in un'accezione ristretta e circoscritta all'essere umano, alla *dépense* (dispendio, dilapidazione, spesa in pura perdita, senza ritorno o guadagno). Con essa, si designano quelle attività non finalizzate alla conservazione, alla riproduzione e all'accrescimento dell'essere vivente, ma che trovano il loro fine in se stesse, che coincidono, più specificamente, con una perdita e in essa si risolvono (vengono cioè generate per mezzo della perdita), il cui senso è tanto più esplicito quanto più grande è la dilapidazione.

In un'accezione allargata, estesa cioè al sistema della natura, la *dépense* designa quella porzione di energia (la più cospicua) che non potendo essere impiegata ai fini della conservazione e della crescita degli organismi viventi, per via dei loro limiti fisiologici, continua a circolare nell'ambiente e a premere sulle forme di vita fino a estinguersi, a disperdersi definitivamente.

Il concetto di dispendio viene introdotto da Georges Bataille nel saggio "La nozione di *dépense*", comparso per la prima volta su *La Critique Sociale* nel gennaio del 1933 (n. 7). Come ogni costrutto batagliano, i suoi contenuti e i suoi contorni appaiono mutevoli, mai definiti in maniera univoca sul piano filosofico e scientifico. Di questo primo saggio esistono almeno sette versioni differenti. In seguito, Bataille tenterà di costruire, a partire dalla nozione di *dépense*, il progetto teorico della "economia generale", che troverà delle prime versioni frammentarie nei saggi *L'Économie à la mesure de l'univers* e *La limite de l'utile* e si concretizzerà in forma più organica nell'opera *La part maudite*. A questa seguirà una seconda parte dal titolo *Histoire de l'érotisme* e la terza e ultima intitolata *La Souveraineté* (Bataille 1976). La *dépense* si apparenta ai concetti freudiani di *Vergänglichkeit* (caducità) e di pulsione di morte (Freud 1990). Attinge, inoltre, al "Saggio sul dono" di Marcel Mauss, soprattutto nella parte relativa al *potlach*, nonché alla "morte delle stelle" evocata da Benjamin.

In ambito antropologico, l'energia potrebbe essere ridefinita come il carburante dell'agire, più specificamente il carburante che "ci chiama all'agire", che con la sua mera presenza sollecita gli uomini a deliberarne (e, all'occorrenza, giustificarne) un impiego.

Secondo Bataille, come già accennato, soltanto una minuscola porzione dell'energia disponibile può essere spesa dal vivente ai fini del suo sostentamento o della sua crescita. A questo livello, l'impiego dell'energia assume un carattere spiccatamente "servile", ossia funzionale ai processi biologici. L'uomo è qui mosso da un impulso naturale, dal bisogno, come ogni altro organismo vivente. Non c'è necessità di attivare quelle dimensioni distintive dell'umano che consistono nella riflessione, nell'elaborazione di un senso e nella mediazione politica. Il problema di fondo è come utilizzare il residuo che eccede lo zoccolo di energia ad uso servile. Vale a dire, la porzione più cospicua. L'energia eccedente richiede, infatti, un utilizzo "sovrano": occorre deliberare circa la destinazione da dare al carburante dell'agire, sulla base di un'intenzionalità filosofica, di un progetto, non più attingibile dai meri automatismi dei processi naturali. Attraverso l'impiego dell'energia eccedente ci si qualifica come uomini. L'essere è chiamato a marcare il mondo con la propria impronta: "dimmi come impieghi l'eccedente e ti dirò chi sei". Sono le differenti modalità d'impiego dell'eccedente a determinare, infatti, i caratteri propri e le differenze

specifiche dei consorzi umani nel tempo e nello spazio. L'eccedente può essere speso in sacrifici o in gloria, in religiosa ascesi o nel *re-ligare* festivo, in guerra o in pace (come, ad esempio, insegna la società tibetana, che lo destina pressoché interamente al mantenimento di una corpora casta monacale).

In ogni caso, l'incontro con l'energia eccedente è un momento cruciale, poiché mette alla prova la consistenza stessa dell'umano, dopo la soddisfazione di quei bisogni naturali che accomunano l'uomo a tutti gli altri organismi viventi, animali e vegetali. In questo senso, l'eccedente si configura come "parte maledetta". La sua insistenza sul mondo è in sé fonte inesauribile di angoscia, poiché pone l'uomo di fronte alla questione del nulla, di fronte all'assenza di indicazioni naturali sulla strada da intraprendere e sulla destinazione del suo cammino nel mondo. Il mancato utilizzo dell'eccedente segnalerebbe l'incapacità dell'uomo di darsi un senso e un'intenzionalità filosofica. Per questo, tutte le società umane hanno elaborato forme rituali di *dépense*, di distruzione dell'energia oltre-servile.

Queste forme si articolano su differenti gradi di sofisticazione e rispondono a diversi usi e funzioni: a) servono a umanizzare il dispendio dell'eccedente, sottraendolo al dominio incontrollato dei processi naturali e restituendolo alla cultura e al simbolico; b) servono ad affrancarsi dalla dimensione utilitaria, biologico-funzionale, per accedere al sacro: distruggere un oggetto, infatti, equivale a cancellarne lo statuto servile; lo si distrugge in quanto cosa utile e lo si riporta nella dimensione del sacro (è questo il significato più proprio di sacrificio: produzione di cose sacre, attraverso la loro distruzione rituale); c) la *dépense* consente infine, nella sua accezione più pura, di eliminare fisicamente dalla scena la presenza angosciante dell'eccedente, quindi la chiamata all'essere e all'agire: consente, in fin dei conti, di allontanare la vista del nulla. Alla luce della *dépense* è possibile identificare chiaramente il problema di fondo della "società di crescita" nata nella modernità, nonché riconoscere l'insufficienza del progetto della decrescita nell'assetto oggi egemone. La società di crescita si erige sulla rimozione del problema dell'energia e del suo eccedente. L'esaltazione del momento servile, infatti, vi si pone a fondamento. Molta parte delle ricostruzioni storiche circa le origini della modernità ne indicano il brodo di coltura in una situazione di emergenza esistenziale, di pericolo per la sopravvivenza stessa della specie, scaturito da un'improvvisa esplosione demografica (quindi dei bisogni sociali) a parità di capacità produttiva (Sahlins). Questo squilibrio ha prodotto la destrutturazione dei quadri comunitari tradizionali, i cui codici simbolici non permettevano di far fronte alla nuova sfida per la sopravvivenza. I singoli hanno dovuto dunque mettere a distanza i collanti tribali e clanici per intraprendere autonomamente nuovi corsi d'azione, più proficue "messe a valore", al fine di soddisfare i loro bisogni inesauditi (Riesman 1999). Lo sviluppo di questo processo d'individualizzazione fa venir meno la capacità del collettivo di gestire l'energia e, in particolare, di smaltire l'eccedente attraverso forme rituali di *dépense*. Per questo, le società moderne, ispirandosi al loro carattere servile originario, tendono ad amplificare oltre ogni limite la tensione alla crescita economica. Rendere permanente la situazione di emergenza originaria, infatti, permette di rimuovere la questione dell'eccedente, ossia del "senso" dell'agire. La perpetuazione dell'impresa della sopravvivenza (della quale la crescita rappresenta la declinazione euforica) ci libera, vale a dire, da quello stato di paralisi di fronte alla necessità di "essere" che scaturisce dall'incombere dell'eccedente. Restare nell'animalità ci affranca dalla fatica dell'umano. Al contempo, la *dépense* viene espunta dalla scena pubblica "ufficiale", dunque "privatizzata", secretata nella vergogna. Dato l'assetto individualizzato della forma sociale, sono i singoli che assumono sulle proprie spalle la funzione del dispendio (un tempo agita dal collettivo nei momenti apicali della propria ritualità), attraverso pratiche di piccolo cabotaggio: dalla sessualità perversa all'alcolismo, dal gioco d'azzardo al consumo vistoso. Sono quelle che Bataille chiamava le "volgari eruttazioni" della piccola borghesia. Nell'era della crescita non c'è più l'eminente e sontuosa *dépense* collettiva, ma l'angusta dissoluzione privata, consumata informalmente nelle pieghe della società. Questa doppia strategia – amplificazione della crescita e *dépense* privata – appare del tutto inadeguata alla cruciale funzione d'impiego

dell'energia. Il peso dell'eccedente su una società di crescita priva degli strumenti rituali adeguati al suo smaltimento provoca l'espansione di un forte desiderio di catastrofe.

La *dépense* è dunque un concetto chiave per pensare la fuoriuscita dalla società di crescita. Esso però, paradossalmente, non figura affatto tra i pilastri epistemologici della riflessione teorica mainstream sulla decrescita, né è fonte di ispirazione per i movimenti di alternativa alla crescita. Far propria la *dépense* implicherebbe, infatti, la destrutturazione della cornice cognitiva che si pone alla base del pensiero decrescente. Se per la teoria della *dépense* la catastrofe è una posta in gioco "immaginaria", sintomo del mancato smaltimento dell'energia eccedente, per la decrescita la catastrofe è un rischio "reale". Con l'evocazione dell'insufficienza delle risorse ambientali necessarie a sostenere lo stile di vita presente, la teoria della decrescita opera un fatale rovesciamento del problema di fondo delle nostre società di crescita. Come sostiene Bataille:

"a partire dal punto di vista particolare, i problemi sono in primo luogo posti dall'insufficienza delle risorse. Se si parte dal punto di vista generale, sono invece posti in primo luogo dal loro eccesso" (Bataille 1967: 89).

Il vivente singolarizzato, stretto nella precarietà della propria esistenza, è necessariamente ossessionato dal problema della sopravvivenza. Egli ha un'originaria vocazione servile decretata dalla propria esiguità rispetto alla potenza del sistema, quindi ripiega su una condizione animalesca, non qualificata, nella quale il procacciamento delle risorse acquista centralità. E' solo a livello generale che, al contrario, possiamo "vedere" il problema dei problemi, vale a dire la grande sfida posta dall'eccedenza dell'energia, quella non canalizzabile nella crescita. Ebbene, il discorso decrescente non fa altro che trasferire al sistema in generale la postura servile tipica della singolarità separata: è così l'umanità nel suo complesso a diventare un "soggetto di bisogni", sorretto dalla logica utilitaria della mera sopravvivenza. Il punto di vista particolare, quello che enfatizza l'insufficienza delle risorse, viene applicato alla generalità. In questo modo, la decrescita fornisce oggettivamente nuova linfa al postulato di fondo dell'economia classica, ossia al principio della scarsità. In forma speculare (uguale, ma in prospettiva capovolta) al mito della crescita, il progetto di decrescita ripristina quella situazione d'emergenza che ha generato la gloriosa epopea della modernità, affinché ridiventi legittimo, se non indispensabile, destinare tutta l'energia circolante all'obiettivo della preservazione dell'esistenza. E, infatti, il progetto politico della decrescita si risolve in una lunga serie di atteggiamenti virtuosi e di tecniche di efficientamento compatibili con la presunta scarsità di energia disponibile. Il richiamo a privilegiare altre dimensioni dell'umano, più qualificate, meno ossessionate dal mito della crescita non è credibile, in quanto sempre subordinate all'obiettivo "servile" della sopravvivenza. Occuparsi in via esclusiva della riproduzione della vita permette, come sempre, di sbarazzarsi del pensiero, dunque di eludere la questione del senso, l'angosciante chiamata alla sovranità che proviene dall'accumulo enorme d'energia eccedente non smaltita che caratterizza le società occidentali.

List of references

Bataille, G. (1967) *La part maudite – précédé de La notion de dépense*, Paris: Les Editions de Minuit.

Bataille, G. (1976) *Oeuvres complètes – Tome VIII*, Paris: Gallimard.

Freud, S. (1990) *Beyond the Pleasure Principle*, New York: W. W. Norton & Company.

Riesman, D. (1950) *The lonely crowd*, New Haven: Yale University Press.

Sahlins M. D. (1976) *Stone Age Economics*, Chicago: Aldine Publ. Company

“Bisogna distruggere la società”

di Onofrio Romano

[Tratto da *Governare l'ambiente? La crisi ecologica tra poteri, saperi e conflitti*, a cura di O. Marzocca, Mimesis, Milano 2010, pp. 137-146]

Per una genealogia della sensibilità ambientalista

Intendiamo interrogarci sulle origini socio-storiche della “sensibilità ecologica”, ovvero chiederci perché la preoccupazione per le sorti dello “ambiente umano”, nel senso specificato da Magnaghi, assuma centralità nel discorso pubblico (a prescindere dalla sua presa in carico a livello politico). Ben inteso: non aspiriamo, con ciò, ad aggregarci all'untuosa schiera di “negazionisti” prezzolati, i quali inquinano l'ambientalismo al fine di permettere ai loro committenti di continuare a inquinare l'ambiente. Non si tratta di discettare sul fondamento di “verità” della crisi ecologica o dell'ambiente umano, che dir si voglia, ma di ricostruire i processi che ne determinano l'esplicitazione e la “rilevanza” odierna, la sua iscrizione in agenda, ovvero la diffusa ossessività del suo spettro.

È nostra convinzione, infatti, che solo partendo da qui si possa rendere conto fino in fondo della deriva impolitica e tecnicista che ha assunto la questione e che a ben guardare non è propria in via esclusiva dell'approccio dichiaratamente *espertocentrico*, ma pervade come un basso continuo, un denominatore carsico, tutte le variopinte componenti del dibattito, persino, paradossalmente, quelle che apertamente contestano questa deriva. Potremmo dire, infatti, che la semplice modalità di definizione del problema (“è all'ordine del giorno una crisi degli equilibri ambientali che mette in pericolo la stessa esistenza umana o, comunque, la perpetuazione dell'attuale modello di sviluppo”) è all'origine della deriva tecnicista. In primo luogo, poiché la crisi ecologica non si vede a occhio nudo, ma ha bisogno dei saperi esperti per la sua semplice “registrazione”. Il cittadino medio, infatti, a parte i fastidi più o meno molesti del generico inquinamento, non ha strumenti per affermare che il mondo è in pericolo: deve fidarsi di quanto affermano i tecnici. Una volta definito il problema, poi, è pressoché inevitabile che per la sua risoluzione ci si rivolga al medesimo soggetto che lo ha individuato. È, infatti, del tutto velleitario immaginare che gli esperti si limitino semplicemente a dire come stanno le cose o a tracciare in maniera neutra degli scenari alternativi di fuoriuscita, lasciando poi che i cittadini autonomamente decidano. L'invasione del sapere tecnico (che, certo, non ci può non essere, in qualche misura) in questa materia è connaturata, ha carattere, per così dire, originario.

Ma il problema di fondo è che una volta metabolizzata la crisi ecologica nell'immaginario condiviso come una “realtà”, la destinazione di ogni percorso socio-politico non può che risultarne predeterminata: qualsiasi modello di società, di convivenza, di governo dell'ambiente e di organizzazione del nostro rapporto con il pianeta Terra (che sia di natura autocratica, tecnocratica, partecipativa ecc., poco rileva) dovrà comunque mirare al medesimo risultato, dovrà comunque essere regolato da un principio imprescindibile, vale a dire la “compatibilità ambientale”. Questo diventa un assioma extra-politico, che precede qualsiasi discussione successiva (più o meno democratica) sull'idea di bene e di società buona. In ogni caso, quel principio va garantito, a quel risultato tutte le idee devono inchinarsi e tendere (e a quel punto, data la realtà dell'emergenza, se il regime auto-tecnocratico si dimostra più idoneo ad affrontarla, perché non farci un pensierino?). Se tutti gli approcci ambientalisti sono accomunati da questo

obiettivo, tutti sono esposti ad una potenziale deriva impolitica.

Lo spettro dell'energia

Come figli di quella che Ricoeur (1967) chiama la “scuola del sospetto” (imperniata sulla triade Marx, Nietzsche e Freud) ovvero, per essere più prosaici, del “ben-altrismo”, non possiamo che sospettare del “dato” della crisi ecologica, della sua “oggettività”. Ripetiamo: non si tratta di negarne la verità, la sostanza, ma di diffidare della sua “immediatezza”, della sua verginità rispetto a qualsiasi apparato simbolico, del suo statuto di “fatto” che “in sé” è in grado di mobilitare risposte politiche. C’è sotto dell’altro, come sempre. La questione ambientale, per dirla in maniera epistemologicamente discutibile, maschera “ben altre”, più profonde questioni. Quali? A nostro avviso, essa maschera la nostra incapacità di “governare l’energia” (e non l’ambiente). La crisi ecologica (non intesa come dato, ma come problema socio-politico che nel presente assume centralità) è un sintomo del conto in sospeso che la modernità continua ad avere con l’energia e in particolare con le determinazioni circa il suo impiego. E’ questa la “vera” (ci si perdoni l’aggettivo) questione. Non quindi l’incompatibilità del nostro modello sociale rispetto agli equilibri ecologici, (che metterebbe in pericolo la nostra stessa sopravvivenza), ma il fatto che lasciamo politicamente inevasa una domanda fondamentale: quale uso fare dell’energia disponibile?

Questa mancata risposta, questa autentica rimozione, provoca una serie di aggiustamenti e di successive, goffe strategie di riparazione, una delle quali è proprio l’invenzione e la messa a tema ossessiva della questione ambientale. Quando evochiamo il concetto di energia non intendiamo riferirci alla sua declinazione bioeconomica partorita da Georgescu-Roegen – la cui odierna fortuna critica è legata a filo doppio alla fortuna simbolica della questione ecologica e ne mutua il carattere fittizio –, bensì alla “economia generale” di Georges Bataille, che per lo stesso autore costituiva il progetto intellettuale più ambizioso. Progetto materializzato in alcuni testi, ma sempre incompiuto (Bataille 2000, 2003, 2006).

Certo, come tutte le nozioni batagiane, il concetto di energia è, nella fattispecie, sfuggente, plurisemico, poco definito. Ai fini del nostro percorso argomentativo, in maniera sufficientemente legittima, potremmo declinarlo così: l’energia è il semplice carburante dell’agire, più specificamente il carburante che “ci chiama all’agire”, che con la sua stessa esistenza (pre-simbolica) impone agli uomini di deliberarne (e, all’occorrenza, giustificarne) un impiego.

Secondo Bataille, com’è noto, soltanto una minuscola porzione dell’energia disponibile per il vivente può essere spesa ai fini della riproduzione dell’esistenza in vita, della mera sopravvivenza. A questo livello, l’impiego dell’energia assume un carattere spiccatamente “servile”, funzionale, permanendo al di qua dell’umano, del senso, ovvero del Politico, della vita qualificata – direbbe Hannah Arendt (1997). È mera riproduzione dell’esistenza biologica in vita, in regime di *depensamento* (Bene 1995). Il problema di fondo è come utilizzare il residuo che eccede lo zoccolo di energia ad uso servile. Vale a dire, la porzione più cospicua. L’energia eccedentaria richiede, infatti, un utilizzo “sovrano”: occorre superare il depensamento e deliberare circa la destinazione da dare al carburante dell’agire. Attraverso l’impiego dell’energia eccedente ci si qualifica come uomini, ci si dà senso, costituzione identitaria, ovvero l’essere è chiamato a marcare il mondo con la propria impronta. L’eccedente è quindi decisivo: “dimmi come impieghi l’eccedente e ti dirò chi sei”, si potrebbe affermare parafrasando il vecchio adagio. Sono le differenti modalità d’impiego dell’eccedente a determinare i caratteri propri e le differenze specifiche dei consorzi umani nel tempo e nello spazio. L’eccedente può essere speso in sacrifici o in gloria, in religiosa asceti o nel *re-ligare* festivo, in guerra o in pace (come, ad esempio, insegna la società tibetana, che lo destina pressoché interamente al mantenimento di una corpora casta monacale).

L'eccedente ha natura eminentemente ambigua. Se da un lato, attraverso il suo utilizzo, ci si qualifica come uomini, dall'altro la sua stessa presenza è fonte inesauribile d'angoscia. Lasciarlo in sospeso significa restare immobilizzati nell'angoscia. La sciagura più grande. Se, infatti, l'eccedente ci chiama ad essere, a venir fuori con la nostra sovranità, se mette alla prova la libertà umana, la capacità di scegliere, di desiderare, di qualificare l'essere, allora il suo mancato utilizzo diventa l'indicatore dell'inesistenza dell'uomo (e della società), del suo baratro nullifico. È questo spettro che determina la crucialità della *dépense*, delle pratiche di dispendio. Con la dilapidazione dell'eccedente viene distrutto in realtà lo statuto utilitaristico, funzionale delle cose: esse vengono così sottratte al loro destino servile e riportate al livello del sacro (è questa, ad esempio, la funzione specifica del sacrificio, in quanto "produzione di cose sacre"). Il loro impiego nella mera attività di riproduzione dell'esistenza diventa osceno, in quanto segnala un'assenza di capacità poetica sovrana da parte dell'uomo.

Ma la sacralizzazione non è sufficiente. Nelle società premoderne, in realtà, il dispendio accede al suo taglio puro, che oltrepassando la funzione sacralizzante coincide con la mera cancellazione dell'eccedente. Questo perché l'angoscia dell'eccedente è di fatto inestirpabile. L'impiego sovrano è illusorio e serve solo transitoriamente a tamponare la vertigine del vuoto di senso. L'unica possibilità di sfuggirvi è la distruzione pura e semplice dell'eccedente.

E' questo che ci manca, che manca alle società del presente: la sapienza del dispendio tombale, come pratica di cancellazione dell'angoscia inestirpabile. Non altro. Ci figuriamo il pianeta in pericolo, ma in realtà dietro questa ossessione vi è solo il "divieto di *dépense*" imposto dal nostro immaginario fondativo.

L'oblio della sovranità

La modernità, infatti, si erige sulla rimozione del problema dell'energia e del suo eccedente. L'esaltazione del momento servile vi si pone a fondamento. Molta parte delle ricostruzioni storiche circa le origini della modernità (soprattutto quelle d'impronta materialista) ne indicano il brodo di coltura in una situazione di emergenza esistenziale, di pericolo per la sopravvivenza stessa della specie, scaturito da un'improvvisa esplosione demografica (quindi dei bisogni sociali) a parità di capacità produttiva. Questo squilibrio ha prodotto la destrutturazione dei quadri comunitari tradizionali, i cui codici simbolici non permettevano di far fronte alla nuova sfida per la sopravvivenza. I singoli hanno dovuto dunque mettere a distanza i collanti tribali e clanici per intraprendere autonomamente nuovi corsi d'azione, più proficue "messe a valore", al fine di soddisfare i bisogni inasauditi dai corpi collettivi. È in questa temperie che origina il "soggetto moderno". Una delle narrazioni più esplicite, in questa chiave, è quella prodotta da David Riesman (1999). Ma si pensi anche a Marshall Sahlins (1980), il quale, capovolgendo le idee ricevute, ci ha rivelato che le "ricche" società moderne sono caratterizzate, in realtà, da una mentalità di penuria e, viceversa, le "sottosviluppate" comunità arcaiche erano pressoché universalmente impregnate da una "mentalità d'abbondanza". In sintesi, la modernità porta in sé il marchio dell'amplificazione del momento servile e si sbarazza della dimensione sovrana, rimuovendo dall'orizzonte prospettico la questione dell'eccedente d'energia. Tutto viene riassorbito dall'impresa della sopravvivenza.

Questo è inscritto nel suo momento fondativo. Ma, in vero, l'apparato politico-istituzionale del moderno si adopera alacremente a fornire una risposta alla questione dell'eccedente. E al di là di ogni contenuto di merito, lo schema formale di tale risposta è pressoché unanimemente condiviso. Esso deriva in linea retta dal carattere "individualizzato" della struttura sociale moderna (scaturito dal processo di affrancamento individuale dai cerchi comunitari tradizionali) e recita più o meno così: l'eccedente non è una questione collettiva, dunque la risposta non va elaborata a questo livello; il titolare esclusivo di ogni atto sovrano è il singolo. L'individuo, in autonomia, assume le sue determinazioni circa l'utilizzo della porzione oltre-servile dell'energia

circolante.

Se questa è la risposta istituzionale, sul piano più propriamente filosofico-morale (o, se si preferisce, ideologico) s'intende che la porzione eccedente, sebbene a gestione individuale, debba essere spesa in crescita morale, intellettuale, civile. Non più *dépense*, non volgare spreco dilapidatorio, ma ricerca operosa di un senso morale da annettere al proprio percorso terreno. Il soggetto moderno, già caricato dell'insostenibile peso dell'eccedente, è invitato ad adoperare il tempo extra-lavorativo, extra-servile, al fine della propria perfezione morale.

Inutile dire che si tratta di una risposta del tutto inadeguata all'enormità della questione. Sia sul versante politico-istituzionale (sono gli individui a dover rispondere), sia sul piano ideologico-morale (l'eccedente va utilizzato per la ricerca del senso), la modernità non propone vie d'uscita credibili dall'angoscia dell'eccedente. Questo *manque*, quest'assenza di risposta produce all'interno delle società occidentali una molteplicità di conseguenze, di aggiustamenti tattici o, se si preferisce, una serie di "risposte reali", che suppliscono a quelle puramente ideologiche rese disponibili. Ne segnaliamo, in particolare, tre: una relativa al fronte dell'immaginario condiviso, un'altra di carattere istituzionale, l'ultima concernente la ricollocazione funzionale del "rimosso". Tutte interpretabili, durkheimianamente, come forme di solidificazione delle effervescenze occorse nello *statu nascenti* della modernità (Durkheim 2005).

La prima risposta coincide con l'exasperazione del momento servile originario, vale a dire della tensione alla "crescita" economica illimitata. La sua enfattizzazione costituisce, infatti, una strategia di rimozione della questione dell'eccedente. Rendere eterna la situazione di emergenza originaria, immolandosi in pianta stabile nell'attività necessaria alla sopravvivenza (della quale la crescita non rappresenta altro che la declinazione euforica) fino a farla accedere allo statuto di ossessione collettiva, permette di dimenticare la questione del "senso" dell'agire. La perpetuazione dell'impresa della sopravvivenza ci libera, vale a dire, da quello stato di paralisi di fronte alla necessità di "essere" che scaturisce dall'incombere dell'eccedente. Restare nell'animalità ci affranca dalla fatica dell'umano.

A livello istituzionale, poi, viene adottato il principio regolatore de "la vita per la vita". Le istituzioni "democratiche", contro la loro teoria legittimante, non si fanno arena di discussione collettiva sul "senso" dell'esistenza, dello stare insieme, sul quel che è "bene" e su come conseguirlo, ma diventano mera macchina neutra, passiva di fronte alle determinazioni di ciascuno, volta ad assicurare esclusivamente la tutela, la riproduzione, la promozione, la coltivazione della vita biologica della specie. La vita in sé defenestra dalla scena pubblica la costruzione collettiva del suo senso. Come già sottolineato, saranno poi i singoli, con il loro libero arbitrio, a decidere come impiegare l'eccedente e quindi quale senso annettere al proprio percorso esistenziale. È così reinterpretabile la svolta biopolitica annunciata, sebbene in maniera molto discutibile, da (Foucault 2003, 119-142).

La terza risposta riguarda il destino della *dépense*, intesa come pratica di vera e propria dilapidazione di sé. A dispetto della pretesa di stornarla a profitto della crescita civile e morale, essa non viene affatto sepolta nei sotterranei della tradizione. La *dépense* è semplicemente espunta dalla scena pubblica "ufficiale", dunque "privatizzata", secretata nella vergogna. Sono i singoli che assumono sulle proprie spalle la funzione del dispendio (un tempo agita dal collettivo nei momenti apicali della propria ritualità), attraverso pratiche di piccolo cabotaggio: dalla sessualità perversa, all'alcolismo, dal gioco d'azzardo al consumo vistoso ecc. Sono quelle che Bataille chiamava le "volgari eruttazioni" della piccola borghesia generalizzata. Nell'era borghese non c'è più l'eminente e sontuosa *dépense* collettiva, ma l'angusta dissoluzione privata agita al margine parallelo del sistema legittimato, consumata informalmente nelle chiuse stanze, nella vergogna, al riparo dalla visibilità pubblica.

Una cornice, nel complesso, totalmente inadeguata alla crucialità della funzione d'impiego dell'eccedente. L'angoscia di cui questo è produttore non trova, fermo restando tale assetto, idonee chance di smaltimento ma solo risposte palliative, dunque dilaga inesorabilmente.

Contro il servilismo integrale

Il rigonfiamento sotto traccia dell'angoscia è all'origine di un desiderio ossessivo di catastrofe, che nelle nostre società trova molteplici forme di espressione (dalla cinematografia hollywoodiana alle mobilitazioni pseudo-politiche per "salvare il pianeta"). Essa rappresenta la possibilità di una reversione assoluta, di un dispendio totale, rispondente all'assenza di percorsi di *dépense* riconosciuti, legittimati collettivamente e ritualizzati in forme eminenti. Per questo la catastrofe è, a presente, così ambita. E' tutto qui il meccanismo generativo della sensibilità ambientalista. La preoccupazione per le sorti del pianeta esprime in realtà un potente desiderio di distruzione del pianeta.

Da questa scaturigine irrazionale, si dipartono poi le molteplici e variopinte declinazioni del "progetto razionale" proposto dall'ambientalismo, il cui denominatore comune finisce per coincidere niente altro che con la preservazione della vita in sé, igienizzata e linda. Vale a dire la sacralizzazione di quello stesso principio della "vita per la vita" (quantunque ben aggettivato da una spessa coltre di retoriche sulla vita buona, la qualità, la riconciliazione con ritmi della natura ecc.), che abbiamo visto essere iscritto a fondamento dell'infrastruttura istituzionale della modernità. Questa opzione propone, di fatto, di ri-piegare la società al "servilismo integrale". Si tratta, al fondo, di una proposta perfettamente speculare (uguale sebbene in prospettiva capovolta) a quella dell'economia di crescita. Attraverso un rovesciamento gattopardesco del mito dello sviluppo, l'ambientalismo mira a ripristinare quella situazione d'emergenza che ha generato la gloriosa epopea della modernità, affinché ridiventi legittimo, se non indispensabile, destinare tutta l'energia circolante all'obiettivo della preservazione dell'esistenza. Occuparsi in via esclusiva della riproduzione della vita permette, come sempre, di sbarazzarsi del pensiero, dunque di eludere la questione del senso, l'angosciante chiamata alla sovranità che proviene dall'accumulo enorme d'energia eccedente prodotto dalla modernità.

Cacciata dalla porta, la "mentalità di penuria" rientra dalla finestra in grande spolvero (emendata, vale a dire, dalla rozzezza animalesca della tensione accrescitiva e nobilitata dal *bon ton* ecologico).

Questa mossa consente, in subordine, di rimediare anche ad un'altra grande falla del moderno: la diffrazione della comunità. La crisi dell'ambiente umano richiede, infatti, l'organizzazione di una risposta collettiva, richiede cioè il ripristino del senso perduto del consorzio sociale. Come insegna la sociologia della cultura, la forza delle determinazioni simboliche comunitarie è inversamente proporzionale al grado di sicurezza esistenziale conseguito da un aggregato umano. Le nostre società avendo garantito ai propri membri livelli di protezione della vita neanche lontanamente paragonabili a quelli premoderni, conosce un dissolvimento dei quadri culturali comuni, alla lunga insopportabile per il singolo individuo. La raffigurazione immaginaria di un nuovo stato di emergenza – si scommette – potrebbe invece far resuscitare la comunità. Il problema, però, è che l'agglomerazione sociale non può reggersi sul servile in sé. Ci si agglomera esclusivamente sui simboli, sul superfluo, a ridosso delle attività di impiego dell'eccedente, vale a dire nella sfera sovrana. E' del tutto illusorio pensare che l'emergenza possa da sola ricreare comunità.

Più in generale, la *koiné* ambientalista s'innesta a pieno titolo nella logica perversa e regressiva della "precarizzazione mobilitante" (Romano 2008, 166-179). Intendiamo riferirci, con questa espressione, alla forma odierna di ristrutturazione capitalistica (originata alla fine dei Trent'anni gloriosi) che si sostanzia nel sistematico smantellamento delle tutele proprie del welfare classico. Uno smantellamento giustificato ideologicamente ora con la crisi fiscale dello Stato, ora con l'eccessiva rigidità delle sue prestazioni rispetto alla diversificazione dei bisogni sociali, ma in realtà scaturito dalla necessità di superare l'impasse in cui era precipitato l'uomo moderno. Il welfare pesante, infatti, grazie ad un'avvolgente opera di securizzazione, ha liberato il cittadino occidentale dal bisogno, lo ha sottratto all'animalità, alla lotta per la sopravvivenza. Lo ha reso

“sovrano”. Questa condizione, in assenza di senso e, in alternativa, di regimi collettivi di *dépense*, ha prodotto una generale paralisi sociale, manifestasi ovunque tra la fine degli anni settanta e l’inizio degli anni ottanta. La via d’uscita prescelta è stata il ritorno all’animalità. Attraverso la sistematica demolizione del welfare, la sottrazione delle tutele acquisite, lo decostruzione dei diritti sociali, il cittadino d’Occidente, carburato da un’insidiosa retorica della responsabilizzazione, della liberazione dalle burocrazie centraliste, dell’auto-promozione dal basso ecc., è stato di fatto rigettato nell’animalità. Gli è stata cioè ricostruita l’arena della lotta per la sopravvivenza, grazie alla quale rimuovere l’invivibile dimensione sovrana. Tramite la precarizzazione dell’esistenza, lo si ri-mobilita. Seguendo la medesima logica l’ambientalismo, sventolando la minaccia per la vita del pianeta, intende ripristinare una nuova forma di lotta (questa volta collettiva) per la sopravvivenza, dal momento che l’economia di crescita segna il passo nel svolgere la sua funzione distraente.

In questa maniera, si elude ancora una volta il problema dei problemi: come impiegare l’eccedente. Su questo fronte il versante “costruttivo” dell’ambientalismo è del tutto lacunoso (per usare un eufemismo). Ciò è evidente guardando anche alle punte più avanzate del pensiero ecologista. Solo per citarne alcuni: Herman Daly (2001) fa riferimento a Stuart-Mill per lanciare la sua formula dello “sviluppo senza crescita”. L’idea è quella di mantenere le attività produttive costanti (stato stazionario), ovvero a livelli adeguati alla capacità di carico del pianeta, non rinunciando con ciò a coltivare senza limiti il progresso umano nelle sue dimensioni più qualificanti, civili e morali. Serge Latouche (2007), dal suo canto, fa appello sbrigativamente ai poeti, agli artisti e a tutti professionisti dell’inutile affinché offrano spessore, senso, incanto e gioia di vivere alla società che viene, la società della decrescita.

Si tratta di rimedi peggiori del male. Se, infatti, il mito della crescita, riproponendo ossessivamente uno scenario di emergenza per la sopravvivenza, ha permesso ai moderni per lungo tempo, quantunque in maniera inadeguata, di liberarsi dal pensiero, una società che abolisce l’attività di crescita esponendo senza mediazione i suoi membri all’assenza di “senso”, cioè al peso insostenibile dell’eccedente, rischia di consegnarci una realtà sommamente angosciante e senza via d’uscita. Pensare che l’eccedente possa essere smaltito attraverso nobili progressi morali o divertenti performance creative è a dir poco velleitario.

Occorre, invece, ritornare alla *dépense*. Solo la distruzione dell’eccedente libera dall’angoscia esistenziale, come insegna la saggezza dei consorzi premoderni. Dunque, non servono i maestri di efficienza, che ci educino alla parsimonia, al risparmio, al riciclo, a utilizzare al meglio le risorse, a permanere, in sintesi, nel servilismo integrale. Abbiamo invece bisogno di maestri dello spreco. Occorre re-imparare a dilapidare, nelle forme eminenti, sontuose, pubbliche, ritualizzate del passato (e non in quelle palliative e vergognose del presente). Questo ci manca davvero e solo questo ci consentirebbe anche di superare, qualora esistesse, la crisi ecologica. Poiché, a quel punto, non avremmo più necessità di rifugiarsi nel mito inquinante della crescita per sfuggire alla vista dell’eccedente.

Riferimenti bibliografici

- Arendt H. (1997), *Vita Activa. La condizione umana* (1958), trad. it S. Finzi, Milano, Bompiani.
Bataille G. (2000), *Il limite dell’utile* (1976), trad. di F. C. Papparo, Milano, Adelphi.
Bataille G. (2003), *La parte maledetta*, preceduto da *La nozione di «dépense»* (1967), trad. di F. Serna, Torino, Bollati Boringhieri.
Bataille G. (2006), *Storia dell’erotismo. La parte maledetta II* (1976), trad. di S. Mati, Roma, Fazi Editore.
Bene C. (1995), *Opere*, Milano, Bompiani.
Daly H. E. (2001), *Oltre la crescita. L’economia dello sviluppo sostenibile* (1996), trad. di S. Dalmazzone e G. Garrone, Milano, Edizioni di Comunità.

- Durkehim E. (2005), *Le forme elementari della vita religiosa* (1912), trad. di M. Rosati, Roma, Meltemi.
- Foucault M. (2002), *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2* (1984), trad. di L. Guarino, Milano, Feltrinelli.
- Foucault M. (2003), *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1* (1976), trad. di P. Pasquino e G. Procacci, Milano, Feltrinelli.
- Latouche S. (2007), *La scommessa della decrescita* (2006), trad. di M. Schianchi, Milano, Feltrinelli.
- Ricoeur P. (1967), *Dell'interpretazione. Saggio su Freud* (1965), trad. di E. Renzi, Milano, Il Saggiatore.
- Riesman D. (1999), *La folla solitaria* (1950), trad. di G. Sarti, Il Mulino, Bologna.
- Romano O. (2008), *La comunione reversiva. Una teoria del valore sociale per l'al di là del moderno*, Roma, Carocci.
- Sahlins M. (1980), *L'economia dell'età della pietra* (1974), Milano, Bompiani.

Dall'accessibilità illimitata alla stagflazione antropologica

di Onofrio Romano

[Tratto da *Democrazia e Diritto*, n. 1 gennaio-marzo 1993 anno XXXIII, pp. 73-88]

Delle nostre società circolano frequentemente due profili in apparenza diacronici, dai tratti inconciliabili e, tuttavia, consustanziali, esposti in contemporanea, quasi mai proposti come l'uno dell'altro alternativi. Da una parte l'accento cade sulla proliferazione esponenziale – si parla già di società ipertrofica – di immagini, segni, culture e subculture, dall'altra si sottolinea il dominio totalizzante del codice tecnologico, regolatore pressoché esclusivo delle nostre attività. L'incompatibilità è evidente: l'ipertrofia di voci rimanda immediatamente ad una pluralità di soggetti, valori, significati, costituisce la traccia determinante di una notevole autonomia soggettiva nel dar forma a molteplici modalità di organizzazione dell'esistenza; il dominio della tecnica, al contrario, abolisce il molteplice verso la sintesi nell'unico, dirada le tracce dell'autonomia creativa soggettiva instaurando un codice produttivo eteronomo, senza artefici individuabili, modulato sul neutro, privo di tensione ad un qualche fine.

Non si potrebbe, tuttavia, afferrare adeguatamente il senso dei due profili senza i necessari corredi esplicativi che solitamente vi si accompagnano e che riguardano segnatamente le modalità del loro darsi. Innanzi tutto – si afferma – il dominio della tecnica non ha da intendersi come una sua preponderanza d'ordine puramente quantitativo. Il rapporto tra uomo e tecnica ha subito una mutazione strutturale tale per cui la seconda ha perduto il crisma della strumentalità rispetto ai progetti esistenziali del primo, giungendo a includere nel proprio materiale di riplasmazione colui che in origine fu il suo artefice.

Circa l'altro versante, poi, si sottolinea che l'ipertrofia concerne i segni, i significanti e ciò non implica automaticamente un'identica ipertrofia nella dimensione sostanziale dei significati, dei valori reali e operanti, sì da far insorgere il sospetto che il fenomeno s'inscriva in una pratica puramente simulativa.

È evidente, tuttavia, che con tali precisazioni si abbandona il campo della descrizione per entrare in quello estremamente più insidioso della considerazione valutativa; è opportuno, dunque, accettarle come mere ipotesi suppletive da sottoporre successivamente ad un più ponderoso vaglio critico. Per l'istante, l'unico dato evidente di cui disponiamo e da cui ci è possibile inaugurare l'analisi è quella che abbiamo definito l'ipertrofia di segni.

La filosofia del disvelamento

La possibilità che un proliferare di voci si dia postula necessariamente l'esistenza di un sottostante decreto che stimoli o semplicemente consenta un accesso scevro da vincoli di merito e tendenzialmente illimitato di progetti di vita, valori, culture. Questo dispositivo che potremmo definire di "accessibilità illimitata" dichiara indubbiamente la propria appartenenza al progetto ideale della modernità e se dovessimo a ritroso ripercorrerne le tracce giungeremmo senz'altro a riconoscervi l'origine di senso più propria in quello sforzo di umanizzazione della verità intrapreso da colui che è unanimemente riconosciuto come il fondatore della filosofia moderna: Cartesio⁹⁶.

Egli dedica innanzi tutto la propria attenzione al problema delle ascendenze storiche e culturali

⁹⁶ Utilizzeremo, in questa sede, l'interpretazione che della svolta cartesiana ha fornito Edmund Husserl (1987).

che apparecchiano la possibilità stessa che il pensiero si dia, deducendone che anche laddove si individuino efficacemente e, quindi, si rivedano criticamente alcuni degli influssi emananti dal passato, rimarranno sempre zone oscure e non riconosciute che andranno a informare decisamente i fondamenti di ogni nostra riflessione. Sopravvivono nei millenni molteplici asserzioni assunte come ovvie e, per questo, mai messe in discussione, le quali importano un effetto occultante sulle trame di significati inesplorati ad esse presupposte. Resta imprescindibile, dunque, un generalissimo investimento di dubbio circa i fondamenti della conoscenza che invalida la stessa abilitazione a conoscere, premendo per la ricerca di un punto incontaminato e di assoluta apoditticità, da cui inaugurare una possibile svolta filosofica, emancipata rispetto alle proprie sospette ascendenze. La via seguita da Cartesio è la intrapresa di una *epoché* scettica condotta a tutti i livelli, cioè una messa tra parentesi di ogni progresso convincente, una sospensione di giudizio riguardo ai valori e alle ovvietà assunte come scontate. Dunque, un atto di estrema purificazione intellettuale, una critica radicale non solo dell'esistente ma di tutti i moduli utilizzati per interpretarlo.

Tuttavia, non è pensabile che il dubbio metodico e la conseguente messa tra parentesi delle validità provengano da nessun luogo; la sospensione di giudizio contempla necessariamente un operatore della sospensione medesima, il quale, in tal modo, giunge ad essere automaticamente escluso dalla *epoché*, escluso, quindi, dal dubbio. Ne emerge l'evidenza apodittica dell'ego. Laddove è sempre ipotizzabile la negabilità di ogni mondo concreto, d'ogni concretizzazione storica di diverse forme dell'essere, resta esclusa la possibilità di vertire un'analogia operazione nei confronti dell'ego stesso, poiché ciò presupporrebbe un centro di dubbio collocato al di fuori di esso, in un luogo irrintracciabile.

L'ego apodittico emerso dall'*epoché* trascende, riunifica e "umanizza" tutte le concezioni e le manifestazioni concrete della vita e del pensiero; in questo senso l'operazione cartesiana preannuncia i caratteri fondamentali della modernità: da un lato l'adozione di un'ipoteca dubitativa su tutti i valori e i significati, con relativo decreto d'impossibilità d'opzione per alcuno di essi; dall'altro la loro cittadinanza illimitata, quali manifestazioni molteplici attraverso cui risalire alla medesima e unica essenza apodittica, l'ego. Il fine o, almeno, uno dei principali fini della modernità diventa, dunque, il disvelamento dell'io e di qui l'esaltazione del nuovo che ne propone sempre ulteriori sfaccettature, sempre ulteriori avanzamenti verso la sua essenza, verso un'umanità pienamente consapevole di sé.

È questo il retroterra su cui poggia la riscoperta moderna di quell'universalismo filosofico già proprio dell'antichità greca, che in sé esprime l'ideale di un abbraccio contemporaneo e istantaneo degli infiniti modi possibili di creare senso. Ogni cultura, ogni mondo e persino ciò che si presenta come legge naturale muta il proprio statuto ontologico passando dal regno della necessità a quello della possibilità, poiché tutto è prodotto dall'ego, anche se rimane oscuro il processo concreto di produzione. Ciò non implica l'annullamento delle culture, al contrario, ne stimola l'universale accesso modulato dalla tensione verso il *telos* dell'autocomprensione essenziale, autentica e onnicomprensiva. Il moderno sigla così il proprio distacco da qualsiasi cultura ancora peculiarmente funzionale all'organizzazione della sopravvivenza, tenta di superare il destino di ritrovarsi ad essere nient'altro che un particolare momento storico, soltanto una voce di un grande catalogo di illustri defunti, per pretendere ad un trono sovrastorico, da cui fondare un sapere di stampo universalistico.

Il mezzo specifico del salto nell'universalismo è la ragione, i cui caratteri di neutralità e obiettività consentono di oltrepassare qualsiasi legame affettivo con particolari mondi storici, infrangendo i limiti di altre forme di conoscenza, quali il mito. La ragione individua le strutture del pregiudizio che ocludono l'accesso al *telos* originario, sottoponendo a critica tutti i significati imponderati e guidando l'azione umana fuori dai confini del particolarismo, verso l'abbraccio con l'infinità e l'essenzialità: in questo senso, la ragione, permettendo un processo di emancipazione e di elevazione, si pone come summa ideale di ogni significato e la si riconosce d'ora in poi come fonte di determinazione del tutto. Essa è al contempo prima

declinazione del neutro: una neutralità non esaurita in se stessa ma meramente strumentale ad una più estesa capacità poetica. Il suo codice traduce operativamente la svolta del moderno e informa di sé tutti i dispositivi di attivazione dell'agire sociale, in chiave univoca omologati.

Istituzioni e politiche dell'accessibilità illimitata

Non è difficile a questo punto individuare i passaggi nodali della progressione storica verso il disserramento degli accessi, sebbene, data l'estensione dell'argomento, è opportuno procedere unicamente per riferimenti esemplari, avendo come preoccupazione principale l'individuazione delle strategie attraverso le quali è stato possibile trasferire nei meccanismi di attivazione sociale i principi di neutralità e universalità e il più generale codice razionale.

Si pone il problema della posizione di un'autorità senza centri d'imputazione visibili, dispersa in una struttura puramente astratta. Il passaggio, come ridescritto da Bobbio (1985), dal governo degli uomini al governo della legge. Il potere, la forza non hanno più artefici diretti operanti puntualmente nell'immediatezza della situazione, ma si ascrivono ad un'autorità disincarnata, che monopolizza e inquadra a priori la regolazione sociale. Il giuridico, dunque, si pone come elemento caratterizzante la modernità e vi si pone in un senso particolare, attraverso la separazione al suo interno tra diritto e giustizia: esso non è più strumento di realizzazione di valori o fini condivisi e, perciò, reputati unanimemente degni di essere perseguiti attraverso la forza della legge, ma ha funzione puramente abilitativa, regolando l'ordinato accesso di valori individualmente prescelti (Barcellona 1985). L'astrattezza è del resto già segnata dalle procedure d'origine delle leggi, completamente risolte nell'autoriferimento senza fondo, senza legislatore nominabile, perché ricorsivamente declinato nelle procedure medesime: risiede in ciò la teoria pura del diritto di marca kelseniana. Il diritto diventa, per tale via, pura tecnica di riunificazione di un politeismo dei valori che, lasciato a se stesso, si risolverebbe in un conflitto senza confini e riproporrebbe una condizione di sopraffazione, quindi, di preclusione degli accessi; interviene come regola indifferente ai giocatori, con la sola preoccupazione che tutti possano condurre il proprio gioco evitando che l'interazione produca vicendevole ostacolo. Dunque, una tecnica ad un tempo di atomizzazione e di riunificazione. Il primo atto di tale conformazione legislativa risiede nello strumento moderno della "Costituzione di libertà" (Veca, 1990) momento giuridico supremo tracciante la struttura di base degli spazi d'azione nella dimensione collettiva e individuale e, ovviamente, informata a totale neutralità rispetto ai fini che tramite la libertà medesima si intendono perseguire. L'imperativo resta la garanzia dei diritti individuali, qualsiasi restrizione è legittimabile esclusivamente per esigenze di equo coordinamento tra loro e non può trovar causa nella preferenza riservata ad un valore a scapito di un altro equivalente.

Sul versante politico la storia dell'accesso ha da fare inevitabilmente con la progressione del concetto di cittadinanza (Marshall, 1976). Quella "civile" (che corrisponde sostanzialmente a quanto designato dalla scienza giuridica come "capacità di agire", dunque di stipulare contratti e di vincolarsi mediante impegni, senza limitazioni ingiustificate) e quella "politica" (il diritto di eleggere rappresentanti in tutti gli organi politici e, dunque, di scegliere autonomamente le linee politiche di governo ad ogni livello) sono le versioni originarie legate indissolubilmente al più vasto paradigma dell'emancipazione liberale, che costituisce la prima traduzione politica delle istanze della modernità.

La prova storica è, tuttavia, deludente; l'impianto così ritagliato si rivela inidoneo a garantire un effettivo disserramento degli accessi, se non a beneficio di ristrette élite. La causa è del resto evidente ed è tutta nel quadro sistemico generale, un quadro che da spazio alla sola libertà negativa, quella che ci consente di desiderare esclusivamente quanto ci accade di desiderare, che si esercita limitatamente alle possibilità di immediata conoscibilità e visibilità nel circostante, presupponendo che esse configurino una totalità onnicomprensiva e non

oltrepassabile, aperta a qualsiasi soggetto indipendentemente dalla propria collocazione sociale, franco dalle limitazioni rivenienti alla propria contingenza. Qualsiasi ulteriore estensione dell'apertura che non implichi anche un mutamento nel sistema tutto non può che essere votata al fallimento. Si fa strada, dunque, l'esigenza di una teoria di nuova qualità che in sé adotti le istanze contenute nell'idea di "libertà positiva", attraverso cui si tenta di effettuare un passo indietro rispetto all'immediatamente dato, di ridiscutere lo spettro entro cui le possibilità si danno contro l'astrattezza estrema del riferimento al soggetto neutro (Veca, 1990).

È innegabile qui un sottostante investimento ideologico che presuppone l'esistenza di un'autentica identità del soggetto, di un'autentica conformazione delle proprie possibilità, che occorre nient'altro che disvelare sotto la crosta alienata e inautentica ove si esercita la libertà negativa. Si tende cioè alla definizione di un soggetto che non trovi univoca aderenza e completa identificazione con le proprie preferenze, ma abbia la capacità di ricreare continuamente nei confronti di queste uno spazio di riflessione tale da consentirgli una profonda conoscenza delle possibilità a sua disposizione, sulla cui base ritagliare responsabilmente il proprio progetto, tararlo a propria immagine. Si passa dunque alla libertà di desiderare ciò che "dovremmo desiderare".

La nuova sensibilità informa di sé i valori politici dell'emancipazione socialista, attraverso la quale si oltrepassa la mera concessione formale della "possibilità" di accedere, per pretendere alla creazione delle condizioni necessarie ad un'effettiva "capacità" di accedere, estesa, per quanto possibile, alla totalità della popolazione. E questa che in origine è solo espressione e programma di una parte politica tra le altre, conquista in breve tempo dignità di categoria politica universale, andando ad arricchire il concetto di cittadinanza con una nuova declinazione: la "cittadinanza sociale". Essa rappresenta un ulteriore passo avanti nella logica moderna di liberazione da tutti i vincoli e chiama alla sfida l'ostacolo probabilmente più renitente all'abbattimento: la scarsità di risorse. I diritti sociali entrano, così, a pieno titolo nello spettro dei diritti fondamentali garantiti dagli stati moderni, sostanziandosi in una selezione degli standard minimi universali di sicurezza nell'acquisizione di risorse vitali, nella tutela della qualità della vita e del lavoro.

È l'attivazione storico-pratica di tale trama teorica che consente a Dahrendorf di sostenere che le società moderne hanno realizzato il principio di "dare il massimo possibile al maggior numero possibile di uomini" (1980, p. 89), che la strategia emancipativa del moderno, con la progressiva estensione quantitativa e qualitativa della cittadinanza, ha trovato sostanziale realizzazione concreta (Dahrendorf, 1990). Il sistema socialdemocratico, come versione più avanzata e completa dell'accessibilità illimitata, come forma tipica dello stato moderno, non si ascrive più ad un unico schieramento dello spettro politico, ma convoglia tutti gli schieramenti fedeli ai minimi imperativi della modernità, fino a configurare una sostanziale omogeneizzazione e un sostanziale appiattimento delle differenti parti politiche attorno alla metabolizzazione progressiva delle tre forme di cittadinanza (civile, politica, sociale). Pressoché tutti i governi, infatti, sono informati ai medesimi principi, di cui variano al limite solo le modalità di applicazione; quasi sempre ritroveremo una politica economica tesa alla crescita della produzione e al miglioramento delle condizioni di vita e di lavoro della generalità, una politica sociale improntata alla creazione di uguali chance per tutti tenendo parzialmente ferma la disparità dei risultati, delle istituzioni modellate sulle forme della democrazia classica e, ancora, un generale linguaggio politico-culturale informato alla razionalità verso lo scopo, così come definita da Weber. In tal modo, la scelta politica viene a esercitarsi esclusivamente su parametri di concreta efficienza tecnico-amministrativa comprovata sul campo.

Quest'ultimo passaggio ci avverte di una profonda mutazione che ha coinvolto la dimensione politica: essa sostanzialmente ha quasi perfettamente mutuato i caratteri di neutralità e astrattezza che abbiamo visto appartenere alla ragione moderna strumentale all'abilitazione all'accesso. Il fenomeno non riguarda certo soltanto l'ambito politico, ma investe l'intera sfera sociale ed equivale a quello che viene definito il dominio della tecnica: la neutralità in origine strumentale si fa ora neutralità sostanziale. Una neutralità che pervade senza limiti ogni luogo dell'esistenza e che diventa sinonimo di reale neutralizzazione di ogni valore, significato o progetto di vita. A questo punto, occorre chiedersi come sia avvenuto che un codice originariamente escogitato per garantire ad un livello tendenzialmente illimitato e onnicomprensivo l'incontrabilità delle multiformi vie di creazione del senso abbia prodotto un effetto esattamente opposto, quasi anestetizzante, sui significati a cui pretendeva di dare illimitato accesso.

La versione interpretativa più invalsa reclama come principale indiziata la strapotenza del codice tecnologico le cui caratteristiche di astrattezza, neutralità e universalità consentono un'esportabilità e una forza di omologazione pressoché infinita nei confronti di ogni soggetto, al di là della sua storia, cultura, etica (Barcellona, 1990b). E la capacità di accelerazione aumenta vertiginosamente in considerazione del sodalizio sempre più stringente tra la tecnica e la forma di produzione capitalistica che occupa la dimensione economica del moderno, in quanto ne incarna più fedelmente i principi. Il capitalismo tecnologico risulta vincente in virtù della sua duplice indifferenza: indifferenza nei confronti dei fattori della produzione, in particolare i lavoratori, per i quali si prescinde da qualsiasi considerazione concernente la loro realtà esistenziale; indifferenza circa i fini produttivi, perfettamente intercambiabili al di là dei generi, delle qualità, dei bisogni reali o virtuali che pretendono di soddisfare. Esso è puro codice: tutte le realtà che assume in gestione vengono spogliate della loro origine, del loro senso, per essere istantaneamente ritradotte in moneta, bene assolutamente fungibile per definizione, all'interno della più generale logica del calcolo costi-ricavi. Il supporto della tecnica nella dinamica operativa del sistema abolisce l'artefice, la discrezionalità di una conduzione personalizzata e dà forma ad un ente astratto, funzionante in maniera automatica per mero autoalimentamento, la cui unica vera finalità consiste nella propria autoriproduzione illimitata.

Tale interpretazione deve i suoi esiti ad un più generale paradigma che assegna ai valori e ai significati un fondamento di sostanzialità e di autenticità per il cui disvelamento occorre sacrificare le energie intellettuali e politiche e che può solo transitoriamente essere obnubilato da un meccanismo perverso e violento, quale, appunto, la tecnica. In questa sede, tuttavia, s'intende cooptare una lente diversa, un paradigma che, al contrario, disloca la transitorietà sul versante del valore, non riconoscendogli alcun crisma di sostanzialità: in questa chiave, la sua fenomenologia diventa una variabile dei meccanismi che sovrintendono al suo darsi e, nel caso specifico, diviene lecito analizzarne gli effetti evolutivi in relazione al generale decreto di accessibilità legato al moderno.

Un presupposto di illimitata accessibilità potrebbe immediatamente far insorgere un'obiezione concernente il suo improbabile riscontro empirico: a dispetto delle statuizioni teoriche, indubbiamente persistono nella dimensione sociale molteplici ostacoli alla realizzabilità dei progetti di vita a danno di gran parte dei cittadini. Tale obiezione potrebbe innescare un dibattito infinito che si trascinerrebbe per pagine e pagine senza peraltro giungere mai a diagnosi conclusive. Per disquisire sulla limitatezza o sull'illimitatezza dell'accesso avremmo, infatti, bisogno di una mole imprecisata di dati, informazioni, riscontri empirici, analisi quantitative e qualitative, sintesi a più livelli e via così; un'impresa certo interessante, ma probabilmente poco decisiva e poco rilevante relativamente al tema in discussione. L'accessibilità a cui ci si intende riferire è quella che ha permeato lo spirito dell'uomo moderno. E' una condizione che attiene più propriamente alla sfera della coscienza, che pulsa

in nuce come serbatoio potenziale e basta da sé sola ad autoalimentarsi, non abbisogna di verifiche empiriche, poiché la sua invadenza anticipa e, quindi, mortifica ogni slancio di realizzabilità concreta.

L'effetto ben potrebbe essere descritto mutuando la diagnosi che Weber (1966) tratteggia circa le sorti della scienza nella nostra epoca: l'epistème che sovrintende al lavoro dello scienziato moderno ordina che la comprensione dell'essente non conosce fondo, non sembra più avere termine reale raggiungibile definitivamente, ogni approdo della propria teorizzazione è fatalmente soggetto a superamento, in una coazione incessante. Il fatto che tutto sia "superabile" non implica certo che tutto sia "superato", tuttavia, la coscienza della superabilità rigetta irrimediabilmente lo scienziato in una condizione di ciclicità in cui è annullato il senso dello "andar verso" la conquista di una verità, che diluisce ogni spazio di attrazione nei confronti della scoperta: sottrattagli la tensione al sapere, egli si sorprende in uno stato illusorio di generale preacquisizione di tutto il sapere eventuale, pur se paradossalmente dovesse rinunciare ad ogni concreto avanzamento nel discorso scientifico.

Ancora un'altra metafora, fornitaci da Baudrillard (1990b), che a sua volta cita Segalen: la coscienza della sfericità della terra ha prodotto una mutazione decisiva nell'approccio alla conoscenza del mondo. Allontanarsi da un punto ha improvvisamente implicato il contemporaneo riavvicinarsi ad esso. È finito il viaggio ed è cominciato il turismo. Viaggiare significa lasciarsi alle spalle il proprio luogo di partenza e di appartenenza, consegnarsi totalmente al dintorno che di volta in volta si incontra, abbandonandosi al suo giogo, che riplasma continuamente i nostri caratteri. Il turista, al contrario, è colui che, al fondo, non lascia mai la propria residenza, colui che guarda gli altri luoghi con la lente costruita nel proprio; gli è precluso scoprire altre forme di vita poiché tutto è già precompreso dal e nel proprio codice, mai oltrepassabile. Scoprire che la terra è una sfera è riconoscere l'impossibilità di allontanarsi dalla propria sede, poiché prima o poi si farà ritorno ad essa, il che, sintetizzato in un istante, significa che il tutto equivale a ciascun punto, che la terra intera e una sua area specifica sono immediatamente nello stesso luogo: spostarsi è impensabile. Correlativamente, ogni luogo detiene lo sguardo sul tutto, contiene immediatamente ogni altro luogo, già accessibile, conosciuto, introiettato. Anche qui, può essere del tutto ininfluenza accedere concretamente a quanto ci circonda, poiché a ciò supplisce la coscienza di onnicomprensività che la dimensione sferica postula.

Questi due esempi ci propongono situazioni credibili in cui gli accessi restano inevasi non perché occlusi da entità esterne, né per inidoneità dei soggetti, ma giusto a causa della prepotenza di un generalissimo decreto che paradossalmente ordina o, più semplicemente, concede la potenziale, illimitata fruibilità degli accessi medesimi. Il risultato è un irrimediabile senso di perdita d'ogni tensione verso l'ai di là della soglia; i valori e i significati ci appaiono inspiegabilmente già introiettati e vissuti, dunque esauriti, inservibili.

Il valore ha bisogno di tempo (e di spazio). Tutta la filosofia del nostro secolo trova una delle sue chiavi principali nella decisività del fattore temporale: metafisiche, imperativi categorici, idee e concetti eternizzati sono stati dissimulati proprio in virtù della temporalità. Heidegger ha individuato nel tempo lo specifico dell'essere, l'elemento che lo distingue dall'ente; lo spirito vivente è continuamente sottoposto alla parabola temporale. Il valore, in questo senso, conosce un proprio stadio di incubazione, di costituzione, di disvelamento, di crescita, di maturazione e, infine, di marcescenza.

L'accessibilità annulla il tempo; conduce il valore all'immediata estenuazione. Come su una terra sferica, ove ogni allontanarsi è immediatamente riavvicinarsi, ogni distanza abolita, così tutto il vivibile è già esaurito nel vissuto momentaneo. Ogni metabolizzazione consumata istantaneamente. L'accessibilità illimitata, nel senso sopra evocato, vale a dire coscienza onnipresente, genera, in tal modo, alla catarsi immediata e continua del valore. Non la catarsi psicanalitica, l'esplicitazione delle pulsioni rimosse dalla coscienza, non quella della filosofia antica, il punto di massima sintesi e sublimazione delle forze vitali, ma più verosimilmente, il

momento immediatamente successivo, quello dello svuotamento, della definitiva detumescenza d'ogni gravidanza significativa o meramente emotiva.

L'apertura del sistema di accessibilità non è limitata all'ingresso, ma si estende da parte a parte, sì che il valore si fa inafferrabile, scivola via all'istante dall'ingresso all'uscita senza lasciar traccia di sé lungo il percorso. È annullato il tempo tra l'origine del valore e il vuoto che lo attende, ogni possibilità poetica è così abrogata. Attraverso l'accessibilità noi preconsociamo la sorte del valore, non v'è più tensione a viverne ripetutamente tutte le concrete fasi, poiché essa da sé sola è sufficiente a prefigurare una credibile simulazione d'ogni ciclo di vita e morte. È, quindi, innanzi tutto un pensiero, una memoria ingombrante che ci inibisce il vivibile e, come suggerisce Carmelo Bene, “perché si dia un'azione è necessario un vuoto della memoria” (1986, p. 15).

L'effetto è simile a quello descrittoci da Nietzsche (1981) in una sua opera giovanile, la seconda delle Considerazioni inattuali, “sull'utilità e il danno della storia per la vita”: vi si denunciano lo storicismo e lo storiografismo del suo tempo come fattori determinanti di quella che egli chiama “malattia storica”. La storia ci rende medesimi ai protagonisti di processi vitali compiuti ed esauriti, ci rende alla nascita immediatamente stanchi per la vita da altri vissuta e che per noi, dunque, non riveste più alcun interesse. L'eccessivo gravame del già vissuto arena il nostro stimolo al vivibile; la storia ci avverte insistentemente che senza scampo si nasce e si perisce, per questo, ci rende vano l'intervallo tra i due eventi: la vita.

Nell'accessibilità non è il passato a gravare, ma tutto l'infinito ventaglio delle possibilità vivibili, dunque, se possibile, un peso incommensurabilmente più insostenibile, poiché si misura direttamente sull'universalità. Davanti a noi campeggia un guardaroba di costumi che avvertiamo inesorabilmente come già indossati e consunti, maschere che possiamo solo divertirci a calzare senza sperare di confezionarne di nuove, poiché ogni nostro ulteriore personaggio risulterebbe invivibile, già immediatamente destinato a ingrossare il guardaroba medesimo.

La portata del fenomeno si chiarisce meglio in riferimento all'idea base di tutta la costruzione filosofica heideggeriana: l'essere come poter-essere, come assolutamente privo in nuce di una qualche autonoma sostanzialità, di un “è” (Heidegger, 1970). La condizione di potenzialità non concretata e fine a se stessa ci attende, dunque, al fondo della nostra (in)essenza e l'unica salvezza rispetto allo stato di immota inespressività e indeterminatezza che le è propria consiste nel rimandare l'incontro attraverso l'immersione nella gettatezza dell'esistenza, che concretamente e sempre temporaneamente ci ospita. In questa sede agiscono gli essenziali, quali la “comprensione” e l’“affettività”, che cospirano a definire un orizzonte di senso, mai, però, rigidamente determinato, sempre dialetticamente esposto al confronto con la tensione verso le infinite possibilità connaturatamente legate alla specificità umana (l'esistere è sempre “*ex-sistere*”, star fuori dal dato verso la possibilità).

L'intervento dell'accessibilità illimitata e della conseguente catarsi immediata del senso scardina questo equilibrio dialettico rinsaldando entro una dimensione unica i due estremi della determinatezza e della possibilità.

Le infinite forme del poter-essere, trovando tutte virtualmente accesso, si riversano contemporaneamente nella dimensione esistenziale consumando l'incontro effettivo e finale con la condizione originale del poter-essere, della pura possibilità fine a se stessa e senza legami con realizzazioni concrete.

Finisce la situazione mediana specifica dell'esistenza umana, l'oscillazione tra la condizione oggettiva, il “si” pubblico, che definisce la nostra pre-comprensione e lo star fuori dal dato verso la contemplazione dell'eventuale inesperto ove risiedono le chance per autonomi progetti: il dentro e il fuori si ricongiungono definitivamente, il poter-essere diventa condizione effettiva e si resta così in pura potenza senza referenti di realtà. In questo quadro, quello che abbiamo individuato come il motore specifico della pendolarità tra la determinatezza della situazione data e le possibilità eventuali – la ragione – smarrisce progressivamente la propria

funzione, poiché si dissolvono le finalità, i valori, i progetti al servizio dei quali esso si poneva. Il metodo astraente, le procedure di neutralità e indifferenza che le erano proprie perdono il crisma della strumentalità e diventano fini a se stesse identificandosi integralmente con il codice tecnologico che opera indisturbato e senza senso.

Tale epilogo era già espresso in forme diverse negli esiti del pensiero nietzscheano e heideggeriano.

È lo stesso Heidegger a reinterpretare la nozione di “volontà di potenza”, facendo emergere che la volontà si propone in maniera evidente senza termine di riferimento: la potenza, infatti, non è altro che mera possibilità, un concetto senza sbocco che ritorna a se stesso, alla volontà medesima. Heidegger, dunque, propone di tradurre più verosimilmente la volontà di potenza come “volontà di volontà”: manca, cioè, una qualche tensione verso un “voluto”, la volontà ripiega su sé medesima, cortocircuitandosi inarrestabilmente (Heidegger, 1994). È precisamente questa sclerotizzazione del volere dentro il suo vortice autoreferenziale che caratterizza la fase matura della modernità e che denuncia l’irraggiungibilità di qualsiasi significato, sottoposto a catarsi nel momento stesso della sua balugine. L’accessibilità illimitatamente estesa innesta una malattia strutturale che rende evanescenti tutte le possibilità a cui è lasciato libero accesso, impedendo alla volontà di allacciare legami con il voluto, così da essere costretta alla segregazione entro i propri ciclici confini.

Il processo è parallelo all’altro individuato dallo stesso Heidegger e che sembrerebbe configurare una sorte assolutamente opposta a quella fin qui abbozzata: la progressiva entizzazione dell’essere, il suo farsi cosa, l’abolizione della differenza ontologica. Passiamo, cioè, dalla condizione di pura potenzialità condannata all’inespressività, alla totale identificazione non semplicemente con la situazione oggettivamente data, ma con l’oggetto stesso, contrario per definizione al poter-essere che è l’essere: una reale ricongiunzione di poli estremi, senza contraddizione, poiché l’inaridimento nella mera potenzialità non ha nulla di diverso dall’inaridimento nella cosa.

La metafisica, secondo Heidegger, pur avendo sviluppato un insuperabile sistema di nascondimento dell’essere, attraverso la sua pretesa di ricercarvi caratteri stabili e tendenzialmente eterni (e ottenendo per tale via la riduzione, appunto, dell’essere all’ente), dimostrava già solo con la propria esistenza e la propria distinzione disciplinare dalla fisica un riconoscimento della differenza ontologica: il capovolgimento totale di essa consumato nel suo ultimo atto attraverso l’opera di Nietzsche (la riduzione dell’essere a mera volontà di volontà) abolisce definitivamente la probabilità per l’uomo di differenziarsi dall’ente. Con la fine della metafisica si cede il posto al dominio totalizzante della tecnologia che ascrive anche l’uomo fatto ente nel proprio universo di riplasmazione illimitata e senza senso del circostante. La fine della metafisica corrisponde, dunque, alla fine dell’essere, impastato tra i due poli estremi e ricongiunti del puro poter-essere e della sua entizzazione finale.

Ciò ammesso, non ci si può che porre un legittimo dubbio sull’opportunità di continuare a sacrificare gran parte delle nostre energie intellettuali e politiche alla costruzione di un più universale sistema di accessibilità, alla liberazione illimitata dei significati, in considerazione del destino catartico ad una simile operazione connaturato.

Le possibilità di una svolta e di un superamento teorico, in questo senso, appaiono estremamente improbabili: l’accessibilità assume un tenore apocalittico, diventa un imperativo del nostro tempo, che può subire argomentazioni contrarie solo laddove essa si mostri con precetti normativi; ma la sua forza è tale proprio perché innominabile e le obiezioni possono valere solo contro sue particolari versioni. Ed è proprio l’identificazione che automaticamente si opera tra la tensione teorica sempre viva verso l’accessibilità e le sue particolari e contingenti realizzazioni concrete che spesso rende vano ogni tentativo di critica del sistema.

Se Barcellona (1988; 1990a) condanna il capitalismo tecnologico per il suo effetto neutralizzante sulle identità e sul conflitto sociale, se denuncia l’incompatibilità insanabile tra il riconoscimento della cittadinanza politico-civile – che in sé sancisce il predominio della

dimensione economica rispetto a quella comunitaria nell'allocazione dei beni – e quello contemporaneo della cittadinanza sociale – che, al contrario, reclamerebbe la ricongiunzione delle due dimensioni e la gestione comunitaria delle risorse disponibili – egli non rinuncia, con ciò, all'accessibilità in sé, ma a quella particolare forma che essa ha assunto nella contingenza: rinunciare all'accessibilità, infatti, significherebbe opporsi al darsi del senso e delle identità, il che è agli antipodi delle ragioni dell'impegno barcelloniano. Se Lyotard (1989) denuncia l'ascrittività del progetto idealistico o di quello illuministico, che storicamente hanno incarnato la tensione verso l'accessibilità, lo fa sempre in nome di un'accessibilità tradita. E se Habermas (1988) ribatte che il progetto della modernità merita ancora uno sforzo intellettuale di affinamento e messa a realizzazione, se riconosce alla ragione un ruolo più che mai decisivo nel dissimulare le zone della società ancora precluse o aggredite da fenomeni di alienazione, nel dare ordine ad una più effettiva struttura di accessibilità, combatte, nonostante le differenze di mezzi, nonostante le contrapposizioni teoriche, per la stessa causa lyotardiana. Dunque, nessun superamento teorico, nessuna alternativa epistemica.

Nelle società contemporanee, intanto, il problema comincia ad avere chiari segni di manifestazione: il risorgere prepotente delle questioni etniche, dei nazionalismi, dei fondamentalismi, dell'odio razziale ci avvertono della tentazione sempre in agguato di opporre all'universalismo neutralizzante del moderno non un'elaborazione più avanzata, ma una semplice regressione ai fasti di una società chiusa, all'erezione ovunque di vecchi e nuovi steccati che violentemente proroghino la catarsi del senso.

Contro la “società civile” ovvero, l’illusione dell’autonomia

di Onofrio Romano

[Relazione al convegno “Dalla critica dello sviluppo alle pratiche di economia solidale”, Isola Polvese, 13 settembre 2005]

Le accezioni dell’oggetto “società civile” (s.c., d’ora in poi) sono infinite. Non ci riferiremo qui al senso hegel-marxiano (campo della “realtà sociale”, delle dinamiche relazionali concrete), ma prenderemo in considerazione l’idea della s.c. come consorzio di cittadini che prendono coscienza o, meglio, costruiscono collettivamente i problemi, i bisogni, le aspirazioni comuni, dando ad essi una risposta autonomamente elaborata e mobilitandosi direttamente per tradurla nella realtà attraverso il conseguimento di beni pubblici. Una definizione volutamente larga, che pur non essendo onnicomprensiva, mette insieme fenomeni e, soprattutto, retoriche diverse e spesso poco conciliabili tra loro (dall’associazionismo volontario ai comitati di cittadinanza attiva, dal terzo settore al “movimento dei movimenti” ecc.): la sua natura specifica verrà, tuttavia, in chiaro nello sviluppo del contributo.

La s.c. fa acqua da tutte le parti⁹⁷. E’ il sogno della trasparenza e dell’immediatezza orizzontale che si trasforma nell’incubo dell’amministrazione condominiale. E’ la dimensione nella quale si realizza al grado estremo il paradosso di Bauman espresso dall’equazione: *massimo di libertà = massimo d’impotenza*⁹⁸. La s.c. si vuole il luogo ove si supera l’alienazione, nel quale è possibile divenire protagonisti del proprio destino e ritrovare un’autenticità perduta. Attraverso la s.c. si tende all’obiettivo di sempre: far coincidere il mondo con i propri desideri (o, se si preferisce, con i desideri costruiti collettivamente).

Ebbene, le falle della s.c. sono tali e tante da essere difficilmente repertoriabili in maniera esaustiva. Per auto-agevolarci il compito, abbiamo scelto un criterio di classificazione disciplinare, che, tuttavia, non esclude una certa ridondanza delle argomentazioni. Parleremo dunque di falle *storiche, geografiche, filosofiche, antropologiche, politiche, sociologiche* della s.c.

Falle storiche. La s.c. non spunta fuori dal nulla. Coloro che oggi la propugnano sembrano fare riferimento a qualità benefiche universali, buone per tutte le stagioni, dunque tendono a isolarla dal percorso che l’ha rimessa all’ordine del giorno. Eppure, la sua fortuna è del tutto storica: non è che il portato di una serie di – sfortunate – contingenze. Lo dimostra bene Geneviève Azam (un’insospettabile, poiché devota all’economia solidale) quando fa coincidere storicamente il ritorno in forze dell’idea e della strategia di auto-tutela della società – finalmente affrancata dalle prebende del pubblico potere – con lo smantellamento progressivo dei diritti sociali messo in opera a partire dalla fine dei trent’anni gloriosi⁹⁹. Un ritorno *quasi* necessitato, non scelto. La risposta a tale erosione avrebbe potuto tradursi in protesta politica e, invece, inspiegabilmente (ma sulle sue ragioni torneremo in conclusione), le energie messe in moto da questo processo hanno preso da subito la via dell’autotutela, del “si salvi chi può”. Andrea Saroldi ha utilizzato un termine molto appropriato ed eloquente per definire questo tipo di alternative solidali (sic!):

⁹⁷ Questa nostra si vuole una critica antiutilitarista della società civile, sebbene l’antiutilitarismo, in tutta buona fede, ha contribuito non poco al suo ritorno di fiamma negli ultimi vent’anni: farne oggetto di critica significa dunque, al contempo, mettere in discussione alcuni percorsi dell’antiutilitarismo.

⁹⁸ Z. Bauman, *La solitudine del cittadino globale*, Milano, La Feltrinelli 2000, p. 9.

⁹⁹ G. Azam, *Économie sociale, tiers secteur, économie solidaire, quelles frontières?*, in *Revue du MAUSS*, n° 21, 2003, pp. 151-161. Si veda anche, in chiave ben più polemica, il contributo di A. Burgio, *Modernità del conflitto. Saggio sulla critica marxiana del socialismo*, Roma, DeriveApprodi, 1999.

“zattere”¹⁰⁰. Nel momento in cui il sistema va a rotoli, la cosa migliore da fare è voltargli le spalle, imbarcarsi su un legno di fortuna e prendere il largo. Una scelta di “secessione”, alla portata di quei pochi che dispongono delle risorse economiche, cognitive e culturali per costruire una zattera e vararla verso un mondo migliore, affrancandosi finalmente dal mondo reale. Certo, ci si può immaginare come avanguardia le cui pratiche virtuose si diffonderanno a macchia d’olio a tutto il corpo sociale (confidando nella pedagogia delle catastrofi), ma i connotati della realtà non cambiano in virtù della nostra fervida immaginazione consolatoria.

Questa deriva è uno dei frutti del trionfo planetario dell’ideologia mercantile: se al posto dell’autorità mettiamo una “mano invisibile”, non sarà più possibile individuare gli eventuali responsabili dei nostri guai, dunque ci apparirà impensabile produrre critiche o istanze collettive. La fine del welfare, in questa chiave, viene assunta come un dato, un fatto di natura incontrovertibile. E l’unica via d’uscita ci sembra l’auto-responsabilizzazione. La resurrezione della s.c. s’inquadra nel più vasto movimento d’intestazione sistematica ai singoli cittadini di mali d’origine politica e sistemica (vedasi l’enfasi sull’autoimprenditorialità o sulla *responsive community*). Una risposta quindi del tutto funzionale alla decostruzione dei diritti e al trionfo planetario del mercato come fonte unica di regolazione sociale. Il contesto nel quale si produce il suo ritorno è del tutto omologo a quello del primo capitalismo predatorio, sregolato, nel quale, in assenza di diritti, l’unica forma possibile di resistenza diventava l’auto-tutela. La responsabilizzazione è un tormentone che tutto pervade, dalla teoria dello sviluppo locale alle retoriche del terzo settore, il cui effetto oggettivo consiste, da un lato, nel sollevare il sistema da ogni responsabilità circa i destini dei singoli e delle comunità, dall’altro, nell’inibire all’origine qualsiasi forma di azione politica tesa alla trasformazione sociale. Per beffa, il “rimboccarsi le maniche” diventa un “valore” e l’oblio dell’autorità si trasforma alchemicamente nel sogno della liberazione dal potere. Ma questa ideologia non impedisce all’autorità di continuare a vigere: semplicemente, abbiamo deciso di non vederla più, mettendoci supini sotto il trionfo liberista e adoperandoci alla costruzione di alternative perfettamente funzionali a questo trionfo.

L’origine della rinnovata fortuna della s.c. precede nel tempo e nel senso la sua angelicazione recente operata da pur avveduti *maître à penser* (da Caillé all’ultimo Cassano¹⁰¹). Tale angelicazione interpretativa non giunge mai ad affrancarsi dalla forma specifica assunta *ab origine* dalla s.c. Insomma, quella che viene recuperata a partire dagli anni Ottanta non è una s.c. qualsiasi (concetto troppo largo e informe per porsi a fondamento di qualcosa), ma una sua specifica versione, tutta ritagliata dentro la tradizione americana. Pescando a caso nel vasto calderone di retoriche prodotte in questi anni, troviamo un esempio flagrante di questa scelta di campo in un passo di un saggio sul lavoro di comunità di tale Dario Rei, esponente – nientemeno – del Gruppo Abele: “(...) la spinta all’associazionismo volontario e all’attivismo civico (...) connota la società civile americana e la differenza da una società civile europea, che accetta di dipendere dal potere istituzionale e dalle forme giuridiche della sovranità”¹⁰². Non si tratta di una semplice osservazione descrittiva (visto anche il contesto argomentativo nel quale s’inscrive), ma di una precisa opzione di valore. La società civile “all’americana” è buona in quanto fondata sull’idea di auto-organizzazione orizzontale. La società civile europea, invece, è un corpo inerte, manovrato, eterodiretto e corrotto dal diabolico “potere sovrano”. La tensione permanente all’affrancamento da questa entità, cattiva in sé, diventa costitutiva del nuovo concetto di s.c.

Falle geografiche. Nella sua requisitoria contro il Mezzogiorno, il buon Banfield¹⁰³ (1976) adoperava esplicitamente una base aurea di riferimento: St. George. Garbata cittadina del lontano

¹⁰⁰ A. Saroldi, *Gruppi di acquisto solidali*, Bologna, EMI, 2001; *Costruire economie solidali*, Bologna, EMI, 2003.

¹⁰¹ A. Caillé, *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Torino, Bollati Boringhieri, 1998; F. Cassano, *Homo civicus*, Bari, Dedalo, 2004.

¹⁰² D. Rei, *Verso un paradigma del lavoro di comunità*, in AA. VV., *Il lavoro di comunità*, Torino, EGA, 1996.

¹⁰³ E. C. Banfield, *Le basi morali di una società arretrata*, Bologna, Il Mulino, 1976.

Utah (USA), abitata da uomini liberi e, al contempo, virtuosi e partecipativi. Devoti ai beni comuni, costruttori indefessi di scuole e ospedali, coltivatori diretti di giardini pubblici dall'exasperato lindore. St. George, culla dell'*homo civicus*, era la stella polare rispetto alla quale misurare tutta la derelizione *familista* e *amorale* di Chiaromonte (*alias* Montegrano) – la cittadina lucana scelta da Banfield per la sua incursione empirica. Negli anni novanta, abbiamo creduto di imparare da Caillé, Latouche, Cassano ecc. che i modi di vivere differenti da quelli di St. George non solo non erano “sbagliati”, ma contenevano una ricchezza e una complessità che nessun Banfield sarebbe stato in grado di scorgere. Evidentemente, non abbiamo capito proprio nulla, poiché oggi sono questi stessi maestri, all'unisono, i portabandiera dell'impresa di sempre: trasformare tutti i chiaromontani del mondo in perfetti emuli degli abitanti di St. George. In questa impresa, *ça va sans dire*, il Sud è condannato a un perenne inseguimento. Ora che è stato definitivamente depennato dalle agende politiche di tutti i governi, è davvero una beffa proporre al Mezzogiorno la s.c. come panacea per il suo riscatto, ammantandola con l'aura della “autonomia”: scorrendo la Carta della Rete del Nuovo Municipio¹⁰⁴, ad esempio, è chiaro che ci si ritrova di fronte a una proposta di auto-colonizzazione al modello St. George. L'autonomia è di seconda mano: non si tratta di un progetto autonomo del Sud, ma dell'assoggettamento del Sud ad un progetto in cui l'autonomia è un valore fondante. Ma l'autonomia non è mai stata un valore fondante del Sud: come si fa a definire “autonomo” chi cerca l'abbagliamento al sole, chi si dà al morso del ragno dell'assenza?

Ci si dimentica troppo spesso che la modernizzazione non coincide semplicemente con una spruzzata dall'alto di industria e tecnica: il suo cuore sta nell'addomesticamento delle mentalità ai valori “buoni” e insospettabili dell'autonomia, dell'autopromozione, del perseguimento del bene comune. Vale a dire, al modello di uomo perfettamente a suo agio nel mercato e nella città occidentale (in senso weberiano). Non è un caso che Banca mondiale e FMI impongano la disseminazione planetaria di organismi della società civile (abolendo, al contempo, tutti i diritti sociali), adottino parole d'ordine quali “fiducia”, “empowerment”, “capitale sociale” ecc., come mezzi per conseguire l'auto-sostenibilità del mercato e della democrazia. Non intendiamo con questo esprimere un giudizio di valore sulla bontà del progetto in sé, ma semplicemente avvertire che si tratta dell'inseguimento di un modello generatosi altrove, grazie a condizioni storiche specifiche difficilmente riproducibili.

La forza dell'associazionismo volontario è correlata statisticamente alla forza del mercato. Si attendono ancora prove empiriche sulla possibilità che si dia la prima senza la seconda. Gli studi in materia definiscono “sottosviluppata” la cooperazione sociale nel Sud¹⁰⁵. Il terzo settore funziona invece laddove c'è sviluppo, mercato, impresa. Tutto partecipa del medesimo paradigma. Tutto si tiene (al di là delle ideologie proprie di ciascun segmento).

Falle filosofiche. Nell'immaginario fondativo della s.c. il momento originario è nelle *grassroots*, le radici dell'erba. La dimensione orizzontale dei singoli cittadini associati in consorzio è quella autentica, costitutiva, primigenia: si dà in natura. Quanto eccede, quanto vi sta al di fuori, è al fondo un'entità illegittima. La s.c. s'impone come illusione della im-mediatezza. Le identità, i bisogni, i valori, i desideri dei singoli hanno un'esistenza autonoma – o, al massimo, generata nell'immanenza discorsiva della comunità –, che precede qualsiasi atto sovrano o dimensione trascendente. Con buona pace di Schmitt. Il sogno della liberazione dal potere permette di disvelare una “sostanza umana” che dà forma al tutto.

Ebbene, questa strategia non può che portare al disvelamento del nulla, non può che rigettarci in una condizione d'indecidibilità rispetto all'infinito. E' Weber che individua nel “capo carismatico” la figura principe della mediazione tra l'angustia finita dell'organizzazione sociale e l'indeterminatezza dei possibili. L'ideologia della s.c. si candida a due destini speculari:

¹⁰⁴ <http://www.nuovomunicipio.org/documenti/carta.html>

¹⁰⁵ A. Buttiglione, *Cooptati nell'ossimoro. La solitudine del cittadino sociale*, Bari, tesi di laurea in Scienze Politiche, Università degli Studi di Bari, 2003.

l'appiattimento sulle incrostazioni dell'esistente o la sospensione infinita in una condizione d'indecidibilità ontologica. Il mondo della s.c. diventa impermeabile alle "visioni", alle virtualità dell'impensato e alla produttività dell'incoscienza. Le strade optabili sono solo quelle già esistenti alla base (le *grassroots*), afferrabili dalla coscienza razionale e traducibili in una trama discorsiva di senso comune. Ma anche questa è un'illusione, poiché la s.c., per statuto, non può intraprendere alcuna strada specifica: la sua finalità suprema ed esclusiva coincide, infatti, con la costruzione di un'arena neutra nella quale ciascuno possa intraprendere la propria strada. L'obiettivo non è realizzare un progetto, ma garantire la progettualità illimitata dei singoli. Per questo il potere sovrano deve essere annichilito. I beni comuni hanno solo questa funzione ed è sacrilego adoperarli per intraprendere una sola strada. E' ovvio, tuttavia, che dare cittadinanza a tutte le strade equivale a non darla ad alcuna. La *civitas maxima* kelseniana congela la sovranità e l'identità, rigettando l'umano sotto il tallone dell'equivalenza universale.

Falle antropologiche. L'*homo civicus* non ha reversioni. E' perennemente proiettato all'inseguimento del benessere proprio e del proprio consorzio civico. Del benvivere, come dice Mance¹⁰⁶, illudendosi, con ciò, di fuoriuscire – chissà come – dal paradigma della modernità e dello sviluppo illimitato. Un uomo positivo, edificante, buono, proteso alla relazione di buon vicinato con il proprio simile. Tale atteggiamento viene naturalizzato: l'uomo si dedica spontaneamente all'auto-promozione, alla valorizzazione del suo ambiente socio-naturale e ciò avviene in ogni luogo, in ogni tempo. L'abitante della s.c. è dunque un uomo astratto, universale, a-territoriato (nonostante, paradossalmente, la sua attenzione al territorio comune locale e localizzato). Un uomo neutro, senza parti maledette o ambiguità simboliche. Ebbene, questo tipo di costituzione antropologica è in realtà il prodotto di un lungo esercizio culturale e psicologico, i cui esiti sono sempre malfermi. Occorre bocciare tutte le proprie appartenenze particolaristiche per riconoscere una superiore lealtà verso una dimensione pubblica astratta: l'operazione richiede attitudini ascetiche, comparse – in tal forma – solo nel mondo moderno-occidentale, dove peraltro i segni di stanchezza sono sempre più profondi.

Una costituzione antropologica improbabile, che non fa i conti con la *pulsione di morte*¹⁰⁷, con la destinazione suprema chiamata *dispendio*¹⁰⁸.

Falle politiche. Non ci imatteremo, in questa sede, nel nodo dell'esclusione, che pure resta la questione più rimossa nelle teorie della s.c. Per stare in piedi, il consorzio civico ha bisogno di marcare il proprio territorio, quindi di distinguere tra "cittadini" e non cittadini (senza diritti, nemmeno quelli – umani – di libera circolazione). Sulla questione si sono soffermati in tanti, buon ultimo Agamben¹⁰⁹, ma le critiche appaiono sistematicamente fondate su un'utopia di *civitas maxima* più estrema, quindi ben più deleteria rispetto a quella proposta dai suoi cantori classici.

Per paradosso, nella s.c. scompaiono i soggetti e le istanze collettive. Scompare quindi il conflitto. L'unica pendolarità ammessa è quella tra individuo e massa civica. Il bene di quest'ultima (considerata una singolarità armonica) corrisponde immediatamente al bene di tutti i suoi componenti, riconosciuti come individui avulsi dalle stratificazioni sociali. Una finzione di cui è persino inutile dimostrare l'infondatezza.

La questione, tuttavia, più delicata è quella che definiamo "il veto perpetuo della viralità autonomista". L'autonomia è un concetto virale. Una volta messa in campo, limitarla è un controsenso, quindi si diffonde come una pandemia a beneficio dei singoli, costruendo per questi ampi spazi, intangibili dall'autonomia collettiva. Il risultato è che la realizzazione di qualsiasi costruzione politica di taglia viene ad essere strutturalmente impedita dal riconoscimento

¹⁰⁶ E. A. Mance, *La rivoluzione delle reti*, Bologna, EMI, 2003.

¹⁰⁷ S. Freud, *Al di là del principio del piacere*, Torino, Bollati Boringhieri, 1986.

¹⁰⁸ G. Bataille, *La parte maledetta*, Torino, Bollati Boringhieri 2003.

¹⁰⁹ G. Agamben, *Homo sacer*, Torino, Einaudi, 1995.

dell'autonomia singolare nella definizione e nel perseguimento dell'idea di bene. Il riconoscimento della micro-libertà si trasforma in un veto alla grande libertà. Non è un caso che l'agenda "politica" (la virgolettatura è ironica) della s.c. risulti ovunque, invariabilmente bloccata. La massima (e non a caso ricorrente nella letteratura civista) realizzazione "pubblica" cui si può aspirare è il giardinetto di quartiere. Mentre le grandi correnti di determinazione delle vite dei singoli restano del tutto intonse, in quanto appannaggio dell'arbitrio privato, in nome dell'autonomia (e della sua viralità), ma soprattutto, in virtù dello stigma sul potere sovrano, l'unica entità in grado di contenere l'ingordigia privata e di realizzare obiettivi di ampia taglia. E' il "modello condominio" che si estende al quartiere, alla città, alla rete territoriale e tendenzialmente al Mondo tutto, in quanto il fine è permettere che ciascuno goda della propria particella abitativa, assicurando che le pertinenze comuni funzionino e siano ben mantenute. La violazione di questa suddivisione spaziale di sfere d'azione sarebbe un sopruso insopportabile nella logica della s.c.

Normalmente ci si illude di superare questo scoglio abolendo la vetusta distinzione tra individualismo metodologico e olismo¹¹⁰. Si sostiene: le identità singolari sono frutto inestricabile della reciprocità. La s.c. è proprio il luogo nel quale la relazionalità costitutiva delle identità singolari viene riconosciuta e tematizzata. E con ciò ci si immagina definitivamente emendati dal tarlo del veto individualista. Ebbene, questo argomento corrisponde ad una mera considerazione analitica, che una volta ammessa e metabolizzata non ha effetto alcuno sul piano politico-normativo. Un piano nel quale i soggetti restano autonomi, distinti e intoccabili nella loro sovranità ultima.

In questa cornice, il Politico è semplicemente azzerato. Vi è divieto assoluto a che esso si adoperi alla realizzazione di un'idea di società. Esso non può muovere un dito, deve limitarsi a garantire il mero rispecchiamento del gioco d'istanze proveniente dagli organismi della s.c. e produrne una sintesi neutra. Non ha alcun senso, quindi, che si qualifichi come di destra o di sinistra, appartenente a tale o talaltro partito, difensore di tale o talaltra idea di società. La sua è una funzione puramente amministrativa, abilitante al gioco indistinto della *governance*.

Falle sociologiche. Nella *civitas maxima* sono ammessi solo gli eletti, le élite. I superuomini possono vivere nell'indeterminatezza, nel nulla, nell'equivalenza universale, nell'assenza di orientamento sovrano. Gli altri ne muoiono. C'è stato un tempo – quello della modernizzazione – nel quale tutte le energie e tutti i dispositivi sociali erano impiegati nell'impresa suprema della costruzione di questo superuomo. Ma oggi siamo fuori tempo massimo. Le condizioni sociali che sovrintendono alla produzione dei soggetti che si pongono a fondamento della s.c. evaporano progressivamente. L'uomo contemporaneo viene fuori da una lunga stagione di temperanza, di tensione laburista, di sviluppo: è l'ora della sgonfiamento, della perdita nelle allucinazioni del consumo, non di un ulteriore sforzo di auto-promozione. L'humus psico-sociale per l'edificazione della s.c. è sempre più raro. A questa carenza motivazionale fa da *pendant* il venir meno delle condizioni strutturali. Colui che si dà alla *civitas* e/o all'*agorà* è necessariamente un soggetto garantito, saldo nelle sue sicurezze esistenziali¹¹¹: ha un lavoro a tempo indeterminato, un salario pesante, diritti sociali che lo tutelano dal rischio d'inattività, tempo soverchio da dedicare alla cura del collettivo. Insomma, è un soggetto in via d'estinzione. Qualsiasi discorso che non faccia i conti con questa evidenza è superfluo all'origine.

A che cosa serve la società civile?

Fin qui abbiamo "preso sul serio" la s.c., discutendo le poste in gioco incluse nella sua sublimazione retorica ufficiale. Restano, tuttavia, insoddisfacenti le argomentazioni circa le

¹¹⁰ Abolizione proposta, nella fattispecie, da A. Caillé, *Il terzo paradigma*, cit.

¹¹¹ Cfr. Bauman, *La solitudine del cittadino globale*, cit.

origini della sua fortuna recente nonché le sue funzioni nella fase attuale. La nostra ipotesi è che vi siano ragioni più profonde a chiamarne il ritorno nel cuore dell'organizzazione socio-simbolica contemporanea. Per chiarirle, occorre tornare brevemente alla questione dell'alienazione in Marx.

L'alienazione è la condizione di estraneità dell'uomo rispetto al prodotto del proprio lavoro. In senso lato, il superamento dell'alienazione consiste nel rendere il mondo – e l'esperienza in esso – coincidente coi propri bisogni e i propri desideri. La felicità è raggiunta quando ci si appropria della cosa voluta. Quella di cui si parla – si badi – è l'alienazione di *secondo grado*, sul cui superamento si fonda l'intera modernità. La storia della modernità è la storia dei passi compiuti dagli uomini nel percorso di oltrepassamento dell'alienazione secondaria. *Welfare state*, comunismo, liberalismo proprietario non sono che altrettante versioni di questo cammino.

Vi è però un altro grado dell'alienazione (quello *primario*), che la modernità ha del tutto rimosso: esso consiste nel riconoscimento che “non vogliamo quello che vogliamo”, che tutte le forme di determinazione, di realizzazione della realtà non ci contengono, non ci corrispondono mai, ci sono sempre e comunque estranee (e qui ritorna l'*al di là del principio di piacere* di Freud). Nel momento in cui raggiungiamo la cosa voluta, smettiamo di desiderarla. Sta qui la dimensione tragica della condizione umana, che rende fallace ogni idea di positività infinita.

Ebbene, non faremo un solo passo in avanti fino a quando non riconosceremo che le grandi costruzioni istituzionali della modernità (comunismo, *welfare* ecc.) si sono dissolte non per via del loro fallimento, bensì perché hanno avuto successo. Esse hanno contribuito decisamente al superamento dell'alienazione secondaria. Le analisi classiche sulla fine del *welfare* puntano unanimemente sulla crisi fiscale dello Stato, sul venir meno della fabbrica fordista, sulla spersonalizzazione burocratica, sulla diversificazione dei bisogni umani ecc. Ma questi non sono che epifenomeni. La ragione fondamentale del fallimento sta nell'aver raggiunto gli obiettivi: abbiamo realizzato una società giusta, equa, liberata, ordinata e sicura. E ci siamo accorti del baratro di nulla a cui tutto questo ci espone. Raggiungere quello che vogliamo significa raggiungere il nulla. Tutto quello che avviene oggi è frutto di questo trauma recente, s.c. compresa.

Allora, a che cosa serve la s.c.? Parafrasando Carmelo Bene, potremmo dire che “serve a garantire l'invivibilità della vita”. A mancare gli obiettivi socialmente desiderati, poiché se li raggiungessimo ne scopriremmo la vanità. La sua virtù massima sta nella sua impotenza. La s.c. è necessaria, in quanto costituisce il mezzo più efficace per non realizzare mai i disegni umani. Ne riepiloghiamo le ragioni:

- si libera dal “potere” (che è potere di essere e di fare);
- rimane intrappolata nell'indecidibilità dell'infinito e nella ratifica dell'esistente;
- è strutturalmente bloccata dal veto perpetuo della viralità autonomista.

La s.c. è la strategia che noi postmoderni ci siamo inventati – dopo il trauma dell'*apparir del vero* (il nulla) – per stare nella pura emozione prossemica, sicuri di non conseguire mai gli obiettivi per i quali crediamo di stare insieme. In questo modo, non solo preserviamo la retorica della modernità (l'autonomia, i beni pubblici, l'ansia desiderante ecc.), ma la stressiamo fino al margine estremo – l'orizzontalità illimitata –, senza portarla mai a realtà e ripristinando un senso infinito di avventura emozionale. Due esempi al riguardo.

Si prenda *Telethon*. Se tenessimo davvero al genere di problemi per i quali si viene sollecitati via etere, aboliremmo Telethon e faremmo uno sforzo comune per costruire una gerarchia degli interventi (sentendo i tecnici), tassarci, distribuire il ricavato nella proporzione concordata. Questo sarebbe il metodo più efficace e, soprattutto, più equo. Perché non lo facciamo? Perché preferiamo affidarci all'arrembaggio delle offerte, all'alea della pesca televisiva, allo spettacolo dei record?

Poiché, all'evidenza, non è alla cura della distrofia muscolare che siamo interessati. Ciò che perseguiamo non è la soluzione del problema oggetto delle nostre generose offerte. Non si tratta di un obolo per i distrofici, ma di un biglietto per partecipare alla bagarre comunitaria. Il

problema esiste solo nella misura in cui è capace di suscitare un'emozione collettiva, di ricostituire il divino comunitario.

Certo, attaccare Telethon è pratica diffusa; più difficile è riconoscere che il medesimo dispositivo è alla base del lavoro di comunità promosso dagli organismi del terzo settore. Sappiamo bene che i problemi che ne legittimano l'azione potrebbero essere più razionalmente ed efficacemente affrontati da poteri centrali e strutturati, ma così si perderebbe senso e motivazione dell'intervento. Il terzo settore, invece, recupera l'emozione, trasforma l'opera di soddisfazione del bisogno in un'avventura rischiosa dagli esiti aleatori. Che l'azione sia del tutto inadeguata alla misura dei disagi affrontati, poco male: l'importante è creare puzzo di comunità. E' questa la sua funzione.

Secondo esempio: il movimento dei movimenti. Qualche tempo fa, Luigi Cavallaro diede la stura a un lungo dibattito sul Manifesto con una critica della retorica relazionale e reticolare del popolo di Seattle. A questo rimproverava di lottare per un mondo ordinato – in cui ciascuno produce e consuma secondo criteri generali di equità, giustizia, ragionevolezza, rispetto per l'ambiente ecc. – ma senza forze dell'ordine, vale a dire facendo a meno di un'autorità centrale e ramificata in grado di sanzionare condotte scorrette o, meglio, di ingiungere agli attori le quantità giuste da produrre e consumare, i criteri di distribuzione ecc. Illudendosi di poter incidere sul mondo attraverso le esperienze cooperative volontariste di carattere orizzontale. Anche in questo caso, perché scegliere la via più fallimentare? Perché non reclamare un potere ordinante se effettivamente si tiene all'obiettivo di un mondo ordinato?

Semplicemente, poiché non è quello l'obiettivo. In un mondo ordinato, i soggetti in questione morirebbero di noia. Il loro obiettivo è la rete per la rete, la prossemia per la prossemia. Reclamare giustizia ed equità è solo una cauzione retorico-razionale per giustificare la mera emozione dello stare insieme.

Abbiamo perso una grande *chance*. Con la morte dei modelli istituzionali novecenteschi si è mancata l'occasione di costruire una società più avanzata, che affronti di petto la questione dell'alienazione di primo grado, dotata – paradossalmente – della saggezza delle società antiche: in esse si sapeva che la felicità non consiste nel conseguire quello che si desidera (sebbene ciò sia controintuitivo); l'obiettivo sociale era farsi fuori, vivere nell'abbagliamento. Invece di cogliere l'opportunità di ricostruire una società saggia, abbiamo preferito un ripiego patetico, la s.c. In questo modo, continuiamo a restare nella retorica della modernità, benché in una forma più regressiva e ben più scomoda.

**La potenza del deficiente contro la deficienza del potere.
Crusoe, Gump, Palin**

di Onofrio Romano

[Da *Sociétés*, vol. n° 109, 2010/3, p. 135-140]

Il riferimento a Sarah Palin resterà inesplorato. E' da intendersi qui come pura evocazione, emblema. Non se ne può ancora parlare, infatti, poiché la sua apparizione sulla scena politica è stata solo un bagliore, un coito subito interrotto (l'uso della metafora sessuale non è casuale). Ella ha annunciato qualcosa, ma non siamo ancora in grado di specificare esattamente che cosa e dove la sua apparizione ci avrebbe effettivamente condotto. In ogni caso, non siamo sufficientemente preparati a sostenere una figura politica di quel genere: essa ha operato un balzo in avanti troppo ardito per una destinazione sconosciuta ma verso la quale siamo ormai ben avviati. In questo senso, è Mrs Palin la vera novità delle scorse elezioni americane, nient'affatto Mr Obama. Non si tratta di una *diminutio*, ma l'epica di quest'ultimo appartiene alla traiettoria d'emancipazione classica del regime moderno. Siamo ancora nella *land of opportunities*. Un oggetto *vintage*, una sorta d'*amarcord*, consolatorio, della buona vecchia modernità. Sarah Palin, al contrario, incarna un modello di soggettività politica completamente inedito, che certo non può essere rinchiuso nella riserva *neocoon*. Si cercherà qui di mettere in evidenza le poste in gioco sociologiche della sua apparizione, oltretutto la sua genealogia, se si preferisce.

1. C'era una volta Robinson Crusoe

Il cambiamento delle figure emblematiche che di volta in volta guadagnano il primo piano sulla scena collettiva permette sovente di ricostruire le dinamiche sociali dalle quali esse sono prodotte. Edgar Morin (1957, 1962), per esempio, ci ha ben mostrato i significati sociali profondi nascosti dietro la sostituzione progressiva degli eroi della produzione (i grandi capitani d'impresa) con le "Stars" dello spreco. Per l'individuazione delle figure emblematiche, è d'uso ricorrere alla chiave dei rapporti tra attori sociali e oggetti. Ma è forse possibile introdurre un criterio d'identificazione inedito, ovvero i differenti giochi che gli attori (obbedendo alle ingiunzioni sociali) conducono con le loro facoltà mentali. Se l'I.Q. (il quoziente d'intelligenza) non è certo una categoria sociologica, né un dato naturale, lo si può comunque considerare come una creazione sociale. Alla maniera di Morin, ci si può dunque domandare in prima istanza: che cosa è successo nelle nostre società con il passaggio dal mito di Robinson Crusoe agli occhi assenti di Forrest Gump? In seguito a quale mutazione l'Occidente ha immaginariamente requisito la palma del successo sociale ad un essere super-intelligente per affidarla ad un deficiente conclamato?

Il Crusoe di Daniel Defoe è fin troppo svelato. I grandi filosofi moderni (Rousseau, Kant, Marx ecc.) se ne sono occupati ben prima dei sociologi della letteratura. In esso vi è il racconto della fondazione immaginaria della modernità, in particolare nella sua versione materialista (Riesman 1950). A un certo punto, la reiterazione delle norme ereditate non è più idonea a garantire la sopravvivenza dei membri della comunità: la mortalità diminuisce e la popolazione aumenta in maniera straordinaria. Se vuole sopravvivere, di conseguenza, l'attore deve bucare la bolla comunitaria, costituirsi come "individuo", mettere tra parentesi le dimensioni affettive, sfruttare al massimo la sua intelligenza per escogitare nuovi corsi d'azione. Su questa tela di fondo si staglia il mito di Robinson Crusoe, vale a dire il prototipo del soggetto autonomo della modernità.

Tuttavia, occorre evitare equivoci circa il senso del nuovo ordine sociale evocato dalla metafora

robinsoniana. Non si tratta di un processo di atomizzazione, poiché al contrario si registra un allargamento delle catene dell'agire (Elias 1969). Al posto della comunità, si sviluppa una ragnatela estesa e complessa, nella quale l'individuo deve ora intervenire con atti precisamente selezionati e razionalmente calibrati. A questo proposito, De Foe fa dire a Crusoe che ci si connette agli altri per far fronte alle necessità, ma l'anima è sola, l'individuo elabora il senso della vita in solitudine. La connessione della singolarità con la nuova macchina sociale (e sottolineiamo "macchina", sprovvista di "coscienza collettiva") è assicurata dalla mediazione fredda dell'intelletto, che analizza la meccanica generale delle relazioni funzionali per innestarvi il contributo individuale. Una forma di auto-attivazione intellettualistica, lo stesso processo di "intellettualizzazione della vita" descritto da Simmel (1903) nella sua analisi della metropoli moderna. Il medium tra l'individuo e la società non è più l'anima, ma l'intelligenza funzionale. La nuova società produce esseri intelligenti.

2. *Divenire Forrest Gump*

Che cosa è successo nel passaggio da Crusoe a Forrest Gump? Perché i cittadini d'Occidente, a dispetto della loro tradizione, si sono successivamente riconosciuti nella figura di un idiota che tocca ripetutamente l'apice del successo in tutti i contesti che si ritrova ad attraversare? Si tratta solo di un paradossale marchingegno narrativo, giocato sulla messa in scena dell'eterno spirito di reversione dei valori dominanti tipico dello spirito carnascialesco oppure vi è qualcosa di più profondo?

I Crusoe realmente esistiti hanno messo in piedi una macchina sociale formidabile, hanno prodotto molto più di quello che erano in grado di consumare, generando un processo di sviluppo senza precedenti. Una delle specificità della macchina razionale di produzione in Occidente è la sua attitudine a funzionare in maniera automatica, emancipandosi dai creatori e dai loro moventi, che l'hanno generata. Weber l'aveva già intravisto ne *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, laddove profetizzava, in conclusione, che gli operatori della macchina si sarebbero ritrovati di lì a poco nella *gabbia d'acciaio* della razionalità strumentale: "il puritano volle essere un professionista, noi dobbiamo esserlo" (Weber 1984, 304-305).

Come sopportare questa prigionia? Come sostenere questa macchina infernale frutto dell'attivismo emergenziale apparso alle origini della modernità?

Ebbene, basta addormentarsi e lasciarsi trasportare dalla macchina.

Questo è stato annunciato molto precocemente da David Riesman (1950), che descrivendo il passaggio dal tipo di conformità *inner-directed*, proprio della prima modernità (l'era della produzione) al tipo *other-directed* della seconda modernità (l'era del consumo) mette in evidenza il fallimento del soggetto autonomo padrone del proprio destino a favore di una singolarità soccombente agli altri, intrappolata nelle loro reti. In virtù del funzionamento automatico della megamacchina costruita dall'uomo auto-diretto, non è più necessario aguzzare l'ingegno, mantenere viva l'intelligenza. Al contrario, è opportuno affrancarsene.

Forrest Gump dilata all'estremo questa postura. Liberato dal peso dell'intelligenza e della vigilanza critica, egli giunge ad armonizzarsi meglio d'ogni altro ai movimenti della megamacchina sociale, a *surfare* su di essa con una leggerezza senza pari, sciolto dalle complicazioni del pensiero. Egli obbedisce immediatamente alle domande del sistema. Una inversione a "U" della soggettività moderna, che pretende, al contrario, di fornire la propria impronta alla Storia e alla Politica.

Nel film¹¹², la dimensione storico-politica corrisponde precisamente al Male. Essa va penetrata in uno stato d'incoscienza (come fa il protagonista), altrimenti – il film insegna – ci condurrebbe alla disperazione e alla violenza, come sperimentato costantemente da Jenny, la ragazza della quale Gump è eternamente innamorato. All'orrore della storia, l'idiota oppone la devozione ai valori eterni e impolitici: l'amore, l'amicizia, la patria, la famiglia (la mamma, in particolare) ecc.

¹¹² "Forrest Gump" di Robert Zemeckis, USA 1994, tratto dal romanzo omonimo di Winston Groom (1986).

Emblematica di questa evasione dalla storia è la scena del film in cui Gump, improvvisamente, comincia a correre senza posa. Corre per giorni, mesi, anni, da una costa all'altra dell'America. Movimento puro. Puro incedere senza motivo e senza traguardo da tagliare. Ben presto, numerose persone si uniscono a Gump nella corsa, con l'intento di affibbiare un senso al suo movimento, vale a dire di ricondurlo dentro la storia, la razionalità, il finalismo, in una parola, nella modernità. Ciascuno di questi orfani del senso attribuisce alla corsa di Gump una causa nobile (la pace, la lotta contro la fame nel mondo, contro l'AIDS ecc.). Gump è indifferente a tutto e continua a *surfare* con tutta la sua incoscienza su ogni significato ricevuto. Le gambe si arresteranno solo quando egli dichiarerà banalmente: "ebbene, ora sono un po' stanchino". La sua corsa è la messa in scena del "divenire" deleziano. Una nozione della quale Deleuze stesso non era in grado di comprendere la reale portata (Deleuze 1969). Il "divenire" è il movimento stesso della modernità, affrancato da ogni origine, da ogni finalità e persino dal suo legame con il "desiderio". Il gioco del significante senza significato. Il movimento insensato della megamacchina, segnato di volta in volta da patetici simulacri del finalismo proiettivo. Ciò che residua non è altro che la carcassa dell'eternità.

3. Per farla finita con la complessità: il modello Palin

Il modello rappresentato da Gump, tuttavia, è in crisi. Altri idioti prendono il sopravvento. Sarebbe bello immaginare un *remake* del film, con Gump che, invece di fermare a un certo punto la sua corsa, passa il testimone a Sarah Palin. Per comprendere il senso della metamorfosi inclusa in questo immaginario passaggio di testimone, occorre innanzi tutto mettere a fuoco l'ambivalenza simbolica del mito di Forrest Gump, che costituisce una sorta di ponte verso il nuovo scenario rivelato da Mrs Palin. Da una parte, egli funziona come conservatore dell'ordine esistente, dall'altro esprime una pulsione sovversiva, articolata su più livelli. Prima di tutto, l'identificazione con il personaggio permette allo spettatore di liberarsi dall'ideologia del merito e del sacrificio connesso a ogni impresa acquisitiva. "Anche un imbecille può giungere al successo". E' proprio questo che ci seduce nell'epica di Gump. Egli mette in gioco il nostro desiderio profondo di ritornare ad una "società d'abbondanza", al mito del mana, della libera captazione dei frutti della natura che la modernità ha bandito. E' un antidoto allo stress acquisitivo. Tutti aspiriamo ad avere un talento unico piovuto dal cielo che ci affranchi dalla fatica della messa a valore e dalla competizione. Non è un caso che Forrest Gump abbia inaugurato un vero e proprio nuovo filone hollywoodiano centrato sul cliché del demente di successo: si pensi al pianista talentuoso di "Shine" (1996) o al matematico premio Nobel di "A beautiful mind" (2001). Entrambi tratti da storie vere (al fine di rafforzare il messaggio).

Questa potenza anti-macchina del cretino si ritrova in forma nuova e allargata nel modello "Sarah Palin". Ella si scaglia contro un carattere ben più insidioso del nostro presente. Ciò che Baudrillard ha chiamato regime della "equivalenza universale" oppure "realtà integrale" (Baudrillard 2004) e che noi chiamiamo più precisamente: "complessità positiva irreversibile".

In questo regime, il Potere (nel senso specificato da Weber, 1999, 51-52) è deficiente per statuto. Esso deve vegliare semplicemente a che tutte le entità soggettive e oggettive abbiano accesso alla realtà e alla libera circolazione, in un orizzonte d'immanenza assoluta, infine sgravato dal simbolico. Il potere è così chiamato a regolare il traffico di circolanti equivalenti, ma non può intervenire in alcuna maniera sul profilo della totalità, marcare di sé il sistema. La realtà sembra immutabile, intangibile: essa non è che il risultato delle interazioni spontanee tra le molecole private. Nessun connotato, nessun segno. Puro movimento positivo, unilineare, irreversibile. Il potere è impotente, paralizzato.

I grandi teorici contemporanei della complessità hanno portato l'immutabilità del sistema alla sua sublimazione cognitiva. Capra, Deleuze, Bateson, Morin, Luhmann ecc. C'è un filo rosso che lega le loro teorie della società e della natura. Essi disegnano una realtà di intrecci inestricabili, dove l'enorme quantità di relazioni, di cambiamenti e di transizioni gira (a vuoto) in maniera perpetua. Questa nient'affatto innocente "descrizione" della realtà è seguita sempre da

una ricetta etico-politica univoca: l'uomo deve acquisire una "saggezza" superiore (una super-intelligenza) per comprendere l'intreccio sistemico nonché calibrare di conseguenza un comportamento corretto, vale a dire funzionale alla sopravvivenza e alla perpetuazione della meccanica dell'Universo. Pena, la catastrofe generale.

Questo esige dei saperi esperti e complessi, che escludono ogni autonomia umana. Il mondo non è più forgiabile, se ne può solo assecondare il movimento. Un'impresa insopportabile, che esautora ogni reversione.

E' qui che s'insinua il modello post-Gump. Come accennato, Sarah Palin non ha avuto la possibilità di far valere a livello planetario tutta la sua sontuosa incompetenza, ma i suoi doppi si stanno già adoperando alacremente: ad esempio, il Ministro italiano dell'Istruzione e dell'Università, Mariastella Gelmini, la cui ascesa al trono costituisce in sé un atto sovversivo contro l'ideologia del merito e della competenza.

Nell'agosto del 2008, la Sarah Palin italiana ha offerto a un quotidiano nazionale l'interpretazione autentica della sua riforma della scuola:

"Noi vogliamo una scuola che insegni a leggere, scrivere e far di conto. Una scuola in cui si torni a leggere *I Promessi Sposi* e dove non si dica più che lo studente dovrà «padroneggiare gli strumenti espressivi ed argomentativi indispensabili per gestire l'interazione comunicativa verbale in vari contesti»" (Mariastella Gelmini, "Quarant'anni da smantellare", Corriere della Sera 22-08-2008).

Il nemico, per il Ministro, è precisamente la complessità. Il male è la riduzione del soggetto a un anello di una catena d'interazioni anonime, rispetto alla quale esso non deve far altro che mettersi al diapason comunicativo. Per vincere il male, occorre disinnescare l'intelligenza connettiva che la scuola fornisce agli allievi. Tutti i progetti della Gelmini sulla materia sono altrettanti atti di rivolta contro la complessità, al fine di ristabilire il simbolico e la semplicità comunitaria.

Di fronte al carattere incontrollabile e virale dei problemi della scuola e, in generale, del processo di socializzazione dei giovani (l'indisciplina, la violenza gratuita, la rivolta impolitica, le pessime performance scolastiche, la crisi dei valori ecc.) il Potere sembra del tutto impotente. Le soluzioni razionali che esso propone, in coerenza con l'estrema complessità dei problemi, sono complicate, laboriose, esigono l'azione concertata di un gran numero di saperi esperti e i tempi di realizzazione sono indefiniti. Di fatto, risultano completamente inapplicabili e le chance di successo sono pressoché nulle. Ebbene, la Gelmini cancella ogni dimensione razionale e si situa esclusivamente sul piano simbolico. Le soluzioni che ne derivano sono: il maestro unico, il ripristino del voto di condotta, la sostituzione del giudizio con il voto numerico nella valutazione degli studenti, il grembiolino. Ella ricrea così il simulacro della scuola-comunità semplice, comprensibile, dotata d'identità e ordinata verticalmente, che scioglie la matassa caotica della circolazione immanente. Si oppone in maniera donchisottesca all'idea che la sovranità sul reale non sia più possibile, che non si possa più forgiare la macchina sociale ma solo accontentarsi di indulgere al suo movimento.

Lo stesso meccanismo è all'opera nelle politiche migratorie del Ministro dell'Interno, Roberto Maroni (ulteriore declinazione del modello Palin). Il respingimento in Libia degli immigrati (ivi compresi i rifugiati) provenienti dalla costa nordafricana ha prodotto sul piano simbolico un impatto straordinario: vi è qui la messa in scena dell'epica del sovrano che alza un muro di cinta attorno alla sua comunità contro l'invasione dei barbari. Ma gli esperti in materia, razionalmente, ci avvertono che soltanto il 15% degli immigrati illegali percorre quel lembo di mare per penetrare in Italia e che tutti gli altri accessi restano incontrollabili. Ergo, le migrazioni sono fenomeni irrimediabili e nessun potere può opporvisi. Ma che importa? L'importante è che lo spettro salvatore della sovranità sia resuscitato, l'importante è aver forgiato, a partire da una realtà informe e insensata, un Noi riconoscibile in opposizione all'orrore dell'Altro.

Solo il cretino, una volta salito al Potere, è dotato della spregiudicatezza necessaria a realizzare questa impresa alchemica. La sua missione non è di indulgere al movimento della macchina (preservandolo), ma di mettergli i bastoni tra le ruote, di sabotarne l'insensata meccanica celeste. Siamo quindi passati dal deficiente-lubrificante al deficiente-ingrippante. Il nuovo idiota è chiamato a fare lo sgambetto al vecchio Gump che corre. In sintesi, egli deve:

- creare una chance di reversione del regime, impedendo la circolazione immanente;
- scalzare il sapere degli esperti, funzionale e complesso, a beneficio di una nuova mitopoiesi semplificatrice;
- disinnescare l'azione disciplinata per farne sgorgare l'impensato e riassaporare l'autonomia dell'agir folle;
- resuscitare il mito del *mana*;
- marcare il contesto con simulacri di singolarità che resistano alla compressione dei possibili esercitata dalla logica di equivalenza universale;
- restaurare l'egemonia del simbolico, necessario per la ri-creazione di una comunità;
- affrancarsi, infine, dall'immediatezza della realtà per istituire un mondo parallelo, ordinato da regole supreme e finalmente visibili.

In breve, solo un idiota ci può salvare.

Riferimenti bibliografici

DELEUZE (1969), *Logique du sens*, Éditions de Minuit, Paris.

BAUDRILLARD (2004), *Le pacte de lucidité ou l'intelligence du Mal*, Éditions Galilée, Paris.

ELIAS N. (1969), *Il processo di civilizzazione*, Il Mulino, Bologna.

MORIN E. (1957), *Les stars*, Seuil, Paris.

MORIN E. (1962), *L'esprit du temps. Névrose, vol. I*, Grasset et Fasquelle, Paris.

RIESMAN D. with Glazer N. and Denny R. (1950), *The lonely crowd*, Yale University Press, New Haven, Connecticut.

SIMMEL G. (1903), *Le metropoli e la vita dello spirito*, Armando, Milano 2001.

WEBER M. (1922), *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni, Firenze 1984.

WEBER M. (1922), *Economia e Società*, vol. I, Edizioni di Comunità, Milano 1999.

Soggetti altri nell'area mediterranea

di Onofrio Romano

[Tratto da *La decrescita tra passato e futuro: fonti e soggetti*, Jaca Book, Milano 2014]

Chi sono i soggetti della rivoluzione decrescente?

Se il progetto di una società della decrescita vuole avere un futuro, occorre da subito farsi carico della questione. Senza dubbio, la strategia preferita dai più coincide con la cosiddetta “semplicità volontaria”¹¹³. Ci si convince che i soggetti più “consapevoli” della necessità della decrescita debbano “dare l’esempio”, adoperandosi nell’allestimento di pratiche di decrescita, qui ed ora, senza necessariamente mirare alla presa del Palazzo d’Inverno, dal quale imporre alla collettività le decisioni “giuste”. Si mira cioè a costruire specifiche esperienze, circoli di semplicità volontaria, piccole comunità di decrescita, nella speranza che le pratiche virtuose ivi inscenate si stagolino in maniera talmente evidente da contagiare le cittadinanze tutte, ossia i pover’uomini ancora inconsapevoli della necessità del mutamento.

E’ pur vero che questo tipo di critica si applica meno a quella parte del movimento che promuove il progetto della decrescita attraverso la chiave dei “conflitti ambientali”¹¹⁴. In questo caso, si cerca di coltivare il risentimento sociale suscitato localmente da specifiche iniziative di sviluppo (infrastrutture energetiche e di trasporto, fabbriche inquinanti ecc.) portate avanti da entità pubbliche od organizzazioni private¹¹⁵. Certo, questa prospettiva appare più radicata, ma la cautela non è mai troppa: in particolare, bisogna chiedersi ogni volta se, al netto degli attivisti già convinti, le popolazioni che si mobilitano hanno effettivamente la decrescita come obiettivo o se puntano a qualcos’altro. Il rischio, nell’approccio conflittualista, è di ricadere nel tipico errore dei teorici marxisti che vedevano nelle mobilitazioni dei lavoratori suscitate dalle loro condizioni di miseria, sfruttamento e alienazione una lotta per il “comunismo”. La svolta “fordista” e poi socialdemocratica ha fatto evaporare questo orizzonte politico. Del pari, è molto probabile che le popolazioni coinvolte nei conflitti ambientali non lottino per una “società di decrescita” (per lo meno, questa circostanza resta tutta da verificare), ma semplicemente per contrastare le conseguenze nefaste delle iniziative di sviluppo che essi subiscono direttamente sulla propria pelle. Spesso la lotta contro lo sviluppo nasconde la lotta per la propria inclusione nei benefici dello sviluppo. Lo compresero i teorici della Scuola di Francoforte¹¹⁶ e, prima di loro (con ben maggiore lucidità) Antonio Gramsci¹¹⁷, i cui concetti di “rivoluzione passiva”, americanismo e fordismo ci hanno rivelato precocemente la capacità del capitalismo di integrare i perdenti nel suo immaginario di crescita, indulgendo ai bisogni immediati dei lavoratori, aprendo loro le porte del sogno consumistico, ossia annettendoli alla controparte.

In ogni caso, quella della semplicità volontaria resta la strategia preferita dai decrescenti. Questa si caratterizza come una modalità non tradizionalmente “politica”, che non pretende di dispiegarsi all’interno dell’arena competitiva per la conquista delle istituzioni elettive, ma che si dà immediatamente nello spettro sociale come testimonianza concreta della possibilità di un’alternativa. Quali chance di successo ha questa strategia?

¹¹³ N. Ridoux, *La decrescita per tutti*, trad. Chiara Aliprandi, Jaca Book, Milano 2008.

¹¹⁴ J. Martinez Alier, *Ecologia dei poveri. La lotta per la giustizia ambientale*, trad. Vincenzo Lauriola, Jaca Book, Milano 2009; Luigi Pellizzoni, *Conflitti ambientali. Esperti, politica, istituzioni nelle controversie ecologiche*, Il Mulino, Bologna 2011; Cdca, M. Correggia, G. De Marzo, *Conflitti ambientali. Biodiversità e democrazia della terra*. Edizioni Ambiente, Milano 2011.

¹¹⁵ Il caso più emblematico resta quello della protesta “No Tav”: Donatella Della Porta e Gianni Piazza, *Voices of the valley, voices of the straits*, Berghahn Books, Oxford; New York 2008.

¹¹⁶ M. Horkheimer e T. W. Adorno, *Dialettica dell’Illuminismo*, trad. Renato Solmi, Einaudi, Torino 2010.

¹¹⁷ Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino 1975.

Il minimo che si possa dire, in prima battuta, è che essa è necessariamente “lenta”. Da un lato, il rimedio della decrescita è decretato come urgentissimo e improrogabile (data la catastrofe imminente), dall’altro si sceglie una modalità di “somministrazione” che si annuncia di per sé lunga, faticosa e dall’esito incerto. Non è un caso, infatti, che molti autori rappresentino le esperienze di semplicità volontaria come “palestre” per il dopo-catastrofe, esercizi di sopravvivenza da “copia-incollare” una volta che la catastrofe annunciata si sarà effettivamente manifestata. Ma, parafrasando Keynes, potremmo dire che “dopo la catastrofe saremo tutti morti”.

A prescindere dai problemi di *timing*, è proprio il rifiuto d’incarnarsi nei processi sociali e storici a fare problema. L’orizzonte auspicato viene calato dall’alto, prescindendo dalle volontà, dalle disposizioni, dalle inclinazioni degli attori sociali. Non si può pretendere di combattere il regime della “crescita per la crescita” senza fare i conti con l’egemonia che esso riesce comunque a esercitare nei confronti di masse cospicue, solleticandone le corde più profonde. A questa forma di “aristocratismo etico” che ammorba ai giorni nostri buona parte dei movimenti politici di opposizione al capitalismo ha dedicato recentemente un denso saggio Franco Cassano¹¹⁸: gli adepti della semplicità volontaria rischiano di rimanere soli come quei “dodicimila santi” evocati da Dostojevski ne “I fratelli Karamazov”, i quali si beano della propria perfezione, lasciando la massa degli uomini comuni alle grinfie malefiche del Grande Inquisitore.

Dunque, da dove si può ripartire?

Prima di tutto, occorre prendere atto fino in fondo del grande cambiamento antropologico occorso nelle nostre società. L’idealtipo di uomo che impasta la soggettività moderna è antropologicamente insostenibile: è fatto per i santi. Originariamente, esso fu tarato sul modello etico del protestantesimo descritto da Max Weber¹¹⁹. Il processo di rigida individualizzazione in esso incorporato richiede al soggetto di sviluppare oltremisura le attitudini di temperanza e autocontrollo, di rafforzare le sue dimensioni “intellettualistiche”¹²⁰, di imparare a mettere tra parentesi le emozioni e a contenere i bisogni e i desideri immanenti, a beneficio del conseguimento di obiettivi a lungo termine. Ci si aspetta che il soggetto vigili costantemente sulle conseguenze delle sue azioni, auto-correggendole prima di dispiegarle. Ma la ricerca sociale ci avverte da tempo che questo tipo di soggettività è decaduta da tempo¹²¹. Il capitalismo tecno-nichilista¹²² ha nutrito un altro tipo di personalità: un soggetto “demodernizzato”¹²³ per il quale l’immanenza è la dimensione privilegiata dell’azione. Un’entità che non ha bisogno di temperanza o di attitudini razionali. Al contrario, il soggetto è alla costante ricerca di soddisfazione nell’immediato, senza rimorsi e senza scrupoli sulle conseguenze. Il nuovo capitalismo crea e alimenta questa vocazione, saturando i desideri, rigenerando mancanze e di nuovo riempiendole (il meccanismo del plusgodere analizzato da Žižek¹²⁴). Qualsiasi strategia politica che miri ad un mutamento sociale di grande taglia, come quello evocato dai sostenitori della decrescita, deve fare i conti con questo dato sociologico. Deve radicarsi dentro il terreno antropologico esistente.

Al contrario, la decrescita si colloca oggi nella cornice della “modernizzazione riflessiva”¹²⁵, vale a dire quella postura tipica della “seconda modernità” che consiste nel prendersi carico delle poste in gioco negative incluse nel dispiegamento della modernità stessa. Poste in gioco sociali ed ecologiche. In questo modo, la decrescita finisce per richiedere non un affrancamento dall’antropologia moderna (la stessa che si ritrova alla base della “società di crescita”) bensì un suo rilancio, una sua duplicazione. Richiede di fatto un soggetto “moderno al quadrato”. Questo

¹¹⁸ Franco Cassano, *L’umiltà del male*, Laterza, Roma-Bari 2011.

¹¹⁹ M. Weber, *L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*, trad. Anna Maria Marietti, Rizzoli, Milano 1997.

¹²⁰ G. Simmel, *Le metropoli e la vita dello spirito*, trad. Paolo Jedlowski e Renate Siebert, Armando, Roma 1995.

¹²¹ Michel Maffesoli, *Le temps des tribus*, La Table Ronde, Paris 2000.

¹²² Mauro Magatti, *Libertà immaginaria*, Feltrinelli, Milano 2009.

¹²³ Onofrio Romano, *La comunione reversiva*, Carocci, Roma 2008.

¹²⁴ S. Žižek, *Credere*, trad. Gabriele Illarietti e Marco Senaldi, Meltemi, Roma 2005.

¹²⁵ U. Beck, A. Giddens, S. Lash, *Modernizzazione riflessiva*, Asterios, Trieste 1999.

modello, a prescindere dalla sua desiderabilità, è già stato rigettato dalla storia. La decrescita, dunque, reclama per la sua realizzazione un tipo di soggettività che è scomparso dalla scena sociale.

La semplicità volontaria si materializza volentieri in un “saint-simonismo” di ritorno, nel quale è riconosciuta cittadinanza alla sola dimensione della “produzione reale”, a scapito di ogni scarto simbolico, di ogni artificio allegramente speculativo. La singola comunità, vale a dire, assume in via esclusiva il carico integrale del proprio sostentamento, autoproducendo tutti i generi di beni necessari. Che cosa significa, infatti, ri-localizzare nel lessico di Latouche?

“... produrre localmente la maggior parte dei prodotti necessari alla soddisfazione dei bisogni della popolazione e partire dalle aziende locali finanziate dal risparmio raccolto localmente”.¹²⁶

Un'autarchia realizzata persino al livello della municipalità, che, come tutte le economie di questo genere, finirebbe per richiedere ai propri membri (al di là di ogni buon auspicio iniziale) un *overcommitment* lavorista senza tregua e/o un feroce stato di deprivazione. L'autonomia, l'autosufficienza, il “contare esclusivamente sulle proprie forze”, il controllo su ogni segmento della vita sociale ed economica sono tipiche aspirazioni moderne. Rappresentano la volontà di radicare in ogni luogo (così autoconfinato) il modello immaginario proprio della (perduta) modernità. In questo senso, l'accusa che Latouche rivolge alla dottrina dello sviluppo locale di essere nient'altro che un “localismo eterodiretto” (espressione che condividiamo in pieno) suona piuttosto come un'auto-accusa. Il riferimento valoriale resta quello dell'uomo autonomo, intraprendente, che sa badare a se stesso senza aver bisogno di nessuno. Nella forma singularizzata, si tratta del modello “Robinson Crusoe” (di cui oggi si riconosce la versione prostituita e prosaica nel format dell'*Isola dei famosi*), non a caso segnalato nella sociologia della letteratura come il racconto fondativo della modernità.

La decrescita ottenuta per il tramite della rilocalizzazione richiede una sistematica amplificazione della concezione moderna del soggetto: più sobrietà, più temperanza, più razionalità, più autocontrollo, maggiore attitudine utilitarista. Uno dei capisaldi della società di decrescita è il principio di stazionarietà, ossia l'interruzione della dinamica dell'accrescimento illimitato, affinché ci si attesti su livelli costanti di produzione che assicurino la riproducibilità delle risorse rinnovabili e riducano ai minimi termini lo sfruttamento delle risorse non rinnovabili. Una stazionarietà ottenuta, quindi, per auto-contenimento. Viene riconfermato, con ciò, un principio di rigido disciplinamento, lo stesso che si pone al base del nostro immaginario moderno-occidentale di crescita. Riutilizzare, riciclare ecc. significa perpetuare all'infinito lo statuto “utilitario” dei beni, non certo interromperlo per ricollocare gli oggetti in una sfera sovrana¹²⁷.

Le ingiunzioni al riutilizzo, al riciclaggio, alla riduzione degli impieghi non sono affatto un fendente contro il demone del produttivismo, ma il cavallo di Troia della razionalizzazione integrale. Occorre ridurre le produzioni “inutili”, come la pubblicità o i profumi, vale a dire eliminare quei pochi territori contemporanei nei quali è possibile ancora scorgere alcune posture disfunzionali (al di là della strumentalizzazione che se ne fa); occorre ridurre le produzioni tossiche (sempre nella logica della ricerca illimitata del benessere e della salute); occorre eliminare i trasporti inutili (magari eleggendo un'autorità che dall'alto pianifichi razionalmente le rotte mondiali dei container...). Ma anche quando la soluzione riduttiva è applicata al campo del lavoro e quindi promette una liberazione dal produttivismo, in realtà essa viene presentata come un'occasione attraverso la quale favorire la “realizzazione dei cittadini” nella vita politica e privata. Vale a dire una chance di auto-realizzazione positiva perfettamente in linea con la “logica del fare” e dell'infinita autopromozione del soggetto individuale.

Reclamare e sperare oggi in un rilancio di questo modello, quando in realtà il soggetto moderno ha già tirato le cuoia da un bel pezzo, non è una strategia politica appropriata. Pensare che comportamenti saggi e condotte corrette si diffonderanno a cerchi concentrici nella società, a

¹²⁶ S. Latouche, *La scommessa della decrescita*, cit., p. 133.

¹²⁷ G. Bataille, *La sovranità*, trad. L. Gabellone, SE, Milano 2009.

partire dai sassolini gettati nello stagno dalle virtuose comunità decrescenti, solo in virtù della loro bontà intrinseca, è un grossolano errore strategico. Cassano ci ricorda che il male corre molto più velocemente del bene, poiché esso indulge alle corde interne più sensibili delle persone. I “santi”, invece, si distaccano progressivamente dalla comunità dei mortali, poiché il loro esempio richiede un’abnegazione e un sacrificio che non sono appannaggio delle maggioranze. Una proposta “santa” di decrescita volontaria non sarà mai attraente, soprattutto nelle nostre società, dove la logica del consumo genera un’offerta straordinaria di stili di vita attraenti, a prescindere dal coefficiente di saggezza e di giustizia che essi contengono. Al di là del bene e del male.

A nostro avviso, la decrescita andrebbe intesa in un senso radicalmente antropologico. Occorre rifondare la decrescita a partire da un’idea di “decrescita del soggetto moderno”. E’ una proposta che va nella direzione esattamente opposta all’amplificazione del modello antropologico moderno richiesta dalla maggior parte degli attuali sostenitori della decrescita. Occorrerebbe perseguire una decrescita del soggetto moderno invece che una sua duplicazione riflessiva.

Paradossalmente, dovremmo cedere autonomia per guadagnare maggiore autonomia. Solo un soggetto che accetti di sgonfiare la propria presenza potrebbe anche accettare di realizzare la visione costruita dalla comunità a cui egli appartiene. Solo un soggetto che scopra la beatitudine arrecata dall’“essere sempre meno” potrebbe anche accettare di “avere di meno”, ossia intraprendere un percorso di fuoriuscita dall’ossessione della crescita. Sviluppare questa nuova soggettività dev’essere una battaglia prioritaria per i decrescenti.

La decrescita deve camminare sulle spalle di altri soggetti. E’ necessario ribaltare l’egemonia volontarista all’interno del movimento e dunque ricostruire l’idea di decrescita come alternativa “politica”. C’è un luogo d’ispirazione per questa nuova soggettività: la regione Mediterranea e, in particolare, alcune sue enclaves. Sia per ragioni politiche sia per ragioni storico-mitiche.

Per sfuggire a Polifemo, com’è noto, Ulisse inventa lo pseudonimo “Nessuno”. L’astuzia dell’*identità a scomparsa*, abilita Odisseo a esperire il grandioso senza soccombervi, gli permette di avere la meglio su un essere infinitamente più possente. La figura della simulazione identitaria, che può giungere fino alla simbolica abolizione di sé, percorre molte periferie interne del Mediterraneo. Il basso Adriatico (comprensivo della sponda sud-orientale italiana e di quella a sud-ovest dei Balcani), è senza dubbio una di queste.

Storicamente – e non solo geograficamente – si tratta di un’area densa di motivi d’interesse, collocata all’incrocio tra civiltà d’Oriente e d’Occidente, nonché tra l’efficienza proveniente dalle correnti del Nord e la stasi meridionale. Essa è sempre stata periferia estrema di civiltà rigogliose e imperi magniloquenti, localizzata a distanza siderale dai centri di potere. Questa condizione di liminarietà è alla base della costituzione anti-identitaria dei popoli che vi risiedono ovvero di un’*antropologia dell’assenza*¹²⁸. Fondata su un doppio movimento: il mimetismo e la preservazione del vernacolare, vale a dire del proprio circuito statico di riproduzione sociale.

L’approccio mimetico è quello adoperato per ingraziarsi i rappresentanti della Storia, ovvero i colonizzatori di turno. L’abitante del basso Adriatico ha affinato una speciale abilità nel calzare i segni di conversione ai *mainstream* storici più disparati che ne hanno attraversato le lande.

Esso è il “soggetto di depensamento”, così come definito da Carmelo Bene¹²⁹. Un soggetto che non pensa alla propria auto-promozione, ma che si lascia pervadere dal “divino sociale” (Durkheim), disponibile all’abbandono nella beatitudine della socialità e della natura, disponibile a rimettere le decisioni sul mondo al collettivo (anche per mero spirito di pigrizia), senza far finta di essere sovrano e senza, per questo, competere con gli altri individui per affermare la propria presenza. Il mimetismo e l’esistenza circolare (a-storica) minano alla radice la logica di valorizzazione economica.

Questi connotati non sono materiale di repertorio ma assurgono a pieno vigore, soprattutto in coincidenza con la fine della modernità fordista.

¹²⁸ O. Romano, *La comunione reversiva*, cit.

¹²⁹ Carmelo Bene, *Opere*, Bompiani, Milano 1995.

Al fine di sviluppare una nuova visione, occorre perciò ripartire dalle periferie del depensamento, laddove i residenti non sono impegnati nella promozione illimitata di se stessi, ma nello sforzo di sopravvivere oltre ogni rigonfiamento identitario. E' qui che la logica di valorizzazione e autopromozione fa spazio alla captazione con mezzi più o meno leciti dei flussi di risorse circolanti nello spazio globale, alla dissipazione e alla *dépense*¹³⁰. La possibilità di cambiamento radicale emerge laddove le persone cercano l'auto-annullamento dando così spazio alla "grande visione", all'abbagliamento (quella che lo scrittore Enrico Panunzio chiama "apofasia"¹³¹).

Questo è il giacimento antropologico dal quale trarre ispirazione per una strategia "politica" di decrescita. Una nuova (antica) visione dell'uomo non è in sé sufficiente. Il versante antropologico deve essere accompagnato da un versante politico-istituzionale. Il potere politico non va rigettato, come pretendono i fautori delle alternative social-civili "dal basso", ma ne va profondamente ripensata la natura e il ruolo (una questione molto trascurata, per usare un eufemismo, dal movimento per la decrescita). Una delle principali istanze implicitamente posta (ma mai realmente sviluppata) dalla decrescita è il ripristino di una sovranità collettiva sulle attività degli esseri umani – come Polanyi¹³² ha insegnato –, al fine di riconnettere le società umane all'alveo naturale. Dobbiamo essere consapevoli che questo principio si oppone frontalmente ad una delle topiche centrali del potere politico liberale: quest'ultimo mira, infatti, a cancellare qualsiasi sovranità politica sulla realtà (mimando la logica dello scambio di mercato). Le istituzioni politiche in questo regime sono occupate da un forma "tecnica" e "neutra" di potere, in ogni caso passiva di fronte alle preferenze individuali e mirata solo ad allargare le opportunità per chiunque di realizzare il proprio progetto di vita. Il potere politico non deve occuparsi dei destini individuali ma solo assicurare che ciascuno possa "fare il proprio gioco". E' esattamente questo dispositivo che, in ultima istanza, rende il sistema insostenibile. Ma se si osserva in profondità, i decrescenti non rifiutano affatto la cornice liberale del potere politico. Essi cercano soltanto di ridurre i potenziali distruttivi di questo dispositivo sistemico confinando irrealisticamente l'azione umana ad un livello "locale" e confidando irrealisticamente in un generale cambio di mentalità individuale (ossia in una riforma morale e valoriale da conseguire esclusivamente mediante il "buon esempio"). Questo è un errore strategico fatale. Dobbiamo invece rivolgere lo sguardo a quei luoghi dove evidentemente la cornice liberale del potere politico non produce benefici tangibili per la popolazione. La regione Mediterranea è appunto uno di questi.

Le rivolte arabe e la crisi generale dei paesi sud-europei, infatti, suggerisce che la regione diventa sempre più periferica e che essa non è in grado di sostenere la corsa per la crescita. I paesi mediterranei non dispongono di vantaggi competitivi nello scacchiere economico globale. Potranno evitare di affondare solo se riusciranno a comporre un'alleanza e a costruire un'arena differente. Questo significa, prima di tutto, tagliare i legami di dipendenza con l'arena competitiva internazionale. Il fallimento del potere liberale cieco, evidente nell'attuale crisi economica, apre l'opportunità di un ritorno alla democrazia radicale, intesa come costruzione collettiva della vita sociale. Esso apre la possibilità di dare vita ad un mondo dove le relazioni tra gli uomini e tra questi e la natura non saranno governate dalla competizione ma dal *legein*¹³³, dove la produzione e la redistribuzione di risorse torneranno ad essere politicamente regolate, innestandosi nei cicli naturali. Un mondo dove il lavoro sarà riqualificato e ridotto, al fine di promuovere attività di *dépense*, danze sociali, giochi agonistici, pubblici dibattiti sul senso della vita associata e dell'esistenza in terra. In breve, un mondo di democrazia e decrescita.

Ma dev'essere chiaro che i soggetti del cambiamento non possono essere i giovani che protestavano, smartphone all'orecchio, nelle strade delle città arabe o sud europee. Essi

¹³⁰ G. Bataille, *La parte maledetta*, trad. F. Serna, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

¹³¹ Enrico Panunzio, *L'apofasia del Cav. Ciro Saverio Paniscotti*, Guanda, Milano 1982.

¹³² K. Polanyi, *La grande trasformazione*, Einaudi, Torino 2010.

¹³³ C. Castoriadis, *L'istituzione immaginaria della società*, trad. Fabio Ciaramelli, Bollati Boringhieri, Torino 1995.

anelavano solo agli standard di vita della “Grande Società” occidentale. I soggetti del cambiamento sono gli sfaccendati e i cafoni che hanno votato per le forze islamiche moderate. Oltre la cornice religiosa, essi esprimono un bisogno di protezione, rifiutano la competizione anonima di mercato, non hanno la capacità di accedervi e reclamano il ripristino del controllo sociale sui legami economici. Coloro che hanno a cuore un’alternativa di decrescita devono intraprendere una sfida egemonica e portare nell’arena politica un modello di protezione che ponga al centro l’autoistituzione della società, la democrazia reale, la sovranità collettiva e la preservazione degli equilibri naturali: ossia, ciò che può essere racchiuso sotto l’insegna “decrescita”.

Una simile strategia, comparata a quella attualmente adottata dai sostenitori della decrescita, ha il vantaggio di connettersi più facilmente alla realtà sociale contemporanea. Il nuovo spazio mediterraneo può incontrare le tendenze alla soggettività demodernizzata e neotribale che si diffondono in tutto il mondo, sottraendole allo sfruttamento economico da parte delle multinazionali.

Non è facile, ovviamente: prima di tutto perché, in generale, il trauma dell’onnipotenza dello Stato è ancora recente; e poi perché, ad un livello più specifico, il movimento della decrescita è ancora attardato nella devozione alla società civile e alle *grassroots*. C’è dunque bisogno di lavorare su un doppio fronte: ribaltare l’egemonia volontarista all’interno del movimento per la decrescita e ricostruire l’alternativa di decrescita su un piano puramente politico¹³⁴.

¹³⁴ Onofrio Romano, *The sociology of knowledge in a time of crisis. Challenging the phantom of liberty*, Routledge, New York & London 2014.

How to rebuild democracy, re-thinking degrowth.

by Onofrio Romano

[Da Futures, 44, 2012]

Abstract

Can the degrowth project contribute to rediscovering the meaning of democracy? Can the establishment of a real democracy lead to building a degrowth society? And last, has the project of a “democratic degrowth” a real chance to succeed, from a political point of view? If not, how should degrowth be re-thought to foster democracy? These are the questions entertained in this opinion essay. My thesis is that the currently dominant formulation of degrowth and its relationship to democracy are highly problematic. The degrowth proposal reproduces a central paradox of modernity concerning democracy: degrowth does not aspire to restore collective “legein”; it only works like a “teukein”, offering techniques that will allow the human species merely to “stay alive”. Moreover, there is a political problem: while the need for degrowth is presented as very urgent, the tactic for spreading the idea is one of an elitist strategy of voluntary simplicity, which can only work very slowly. The moralistic ideal of voluntary simplicity runs counter to the dominant de-modernized human subject that is becoming prevalent in our societies; as a result, degrowth cannot connect to real social processes and to the emotions of the large part of the population. To make degrowth feasible and to restore democracy, we need to deflate modern subjectivity. Drawing inspiration from Mediterranean anthropologies, I propose a foundation of degrowth on a human subject of “de-thinking” and I discuss the political pathways for such an alternative degrowth project.

Most degrowth thinkers and advocates assume that degrowth and democracy are co-substantial and go hand in hand towards a shared destiny [1, 2]. Moreover, they argue that the two processes can be mutually reinforced by their alliance: a degrowth society will lead to the rebirth of democracy; and a real democratic society will naturally choose degrowth. Indeed, the majority of the degrowth movement, scholars and activists alike, endorse the paradigm of a “radical”, direct democracy of proximity. The hope is to construct a grassroots alternative which does not include “the taking of the Winter Palace”, but which expands through the amplification of the democratic ideal [3, 4, 5]. In relation to these assumptions, this essay is asking: can the degrowth project indeed contribute to rediscover a real democracy? Vice versa, could the establishment of a real democracy lead to building a degrowth society? And apart from that, has the project of a “democratic degrowth”, in its current dominant formulation, a serious chance to succeed, from a realistic, political point of view? If, as I will argue, it does not, how should it be re-thought to foster a real democracy and a kind of degrowth that could indeed generate an alternative society? This essay proceeds as follows. First, the assumed compatibility of degrowth and democracy is questioned. In the second section a definition of real democracy is offered, and the case is made that degrowth reproduces the central paradox of modernity concerning democracy, what I will call the “*legein* paradox”. In section 3 I criticize the “voluntary simplicity” path to degrowth questioning its social and political feasibility. Finally, in section 4 I attempt to revive degrowth and democracy, by re-defining the former as a degrowth of the modern human subject. Some preliminary insights are offered on a renewed degrowth strategy drawing inspiration from the Mediterranean region.

1. Are degrowth and democracy compatible?

The meanings of democracy and degrowth should not be taken for granted. They have to be explicitly specified. But even before this, and just from the outset, and by looking at those superficial arguments that state that they are co-substantial, one can easily detect some evident discrepancies, without the need to go into deeper semantic, political and theoretical study. In short, the compatibility between degrowth and democracy is far from assured. Let me explain.

The technical bias

The simple framing of the argument in support of degrowth raises several problems. It assumes that there is a crisis of environmental balance, a crisis of resources, which endangers human existence or, at least, it endangers the perpetuation of the current development pattern [6]. As Latouche, the most well-known exponent of degrowth, puts it : “a radical change is an absolute necessity (...) to avoid a brutal and tragic catastrophe” [7]. This formulation of the challenge produces a technical bias, inconsistent with the idea of people’s sovereignty collective sovereignty that is at the heart of a real notion of democracy. This bias stems from the fact that since the ecological crisis can not be seen with the naked eye, expert knowledge is a pre-requisite for its mere “recording”. The average citizen, apart from the trouble, more or less disruptive, of general pollution, has no means in her disposition to say that the world is in fact in danger. She can only trust what the experts declare. But after having the experts define the problem, it is almost inevitable to ask the same people who have detected it to take the lead for its resolution. It is totally unrealistic to imagine that the experts will limit themselves in saying how things are, or neutrally draw the alternative escape scenarios, allowing then people to autonomously take a decision. The intrusiveness of technical knowledge (which, of course, is inescapable, to some extent) in the realm of action and regulation is almost innate. But it dispossesses people of their sovereignty and their freedom of opinion concerning their lives. These are determined according to an icy *diktat*, with the chrism of objectivity, issued by Science. Only those experts, who are capable of seeing things “from above” can judge the legitimacy of the life models chosen by

common

people.

Furthermore a basic problem with this view of a pending catastrophe, is that, if the ecological crisis were to be metabolized in the collective consciousness as a shared “reality”, the destiny of any socio-political course would then be predetermined: any kind of society, of co-existence, of environmental governance and of organization of our relationship with planet Earth (regardless of its degree of democratization) would in principle have to seek the same result: “ecological compatibility”. This governing fundamental principle is an a-political axiom, which is supposed to hold priority over any subsequent discussion (more or less democratic) on the idea of a good society. It is a principle to be upheld under all circumstances; all ideas must obey to that final result. Then, one wonders, if a technocratic or non-democratic regime is more suitable to deal with an emergency situation, why not choose this instead of a less-effective democratic one? [8]. An anti-democratic drift is clearly plausible in the pursuit of ecological compatibility.

Why a localist frame necessarily generates an ecological democracy?

A potential contradiction arises also in relation to the localist fetishism that is spread among many degrowth proponents. In degrowth literature, the local dimension is not only a space for the reconstruction of social ties and lost DIY production practices; it is the main “institutional” container and the preferable scale of application of the degrowth alternative. Latouche [7], for example, retrieves the “bioregion” concept of Pannikar [9]: a “homogeneous” territorial entity, where biophysical elements (plants, animals, water etc.) are linked to the history of people in a harmonious embrace. The geographical extent of such bioregions is open, ranging from the “small district republic” to the municipality or the inter-district. Anyway, Latouche states, it should not exceed the threshold of thirty thousand inhabitants, beyond which the spectre of alienating depersonalization that now poisons the growth society will return. For degrowth advocates, the local dimension provides two conditions without which a democracy is unmanageable and deprived of sense: the personalization of citizens’ relations (it is the idea of “grassroots democracy” developed by Fotopoulos [5]) and the embedding of institutions within a specific cultural context, achievable only at a local scale. Of course the proposed bio-units are not supposed to be closed, autistic monads, but connected to one another within bottom-up confederations. The supposed result would be a democratic pluri-verse of cultures. Even assuming that it is possible to find, under the alienated crust of global flows, some territories spontaneously gifted by the harmony yearned by Pannikar in his idea of “bioregion”, this is not the only problem. Democracy, in fact, is not a universal concept. It is not a neutral dress that can cover any socio-cultural body. Real democracy structurally undermines any inherited symbolic, cultural enframing. And vice versa, most of known cultural traditions reveal a deeply a-democratic constitution (if not anti-democratic). This highlights a basic contradiction: the local Utopia at the centre of the degrowth proposal is unbearable to the same idea of democracy that it purports to be based upon. If the demon of democratic autonomy were to be unleashed, it is an illusion to think that it would be possible to confine it within any natural limits (territorial, moral or even “thematic”). For example, why would the territorial units remain within the size suggested by degrowthers (thirty thousand people)? Why, if they live in a democratic community, could people not choose to go beyond this threshold? Who would have the power to sanction any overrunnings? Obviously, the localization proposal makes sense only if the free movement of persons between the local communities was to be drastically reduced; otherwise the socio-cultural holism needed for self-production and personalization would not make sense. But why should a free citizen, residing in an increasingly democratic arena, choose to stay put in one’s own community instead of, as it is reasonable, prefer to move discovering other places and other people?

The contradiction is even more glaring if one looks at the underlying social values of the degrowth proposal. See, for example, the call for “ecological democracy” which is always mentioned in one and the same breath with degrowth. The intent to attach adjectives to the word

“democracy” is wishful thinking similar to the exercise of attaching adjectives to “development” (“sustainable”, “autonomous”, “social” etc.). Why would a democratic and independent community always choose the highest standards of ecological protection at the expense of other objectives that it could deem as most important? Who would sanction the betrayal of the ecological values? Who would ensure that citizens comply with a culture of sobriety, prefer small shops to shopping centers, small buildings to skyscrapers, and all the rest? [10]

Degrowth advocates claim that a given political and territorial architecture (the localist one) necessarily generates a specific political agenda, a direct (ecological) democracy one. I argue instead that we delude ourselves if we think that once a community is empowered and democratized, it will land voluntarily onto the “good” values of sobriety, *phronesis*, “small is beautiful” and so on. This is an “ontology of spontaneity” which reappears in several versions of degrowth. As in the myth of the *bon sauvage* by Rousseau, the assumption is that “letting men be”, in a regime of perfect democratic immanence, they will always pursue the “good” and the “fair”. *Ergo*, any tendency to deterioration can be exclusively attributed to the influence of vulgar or evil “powers”, to be annihilated. And while there are no formidable trajectories that could confirm the reliability of this ontology, there is a “really existing localism” that has so far produced a lot of night patrols against immigrants and prostitutes, as well as various episodes of setting fire to gypsies campsites, in order to ensure the hygiene of “lovely communities”.

In short, if our project is indeed one of a real, radical democracy, we should not then complain if the process leads to the loss of a “shared vision”, an irrationality of exchanges, or an incompatibility of production processes with environmental balances and so on. If the institutional framework of a democratic mentality is to really have a primacy over any value constraint, then the perverse effects it generates are not a “betrayal of its origins” but its perfect fulfillment. Degrowth cannot be the foundation for a project of real democracy for the same reason that “growth” cannot be the foundation. Both are “proposals” that can get lost together with the thousands options that make up the melting pot of a democratic regime. Growth and degrowth, in this sense, lie in the same paradigm of the autonomous subject: their validity is tied to historical contingencies and none can claim the throne of constitutional dogma.

I conclude therefore that degrowth cannot foster a democratic order; if something, it threatens democracy. And vice versa, within a democratic framework it cannot be taken for granted that degrowth will become a value to be pursued.

2. Degrowth and the “legein paradox”

The neutralitarian regime

What do I mean by “real democracy”? The premise of modernity is that humans are granted universal access to “sense” and that they are expected to live their lives based on it. The dominant ideology rejects any form of dependence [11], Individuals are invited to autonomously go and search for the truth, find the sense of life, shape their lives and the frame around them basing on the values they autonomously choose. However, only an infinitesimal part of the world – even of each person’s little world – is manageable by the person itself. The most powerful sources of influence that shape the world are invisible or they are out of any single person’s control.

Here enters the notion of democracy.

Following Colin Crouch, “democracy thrives when there are major opportunities for the mass of ordinary people to actively participate, through discussion and autonomous organizations, in shaping the agenda of public life, and when they are actively using these opportunities” [12].

The more the opportunities to participate in the definition of the social system are the more a political regime can be defined as democratic. The opportunities to participate in the construction of a common environment are to be shared equally among the members of the community: elites

should not be able to influence public life at the expense of the majority. Under this conception, a political regime is more democratic to the extent that the context variables that affect individual lives are consciously determined by the citizens themselves through collective discussion, and despite exogenous “blind” forces that may not be controllable. A political regime is (more) democratic insofar as common life is the output of a collective exercise of *legein*.

According to Castoriadis [13], *legein* refers to the deployment of words, reasoning, argumentation, speech and everything suitable to represent reality and interpret it as a whole, giving it a sense. *Legein* means also linkage, connection, the search for relations between men, and between men and things (environment etc.), in order to infer an overall and consistent dynamics for a system as a whole. Democracy, hence, is the collective construction of sense.

However, the problem is that freedom in building sense necessarily leads to a multiplication of possible visions: potentially, each individual carries her own sense. A modern, democratic human collective could not shape itself sharing only one vision, because this shared vision will always be contestable, never adhering to the vision brought by each one.

The consequences of this problem is that in modernity, the *legein* is confined in a purely expressive, rhetorical and intimate domain: everyone is free to express his unique vision, but no one can claim to implement it. This is a central paradox: modernity is the age in which everyone is encouraged to go out and search for “sense”, but also everyone is prevented from translating it into a collective construction. So the implementation of any political vision is structurally prevented by the primacy granted to individuals in defining and pursuing their own idea of “good”. Under modernity, the recognition of micro-freedom becomes a veto to the great (collective) freedom.

Public authority is expected by definition to be neutral, passive in the face of the infinite variety of visions carried by each citizen. After all, none of these visions can expect to be implemented involving all the community, given that each one is assumed as carrying her own legitimate vision that necessarily conflicts with that of others. A “neutralitarian regime” is generated to avoid this paradox of *legein*. In the name of autonomy, the main structural determinants of individual lives end up remaining totally untouched.

It is out of this “neutralitarian regime” that the primacy of *teukein* springs out. According to Magatti, the history of modernity is marked by the progressive decline of *legein*, in favour of *teukein* [14].

Teukein refers to action, to the means for intervening over the world, pursuing goals which are useful to human welfare. It refers, in short, to technique. The development of the Promethean ability to do things, to act over the world, is another *leitmotif* of modernity, that moves parallel to that of *legein*. Given that *legein* can never be realized, *teukein* derives its legitimacy by the strength it demonstrates “on the ground”, by the simple fact that one technique works better than another. If one technique increases men’s capacity to do things, more than any other, it is to be accepted and espoused by all: because it enhances human autonomy and the opportunity to build the world in accordance with one’s wishes. De facto, *teukein* takes the place of *legein* in building social life. Instead of a collective decision on how to shape the world, we simply adopt the technical system and its self-referential logic. It seems that neutrality improves individual autonomy and citizen empowerment. But clearly the structures that frame social life are not the output of a collective decision: they are the result of the technical development dynamics. *Teukein* rules the world, although the pretence is that it never affects the construction of sense in social life, as this in theory should be only the spontaneous result of the interaction between individuals, who are supposed to be sovereigns in devising and implementing their own life projects. The a-teleological character of democratic regime foster the primacy of *teukein*.

Under these conditions, the aim of politics becomes the mere preservation of life: “life for life’s sake”. Politics foster the growth of the “organic” life of citizens (“growth for growth”), together with the administrative control of their movements [15]. Life is preserved (or “grown”) in order to allow the human beings to do everything they wish with it. Growth is then simply an

expression of the modern principle of neutrality: it is ‘rightly’ indifferent to any human purpose, aiming only to increase the substantial opportunities of everyone to choose and achieve their own goals. In this sense, the principle of “growth for growth” is equivalent to the principle of “life for life’s sake”.

Given this dynamics, does degrowth, in its current and dominant formulation, contribute to dispel the neutralitarian regime and the primacy of *teukein*? Does it contribute to overcome the *legein* paradox, to promote the collective discourse in determining the features of the public sphere?

I don’t see how. In my opinion, degrowth itself remains trapped in the paradox. It remains stuck in the path of “neutralism”, life for life’s sake, *teukein*’s primacy.

Waving the threat of catastrophe (“Degrowth or collapse”, as Bonaiuti asserts [16, 10], paraphrasing the old motto “socialism or barbarism”), degrowth evokes nothing but the necessity of setting up a world compatible with our species life, without saying nothing explicit about the sense of such a life, other than in a cursory manner and by relation (e.g. arguments of the type “once life becomes less wasteful of energy, it will be more beautiful to live”, a hypothesis that waits to be substantiated). I argue therefore that degrowth too is a “technique”. It is not concerned with the sense of life. It only pays attention at the conditions for life reproduction. In this way, degrowth meets the paradox of democracy. Degrowth does not worry about the restoring of *legein*, but it works like a *teukein*, merely permitting the species and its members to stay alive. Yes, the strategy changes from growth to degrowth, but the goal remains the same: life, beyond all “sense”. The neutralist scheme is fully confirmed. Yet a community can only be “really democratic” if it debates sense and if it allows for a collective creation of an idea of the “good society”, concretely implementing it. It is not democratic if all that it does is bent on the goal of preserving its own existence. From this point of view, degrowth makes no difference for democracy compared to growth. It has nothing to say, in itself, about what constitutes a “good society”.

Searching for survival and well-being

The indifference of the degrowth proposal to the restoration of *legein* is clear also when one looks at the sociological component of degrowth’s criticism to western culture. The pursuit of material wealth, degrowthers assert, has led to an erosion of social ties. An increase of “well-having” always corresponds to a decrease in “well-being” [17, 18]. I am not that interested in the truth of this postulate, but rather in its paradoxical construction. I argue that contrary to its professed intention, this formulation of degrowth does not question Western lifestyles and it leaves untouched the utilitarian conception of life, which is based on the unlimited, endless search for “feeling better”. It is entirely tautological to say, as Serge Latouche does, that:

“It is necessary to separate the improvement of individual conditions and the quantitative growth of material production. In other words, we need to decrease ‘well-having’, measured by economic indicators, and to improve really lived ‘well-being’” [7].

At the basis of the dominant degrowth vision one still finds the pursuit of well-being by everyone, the increase of the chances to do and be what everyone wants. There is not a common political project, just the amplification of a general enabling *teukein*. Likewise, much of the programmatic and political side of the degrowth movement is nothing more than a list of what we can call “survival techniques”, indifferent to the meaning of life.

The degrowth proposal therefore remains trapped in the same paradigm of growth and development, although in a reversed form. The goal is always “survival” and/or well-being. If a few years ago this was to be obtained by pushing the accelerator on growth (and thereby increasing the prosperity chances for all), today it should be pursued by choosing degrowth, so that the environment does not crack. Degrowth remains stuck within the paradigm of neutrality,

aiming at biological survival, regardless of the sense of life.

I conclude therefore that degrowth, in its current and dominant formulation, does not hold intrinsic properties suitable to resolve the basic crisis of democracy, i.e. the impasse of collective sovereignty over the world, and does not counteract the pervasiveness of *teukein*. On the contrary, degrowth is a new mutation of the hegemony of technique and it leaves the problem of collective sense and democracy unresolved. Degrowth reinforces the primacy of the individual and her well-being proper of modernity (generating, in turn, the primacy of “life for life”) which, paradoxically, is precisely the one that prevents the deployment of collective sovereignty.

3. Why degrowth and democracy are yet to come

As specified above, the degrowth proposal is decreed as necessary on the basis of technical/scientific knowledge. The need for social change is justified by an external judge.

This is a manifestation of the recurring fault of “critical thinking” (in this case of degrowth advocates) as opposed to what I, after others, have called radical, or more precisely “rooted” thought [19, 20]. In critical thinking, the operator of the criticism autonomously composes a set of “right” values, principles and ideals, which then he compares with the observed reality, revealing, and thus condemning, all deviations from her idealised model. Rooted thought, instead, settles inside on-going social processes, it catches sights of their potential evolutions and it is from there that it gives birth to its proposals of social change. The degrowth project risks being critical but not rooted. It condemns itself to dwell in a moralistic sphere, without connecting to the flesh and soul of real social actors.

This inherent fault is reflected on the political strategies put forward by degrowthers to implement the project.

A voluntarist approach

The main strategy put forward is the so-called “voluntary simplicity” [21] approach¹³⁵. It belongs to a path of political action that leads activists to secede from the public arena where the majority of people lie, in order to build a small world together with those who only share the same values and visions. Obeying to this path, an elite, most “aware” of the necessity of degrowth, will give the good example, staging degrowth practices, here and now, without waiting to “take the power”. Degrowthers promote simplicity experiences, collective and personal, engage in voluntary simplicity circles, found small degrowth or other eco-communities, all done in the hope that their practical virtues will stand out so obviously and infect the rest of the citizens, those “poor ones” who are still unaware. This action is not political in the traditional sense of the term. Degrowthers do not pretend to participate in the competition for the conquest of institutions. They act immediately in the social domain, giving concrete proof of the feasibility of a degrowth alternative. What chances of success does this strategy have?

First, there is an obvious problem with it: the need for degrowth is presented as something very urgent, but spreading it by an elitist strategy of voluntary simplicity can only be a slow process,

¹³⁵ The criticism that follows below applies less on the part of the degrowth movement that approaches degrowth from an environmental conflicts perspective [22, 23], and which has as its starting point the social conflicts and movements against development projects carried on by public entities or private companies. While this is a more “rooted” approach, an important question is whether those who fight against these projects are actually fighting for degrowth. The risk in the conflicts-approach is to repeat the typical error of Marxist theorists who saw in workers mobilizations against poor working conditions a fight for communism. Similarly, it is very likely that those engaged today in environmental conflicts do not really fight for a degrowth society, but they are simply moved by the impacts they suffer from development projects. It is likely that their fight is not against development but against their exclusion from the benefits of development. Relevant here are the insights of the Frankfurt School [24] and of Antonio Gramsci, who with his concept of “passive revolution” [25] has revealed the ability of capitalism to integrate losers in its imaginary of growth and consumption, and make them go on its side, ratifying and indulging on their needs.

and this is recognized by degrowth advocates. It is the least inconsistent to cry for the absolute urgency of degrowth and then choose a path which in itself promises to be long, difficult and uncertain (at best) in its outcome. Of course, many degrowth authors propose these experiences of voluntary simplicity as a gymnasium for a post-disaster period. Simplicity or low-carbon experiences, such as the Transition Towns, are advocated as survival exercises that will be copied once the announced catastrophe finally arrives. But, paraphrasing Keynes, “after the catastrophe we will all be dead”.

Degrowth supporters and theorists do not care so much to embody and relate their arguments to actual, existent social and historical processes, i.e. to match them with the will, the values and the attitudes of the existing social actors. But in my view, it is very difficult to fight the “growth for growth” regime without recognizing fully the hegemony that its imaginary has on the masses, touching on their deepest emotions and activating their dearest desires. This kind of “aristocratic ethics” which characterises degrowth, unfortunately corrupts nowadays most of the political movements that oppose capitalism. Franco Cassano [26] denounced it recently: in his telling metaphor, voluntary simplicity followers risk becoming just like those “twelve thousand saints” evoked by Dostojevski in “The Karamazov Brothers”, which contemplate their perfection, leaving the mass of ordinary people to the Grand Inquisitor’s whims.

Re-doubling modern subjectivity

The ideal of the human subject that underpins modern subjectivity is very hard to keep up with: it is made for saints. Originally, it was formulated on the basis of the strong ethics typical of Protestant entrepreneurs, described by Weber [27]. These include a hard individualization process, which requires from the subject to develop temperance and self-control, to strengthen his/her intellectual dimensions and to learn to put emotional feelings aside and to restrain immanent needs and desires, in order to achieve long-term aims. The subject is expected to think of the consequences of his/her action and to try to correct them before acting. Recent social research tells us that this kind of subjectivity is declining in our times. “Nihilistic technocapitalism” [14] has fed another type of personality [28], a “de-modernized” subject [29, 30, 31] for which immanence is the privileged dimension of action. A person that does not need temperance or a rational mood. On the contrary, she is constantly in search for satisfaction in the short-term, without remorse and without thinking about the consequences; and the new capitalism indulges to her passions, to her immediate desires.

Any political strategy that aims at grand social change, as degrowth purports to, has to deal with this sociological reality. It has to start on the basis of this existing anthropological ground.

But on the contrary, degrowth is premised upon the paradigm of “reflexive modernization” [32], i.e. it takes into account the perverse social and environmental effects of modernity, in order to avoid them. Reflexive modernization is rooted in the old modern pattern of subjectivity; it even requires its duplication, a modern subject “square”. However, this model has already been rejected by history. Degrowth asks for its implementation a kind of subjectivity that has disappeared from the social scene.

Voluntary simplicity corresponds to a return of Saint-Simon ethics, in which “real production” is the only recognized social dimension, and every symbolic reference disappears: every single community is expected to undertake the entire charge and burden of its livelihood. In relation, notice the meaning of “re-locate” in Latouche’s lexicon: “to locally produce most of the products necessary to meet the population needs and to finance local firms by the savings locally collected” [7].

Such an autarky regime achieved even at the municipal level would ultimately require from its members a tireless over-commitment and/or a savage state of deprivation. Autonomy, self-sufficiency, “relying exclusively on their own strengths”, control over every segment of social and economic life etc., these are the archetypical “modern” aspirations. They express the will to regain our (lost) modern mentality.

In this sense, the criticism that Latouche himself addresses to the “local development” narrative, i.e. that it is nothing but a “localism directed by outside” (an expression I fully agree with) reads more like a self-criticism. In Latouche’s own call for re-localization the privileged reference point is the independent and enterprising man, who knows how to take care of himself without needing anyone. In its individualized form, the model for degrowth is “Robinson Crusoe” (which now recognizes its prostitute and prosaic version in the television format of “Survivor”), a novel which according to the sociology of literature is *the* foundational story of modernity.

I argue therefore that degrowth via relocalization [7] requires a systematic amplification of modernity’s conception of the human subject: more soberness, more temperance, more rationality, more self-control, more utilitarian attitude. In fact, a cornerstone of the envisioned degrowth society is the stationariness principle: under degrowth, the promise is that the currently unlimited growth dynamics will be reversed and a smooth downscaling will lead us to a steady-state of constant levels of production, enough to ensure the reproducibility of renewable resources. This steady state is to be obtained by a strategy of individual and collective self-restraint. The principle of unlimited utility is fully re-confirmed in this way, even as growth and wealth are rejected. It is this same principle that stands at the origins of the modern Western imagination of growth. Re-using, re-cycling, etc... means perpetuating the “utilitarian” status of goods, not interrupting it in order to place things in a “sovereign” sphere [33].

The incitements to re-use, re-cycle, reduce resources are not a blow against the demon of productivism, as degrowth advocates believe, but, I argue that it is the Trojan horse of an intensified, complete rationalization. Under the degrowth narrative it is “useless” productions that must be reduced, such as advertising or perfumes, i.e. the few contemporary dimensions where it is still possible to experience some dysfunctional postures; it is toxic productions that must be reduced; it is unnecessary journeys and travel that must be eliminated. Even when this solution of “reducing” is applied to the work domain, thus promising a liberation from productivism, the option is presented as an opportunity for fostering the “citizens’ fulfillment” in private and political life. Once again, this is perfectly in line with the logic of modern subjectivity.

Hoping today and calling for a re-doubling of this lost pattern, when in fact the modern subject has already kicked the bucket long time ago, is not an appropriate political strategy. Thinking that proper and “wise” behaviours (those embraced by degrowthers) will spread in concentric circles in society, from the degrowthers outwards, due to their intrinsic goodness, is a gross strategic error. Cassano reminds us that the evil has the propensity to run much faster than the good, as it indulges in the most sensitive inner chords of people. The “saints”, instead, get increasingly detached from the people as their example requires fortitude and sacrifice. A “saint” proposal for voluntary degrowth will never be very attractive, especially in our society, where the logic of consumption gives rise to a race for offering attractive lifestyles, regardless of their wisdom, and beyond good and evil.

4. Degrowth and democracy revived

Towards a degrowth of the modern subject

I have argued in this essay that first, the current framing of the degrowth project cannot lead to a reactivation of democracy, and second, that the degrowth proposal is not politically feasible, hence it is unlikely to avoid the overexploitation of resources and the impending catastrophe that it purports to fight against. The degrowth proposal does not offer a real alternative for escaping this world, the very world – featured by the pervasiveness of *teukein* and the *legein* paradox – that generates the need for degrowth and which erodes democracy.

In its current formulation, with its privileged reference to the reduction of resources consumption, degrowth does not foster the re-birth of democracy because, on the one hand, it works as a technical and pre-political containment device and on the other hand because it

proposes a further expansion, a redoubling of the modern subjectivity. Degrowthers fall on the same illusion that pervades those who propose the expansion of technology to solve the problems created by technology itself [34], or those who wish to counteract the perverse effects of growth with further growth.

I contend that degrowth should be intended in a radical “anthropological” sense [35]. To this aim, I propose a new foundation of degrowth upon the notion of a “degrowth of the modern subject”, i.e. a degrowth of the subject that lies at the foundation of the modern notion of democracy. Such a degrowth of the importance attached to the subject is a fundamental theoretical-ideological step to defuse the *legein* paradox. It is a proposal exactly in the opposite direction to that of the amplification of the modern human subject that is requested by most contemporary advocates of degrowth. I argue that we need to go through a degrowth of the modern subject, rather than its reflexive redoubling.

Paradoxically, we must yield autonomy to gain more autonomy. It is the subject that accepts to deflate his/her own vision, the subject that could also accept and implement the vision built by the community he/she belongs to. Similarly, only a subject who accepts “to be evermore less” can also accept “to have evermore less”, i.e. to undertake a degrowth path. To attain the two aims (democracy and degrowth) we need to put our stakes on a new pattern of subjectivity. Developing this new subjectivity must be the primary battle for degrowthers.

The Mediterraneanan disappearing identity

There is a place of inspiration for this new subjectivity, the Mediterranean region, both for historical-cultural and for political reasons.

In order to escape from Polyphemus, Ulysses invented the pseudonym “Noman”. The cunning of a “disappearing identity” enabled Ulysses to experience the cyclopean world without succumbing to it, i.e., it allowed him to beat an infinitely more powerful being. This identity simulation, which may be extended to the symbolic abolition of oneself, can be found in many inner regions of the Mediterranean. The lower Adriatic (including the Italian south-east and the south-western Balkans) is one of them.

Historically - and not just geographically - this is a very particular area, placed at the crossroads between Eastern and Western civilization, and between Northern efficiency and Southern stasis. For centuries its lands have been the extreme periphery of flourishing civilizations and grandiloquent empires, dwelling at a distance from the centres of power. This peripheral condition has produced an “anti-identitarian” construction of subjectivity, i.e., a strategy of absence. This is characterised by a double movement: on the one hand mimicry and on the other preservation of a steady logic of social reproduction.

The mimetic approach is employed by the people to gain the favour of the representatives of History, namely the colonizers in office. The lower Adriatic inhabitant has developed a special ability to wear the signs of conversion to the various historical mainstreams that cross her moorlands. This is the “subject of dethinking”, as defined by Carmelo Bene [36].

Mimicry and a steady (a-historical) existence seriously undermine the logic of economic exploitation mirroring a twofold strategy for livelihood: the parasitic capture of resource flows from the colonizing powers (related to mimicry) and the small scale self-production (e.g. horticultural cultivation, harvesting of nature wild fruits, wild animal breeding, etc..). These are not just outdated strategies; they stand out in full force in the region nowadays.

I argue therefore that in order to develop a new vision we must restart from such “de-thinking” peripheries, where residents are not involved in intensively taking care of themselves, but in surviving beyond an identitarian logic. It is there that the logic of exploitation and of self-promotion gives way to the capture by illicit means of the resources flows circulating in world economy, to dissipation and *dépense*. The possibility for radical transformation emerges where people search self-annihilation and give space to vision.

Specifically concerning degrowth, the Mediterranean may represent today an important place for

experimentation. The Arab uprisings and the general crisis of the South European countries suggest that the region becomes more and more peripheral and that it is not able to hold on the growth run. Mediterranean countries do not hold competitive advantages in the international arena. They can avoid sinking only if they form an alliance and build a different arena. First of all, this means cutting the dependence ties with global competition. The failure of the blind *teukein*, evident in the current economic crisis, opens opportunities for a return to democracy, understood as a collective construction of social life. It opens the possibility for a world where the relation between humans and between humans and nature will not be governed by competition but by *legein*, where the production and the re-distribution of resources will be politically ruled, taking into account environmental compatibilities and stressing paths of self-production. A world where work will be reduced to foster *dépense* activities, such as social dances, agonistic games, public debates about social life and the sense of the world etc. In brief, a world of democracy and degrowth, where market and *teukein* will serve the community.

Such a strategy, compared to the one currently adopted by degrowth advocates, has the advantage of connecting itself more easily with contemporary social reality. The new Mediterranean space could meet the demodernizing and neo-tribal subjectivity trends that are spreading all over the world, stealing them from the clutches of techno-nihilist capitalism and from the global corporations that profit from it.

The current crisis solicits also the re-establishment of a collective control over money, labour and nature (land), as stated by Polanyi [37]. Thirty years of frenzied neoliberalism and techno-nihilist capitalism have eroded the foundations of society. Those who care about creating an alternative degrowth future need to assume a leading role, and put in the political arena a model of protection that places the preservation of the natural balance (and hence degrowth) at its centre, as well as the self-establishment (self-institution) of society, that is the return of collective sovereignty and of a real democracy.

This is not easy of course: first of all because, in general, the trauma from the omnipotence of the State is still too recent; and secondly because, at a more specific level, the degrowth movement is still lagging in its devotion and connection with civil society and the grassroots. We who ally to the degrowth idea need therefore to get down to work at once, first of all in order to uproot the voluntarist hegemony inside the degrowth movement and then to rebuild the degrowth alternative on a purely political stand.

Acknowledgements

I would like to thank Giorgos Kallis not only for his help in editing and improving the English of this text, but also for his precious commentaries and suggestions.

Also I am grateful to Beatrice Romano, by Altridiomi s.a.s, for her linguistic and practical support.

References

- [1] Research & Degrowth, Degrowth Declaration of the Paris 2008 conference, J. Cleaner Production, [18, Issue: 6](#) (2010), 523-524.
- [2] V. Cheynet, *Le choc de la décroissance*, Seuil, Paris, 2008.
- [3] *Ouv. Coll.*, *Défaire le développement, refaire le monde*, L'Aventurine, Paris, 2003.
- [4] M. Bonaiuti ed., *Obiettivo decrescita*, EMI, Bologna, 2004.
- [5] T. Fotopoulos, [Towards An Inclusive Democracy](#), Cassell Continuum, London/New York, 1997.
- [6] A. Magnaghi, *Crisi ecologica globale e progetto locale*, in : O. Marzocca (Ed.), *Governare l'ambiente?*, Mimesis, Milano, 2010, 47-67.
- [7] S. Latouche, *Le pari de la décroissance*, Fayard, Paris, 2006.
- [8] G. Nebbia, *Le merci e i valori. Per una critica ecologica al capitalismo*, Jaca Book, Milano,

2002.

- [9] R. Panikkar, Reinventare la politica, L'Altrapagina, Città di Castello, 1995.
- [10] Y. Cochet, S. Sinai, [Sauver la Terre](#), Fayard, Paris, 2003.
- [11] D. Riesman, The lonely crowd, Yale U. P., New Haven, 1950.
- [12] C. Crouch, Post-democracy, Polity Press, Cambridge UK, 2004, 2.
- [13] C. Castoriadis, L'instituton imaginaire de la société, Seul, Paris, 1975.
- [14] M. Magatti, Libertà immaginaria, Feltrinelli, Milano, 2009.
- [15] M. Foucault, La volonté de savoir, Gallimard, Paris, 1976.
- [16] M. Bonaiuti, Decrescita o collasso: appunti per un'analisi sistemica della crisi", in: C. Modonesi, G. Tamino, Bio diversità e beni comuni, Jaca Book, Milano, 2009, 207-224.
- [17] A. Matthey, Less is more: the influence of aspirations and priming on well-being, J. Cleaner Production, [18, Issue: 6](#) (2010), 567-570.
- [18] S. Latouche, O. Romano, Le défi de la décroissance, Les Cahiers européens de l'imaginaire, 2, mars 2010, CNRS Editions, Paris, 2010, pp. 62-71.
- [19] J. Baudrillard, La pensée radicale, Sens & Tonka, Paris, 1994.
- [20] M. Maffesoli, Le rythme de la vie, Table Ronde, Paris, 2004.
- [21] I. Illich, Tools for conviviality, Harper & Row, N.Y., 1973.
- [22] J. Martinez-Alier, The environmentalism of the poor, Edward Elgar pub, Northampton, 2002.
- [23] G. Kallis, F. Schneider, J. Martinez-Alier, Growth, Recession or Degrowth for Sustainability and Equity?, J. Cleaner Production, Special Issue, [18, Issue: 6](#) (2010), 511-606.
- [24] M. Hokheimer, T. Adorno, Dialettica dell'Illuminismo, Einaudi, Torino, 1997.
- [25] A. Gramsci, Quaderni del carcere, Einaudi, Torino, 1975.
- [26] F. Cassano, L'umiltà del male, Laterza, Bari, 2011.
- [27] M. Weber, L'etica protestante e lo spirito del capitalismo, Sansoni, Firenze, 1977.
- [28] L. Boltanski, E. Chiapello, Le nouvel esprit du capitalisme, Gallimard, Paris 1999.
- [29] J. Baudrillard, L'échange symbolique et la mort, Gallimard, Paris, 1976.
- [30] M. Maffesoli, Le temps des tribus, La Table Ronde, Paris, 2000.
- [31] O. Romano. La comunione reversiva, Carocci, Roma, 2008.
- [32] U. Beck, A. Giddens, S. Lash, Reflexive modernization, Polity Press, Cambridge, 1994.
- [33] G. Bataille, La part maudite, Ed. de Minuit, Paris, 1967.
- [34] F. Schneider, Macroscopic rebound effects as argument for economic degrowth, in: Proceedings of the First International Conference on Economic De-Growth for Ecological Sustainability and Social Equity, Paris, 2008, 29-36.
- [35] O. Romano, Les enjeux anthropologiques de la décroissance, in: B. Mylondo (dirigé par), La décroissance économique. Pour la soutenabilité écologique et l'équité sociale, Editions du Croquant, Bellecombe-en-Bauges, 2009, pp. 169-180.
- [36] C. Bene, Opere, Bompiani, Milano, 1995.
- [37] K. Polanyi, The Great Transformation, Beacon Press, Boston, 1971.

The form of degrowth

Onofrio Romano

[Relazione alla “IV Degrowth Conference”, Leipzig 2014]

The aim of this paper is twofold: “theoretical” the first and “political” the second. On the one hand, we will take the project for a degrowth society as a paradigmatic example of the “structural” inability of the current critical thought to counteract neoliberalism and to profit from its crisis; on the other hand we will try to build a new framework for the degrowth proposal.

The main thesis is that degrowth reveals ineffective (on the intellectual and political point of view), because, beyond the competition on “values”, it lies on the same “form” that frames the growth regime. A shift towards degrowth is unlikely if we do not rethink the “form” dimension of the project.

Horizontalism and verticalism

During modernity, we have witnessed a constant hegemonic alternation between a “horizontalist” paradigm and a “verticalist” paradigm, both in social theory and in social organization. The concepts are not thus defined by current sociological literature but, in order to avoid ambiguities and misunderstandings of a political nature, we think it is appropriate to deliberately use these neutral, stylized and geometric terms.

Here the paradigm is to be understood as a complex scheme that contains both a specific look at reality and a political and action model: the general form, the basic framework that orders our knowledge of reality, on the one side and, on the other, the organizational patterns of our collective existence.

For horizontality, immanence is the privileged dimension. To understand society we must first refer to individuals and their relational strategies. In general, it is believed that we can find the true meaning of a social organism by looking at its single players and the networks they interweave. The order doesn’t radiate from a central control room, but it is the *ex post* result of the interaction dynamics between social actors. The single parts may be independent of one another, or melt according to common principles, but in any case they do not respond to a central intentionality.

The analytical level is also linked to the political manifestation.¹³⁶ Here the dominant narrative sounds more or less like this: a social order is much more desirable insofar as it leaves out the subject “as is”, promoting a process of self-revelation. “Let it be” is the motto. Individuals must be what they prefer to be. The more social players are free to act and interact based upon their own preferences, the more society as a whole will be happy. The acephalous logic is seen as the most proper to understand social life and, consequently, to steer society.

Both on the analytical and normative level, the horizontal view is led to imagine the existence of a sort of basic region, alien to any institutional form, where “authenticity” lies. In Marxist terms (Marx, 1973), this region is an infrastructural domain, with respect to which everything must be

¹³⁶ We have to consider that the distinction between analytic and normative dimension is often unlikely. It’s an ideological way of depicting analytic work, in order to glorify it with the medals of neutrality and objectivity. If one thinks that in order to interpret social life we have to start “from the bottom”, they will immediately be driven to promote political projects aimed to value grassroots. And *vice versa*.

considered as a derived superstructure. It imagines that the molecules and the singularities swarming in this grassroots dimension have an original character that needs to transpire and to emerge: any attempt to steer these molecules from outside is not only impracticable, but also abusive and immoral. There is a kind of spontaneity of social life that has to be left alone, to the free will of its parts. What is the original unit inside this dimension? It depends on the schools of thought and political options. For liberalism, the fundamental unit is made up of individuals. For other traditions, it is the micro-relational environment (i.e. the proximity-affective community) in which the “person” flourishes, as against social organization. If the identification of the individual as the original unit leads immediately to elect the market as the most proper institutional order, in the relational approach the motto is: “neither with the State nor with the market”. The golden dimension is the self-governing grassroots community that comes before individuals and well before public institutions and their ruling pretensions.

Horizontality appears to be the “natural” order, more harmonious and suited to individual moods. The verticalist idea replies that the horizontality regime does not lead to equilibrium and, anyway, the resulting order is unjust, not really chosen and not really desirable by social players. We can hear an echo of horizontality in what Max Scheler (1960) critically calls “natural world view”: this is a recurrent idea cherished both in philosophy and, more generally, in the political and cultural domain, mechanically set against a “relatively artificial or learned world-view” (from myth to technological knowledge).

The core of horizontalism is also recognizable in that kind of utopian ingenuity that Mannheim ascribes to Landauer:

“Landauer [...] regards the existing order as one undifferentiated whole, and he, by according esteem only to revolution and utopia, sees in every topos (the present existing order) evil itself. Just as the representatives of an existing order did not differentiate between the varieties of utopia (enabling us to speak of a utopia-blindness) so the anarchist may be accused of blindness to the existing order” (Mannheim, 1991, pp. 177-178).

Theoretical horizontalism tends to recognize in the order as is –i.e. the order itself, regardless of any specific conformation– an authoritarian, coercive and unnatural character. For some, institution is a necessary evil, for others the sole obstacle to its removal is the obstinacy of the interested dominant classes in preventing access to a real liberation. The only admitted dichotomy, in this frame, is between authoritarianism and freedom, without compromise:

“Only in utopia and revolution is there true life, the institutional order is always only the evil residue which remains from ebbing utopias and revolutions” (Mannheim, 1991, p. 178).

Horizontality constantly contends a verticalist hegemony in the theoretical field and in the social sphere. For verticalism, the truth of a social organism, its real engine, cannot be found in the single preferences of the individual units that compose it. At an analytical level, we have to consider that individual expressions are not original: they are derived from some systemic injunctions. We mustn't look at the single parts of the system, but at the whole. Because the system is not the mere sum of its single parts, but a *sui generis* entity, which works like an organism, according to a principle of unity that we have to recognize. There are some “transcendental” and invisible dimensions that decisively inform the players involved in the system. The individual's truth is not in what he claims to be and to prefer, nor in his behavior. His truth lies elsewhere. Verticalist logic imagines the existence of a central intentionality placed outside the phenomenal reality, i.e. beyond human interactions as they appear to the observer. In order to understand social life we need to locate and to decode this top-down intelligence, that underlies the whole system.

What is the political-ideological implication of this narrative? Society as it is, in its immanent dimension –as it appears to the naked eye– does not correspond to its real essence. Furthermore, it is not the “right” society. The result of the interaction between single molecules is not the best social condition attainable, *ergo* we need to build a different institutional device that can change things from the top. Ratifying spontaneous interactions means ratifying “injustice”, the law of

the strongest. The form generated by spontaneous relationships is not necessarily good, nor the best attainable, as it is affected by invisible powers, behind which lurk the interests of the strongest people. We need to create instruments in order to deliberately forge the general framework of society, because its spontaneous building from grassroots is neither right nor desirable for the social players. Political institutions must “design” reality, adapting it to some selected values and principles of justice.

Mauro Magatti (2009) evokes two major political traditions of freedom that have markedly imprinted institutions during modernity: the liberal and the critical tradition. In the former, political institutions must only ensure that each one can wish, choose and pursue its own life project. Political power is prevented from influencing every aspect of citizen life. It must simply ease the flow of individual trajectories and make sure that everyone can realize their own life project without stopping others from achieving theirs. Public institutions are not involved in designing the general framework in which citizens operate; they don’t create “collective projects” (even if democratically discussed), but they only guarantee the “project of unlimited projectuality for all”: i.e., their sole purpose is to allow every individual to conceive and implement their unique project.

We call this the “unlimited accessibility” logic (Romano, 1993; 2008).

The problem is that this abstract granting of freedom evades the fact that each player is always integrated in a specific life context and their substantive opportunities largely depend on inherited conditions. Therefore the liberal imperative leads to a mere ratification of reality as it is. This implies that, by virtue of the socio-economic conditions in which they accidentally are, some will carry out major projects, others will fly low.

Also in the critical tradition the aim is to grant complete freedom to everyone. But the simple, neutral granting of freedom of action is not sufficient. Only the intervention of political power could promote real opportunities for citizens and achieve an effective state of freedom for the majority of people, setting a framework in which everyone can play their own game. This is not possible when public institutions simply ratify and give fluidity to the plots interwoven by social players. Political power is responsible for building order, because the spontaneous result of interaction is neither necessarily right, nor necessarily desirable. And most importantly, it isn’t in any case the one chosen by a community which wants to be independent and sovereign. Namely, the State must steer the development process of the country and then re-distribute its fruits through welfare and public bodies

The critical tradition aspires to change reality as the context where personal destinies are outlined. It aims to manage the fundamental conditions that produce the structure of opportunities for everyone. But this is only the minimum scope. The ideal thing would be to shape social life on the basis of the meanings and values elaborated collectively. So that the order will not be the *ex post* result of spontaneous molecular interactions, but a scene designed deliberately *ex ante* by society itself.

It’s easy to recognize the horizontalist shadow in the framework of political liberalism and the verticality logic in the critical school. But in both cases we are dealing with the tradition of freedom. It’s just two different ways of looking at reality, of conceiving truth and justice.

Horizontality and verticality are closely linked with the two great types of integrated culture identified by Sorokin (1985): the “*sensate*” and the “*ideational*” (pp. 25-28).¹³⁷

In the *sensate* frame, reality is only that which is presented to the sense organs (it does not seek any supersensory reality). Reality is thought as a becoming, a process, a constant change, a flux, an evolution, a progress, a transformation. Human needs and aims are mainly physical and subjects are in a constant search for maximum satisfaction. For these aims the external world can be exploited either in an “active” logic (efficient modification, adjustment, readjustment, reconstruction of the external milieu) or in a “passive” mood (parasitic exploitation and

¹³⁷ He also finds out two balanced sums of both pure types: *idealistic* and *pseudo-ideational*.

utilization of the external reality as it is, viewed as the mere means for enjoying sensual pleasures), or even in a “cynical” way (that is, a sensate way masked by ideational inspiration).

For the ideational type of culture, conversely, reality is nonsensate and nonmaterial. Human needs and ends are mainly spiritual, and subjects tend to self-impose minimizations or eliminations of most of their physical needs. The ideational posture may undertake an “ascetic” way, that leads to detachment from the sensate world, or an “active” mood, that aims to the transformation of the sensate world, along the lines of spiritual reality.

During modernity a sort of “criss-cross alternation law” between social regulation and thought has prevailed: when the social regulation is based on a horizontal model, we see the restructuring of social thought around a verticalist paradigm (moreover this imprint widens to social culture and imagery). And vice versa: when verticalism prevails in the structure of society, social and political thought embraces horizontalism.

Traditionally, thought goes on in opposition to the existing frame, even though, nowadays, we know well that the role played by intellectuals is increasingly that of revealing to us how to better adjust to the present time. Reflecting on the faults and critical issues of the existing model, intellectuals exalt the reverse form of society. So, when the institutional form takes a top-down orientation, then intellectuals begin to exalt the virtues of *laissez-faire*, *laissez-passer*. Reflecting on the knotty problems of the existing model, they invariably uphold to the opposite, reversed form. This lag, this oppositional dynamic between theory and institutions has proven very useful in moments of crisis. By focusing on the failings of the current model and simulating its development, theorists have been able to forecast the dire consequences of a given institutional order.

In this key, we can reconsider the main phases of Western modernity:

- *1815-1929*: the ruling pattern embodies the freedom instances sparked by the French and American revolutions, translated into a constant loosening of the pre-modern communities and institutional bonds. Weber, Marx, Polanyi, Elias etc. interpret this passage as the progressive liberation of the “elementary particles” of society (labor and land, first of all), once grouped around the castle, the belfry, and corporations. The horizontalist logic of market exchange spreads all over the West, becoming dominant and producing an extraordinary development of productive forces. But thought proceeds in the opposite direction. The birth of scientific sociology itself can be re-interpreted as a verticalist reaction to market expansion. The founding fathers of sociology question the tenets of horizontalism, both from a theoretical point of view (against the emphasis on individuals imposed by market institutions, they claim that the real meaning of social life can only be understood by looking at society from the top, as a whole) and from the political point of view (a suitable and rightful functioning of society requires to go beyond the spontaneous result of interaction, by entrusting to a cockpit the “vertical” regulation of society). But firstly, they denounce the perverse effects of horizontalism on social ties, values and order. While horizontalism spreads on social regulation, thought tries to discover the recipe for what keeps society together. How is social order born and how can we make it last? When and why is it undermined? How can we restore it? With the liberation of elementary particles of society, order becomes a scarce resource, so a new science arises, which studies its production and reproduction. With the Wall Street crisis of 1929, all the chickens came home to roost. The following Great Depression is contrasted by what Polanyi (2001) calls the “self-defense of society”, i.e. a Great Transformation, whose deep meaning coincides with the reinstatement of sovereign public institutions in the management the three main productive factors: labor (the social legislations); land (agrarian protectionism); capital (the institution of central banks).
- *1930-1980*: verticalism takes over –i.e. the State becomes the main force for social development. The hegemony of market exchange is replaced by a logic of redistribution. The new order branches out into diverse political forms (fascism, communism, social-

democracy etc.) but it stabilizes after World War II with the spread of “societal capitalism” (Magatti, 2009), where a solid alliance is reached between labor and capital: the “visible hand” of the State exerts a strong power on the market. This era too will see an extraordinary economic growth (“*les trente glorieuses*” as the French call it), accompanied by unprecedented social development due to the welfare state redistribution strategy. Public institutions will give a “big push” to general wealth and rights. With the spread of this new verticalist, well-ordered and stabilized age, the constantly restless social theorists left the scene in search of disorder. They put aside the binoculars used by their predecessors and started using a microscope in order to discover the strategies of individuals, their fundamental role in transforming order. It is the dawn of the micro-sociology age. In unison, they unmask the pretensions of analytical verticalism: now, for understanding society we have to start from individuals, from their actions. Furthermore, they vibrantly denounced the risks included in the pretension of public institutions to limit and steer social action, calling for neutral governance. This mood also involved social imagery and social movements. A staunch criticism to any idea of identity, unity and order spreads everywhere, stigmatizing any attempt to give rules to the world. A disciplinary revolt overturns vertical institutions.

- *1981-2008*: Fordism and welfare crisis at the end of the seventies marks the start in all western countries of a ruling pattern based on the stigma on public institutions and sovereign power. The self-organization principle replaces State primacy. In the economic sphere this translates into a firm return to market exchange extended to a global dimension. In the political realm we slide from government to governance. In the social domain, we witness the constant dismantling of welfare. However, the new model sees a rapid crisis. Like at the beginning of the twentieth century, the marketization of productive factors (land, labor and capital), sped up by ICT and financial devices, erodes the foundations of social life. Public institutions do not have the necessary resources any longer, or the tools to organize and safeguard their citizens.

As noted above, our thesis is that the traditional game between thought and ruling patterns (the criss-cross alternation law) is not working in the present crisis. The horizontalist society born at the beginning of the eighties is at a standstill, but a new (verticalist?) paradigm has not been prepared. We face a “paradigm delay”. Intellectuals, social scientists, the ruling class and social moments remove the crisis’ real nature, clinging to their horizontalist ideology. Instead of acknowledging the need for verticalism, they generally interpret the crisis (and react consequently) as the result of an unfaithful application of the horizontalist model to reality, thus contributing to canker the system.

Degrowth is no exception.

Con-formist alternatives

The situation we face seems drawn by the beginning of the twentieth century culminating with the Great Depression of 1929. We face the classical consequences of the marketization of the factors of production (land, labor and capital). The system rejects the responsibility to deal with “habitation”, in favor of a blind social reproduction mechanism, that certainly triggers an extraordinary development dynamics but that is unable to hold society together and give its members meaning and sustenance. Today, there is no thought that explicitly claims for society’s self-defense, for the social re-appropriation of the three fundamental factors of production, a form of verticality (Polanyi, 2001). Whoever attempts to evoke a similar course remains on a merely allusive level, simply reacting to the dysfunctions of the current system, but failing to assume the responsibility of evoking and removing the problems that had arisen in the preceding age of verticality. If these tangles are not untied, a paradigm advance will not be imaginable.

The current reflexive strategies –to which degrowth belong– follow the pattern of the “conformist alternative”, based on a double movement:

- 1) first of all, they clearly and sharply denounce the harmful effects of the current regulation pattern, on different planes (economic, political, social, ecological and so on). These effects are nothing more than the manifestation of the classical problems of horizontal form, but the protagonists of such strategies tend not to recognize this link at all. The disasters of horizontalism are rather attributed to the “values” promoted by the system and not to its “form”.
- 2) Then, the suggested solutions, in order to face the drifts of the dominant pattern, always and invariably rank inside the horizontal form: the criticism against neo-liberalism is designed starting from a horizontalist perspective and the recipes to escape the crisis, although coming from different points of view and being often reciprocally opposed, are taken from the same thought stream from which the regulation pattern in disgrace draws inspiration. In order to face the disasters of horizontalism, these critical aggregates even suggest a radicalization, although in an “anti-liberal” mood, of the horizontal regulation form, i.e. its displacement onto other dimensions of social life (from the “market” to “grassroots”, for example). This radicalization and/or displacement is wrapped in the ideological attire of the “third way”: neither the State nor the market; neither collectivity nor individual; neither methodological holism nor methodological individualism. The ghost of a third dimension, namely the “relational” (Donati, 2012) one is followed, betting that it escapes the drifts of the other two, already experimented polarities. From the point of view of the dialectic between verticalism and horizontalism, this alleged third dimension is not to be found: it remains unequivocally trapped (mainly on the normative side, but also on the analytical one) inside the horizontal plane. A paradigm shift doesn’t arise.

Degrowth alternative

Degrowth thought rapidly spreads not only in academic departments and reviews but also in anti-systemic movements (Kallis, Schneider, & Martinez-Alier, 2010).

Like all the conformist alternative, it is inhabited by a big paradox. It denounces the perverse effects of horizontalism alluding at the necessity to regain vertical regulation but then it promotes a radically horizontal alternative.

Beyond the recent economic crisis, the dominant regime –degrowthers claim– produces a much more worrying “ecological” and “social” crisis.

For Latouche –one of the main inspirers of the degrowth alternative– the growth regime has to be stigmatized because it jeopardizes life itself. We have to reverse it in order to preserve the survival chances of planet Earth and its inhabitants. A regime of unlimited growth is incompatible with the available non-renewable resources, with the regeneration speed of the biosphere and of renewable resources. So “a radical change is an absolute necessity [...] to avoid a brutal and tragic catastrophe” (Latouche, 2007, p. 10).

“Social” unsustainability is then added to ecological unsustainability.

First of all, the alleged well-being produced by the growth regime is “unmasked” as the fruit of illusionism. If we deduct from GDP –as it must be done– noxious products directly linked to the externalities of growth (costs of pollution, health care, prisons etc.) we will discover its negative progression in all Western countries in the last decades (Matthey, 2010). Degrowthers also denounce the huge increase of inequalities and social injustice in growth societies. Finally, they affirm a counterintuitive equation: well-having causes the diminution of well-being. GDP growth, they show by reading critically the available data and statistics, is directly linked with increased unhappiness and, above all, with the weakening of social relations. So “we have to

aspire to a better quality of life and not merely to an unlimited GDP growth” (Latouche, 2007, p. 62); “we have to split the improvement of individuals’ condition and the quantitative increase of material product, in other terms we have to foster the decrease of “well-having” measured by economic indicators in order to increase the really lived “well-being” (Latouche, 2007, p. 98); “human happiness does not depend on living more, but on living well” (Latouche, 2007, p. 117). Degrowthers’ claims recall Polanyi’s typical arguments against blind growth in the nineteenth century. It is no coincidence that Latouche is a Polanyi scholar. In the final analysis, they do nothing more than stigmatize the effects of horizontal deregulation. When societies lose their sovereignty over the factors of production then social, economic and ecological disruption follows.

But, contrary to Polanyi, they do not go so far as to require the restoration of a new vertical regime. The hegemony of horizontalism prevents this logical and natural outcome. Crushed, like everyone, by this ideology, degrowthers displace the focus of their diagnosis from “forms” to “values”. Ecological and social disruption, they assert, are not the effects of the “form” of the dominant regime (horizontal form is sacred and it cannot be questioned) but of the prevailing “value” of “growth for growth” that rages in the shared social imagination. So the fight is relocated in the sphere of values: it is necessary to shift from growth to degrowth. The horizontal form must not only be preserved but even radicalized.

The analytical incongruity is particularly evident regarding inequality: during the “verticalist” *thirty glorious years* growth was a keyword, nevertheless inequality sharply decreased. So it is remiss to ascribe the current strong increase of inequalities to faith in growth: it is only the effect of horizontal deregulation. And the same can be said for the ecological issue.

But the inconsistency of degrowth discourse mainly arises when we look to the core feature of the current regulation system. Horizontalism is founded on a clear separation between “functions” and “meanings” (Magatti, 2009). The social system does not fit into a particular idea of justice. It doesn’t obey any “value”. It is indifferent to any principle, aiming only to ensure that each singularity (the citizen and his networks) can freely play his game on the basis of his specific values. This “passivity” determines, in the final analysis, ecological, social and economic deregulation.

Moreover, it is the real fount of the emphasis on “growth”. As we have already seen, in fact, the “neutralist” root of the horizontal regime requires an a-teleological political institution that never meddles in the sense of associated life, because it must only be the spontaneous outcome of the interactions between individuals. In these conditions, politics is only called to ensure the preservation or, better, the promotion (“growth for growth”) of the “biological” citizens’ lives and to regulate at best the circulation of them all. Politics limits itself to making life grow, so that the living being can do what he wants with it. So growth is nothing else than the translation of the modern principle of neutrality: it is “rightly” indifferent to any goal, if not to that of increasing everybody’s material chances to choose and implement his goals. After all, the principle of “growth for growth” is equivalent to the principle of “life for life’s sake”, in fact supported by degrowthers in their claim to protect planet Earth from a catastrophe.

The ethical dimension is totally harmless for the horizontal regime, which rather promotes the unlimited proliferation of values and meanings, even reciprocally antithetical. So it is incongruous to challenge it by a values’ fight. It requires that the whole citizenship adopts a certain set of values (namely those linked to “degrowth” society). Degrowthers bet that this aim could be pursued by a strategy of “voluntary simplicity” (Romano, 2012): activists secede from the public arena where the majority of people lie, in order to build a small world together with those who only share the same values and visions. Obeying this path, an elite, most “aware” of the necessity of degrowth, will give the good example, staging degrowth practices, here and now, without waiting to “take the power”. Degrowthers promote collective and personal experiences of simplicity; they engage in voluntary simplicity circles, found small degrowth or other eco-communities, all done in the hope that their practical virtues will stand out so

obviously and infect the rest of the citizens, those “poor ones” who are still unaware. This action is not political in the traditional sense of the term. Degrowthers do not pretend to participate in the competition for the conquest of institutions. Faithful to horizontalism, they act immediately in the social domain, giving concrete proof of the feasibility of a degrowth alternative.

But the current hegemony of growth is not the outcome of a cultural investment operated by malefic powers. It derives from the neutralist regime, as we have seen, and also from the liberation of the elementary particles decreed by horizontalism: once “disembedded” from society, individuals are naturally led to undertake the path of growth, due to the feeling of precariousness increased by isolation.

In fact, in the words of Bataille (1988):

“As a rule, *particular* existence always risks succumbing for lack of resources. It contrasts with *general* existence whose resources are in excess and for which death has no meaning. From the *particular* point of view, the problems are posed *in the first instance* by a deficiency of resources. They are posed *in the first instance* by an excess of resources if one starts from the *general* point of view (p. 39).

In a society framed by horizontality, the individualized being is bound by the precarious nature of its existence and therefore obsessed with the problem of its survival. When isolated, it embraces a fundamentally servile position and reverts to the status of an animal, in which obtaining resources is central. The individual point of view that emphasizes the insufficiency of resources gets applied to the general collective.

So the problem cannot be solved by an improbable ethical change. It is a systemic problem that requires an intervention on the “form” of society. On this plane, degrowth is not at all an alternative to the dominant regime. Rather, it cultivates the secret cult of a life beyond any form. In the words of Sorokin (1985), degrowthers promote a “sensate”, as opposed to “ideational” culture: they only prefer a “passive sensate” mood against the “active sensate” orientation developed by growth society. But the “immanentist” devotion doesn’t change, so it cannot be considered an alternative to the horizontal regime.

Conclusion

Degrowth has to displace its fight from values to “form”, abandoning the devotion to the horizontal frame. It is the only way to attain a sovereign regime that could assure the reproduction of renewable resources and the preservation of non-renewable resources, granting a kind of social life released from the obsession for growth. This will be impossible if we remain trapped in the political and social framework of horizontality.

As a rule, current horizontalism creates a structural mismatch between “sovereign regimes”, based on pursuing (autonomously selected) extra-market values, and “servile regimes” exclusively concerned with the implementation of global economic efficacy. Apart from occasional exceptions, the latter has the best. We must never forget Weber’s (1992) lesson about the totalitarian character of capitalistic norms:

“The manufacturer who in the long run acts counter to these norms will be eliminated from the economic scene just as inevitably as the worker who cannot or will not adapt himself to them will be thrown into the street without a job.

Thus the capitalism of today, which has come to dominate economic life, educates and selects the economic subjects which it needs through a process of economic survival of the fittest” (pp. 19-20).

A “third way” is impossible. The idea that the global arena is a neutral space in which it is possible to build social alternatives, according to self-selected values and norms is unrealistic.

We are not facing a global crisis. We are facing the crisis of “sovereign” regimes. Emerging regions are fed by their defrosting. In order to survive, sovereign regimes have to fence their

space and to protect it from global competitive flows.

We have to choose whether to remain in the animalism of competition (perpetuating servilism) or in the real sovereignty, so protecting and preserving the needed resources from the servile external assault. Vertical modernity (that has assured freedom and justice) has been always founded on protection, on the self-defense of society. This is, as Polanyi asserted, the physiology in the history of human communities. While the self-regulating market is the exception. See, for example, the reduction of work time to eight hours a day at the beginning of the twentieth century. It is clearly a protectionist act. Inside the space of the nation-state, commodities can no longer contain more than eight hours a day of the work factor. An autonomous value defined by society (the need for its members to work less than eight hours in order to have a more dignified life) has primacy on what the market, in its “natural” run towards efficacy, would have determined (certainly more than eight hours). It is necessary to reinforce this logic, not to abandon it. Protectionism is the basis of civilization, despite its bad reputation. The resources to have a sovereign life, beyond growth *diktat*, are certainly available.

It is necessary to develop the macro-regional logic (enlarging, for example, the EU to South Mediterranean countries), but completely overturning its goal: no longer international competition, but the collective wealth of the inner populations, respectful of the environmental balances. Today macro-regional “vertical” power is used, where it exists, to shape the available factors of production in order to better compete, to make the use of internal resources more effective, to locally attain the minimal cost required by the global market, regardless of any consideration on the wealth of people, on the idea of “good life” we want to develop. The illusion is that the more we are able to produce wealth, the more people will benefit from it and everyone will use it to implement his own idea of a good life. We remain slaves of the global market.

We have to use power and to recover verticality not to indulge but to escape the path of global efficacy. We have to self-repair from the competitive barbarism, in order to attain “social” and “environmental” efficacy. The reversal of mainstream strategy. If we don’t choose this way in a progressive frame, then nationalisms and religious fundamentalism –who promise protection and communitarian warmth in a regressive frame to people devastated by the fury of globalism– will certainly spread. We have instead to bet on the *tertium non datur* of a high and large (also in a mere physical sense) form of protection, today incompatible with the dominant logics of social dumping. We have to restart from a consideration: the level of productivity attained by the production factors, due to our organizational and technological infrastructure, are very high, even when they are well below the efficacy threshold decreed by global competition. We certainly hold the means to assure everybody a dignified life. At a global level, we have never produced such a large amount of wealth.

Nevertheless we are in a crisis. Capitalism has failed in the task of redistributing wealth. Politics is no longer concerned with redistribution but tries only to actively contribute to attaining efficacy. In a well protected space we would produce beneath the threshold of global efficacy, but anyway autonomously and fitting people needs. Public powers have to centralize the profits of energy resources and seize the yield on general intellect, so that citizens can enjoy them, at the same time attaining high standards of environmental and social protection. Public power has to assure that people can work a few hours and in dignified conditions, preventing the social system from being sucked in and governed by global efficacy. Public power must stop the growth logic (that is only justified by the need to escape sovereignty and whose perverse effects in terms of environmental and social sustainability are already clear) and watch over the maintenance of a steady state.

European and Mediterranean countries could form a civilization alliance against global barbarism. Showing to the world the feasibility of this alternative will be the basis of a new internationalism, gathering the masses wounded by the witless and blind pursuit of global efficacy (Romano, 2014).

References

- Bataille, G. (1988). *The Accursed Share. An Essay on General Economy. Vol. I Consumption*. New York: Zone Books.
- Donati, P. (2012). *Relational society: a new paradigm for social sciences*. New York: Routledge.
- Kallis, G., Schneider, F., Martinez-Alier, J. (2010). Growth, Recession or Degrowth for Sustainability and Equity?. *Journal of Cleaner Production*, [18/6](#), 511-606.
- Latouche, S. (2007). *La scommessa della decrescita*. Milano: Feltrinelli.
- Magatti, M. (2009). *Libertà immaginaria. Le illusioni del capitalismo tecno-nichilista*. Milano: Feltrinelli.
- Mannheim, K. (1991). *Ideology and utopia. An introduction to the sociology of knowledge*. London: Routledge.
- Marx, K. (1973). *Grundrisse. Foundation of the critique of political economy*. New York, NY: Vintage Books.
- Matthey, A. (2010). Less is more: the influence of aspirations and priming on well-being. *Journal Cleaner Production*, [18/6](#), 567-570.
- Polanyi, K. (2001). *The great transformation. The political and economic origins of our time*. Boston, MA: Beacon Press.
- Romano, O. (1993). Le illimitate accessibilità del codice tecnologico. *Democrazia e Diritto*, *1*, 73-88.
- Romano, O. (2008). *La comunione reversiva*. Roma: Carocci.
- Romano, O. (2012). How to rebuild democracy, re-thinking degrowth. *Futures*, vol. *44/6*, 582-589.
- Romano, O. (2014). *The sociology of knowledge in a time of crisis*. London and New York: Routledge.
- Scheler, M. (1960). *Die Wissensformen und die Gesellschaft*. Bern: Francke Verlag.
- Sorokin, P. (1985). *Social and cultural dynamics: a study of change in major systems of art, truth, ethics, law, and social relationships*. New Brunswick, US: Transaction Books.
- Weber, M. (1992). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. London and New York: Routledge.

La società dei beni comuni

di Paolo Cacciari

PARTE PRIMA.

VERSO UNA DEFINIZIONE CONDIVISA DI BENE COMUNE

1. Beni comuni naturali e sociali: una visione di insieme sull'essere umano

La nozione di beni comuni (*commons*) può costituire il fulcro attorno al quale riannodare politiche ambientali e politiche sociali. Il terreno adatto su cui tentare di superare la separazione – sempre patita tanto dalla sinistra politica quanto dall'ambientalismo¹³⁸ – tra azione per la salvaguardia della natura e la dignità delle condizioni di esistenza delle popolazioni umane.

Più in generale, il riconoscimento dei beni comuni ci permette di avere una visione d'insieme del carattere sociale e naturale, intrinsecamente unitario, dell'essere umano e delle relazioni esistenti tra genere umano e il vivente tutto; da ogni punto di vista: filosofico e scientifico (natura e cultura), economico e sociale (sostenibilità ed equità), giuridico e politico (regolazione della accessibilità e giustizia), storico¹³⁹.

Se riuscissimo ad avere consapevolezza del valore dei beni comuni, dei loro limiti e delle loro potenzialità, della loro forza e della loro fragilità, potremmo allora farci un'idea del percorso da intraprendere per creare un *habitat* armonico, per raggiungere una nuova civilizzazione, per immaginare una umanità diversa e persino una ecoantropologia.

La gestione comune dei beni presuppone infatti una relazione interpersonale e un rapporto di cooperazione, solidarietà e condivisione che è negato dalla logica del mercato delle merci. Il nesso tra bene (qualcosa che ha un valore di per sé) e comune (che è utile a soddisfare i bisogni di più individui) è rivelatore del costituirsi di relazioni interpersonali tra soggetti che accettano di prendersi in carico un "*munus*", un dono particolare che obbliga chi lo coglie a dei vicoli etici nei confronti del "donatore" (natura, generazioni precedenti, l'altro da sé) e morali nei confronti degli altri beneficiari effettivi e potenziali. Si creano così dei legami di reciprocità, dei vincoli di solidarietà collettiva, delle norme che creano comunità, coesione e finanche identità. È questo nesso che si instaura tra gli uomini e le donne a definire il bene comune. Nella gestione collettiva del bene gli individui si uniscono e creano una *communitas*, realizzano un progetto e mettono in essere pratiche ed esperienze condivise.

Considerando i beni comuni, in definitiva, si scopre il legame tra vita e democrazia¹⁴⁰, tra beni

¹³⁸ Tra i tanti che hanno denunciato il mancato appuntamento tra il "rosso" e il "verde", ricordiamo Hervé Kempf: "Il sociale resta il non-pensiero dell'ecologia. Il sociale, ovvero i rapporti di potere e di ricchezza in seno ad una società. Ma l'ecologia è parallelamente il non-pensiero della sinistra. La sinistra, ossia quelli per cui la questione sociale – la giustizia – resta al primo posto" (Kempf, 2008).

¹³⁹ Possiamo concepire la terra come una "comunità biotica" dove *Bios* e *Ethos* sono connessi e interdipendenti, legati da rapporti mutualmente condizionanti. L'ecosistema è una complessa interazione di elementi culturali, biologici, fisici (Sirimarco, 1999). Il problema è che essendo noi umani condannati all'antropocentrismo (non possiamo uscire da questo punto di vista), abbiamo culturalmente maturato in epoca moderna in Occidente (ed espanso oramai quasi ovunque) una percezione dell'ambiente esterno assolutamente falsa e negativa, priva del senso del limite della natura e della responsabilità interspecifica e intergenerazionale. "L'uomo contemporaneo rifiuta il valore della verità: rifiuta la sua realtà, il suo limite, il suo essere finito, cioè rifiuta di sentirsi inserito in una realtà complessa che può totalmente dominare, ma con ciò rifiuta anche di prendere consapevolezza di essere aperto all'infinito, e al futuro, preferendo rifugiarsi in un mondo non reale" (Teresa Serra citata in Sirimarco, 1999).

¹⁴⁰ Attenzione, però: sia "vita" che "democrazia" sono termini fortemente evocativi, ma che contengono larghi margini di ambiguità a causa delle varie accezioni che hanno storicamente avuto. Ivan Illich (in Caylei, 1992) definiva "parole ameba" o "plastiche" quelle parole capaci di assumere qualunque forma e significato; tra queste

comuni indispensabili alla riproduzione delle condizioni di esistenza e la loro coerente gestione sociale in un'ottica universalistica. I beni comuni, quindi, per definizione, non solo alienabili né privatizzabili. Del resto, un pilastro del pensiero liberale, da John Locke fino alle costituzioni contemporanee¹⁴¹, stabilisce che la proprietà privata è ammissibile solo nella misura in cui non degrada i *commons*, né penalizza i *commoners*, i non proprietari, i cittadini comuni.

La questione dei beni comuni è ormai entrata prepotentemente nell'agenda della politica a causa, da un lato, della crisi ecologica (con l'emergere nella consapevolezza collettiva dei limiti geo-bio-fisici del pianeta) e, dall'altro, a causa del ruolo sempre più determinante che assumono nei processi produttivi i “beni cognitivi”, il sapere e la conoscenza sociale che si accumula come risultato della cooperazione e degli sforzi di tutti gli individui, non solo degli scienziati o degli artisti, ma dei singoli produttori-consumatori che attraverso i loro comportamenti adattivi interagiscono con le scelte produttive.

L'ultimo governo Prodi aveva istituito una commissione ministeriale presieduta da Stefano Rodotà per riformulare lo “statuto giuridico” e garantire una gestione pubblicistica ai beni comuni¹⁴². Un tentativo che non ha avuto esiti pratici – non il solo, del resto – nel porre un argine alla scellerata ondata di privatizzazioni dei beni e dei servizi pubblici, alla lunga ondata di saccheggi (per usare l'immagine di Ugo Mattei e Laura Nader) compiuti dalla proprietà privata in “regime di legalità”. Ciò non toglie alcun valore ai materiali elaborati dalla commissione che costituiscono la base teorica e giuridica più avanzata per una iniziativa politica sui beni comuni.

2. I beni comuni: doni preziosi della natura e di chi ha vissuto prima di noi

Che diritto abbiamo noi di consumare risorse naturali irriproducibili? *L'homo oeconomicus* si comporta come se fosse l'ultimo a dover vivere sulla Terra.

È quindi importante riconoscere e riconsiderare i beni comuni come doni della natura e della società che ereditiamo e che creiamo collettivamente: “uno scrigno di tesori”, “una ricchezza comune” (Barnes). Bisogna fare in modo che questi caratteri diventino una acquisizione culturale condivisa, un “sentire comune”.

Al sintagma beni comuni sono state fornite varie definizioni e classificazioni¹⁴³. Per esempio: “I beni comuni possono essere definiti come l'insieme dei principi, delle istituzioni, delle risorse, dei mezzi e delle pratiche che permettono ad un gruppo di individui di costituire una comunità umana capace di assicurare il diritto ad una vita degna a tutti” (Unimondo). Altri (Petrella) pensano ai beni comuni come una serie di beni e servizi materiali e immateriali che rispondono a bisogni individuali vitali e che posseggono due caratteristiche: essenzialità e insostituibilità. È possibile operare una tassonomia dei beni comuni su tre liste (Ricoverti): beni e servizi comuni naturali tangibili, esauribili; beni e servizi comuni immateriali, cognitivi, illimitati; beni e servizi pubblici, naturali e artificiali, come le infrastrutture fisiche o digitali, la conoscenza, il welfare, internet. Ma si possono usare altre griglie, per esempio, di scala: beni comuni globali (atmosfera,

indicava anche: vita, libertà, democrazia e noi potremmo aggiungerci: comunità, sviluppo, sostenibilità.

¹⁴¹ Pensiamo agli articoli dal 39 al 47 della Costituzione italiana, sul lavoro, la proprietà e l'iniziativa privata. In particolare il 41 che riconosce il carattere libero e privato dell'iniziativa economica, ma afferma che essa non può svolgersi “in contrasto con l'utilità sociale o in modo da recare danno alla sicurezza, alla libertà, alla dignità umana”. Il penoso attacco delle destre a questa parte della Costituzione in nome della “libertà di impresa” segna un preoccupante salto di qualità nella “rivoluzione dall'alto” – una vera e propria guerra di classe – intrapresa dalle classi dominanti.

¹⁴² La Commissione fu nominata con decreto del Ministro della giustizia il 14 giugno 2007, incaricata per redigere uno schema di disegno di legge delega per la riforma del codice civile sui beni pubblici. Una prima relazione è stata consegnata nel febbraio del 2008 poco prima la caduta del governo. La commissione ha proceduto ad una “classificazione sostanziale dei beni”, provvedendo a individuare “una nuova fondamentale categoria, quella dei beni comuni, che non rientrano *stricto sensu* nella specie dei beni pubblici, poiché sono a titolarità diffusa, potendo appartenere non solo a persone pubbliche, ma anche a privati”.

¹⁴³ Per le scienze economiche classiche i beni comuni vengono individuati tra quelli che corrispondono ai principi di “non rivalità” (l'utilizzo del bene non deve comportare una diminuzione di utilizzo da parte di altre persone) e di “non esclusività” (nessuna persona deve essere esclusa dal loro utilizzo).

oceani, foreste, biodiversità...), beni comuni legati ad usi civici territorializzati, *local commons* (bacini idrografici, bio-regioni, ecosistemi urbani...). E lo stesso procedimento lo si può applicare con i beni comuni culturali (saperi, lingue, codici, affetti, relazioni sociali in genere) (Ostrom). Altra decisiva classificazione può essere fatta a partire dagli utilizzatori distinguendo tra “beni esclusivi” e “beni non esclusivi”. I beni comuni esclusivi sono quelli il cui possesso o godimento da parte di un soggetto impedisce il possesso o godimento da parte degli altri (la ricchezza, il potere, la visibilità mediatica...) ed i beni non esclusivi, sinergici, inclusivi sono quelli che invece tutti possono godere senza nulla togliere agli altri e al pianeta: i beni del corpo (la piena salute, le abilità), i beni della mente (le virtù nelle relazioni umane, la cultura, la creatività, la contemplazione, il godimento estetico), i beni della relazione umana (i “noi” positivi: l’amore, l’amicizia, la solidarietà) (Lombardi Vallauri).

Una formidabile evoluzione del significato di beni comuni è venuta ultimamente dalle comunità virtuali che praticano la sfera digitale. Per loro e con loro “the Commons” diventano chiaramente tutti quegli elementi materiali e immateriali, naturali e sociali che ognuno di noi può condividere e che nessuno può possedere in esclusiva se non a discapito della loro stessa funzionalità, utilità e potenza¹⁴⁴.

Comunque, sono evidenti le sovrapposizioni di significati e gli intrecci delle azioni per i beni comuni. Volendo procedere per estensione potremmo dire che la vita stessa è un bene comune, perché è indivisibile e inseparabile dall’infinità dei sistemi viventi (Buiatti).

Poiché ogni cosa – alla fine – è connessa ad altre e tutto si sostiene a vicenda (vivente e non vivente, materiale e spirituale, passato e futuro) ogni cosa può essere giustamente definita bene comune. Con il rischio, però, di cadere in una sorta di visione astratta e idealizzata del mondo, in cui solo una società compiutamente comunistica potrà risolvere la questione della condivisione e della gestione responsabile di ogni cosa. Tale rischio può essere evitato individuando e praticando temi concreti di azioni collettive collegate alle urgenze sociali e alle emergenze ambientali. In particolare, oggi, esse sono: la ripubblicizzazione dell’acqua, la lotta alle emissioni in atmosfera (gas climalteranti e polveri sottili inalabili), la fuoriuscita dall’era dei combustibili fossili (risparmio energetico e fonti rinnovabili), la difesa della terra (biodiversità, sovranità alimentare, lotta al consumo di suolo, alla deforestazione, alla desertificazione...), il libero accesso ai saperi, ad internet, ai software... Infine, la liberazione del tempo dal lavoro necessitato (il diritto ad una esistenza dignitosa) e la garanzia di un reddito di cittadinanza.

In altre parole si potrebbe dire che la lotta per i beni comuni altro non è che l’azione necessaria per far emergere i desideri autentici di ogni individuo, liberati dalle costrizioni e dalle manipolazioni del mercato e ri-orientati verso le categorie dei beni non esclusivi e relazionali.

3. Verso una società dei beni comuni

L’uso e la cura, la gestione dei beni comuni, quindi, deve avvenire con finalità di interesse pubblico, riportando in luce l’idea del bene comune generale finale. I beni comuni devono servire all’interesse collettivo. Il nesso tra *i* beni comuni e *il* bene comune, l’interesse generale, è molto stretto. Scrive Stefano Rodotà (“La Repubblica” 10 agosto 2010) “In questo orizzonte più largo compaiono parole scomparse o neglette. Il bene comune, di cui s’erano perdute le tracce nella furia dei particolarismi e nell’estrema individualizzazione degli interessi, s’incarna nella pluralità dei beni comuni”.

¹⁴⁴ Traggo da un *posted* sul blog www.onthecommons e traduco: “Ci sono molti esempi di un nuovo linguaggio dei beni comuni. *Commons*: ciò che condividiamo. Elementi sia naturali che sociali che appartengono a tutti equamente e che devono essere mantenuti per le future generazioni. *Commons-based society*: una società che nell’economia, nella politica, nella cultura e nella vita comunitaria ruota attorno e promuove una diversa varietà di beni comuni. *Commons-base solution*: particolari innovazioni e politiche che risolvono i problemi aiutando la gente a gestire le risorse in modo sostenibile e cooperativo. *Commoners*: nel tempo presente, la gente che usa determinati beni comuni, specialmente quelli che si dedicano a rivendicare e a rigenerare i beni comuni. *Commoning*, un verbo per descrivere le pratiche sociali usate dai cittadini per gestire le risorse e rivendicare i beni comuni. Rese popolari dallo storico Peter Linebaugh nei: *I ribelli dell’Atlantico*”.

In tal modo viene sottoposta a dura contestazione l'idea (alla radice del liberismo) secondo cui vi sarebbe un automatismo lineare tra interesse perseguito da ogni singola impresa economica e il benessere generale. Se partissimo non dall'accumulazione monetaria, ma dalla necessità di preservare i beni comuni il più a lungo possibile e nelle migliori condizioni, il dogma sviluppatista crollerebbe subito. Posti di fronte al problema della miglior utilizzazione dei beni comuni, i principi prevalenti e ordinatori della nostra società subirebbero una rivoluzione copernicana: da un'economia della "distruzione creativa" (prelievi indiscriminati e consumi illimitati) ad una della sufficienza (conservazione, riuso, riciclo, restituzione...); da una economia del massimo rendimento ad una del massimo risparmio; da una finanza del debito ad una della responsabilità; da una società della competizione ad una della reciprocità; da rapporti sociali atomizzati e individualistici ad altri condivisi, fiduciosi e capaci di rispondere in solido. Cambierebbero, insomma, i "tipi umani" presi a riferimento e assunti a modello della società moderna.

Verso queste nuove visioni di società si rivolgono alcuni diffusi movimenti sociali: per l'acqua, per la difesa del suolo e delle sementi, per la giustizia ecologica e climatica, per il libero accesso alla conoscenza, contro la regolamentazione di Internet. Infiniti sono gli esempi concreti (vedi il sito www.onthecommons) di gruppi sociali che cominciano a rivendicare un uso condiviso e sostenibile dei beni comuni. Possiamo dire che è nato un "Commons Movement" che così si esprime:

The commons è ciò che noi condividiamo. Dai parchi naturali all'acqua, dalle conoscenze scientifiche a Internet molte cose non sono proprietà di alcuno. Esse esistono per il beneficio di tutti, e devono essere protette per le generazioni future. Un movimento sta emergendo oggi per creare una società basata sui beni comuni. *On the Commons* è una rete di cittadini che considerano i beni comuni il momento culminante nella loro vita e promuovono soluzioni innovative basate sui beni comuni per creare un futuro luminoso.

Molti sono gli "anticorpi sociali che si attaccano alle patologie del potere" (Paul Hawken), che si battono per la difesa dell'ambiente e la giustizia sociale e che individuano nell'accesso ai beni comuni la chiave di una trasformazione sociale.

PARTE SECONDA

L'USO DEI BENI COMUNI

1. Beni e servizi comuni: beni economici da curare e incrementare

I beni e i servizi comuni sono sicuramente anche beni economici. Nel senso che la loro fruizione può generare vantaggi anche monetari e, per contro, è necessario che qualcuno impieghi delle risorse umane ed economiche per garantire il loro buon mantenimento, la loro rigenerazione.

Ma è possibile calcolare un valore monetario dei beni e dei servizi comuni?

Su questo quesito da tempo si cimenta una apposita branca dell'economia (l'economia ambientale) e grande è il dibattito sulla necessità di integrare gli indicatori economici per meglio segnalare gli impatti delle attività antropiche sull'ambiente (Commissione Sarkozy). Alcuni (già Robert Costanza su "Nature" nel 1997) erano giunti a quantificare l'apporto dei servizi ecosistemici resi gratuitamente (cioè non riconosciuti) in 33 mila miliardi di dollari all'anno (a fronte di un Pil mondiale di 18). A questi andrebbero aggiunti alti input che non vengono conteggiati, tantomeno pagati, nel processo di valorizzazione capitalistico: tra tutti il lavoro domestico, altrimenti chiamato di riproduzione.

Ma è attendibile questo tipo di calcolo? No, per ragioni tutto sommato ovvie. Primo: per stabilire il "giusto prezzo" di doni forniti gratuitamente dalla natura come per i lasciti spirituali, il patrimonio conoscitivo dell'umanità e in generale il "lavoro" riproduttivo, manca ogni possibile riferimento ai costi di produzione. Secondo: i servizi forniti silenziosamente dai beni e dai servizi comuni (*eco system services*, ad esempio) sono utilizzati nei cicli economici solo in

minima parte, ma tutti – anche quelli che non hanno utilizzazione commerciale – concorrono alla riproduzione delle condizioni della vita¹⁴⁵. Terzo; non c'è libero gioco tra domanda e offerta per beni e servizi che sono unici, irriproducibili e indispensabili. La loro fornitura avviene in una classica condizione di “monopolio naturale”. La concorrenza è fittizia, il mercato è artefatto, i prezzi sono il frutto di negoziazioni.

In definitiva, i beni comuni non possono essere gestiti in modo appropriato usando gli strumenti del mercato. Le regole del loro uso devono rispondere a criteri e sistemi di misurazione che non sono quelli dell’“economia dei soldi” (Nebbia), ma della capacità di carico, della resilienza, dei tempi di rigenerazione degli ecosistemi della biosfera e della vita in generale. “L’economia è un sub-sistema di un ecosistema fisico globale e finito”(Martinez Alier). A sua volta la biosfera è immaginabile come composta da tanti ecosistemi e cicli geo-bio-chimici territorialmente definiti, ognuno del quale interferisce con le attività antropiche. Definire i loro ambiti e le loro relazioni di casualità è la sfida scientifica, economica, politica per un governo responsabile dei beni comuni.

Affiancare un valore monetario ad una risorsa naturale o cognitiva o affettiva e sentimentale può forse risultare utile in un mondo che non capisce altri linguaggi se non quelli economici, ma è molto pericoloso poiché può far intendere che sia possibile comprare e vendere ogni cosa. È giunto il momento che le scienze economiche restituiscano lo scettro alle scienze della vita.

2. I beni comuni non sono monetizzabili

Per aggirare l’incompatibilità tra mercato e servizi pubblici, gli usurpatori e i saccheggianti dei beni comuni hanno escogitato il trucco giuridico della separazione formale tra proprietà del bene generatore di utilità (che rimane demaniale, pubblico) e la sua effettiva gestione economica (che viene affidata a terzi, a operatori economici, con capitali pubblici o privati - poco cambia sotto questo aspetto). Senza banalizzare, sarebbe come affermare che un bosco rimane patrimonio della comunità, ma i sentieri di accesso vengono sbarrati, tariffati e il Corpo forestale quotato in borsa!¹⁴⁶

Complessi, costosi e inefficaci sistemi di controllo (una pleora di *authority*, “terze” e “neutrali”¹⁴⁷) dovrebbero stabilire l’“adeguata remunerazione” (i “margin operativi” al netto e al lordo della remunerazione del capitale) dei capitali investiti dalle imprese chiamate a distribuire i servizi resi dai beni comuni¹⁴⁸. Si compie così – facendo solo un giro più largo – la trasformazione dei beni comuni in *commodities*, dei servizi pubblici in *utilities*, dei cittadini in clienti, delle istituzioni intestatarie del titolo di proprietà dei beni da enti pubblici ad azionisti, da erogatori responsabili dei servizi di pubblica utilità a percettori di dividendi, da amministratori

¹⁴⁵ Comunque, complicate ricerche di università degli Stati Uniti hanno dimostrato che il valore economico dei servizi ambientali usati gratuitamente dal sistema economico (quindi non conteggiato nei bilanci aziendali) è più grande del valore del Pil generato globalmente. Il “capitale naturale” perduto solo a causa della deforestazione “vale” tra i duemila e i cinquemila miliardi di dollari: come una crisi finanziaria all’anno! Far pagare gli utilizzatori (*carbon tax*, ecotasse, ecc.) per quanto riprovevole sul piano etico (equivale ad una licenza a depredare e inquinare) per molti politici progressisti rappresenta l’unico modo per disincentivare le attività più impattanti e ricavare risorse per investimenti riparatori, mitigatori o compensatori.

¹⁴⁶ Il tentativo di Berlusconi-Bertolaso di trasformare i servizi della Protezione civile in società per azioni è la conferma che la realtà talvolta supera l’immaginazione.

¹⁴⁷ Anche in questo caso torna utile il caso del protocollo di Kyoto: “Sulla carta, il *cap and trade* è elegante e seducente. Nella pratica però per farlo funzionare (il mercato dei permessi di inquinamento, n.d.r.) rischiamo di dover mettere in piedi un sistema talmente complicato e costoso da farci rimpiangere la tanto vituperata tassa sul carbonio”. Mark Shapiro, *Il business del clima*, traduzione su “Internazionale” n. 835, 26 febbraio 2010. “Questo gas (la CO₂) è stato trasformato in una nuova materia prima, il cui valore risiede interamente nella promessa della sua mancanza”

¹⁴⁸ È incredibile come si sia persa la memoria storica. La legge che istituiva la gestione diretta o tramite aziende speciali municipalizzate dei servizi pubblici locali è del liberale governo Giolitti del 1903 e nasce in alternativa alle concessioni all’imprenditoria privata che aveva dimostrato di non poter assolvere con efficacia alla fornitura di servizi con finalità sociali, universali, indispensabili.

fiduciari a giocatori di borsa¹⁴⁹.

Esistono, tuttavia, esperienze e modelli di gestione pubblici efficienti di beni comuni quando si instaura un rapporto virtuoso tra l'ente pubblico locale e i soggetti dell'altraeconomia, evitando le logiche del "massimo ribasso" e la competizione al "massimo sfruttamento", ma promuovendo una partecipazione responsabile dei gestori. Si realizza così una filiera delle responsabilità sociali (Perna) per la gestione dei beni e dei servizi comuni¹⁵⁰.

L'altro trucco attraverso cui transita la privatizzazione è la tutela dei diritti d'autore, la proprietà intellettuale (nata per tutelare l'"autore" e l'"inventore", oggi estesa a 75 anni dopo la sua morte, legge significativamente soprannominata "Micky Mouse Extension Act", perché voluta dalla Walt Disney). I diritti e i brevetti diventano così merci commerciabilizzabili. La grande giustificazione è che in questo modo verrebbe finanziata la ricerca di base. In realtà avviene esattamente il contrario: il sistema di finanziamento premia e incentiva solo la ricerca più promettente di applicazioni tecnologiche (ma anche artistiche¹⁵¹) più immediatamente utilizzabili nei processi produttivi.

3. Come regolare l'amministrazione collettiva e fiduciaria di un bene comune

Comunque, l'uso di un bene comune deve essere regolato. Le strade ipotizzabili possono essere più di una. Quella classica pubblicista è la statalizzazione (dentro confini amministrativi nazionali o locali, ovvero tramite accordi internazionali); quella che Aldo Leopold chiamava "ambientalismo governativo". La regolazione classica privatistica si affida invece alle tasse e agli incentivi (ecologia di mercato), quella che Ivan Illich chiamava "ambientalismo dei consigli di amministrazione". Un misto tra le due è il "*cap and trade*": le autorità pubbliche stabiliscono certi limiti dentro i quali è autorizzato (previa concessione per asta o tassa) il commercio.

Il recente successo ottenuto dagli studi di Elinor Ostrom rilancia le "terze vie", i modelli ibridi, il partnerariato pubblico-privato, la sussidiarietà: gli attori sociali direttamente interessati al buon uso dei beni comuni sono in grado di definire autonomamente regole, meccanismi di controllo e sanzioni contro i *free-rider*. I beni comuni vanno visti come spazi che intersecano il privato e il pubblico, prefigurano modelli di gestione che vanno oltre lo stato e oltre il mercato, richiedono cooperazione sociale, promuovono forme di vivere associato, creano legami fiduciari e regole condivise, formano reti di fruitori non gerarchiche¹⁵².

Esistono molti esempi di autoregolazione e auto-organizzazione dei beni comuni, istituti sociali non banalmente "pre-moderni", ma evoluti, raffinati ed efficaci. Un modello particolarmente accattivante è quello dei "*trust*" (Barnes), istituzioni competenti, amministrazioni fiduciarie con la missione della preservazione del bene, anche per le generazioni a venire. In questo caso i beneficiari di un possibile loro sfruttamento economico sono tutti gli abitanti presenti e futuri¹⁵³.

¹⁴⁹ Il Comune di Milano, ad esempio, ha messo in bilancio lo scorso anno 80 milioni di dividendi dalla sua SpA multiutilities A2A. È evidente che per un comune/proprietario si può aprire un conflitto di interessi al suo interno, tra l'esigenza di realizzare un utile di bilancio (vendendo azioni di una sua società o aumentando i dividendi) o di assolvere la propria missione sociale di erogatore di servizi che non sempre possono risultare sufficientemente profittevoli.

Ricorda Marco Bersani (Bersani, 2007) che si può giungere al paradosso dello "sdoppiamento culturale di personalità" del cittadino che diventa azionista (in uno dei tanti modi in cui avviene la finanziarizzazione dell'economia) interessato ai buoni dividendi azionari e il cittadino soggetto di diritti interessato al buon funzionamento dei servizi.

¹⁵⁰ La più nota e significativa "buona pratica" è quella di Libera per la gestione dei beni sequestrati alla mafia.

¹⁵¹ Interessante notare come i nuovi magnati nel campo delle arte visive siano i detentori dei marchi (*brand*) della industria della moda. Vedi il lavoro curato da Marco Baravalle sul lavoro nell'industria culturale (Baravalle, 2009).

¹⁵² Scrive Enzo Rullani: "L'autorganizzazione può dunque essere efficiente, meglio di quanto possano fare mercato e stato, in tutti i casi in cui l'intelligenza personale e locale vede meglio e di più dei metri di misura impersonali anonimi, che le verrebbero imposti da questi due automatismi esterni" (paper).

¹⁵³ Il caso più volte studiato è quello del giacimento di petrolio in Alaska che frutta una rendita di qualche centinaio di dollari agli abitanti immediatamente interessati. Il confine tra questa forma di socializzazione degli utili e la compensazione corruttrice introdotta da molti governi per superare resistenze delle comunità locali, rischia però di essere molto labile.

Sull'uso dei beni comuni si apre, insomma, il grande tema politico dell'organizzazione del potere di decisione.

PARTE TERZA

QUALE SOVRANITA' PER GESTIRE I BENI COMUNI

1. I beni comuni declassati a merce: la “biodiversità culturale” ridotta ad un unico modello socio-economico

Natura e lavoro nel sistema socioeconomico capitalistico sono considerati *input* della “megamacchina” produttiva. Ma i beni comuni non sono riducibili a merci. Per riuscirci, storicamente, è stato necessario compiere alcune complesse operazioni culturali e pratiche: declassare il pianeta a una somma di “risorse” disponibili (*stock* di capitale naturale e *sink* di rifiuti) e ridurre l'essere umano a forza lavoro (risorse umane e capitale sociale) da impiegare in processi eterodiretti. Il lavoro umano, inquadrato dalla razionalità tecnologica della produzione industrializzata, perde di significato tanto nei confronti della affermazione della personalità individuale del lavoratore, tanto nei riguardi della natura esterna. La “biodiversità culturale”, la “socio diversità” (Petrella) si è quindi via via impoverita fino a ridursi ad un unico modello socio-economico¹⁵⁴. Ciò indebolisce la resilienza della specie umana e – considerando la forza geofisica che ha acquisito con la tecnologia – mette in pericolo la sopravvivenza della stessa biosfera.

Per contrastare la tendenza all'omologazione a all'impoverimento culturale (oltre che biologico) è necessario riscoprire la natura comunitaria dei processi creativi che si realizzano tanto meglio in società aperte, memori, solidali, ricche di relazioni sociali libere. La logica mercantile dell'impresa capitalistica, viceversa, sprema le risorse naturali e comprime la personalità gli individui.

2. Non è il capitale il fondamento della ricchezza reale ma i beni comuni naturali e sociali

Si può dire che l'espansione del capitalismo industriale sia proceduta attraverso un susseguirsi di “recinzioni” (trasformazione di beni comuni in beni scarsi ed esclusivi): partendo dalle terre comuni (*Enclosure Bills*) (pascoli, foreste, zone di pesca, ecc.) fino all'atmosfera (concessione dei diritti d'inquinamento, attraverso i meccanismi del protocollo di Kyoto), dai diritti di proprietà intellettuale (*Statute of Anne*, 1710, prima legge europea sul *copy right*) ai brevetti sul genoma umano. Una progressiva espropriazione/proprietarizzazione di beni comuni naturali (doni della natura), di beni comuni sociali ereditati (frutto della creatività sedimentata nel corso delle generazioni) e di quei prodotti immateriali della noosfera e del fare cooperativo, informale umano, della spontanea cura di sé e della propria famiglia¹⁵⁵.

I beni comuni naturali e sociali, le risorse e la produzione sociale sono, quindi, il fondamento della ricchezza reale. Il capitale, per quanto sia possibile accumularlo, fissarlo in macchine sempre più potenti o metterlo a rendita, non produce assolutamente nulla se non si combina con il lavoro che sfrutta e con le risorse naturali che consuma.

Il modo di produzione capitalistico è proceduto sottraendo alle comunità i loro beni, quindi liberando i beni dalla presenza delle persone. Con il macchinismo introdotto dalla rivoluzione industriale il lavoro morto è riuscito a dominare il lavoro vivo. La produzione legislativa e normativa e gli apparati statali tutti, sono stati messi al servizio di questo sviluppo.

¹⁵⁴ Scrive Franco Cassano che il vero progresso “lo si ha solo dove coesistono più forme di sviluppo, la gamma più estesa degli svolgimenti possibili della cultura umana. Un'umanità vincolata a una sola forma di sviluppo sarebbe come un'olimpiade ridotta ad una sola disciplina” (Cassano, 2001).

¹⁵⁵ Va ricordato (Ricoverti) che ancor oggi nei paesi del Sud del mondo un terzo della popolazione vive grazie ad economie locali di sussistenza grazie alla possibilità di accedere ai beni comuni. Queste popolazioni usano terra, foreste, corpi idrici, ecc. senza averne la proprietà ma esercitando sul territorio forme efficaci e partecipate di sovranità. Queste comunità configurano un tipo di organizzazione istituzionale, produttiva e sociale alternativa al mercato capitalistico.

La rivoluzione industriale è stata resa possibile grazie alla disponibilità di energie da fonti fossili (stock non rinnovabili) che superavano i limiti intrinseci dell'energia animale. Questa particolarità del modo di produzione capitalistico occidentale ha trionfato fino ai gironi nostri. Ma è giunta alla fine. E non solo per il petrolio, ma in genere per l'esaurimento di tutte le materie prime¹⁵⁶. Ciò apre una fase di grandi turbolenze nel mondo, determina una generale distruzione delle condizioni di vita e uno stato di guerra strisciante, diffuso e conclamato.

3. Dal riduzionismo giuridico capitalistico a favore della proprietà, alla titolarità giuridica della terra madre

Secondo la cultura giuridica occidentale dominante, non vi può essere nulla a questo mondo che non appartenga a qualcuno e su cui non sia possibile disporre e legiferare a piacimento a favore di qualcuno o di qualcun altro. In altre parole, la nostra cultura ha considerato la natura non umana come irrilevante dal punto di vista giuridico: essa esiste solo e nella misura in cui qualcuno se ne appropria. Ciò accade perché in noi è stato cancellato ogni orizzonte del sacro, dell'indisponibile, dell'esterno alla nostra competenza. “Così l'uso di ogni luogo – in senso più astratto, di ogni spazio – è stato ed è progressivamente normato nella morsa pubblico-privato, dove l'aggettivo comunitario applicato al diritto non esiste più” (Angelini).

Ipotizzare l'attribuzione di un valore comunitario ad alcuni beni e servizi si pone contro il riduzionismo giuridico operato dal trionfo del capitalismo a favore della proprietà (privata o pubblica) come unica forma concepibile di titolarità della ricchezza. Riconoscere l'esistenza di beni comuni, conferire ad alcuni beni e servizi un valore proprio, intrinseco, a prescindere dall'uso economico che se ne potrebbe fare, comporta la modificazione della loro natura sociale e quindi del loro status giuridico. Tornano così di attualità figure giuridiche (ritenute residuali, relitti pre-capitalisti) come i *commons*, le *common pool resources*, le *res communis omnium*, le *communitas orbis*, i demani e gli usi civici a proprietà indivisa, i diritti d'uso consuetudinari, i patrimoni comunitari... dove vige il libero accesso e la condivisione, oltre il mercato e anche oltre la stessa proprietà pubblica.

Ancor oggi, invece, si ritiene che l'unico modo per garantire la salvaguardia e la preservazione dei beni comuni, impedendone un uso dissipativo, sia quello di normare giuridicamente la loro proprietà, vincolando i possibili usi. I beni comuni, insomma, dovrebbero passare obbligatoriamente attraverso la loro “proprietarizzazione”, collocandoli nella sfera privata o in quella pubblica. Solo in tal modo, attraverso l'individuazione dei soggetti interessati al mantenimento del bene in forza del loro possesso esclusivo si ritiene che sia possibile preservare i beni d'uso comune, utili alla collettività. Solo in tal modo, attraverso una attribuzione dei beni comuni a qualche soggetto di riferimento (individui, comunità, conglomerazioni di interessi) si ritiene possibile contrastare gli interessi egoistici di coloro che pretendono usi esclusivi dei beni di interesse comune in nome di un loro più efficiente sfruttamento.

Ma il classico *The Tragedy of the Commons*, in cui Garnet Hardin sosteneva che solo una autorità esterna può evitare il dilemma tra interesse individuale e utilità collettiva, è oggi stato smontato dagli studi del gruppo della Elinor Ostrom. I beni comuni, ad alcune condizioni, possono essere gestiti con migliori risultati ambientali e sociali in un ambito di regole e istituzioni comunitarie.

Partendo da questa “scoperta” teorica e dall'evidenza dei fatti, vi è chi va oltre e afferma che i beni comuni non ammettono alcun tipo di proprietarizzazione, nemmeno quella organizzata dalle istituzioni pubbliche dello stato.

Una svolta per tutta la cultura occidentale viene dalle nuove carte costituzionali latinoamericane

¹⁵⁶ L'Unione Europea ha messo al lavoro un gruppo di esperti per identificare le “materie prime più sensibili per sostenere l'innovazione tecnologica e la competitività della crescita economica nella UE”. È stata individuata una lista di minerali di importanza cruciale (antimonio, berillio, cobalto, fluorite, gallico, germanio, grafite, indio, magnesio, niobio, platino), alcune terre rare (tantalio, tungstenio), oltre a materiali riciclabili quali il ferro, la carta, il legno.

(in particolare quella dell'Ecuador ¹⁵⁷) con la costituzionalizzazione dei diritti della natura, della biosfera, cui viene attribuito un valore primario e assoluto. Gli oggetti naturali diventano di per sé (a prescindere da chi debba o possa usarli) titolari di diritti legittimi, l'ambiente diventa un bene giuridico collettivo, indipendentemente dalla presenza di diritti di proprietà o di godimento. La disponibilità della terra e delle risorse naturali appartiene al popolo¹⁵⁸. Le perorazioni visionarie dei primi ecologi (Aldo Leopold) a favore dell'estensione dell'etica a tutto il vivente si cominciano finalmente a compiere.

Anche in Italia andrebbe aperto un grande dibattito per inserire la natura nella Costituzione. Ricordiamo una proposta di legge depositata nella XV legislatura per la modifica dell'art.9 (quello sul paesaggio) che recitava: "La Repubblica riconosce la biosfera come bene comune dell'umanità, tutela la biodiversità e la dignità di ogni organismo vivente".

4. Quale sovranità per gestire i beni comuni

Per gestire in modo corretto i beni comuni serve quindi una democrazia più evoluta. Non un "comunismo rozzo", come Marx sconsigliava temendo "un ritorno alla semplicità innaturale dell'uomo povero senza bisogni" (anticipando le teorie sulla illimitatezza dei desideri), ma un ordinamento sociale più articolato, differenziato, complesso, ricco¹⁵⁹.

Abbiamo visto che i beni comuni possono essere gestiti solo stando fuori e lontano dal mercato, ma anche da istituzioni statali che del mercato sono serve o succubi. Serve liberare i beni comuni dalla morsa proprietaria; serve renderli non disponibili come *input* della megamacchina produttiva. Perciò, sembrerebbe indispensabile collocare i beni comuni in un ordinamento giuridico speciale, superiore. Occorre ristabilire un giusto ordine delle priorità e conseguenti rapporti di potere. Serve mettere a tema la questione della sovranità. Le scelte sui beni comuni devono essere poste in capo alle comunità degli abitanti; nessun "interesse superiore" può comportare l'esproprio e la costrizione di chicchessia. Serve quindi un altro modello di democrazia, partecipata e deliberativa, che operi oltre il principio di maggioranza e oltre la delega tramite il suffragio. La rappresentanza non può risolversi nella negazione della partecipazione. Serve una democrazia radicale nel rispetto delle libertà.

I beni comuni afferiscono alla comunità che li deve riuscire a gestire in un'ottica di solidarietà e di accessibilità per tutti, comprese le generazioni future. Ma la comunità non è la somma degli individui atomizzati, consumatori compulsivi e produttori salarizzati, ma è l'espressione dell'insieme delle persone, delle famiglie, dei generi, delle classi... delle infinite sfaccettature che compongono il caleidoscopio dell'identità. Ciò significa riuscire ad immaginare forme di autogoverno responsabile e capace di riconoscere le interdipendenze esistenti tra ogni forma di vita e ogni essere umano. Per gestire socialmente tutto ciò servono forme di democrazia davvero partecipate, coinvolgenti. Si aprono, a questo punto, problemi difficilissimi di scala territoriale e di forma di governo dei beni comuni: c'è chi non vede altra via d'uscita se non nella formazione di organismi sovranazionali autorevoli e chi invece ritiene che la sovranità sui beni comuni non possa che essere posta in capo delle comunità locali (lo *swadeshi*, per dirla con Gandhi, l'economia di villaggio, la *domestic goods economy* presa come base dell'organizzazione sociale

¹⁵⁷ Costituzione dell'Ecuador, ottobre 2008, capitolo VII, Diritti della Natura, art. 71: "La Natura o Pachamama, dove si riproduce e si realizza la vita, ha diritto a che si rispetti integralmente la sua esistenza e al mantenimento e alla rigenerazione dei suoi cicli vitali, strutture, funzioni e processi evolutivi. Ogni persona, comunità, popolo o nazionalità potrà pretendere dalle autorità pubbliche l'osservanza dei diritti della natura".

¹⁵⁸ "I beni naturali reclamano una loro particolare tutela giuridica non più in quanto oggetto di appropriazione individuale, ma in quanto oggetto, per così dire, di appropriazione collettiva, del fatto cioè che l'intera collettività ha bisogno di usarli e conservarli a beneficio delle presenti e delle future generazioni" (Maddalena, citato da Sirimarco).

¹⁵⁹ Una famosa citazione di Marx (III Libro de *Il Capitale*) recita: "Di fatto, il regno della libertà comincia soltanto là dove cessa il lavoro determinato dalla necessità e dalla finalità esterna; si trova quindi per sua natura oltre al sfera della produzione materiale vera e propria".

intesa come libera e volontaria “federazione di comunità democratiche rurali nonviolente e decentralizzate”).

Procedendo anche qui per estensione potremmo dire che la stessa democrazia è un bene comune. “In definitiva si tratta di riappropriarsi del bene comune più importante di tutti: la democrazia” (Tamino).

Commons-based society

di Onofrio Romano

[Tratto da O. Romano *The sociology of knowledge in a time of crisis. Challenging the phantom of liberty*, Routledge, New York & London 2014]

The devotion to “commons” is spreading in our societies. Their consecration occurred in 2009 with the attribution to Elinor Ostrom (1990; 2005) –the leading scholar on the topic– of the Nobel Prize for economics. More and more people believe that thanks to the idea of commons it will be possible to design a different world, alternative to the present order, better fitting our needs and our aspirations for justice.

Is it true? Does the reference to commons help to overcome the horizontal regime and its crisis? What do we foresee in it? What are the hidden meanings of this collective devotion?

“Commons” can be considered a typical amoeba-word (Porksen, 1995). It contains an overload of meanings, often conflicting between them, useful for any occasion and in every context. It is a sort of meta-concept in which anyone insinuates his desires. All political parties reserve for it a (greater or lesser) place in their programmatic platforms. But beyond this “necessary” ambiguity, the reference to commons immediately reveals a desire to regain communitarian cohesion, whose loss is clearly due to the liberation of the “elementary particles” of society. In our terms, we can say that it contests horizontalism and it alludes to a recovery of some kind of verticality.

Ample literature is by now available on commons. Any attempt to summarize it will be largely incomplete, mainly within the limits of this work. We face a real “paradigm”, with an analytic side and a political-normative side (Mattei, 2011). On the analytic plane, the epistemological roots of commons align with other con-formist alternatives in their attempt to overcome both methodological individualism and holism. The commons paradigm promotes a third perspective in which the “person” appears as the expression of a relational crossroad. The fount of sovereignty is neither the individual nor social institutions, but the relational network. This analytic conviction translates in the rejection of both market and the State as privileged patterns of social regulation (Ostrom, 1994).

In this sense, commons –it is asserted– cannot be framed either in the public or in the private juridical statute of goods. Due to their nature, they cannot be the object of a private appropriation and cannot be managed as public properties by the institutional bodies. They belong exclusively to the “community” as such. So, with them, it is possible to imagine a third form of regulation.

For economic science, commons are characterized by a principle of “non-rivalry” (one’s use of the goods doesn’t diminish its possible use by another member of the same community) and by “non-exclusivity” (no community member can be excluded by the goods’ use).

Taxonomies in this field are endless, ranging from the classical examples of water, air, rivers and lakes, to technological infrastructures as the World Wide Web, to immaterial goods like knowledge or even more abstract dimensions like solidarity, love and friendship.

In short, commons can be defined as *those goods that cannot be valorized, due to their nature, either by market exchange or by State administration, but that are nevertheless essential and indispensable for the reproduction of human communities’ life.*

In the ideal frame designed by their supporters, commons are essential (Cacciari, 2011):

- for the safeguard and the survival of the community and future generations;
- because they make it possible to rediscover the primary tie between man and nature, to build a harmonious eco-anthropological habitat in the frame of a new civilization respectful of the biosphere, of its balances and limits;

- because they enable the individual to rediscover a sentiment of belonging to his community, reactivating the real meaning of democracy (through participation in the common management of the goods), and to restore the sense of belonging to humanity as a whole, reactivating universalism;
- because they make it possible to assign to all human beings the essential survival resources, assuring to each one a dignified life.

The thesis we will here support is that the success of the notion is just due to its high degree of ambiguity, typical of all con-formist alternatives. On the one hand, commons ideology expresses a clear aspiration to verticality and to fighting the effects of horizontalism; on the other, it reveals a strong subordination to the hegemony of that same paradigm. So we will discern in it the motives that allude to a recovery of verticality and the topics obeying the horizontal frame.

Aspirations toward verticality

- *Rebuilding collective identity against anomy.* By commons' ideology we aim to recover the lost human sovereignty. The half-hidden idea is that, taking charge of commons management –so thanks to a merely “functional” activity– it is possible to reactivate a sentiment of belonging to a community, envisaging a common destiny. Functional exercise is used as a viaticum to the sovereign realm. Thanks to a common “practice”, we pretend to meet a common “sense”, a shared identity (so forgetting that functional activity has always been a secondary effect of collective consciousness).
- *Desiring communitarian seclusion against horizontalist elicitation.* The good management of commons in pre-modern societies was assured by a general state of unconsciousness, by a social life arising beyond personal flourishing. Only under these conditions, is it possible to conceive a reduction of human existence to the good management of commons, to the mere reproduction of the community. The success of commons' ideology reveals a hidden desire to meet this steady state, i.e. communitarian seclusion, in order to get rid of modern political and individual freedom. This motive is the real fount of attraction. If, as we have widely seen, capitalism arises with the liberation of land (from the enclosures) and labor (from guilds), so now we evidently aim to regain the communitarian chains, against the chaos and the anomy generated by the liberation of the world.
- *Removing conflict.* Commons logic allows us to re-imagine the community as a single unity. Community is conceived as a harmonious whole, in which the actors hold convergent interests. Neither exploiters nor exploited. No conflict (Formenti, 2013). The tragic, the unresolved, magically disappear. The lost cohesion returns.

Subordination to horizontalism

- *Commons ideology aligns with the paradigm of complexity.* Man is placed in a complex relational system between nature and human activities. We are all submerged –according to complexity– in an inextricable network of interdependences. In order for the system to work without fault, actors have to take an “appropriate” posture. They have to match what the system needs, otherwise the balances will blow up and their existence will be jeopardized. Commons care, in this framework, is not needed to implement a specific world view, in which man is clearly the maker and the sovereign of his own destiny. Taking charge of the commons simply ensures the survival of the planet and of its inhabitants. No question about the meaning of life is here implied. No collective discussion on what a good life could be is needed. Commons care is only aimed to reproduce life itself, without a specific direction and before any intention. This view is clearly rooted in the horizontal regime.
- *Functionalization of society (teukein vs. legein).* As we have seen, during modernity, *legein*, i.e. the collective construction of meaning by the words, gives way to *teukein*, i.e. the unlimited expansion of the instruments enhancing individual capabilities, regardless of the goals and the meanings of activation. Commons fully obey this logic. It doesn't

matter which is the aim of social reproduction. In Bataillan terms, the “servile” dimension casts the sovereign dimension (Bataille, 1988).

- *The logic of unlimited accessibility.* Commons ideology aligns with a central device of modernity: the logic of unlimited accessibility (Romano 1993). Public power should not realize a specific view but simply allow citizens to do what they want to do, giving them all the needed instruments. Following the same logic, commons ensure to community members a wider accessibility under the given conditions, sharing at best common resources, regardless of the destination of the distributed energy (this is in fact an individual prerogative). In this sense, the logic of commons is rooted in the liberal logic of accessibility. It is not at all subversive in relation to horizontalism. The construction of a collective project is not implied here, but the simple maintenance of the project of individual unlimited self-promotion.
- *The utilitarian reduction.* From the analytic point view, commons thought indulges utilitarian reduction. In the analysis of communities, commons scholars (see Ostrom, 2005; Lauriola, 2013) tend to isolate the social processes linked to the good management of commons from all the other dimensions of social life, particularly the symbolic, cultural and communitarian “glue” (i.e., any vertical dimension). The daily practices aimed at survival are detached from communitarian values and norms, which often do not align with Western conceptions of autonomy, sustainability, social justice and so on. Erasing the total dimensions in favor of single parts autonomy, this methodological attitude reveals a clear horizontalist imprinting.
- *Eluding democracy.* Democracy reactivation is one of the stakes of commons’ ideology. When community members are directly involved in commons’ management –we imagine–, democracy shines. But, democracy is nothing without *legein*, without the collective discussion on the meaning of life. On the contrary, the community agenda in the commons’ logic is locked on a single point: how to well manage common goods, aiming to ensure their reproducibility in the long run. This task has nothing to do with democracy, as any “servile” activity. The outcome of collective action is predetermined. Collective autonomy disappears. This is the typical paradox of horizontalism.
- *The transparence cult and the positive anthropology assumption.* The implicit hypothesis in commons’ paradigm is that once people are freed of any institutional and formal framework, then they engage in the preservation not only of their well-being, but also of community and future generations’ well-being. So, evil is always inside the institutions. Man is innocent by default. If we leave him free, he will certainly act well. This is the essence of horizontalism. Here the Rousseauian cult of transparence arises, conceiving the values of universalism and social justice as spontaneous plants, not requiring a long and harsh apprenticeship.¹⁶⁰

¹⁶⁰ This vision is clearly supported by Rodotà: “commons promote an active and equal citizenship” and “they have to be managed on the basis of equality and solidarity principles, ensuring forms of participation and control by the interested people and embodying the dimension of future”. It is clear that these “joined to commons” principles have an essentially “political” character. They are the fruit of a choice, of a human and collective deliberation, of a sovereign act. Well, Rodotà not only denies this evidence, but he asserts that, for example, the subtraction of water from any public or private sovereignty is the condition for its equal distribution and to avoid lacerating conflicts. Commons are “the opposite of sovereignty”. By this argument, the “political” values attributed to commons are “naturalized”. They are no longer human values applied to the management of goods, but these values are co-substantial to the same goods, which are “naturally commons”. Once again collective will is removed. In fact, Rodotà specifies that these goods respond to the logic of the “commons” and not to “community”. I.e. the values of good management, being embodied in the object, are detached from any specific community. They belong to humanity as a whole. On the contrary, Ostrom demonstrates that commons without the community do not exist. The perimeter of the members admitted to a good’s fruition and the exclusion of the “strangers” is unavoidable. Otherwise, we are no longer in the area of commons, but simply in the logic of “free access”. In a free access regime, nothing guarantees that the “fair” values imagined as co-substantial to the goods will be respected. What Hardin improperly calls “the tragedy of commons” (i.e. the destruction of the resource, due to an unregulated,

Summing up, we can say that the commons paradigm develops an ambivalent tension: on the one side the search for pre-symbolic spontaneity (that is horizontalism and anti-formism at its highest degree) and, on the other, the search for hyper-symbolism (wiping out anomy, individual elicitation and restoring communitarian warmth). Anyway it remains trapped in the horizontalist web.

neither public nor private, consumption) is, to tell the truth, the tragedy of the free access. Rodotà falls in the same misunderstanding as Hardin's, but with a significant difference. Hardin is able to see its realistic outcome. Rodotà, on the contrary, applies to the free access regime a view totally sweetened by a positive anthropology. Commons naturally carry positive values and man, once left free, will enjoy them always by applying the principles of equality, solidarity, and respect for future generations. It is an "ontology of spontaneity" that eventually attributes any perturbation to the improper intervention of politics and sovereignty. This formulation reveals a strong ideological devotion to horizontalism.

L'Albania dell'assenza
Per un anti-manuale del paese delle aquile

di Onofrio Romano

[Da *Nike*, voll. 2-3, pp. 141-155]

Vi è un tratto comune nella letteratura sull'Albania proliferata all'indomani della sua fuoriuscita dalle macerie del comunismo: la forma manualistico-enciclopedica. Si tratta, di norma, di contributi che tendono a fornire su questa materia misteriosa informazioni generalissime raccolte secondo lo schema classico della guida turistica: storia, geografia, società, lingua, religione, economia, politica, ecc.

La circostanza, pur giustificata dal pluridecennale isolamento del paese, ha un sapore grottesco: è possibile eleggere a voce d'enciclopedia solo entità riconoscibili per genere proprio e differenza specifica, dotate di un'identità sostanziata e circostanziata. Ebbene, quello albanese non è un popolo *da manuale*. Come ogni oggetto che si sottrae all'*equivalenza universale*¹⁶¹, gli abitanti del paese delle aquile costituiscono una singolarità indicibile. Non si tratta semplicemente di un popolo "minore", con tutta la pregnanza che a questa espressione ha dato Deleuze¹⁶², ma, a rigore, di un popolo "assente", privo di connotati, estinto all'origine. Perché ci si connoti, è necessario darsi alla Storia, manifestarsi, forgiare la propria identità attraverso la relazione con l'altro. L'Albania, invece, conosce due soli modi di stare al mondo (non alternativi, ma sempre consustanziali): il mimetismo e la stagnazione nel buco nero della propria eterna incoscienza (a-spaziale e a-storica). Entrambe le forme escludono la relazione e, di conseguenza, l'identità.

Si capisce quanto sia arduo il compito di chi si accinge a fotografare un'entità che si dà immediatamente per assente. Un'opera impossibile, per la quale, quello enciclopedico, si dimostra uno stile inappropriato ma paradossalmente utile: in questo contributo ne faremo la parodia, per scoprire come ogni voce contenga una forma di sottrazione, di non essere, uno scomparire dalla scena. L'obiettivo è disseminare degli spunti che facciano da cardini argomentativi per un *anti-manuale* a venire, dedicato ad un popolo che ha fatto della sua invisibile anti-identità la propria grandezza.

I percorsi dell'assenza

1. Antropologia e società

L'unità di popolo è minata *ab origine* dalla forma antropologica segmentaria. Per questo, parlare di "società", nel caso albanese, è evidentemente improprio. La struttura clanica e patriarcale fa perno su solidarietà di stampo eminentemente familistico:

Nessun legame civico unisce gli individui e nuocere all'altro è un dovere se una simile azione favorisce l'interesse della famiglia.¹⁶³

La famiglia, pilastro dell'organizzazione sociale nel repertorio antropologico albanese, non era

¹⁶¹ Per il concetto di "equivalenza universale" si veda J. Baudrillard, *Lo spirito del terrorismo*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2002.

¹⁶² G. Deleuze "Un manifesto di meno" in C. Bene e G. Deleuze, *Sovrapposizioni*, Feltrinelli, Milano 1978.

¹⁶³ E. e J. Champseix, *57, Boulevard Staline - chroniques albanaises*, La Découverte, Paris 1990, p. 35.

che il primo anello concentrico nel quale il soggetto trovava identificazione; attorno ad essa ve n'erano altri più ampi, ma non meno rilevanti. Innanzi tutto il *fis*, costituito da un buon numero di famiglie e di aggregati imparentate tra loro e unite dalla credenza in un'origine comune, in un comune antenato: è a questo livello che vigeva la norma dello scambio esogamico, quindi i matrimoni tra appartenenti ad un medesimo *fis* erano interdetti. Le famiglie che condividevano tale legame si raggruppavano soprattutto per le necessità belliche e il loro senso di appartenenza era corroborato dalle caratteristiche del territorio albanese, costituito in gran parte da montagne impervie separate da brevi vallate.

L'influenza ottomana ha prodotto l'ulteriore anello concentrico del *bairak* (bandiera), costituito da più *fis* e retto da un *bairaktar* (il portabandiera) e da un consiglio degli anziani (chiamato significativamente, la "terra"). Periodicamente veniva convocato un "consiglio dei *bairaktar*", che discuteva questioni di rilevanza generale.

Il medesimo modello di apparentamento specifico del *fis* veniva di fatto esteso ad una dimensione che oggi chiameremmo nazionale, ma che con lo statuto della nazione non aveva nulla in comune:

Il legame di sangue giustifica allo stesso modo anche il sentimento di appartenenza nazionale. Il vincolo che unisce gli albanesi alla nazione è ancestrale, basato sulla convinzione di discendere da una sola stirpe¹⁶⁴.

Il sentimento di condividere lo stesso sangue, in ogni caso, non era idoneo a concretizzarsi in dimensioni organizzative e proiettive di genere politico¹⁶⁵. Ciascun *fis*, per le questioni di normale amministrazione, si governava in piena autonomia. Le forme di comunicazione interclanica erano poco incidenti sulla sostanziale chiusura dei singoli segmenti comunitari, la cui esistenza era integralmente regolata da un codice consuetudinario - il cosiddetto *Kanun*, del quale esistono molteplici versioni, sebbene il più noto resti quello di Lek Dukagjnit¹⁶⁶. Strutturato in molte parti come un vero e proprio codice *ante litteram*, civile e penale, esso prevedeva per ogni delitto delle pene distinguibili in tre principali categorie: le multe, gli incendi e le espulsioni.

Il *Kanun* regolava anche uno degli istituti fondamentali del contesto antropologico albanese: la *vendetta*. Per diatribe e contese anche estremamente futili, un uomo poteva finire ucciso e, da quel momento in poi, tutti i membri del *fis* di appartenenza della vittima erano chiamati a ricambiare la cortesia eliminando un componente maschio del clan del carnefice e via così, virtualmente all'infinito. Il gioco poteva perpetuarsi per decenni e coinvolgere più generazioni successive. Non a caso la vendetta era, fino al secondo conflitto mondiale, la principale causa di morte in Albania.

Molti osservatori occidentali stigmatizzano l'istituto della vendetta come strumento barbaro e rozzo di risoluzione delle controversie. Ma esso non è altro che il segno di una saggia confidenza del popolo albanese con la morte: stare nella logica della vendetta è un riconoscimento della morte come presenza costante. E' una forma di sottrazione alla compulsione identitaria tipica dell'Occidente, in cui la barbarie si manifesta nel parossismo della vita per la vita.

In un reportage dell'inizio del Novecento, dal tono impressionistico piuttosto che scientifico, Baldacci descrive l'uomo albanese come incapace di riflessione, sprovvisto di una coscienza mediatrice rispetto al proprio circostante, fino a risultare un mero esecutore delle norme consuetudinarie vigenti oppure delle ingiunzioni delle pulsioni istintive, il prototipo, in sintesi, di quello che nella letteratura socio-antropologica viene definito « l'uomo tradizionale », connotato da una tipologia prescrittiva di azione:

¹⁶⁴ P. Resta "Continuità e mutamento nella società albanese", in *da Qui*, n. 4, Edizioni Poiesis, Alberobello 1998, p. 15.

¹⁶⁵ P. Resta, *Un popolo in cammino*, Besa, Lecce 1996.

¹⁶⁶ P. Resta (a cura di), *Il kanun - le basi morali e giuridiche della società albanese*, Besa, Lecce 1997.

Gli albanesi, specialmente i montanari del Nord-Est, si lasciano ancora guidare molto dall'istinto che sembra regolare quasi ogni atto della loro vita. La riflessione ... è in essi appena in embrione. Il Dumont, che era senza dubbio uno dei più profondi conoscitori dell'anima albanese scriveva: 'ils cèdent au premier mouvement, sans en prévoir les conséquences'. La loro natura è primitiva, sono facilmente irritabili e cambiano in un momento da uno stato di gioia ad uno sdegno feroce. Quando si abbandonano all'allegria diventano facilmente selvaggi nelle loro maniere¹⁶⁷.

E poco più in là:

Sta il fatto che questa gente sente senza avere la minima attitudine a definire ciò che essa sente e la riflessione non interviene mai a spiegare le cause che producono un'emozione legittima e le conseguenze che riguardano un avvenimento fortunato o sfortunato¹⁶⁸

Nella sua *naiveté*, Baldacci descrive bene l'esistenza "orbitale" dell'albanese, il suo vivere a mezz'aria. Non si vuole sostenere che questa struttura antropologica sia il calco autentico sul quale calzare tutte le maschere della storia albanese, anche di quella presente (sebbene sia un'operazione condotta da molti). E' indubbio che la caduta del comunismo abbia suscitato un ritorno di molte tracce della tradizione antropologica albanese (si pensi solo alla riapparizione delle vendette nel Nord del paese¹⁶⁹, dove si contano decine di "inchiodati", vale a dire di reclusi in casa poiché in debito di morte nei confronti di clan avversari): lo si capisce bene analizzando i circuiti della politica contemporanea e i *trust* della nuova economia rapace. La tradizione antropologica albanese ci dice solo di un fiero distacco del popolo dai codici maggioritari del civile e dell'universalismo. Un popolo indomito a qualsivoglia autorità centrale, renitente al monopolio della forza da parte di un potere astratto e neutro, che è condizione minima per mettere in piedi una "società" aperta e civile, mediata dal politico. Il rimbalzo della vendetta da un clan all'altro non è altro che l'attestazione dell'illegittimità di qualsiasi entità regolatrice trascendente: il risultato è la disseminazione della morte nel corpo collettivo e la chiusura a perpetuità dentro il catenaccio del clan affettivo. Incoercibile al civile. E' solo la mediazione politica che permette di essere: ma l'albanese non sente l'urgenza dell'essere; solo quella di darsi alla dilapidazione di se stesso.

2. Storia

Il rapporto di discendenza diretta degli attuali abitanti del paese delle aquile dagli *Illiri* è in buona misura un'invenzione ideologica del regime comunista di Enver Hoxha, che reclutò frotte di archeologi con la consegna tassativa di scovarlo e ribadirlo incessantemente. In assenza di migliori collanti, l'argomento dell'autoctonia del popolo albanese diveniva necessario per tenere assieme l'evanescente nazione, stimolando nei cittadini un sentimento di comune appartenenza ad un ceppo etnico originale. Al fine di rendere plausibile l'operazione, il regime si premurava di passare sotto silenzio i successivi rimescolamenti di popolazione, dovuti alle continue invasioni del territorio albanese, che di fatto annacquavano decisamente il legame di discendenza diretta. Vieppiù, il contenuto del riferimento ai presunti avi era del tutto introvabile, dal momento che della vita degli Illiri si sapeva poco o nulla: essi, infatti, non avevano scrittura, lasciarono ben poche tracce sui loro costumi e furono rapidamente ellenizzati (i greci furono i primi della lunga serie di invasori a stabilire proprie colonie nella terra delle aquile).

Le tribù illire provenivano dai Balcani o probabilmente da zone ancor più remote del continente

¹⁶⁷ A. Baldacci, *L'Albania*, Istituto per l'Europa Orientale, Roma 2005, p. 211.

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 272.

¹⁶⁹ M. Vickers e J. Pettifer, *Albania - Dall'anarchia a un'identità balcanica*, Asterios Editore, Trieste 1997, p. 184.

asiatico. Praticando la pastorizia in forma nomade, giunsero, intorno al II millennio a.C., fino alle coste del basso adriatico e si arroccarono da subito sopra le inaccessibili montagne dell'attuale Albania: un elemento che ha contribuito a corroborarne la chiusura rispetto al mondo esterno. A metà strada tra l'Occidente e l'Oriente, esse, lungi dal porsi come *trait d'union* tra i due mondi, ne costituivano un vero e proprio elemento di cesura, rimanendo sostanzialmente impermeabili alle influenze di entrambi i mondi. Rispetto al livello di civiltà conseguito dai popoli confinanti, gli Illiri sono sempre riusciti a preservare una condizione d'immacolata arretratezza.

Ne parla con astio Polibio, quando descrive gli Illiri come guerrieri efficaci ma dai modi primitivi, incapaci di capitalizzare le vittorie. Nel III secolo a.C., il Re Agron riuscì a sconfiggere gli Etoi, un popolo di gran lunga più evoluto, ma dopo la vittoria egli si abbandonò, per la gioia, ad ogni sorta di comportamento lussuoso e dilapidatorio fino ad ammalarsene e a morire¹⁷⁰. Successivamente, sotto il regno della regina Teuta, gli Illiri cominciarono a solcare i mari con le loro imbarcazioni, ma non per intraprendere scambi commerciali, soltanto per praticarvi la pirateria: arrembavano le navi greche e romane intercettandole sulle rotte dei loro fiorenti commerci. Le ripetute proteste dei Romani non servirono a smuovere la regina Teuta, la quale dichiarò, significativamente, di non detenere i mezzi per intervenire sulle attività razziatriche dei suoi sudditi, dissimulando, con questo, l'assenza di una pur minima struttura politico-giuridica. Con l'invasione romana, giustificata anche dalla volontà di mettere fine alle attività piratesche, Durazzo e Apollonia divennero importanti basi per operazioni militari e per il commercio con l'Oriente, oltre che centri culturali di una certa caratura: ma il tutto a esclusivo beneficio dei colonizzatori, poiché le genti del posto continuarono a navigare nella derelizione, aggravata ulteriormente dalla situazione di assedio. Durazzo, infatti, venne ribattezzata da Catullo «la bettola dell'Adriatico», dedicata al culto di Venere; Plauto ne descriveva gli abitanti come una massa di imbroglianti, scrocconi, ubriachi e prostitute¹⁷¹.

Con la divisione dell'Impero Romano, il territorio, già cristianizzato, passa a Oriente sotto il dominio bizantino. Tuttavia, in ragione dello scarso interesse di Bisanzio per l'estrema provincia, l'Albania diviene terra di conquista: Ungari, Bulgari e Serbi se la contendono continuamente, spartendosi i territori o alternandosi nelle occupazioni. Di lì a poco, anche l'Occidente sarà interessato a venire in possesso di quel passo obbligato sulla via dell'Oriente. In particolare, Venezia, Amalfi, i Normanni, gli Svevi e gli Angioini strapperanno varie città e territori ai rivali orientali. L'Albania diventerà oggetto delle opposte mire espansionistiche degli occidentali e degli orientali. Ed, infine, i Turchi ottomani stabiliranno il proprio dominio esclusivo, costruito dopo anni di battaglie.

La storia dell'Albania, al fondo, non è che un resoconto delle altrui battaglie, inframezzato da lunghissimi periodi di stasi assoluta, in cui non si verificava alcun evento degno d'essere repertoriato nel grande catalogo della Storia. L'Albania ha vissuto in uno stato d'ombra garantito dalla condizione di periferia estrema dell'impero ottomano. I Turchi attuavano deliberatamente per gli albanesi una "politica dell'ignoranza", perpetuandone la miseria materiale e umana.

Le tappe della storia albanese che puntellano la memoria nazionale ufficiale, artificialmente confezionata, non sono altro che rari momenti d'eccezione nel basso continuo dell'immobilità. Ci riferiamo, innanzi tutto, all'epopea di Skanderbeg. Il grande generale di origine albanese formato dai Turchi alla corte di Mehmet I, sfuggito al suo esercito d'adozione per fare ritorno sulle montagne d'Albania e proclamarne l'indipendenza dagli ottomani. Egli riuscì nel miracolo della riunificazione dei rissosi signorotti locali - le cui scaramucce insanguinavano le montagne albanesi - sotto un'unica bandiera e per una causa comune. Per ben venticinque anni di seguito (dal 1443 al 1468, anno della sua morte) le esigue guarnigioni di Giorgio Castriota - il vero nome dell'eroe - sconfissero l'enorme e potente armata ottomana, che annualmente conduceva una disastrosa campagna militare contro il generale ribelle, il quale si dimostrava così uno stratega di

¹⁷⁰ G. Micunco, *Albania nella storia*, Besa, Tiranë 1995, p. 13.

¹⁷¹ *Idem*.

grande ingegno¹⁷².

Si tratta, tuttavia, di una felice parentesi conclusasi solo qualche anno dopo la morte dell'eroe: progressivamente i Turchi riassunsero l'assoluto dominio dei territori, conservandolo ininterrottamente fino all'inizio del Novecento. In seguito alla capitolazione, si verificò una vera e propria diaspora, consumatasi per ondate successive nel corso di circa tre secoli¹⁷³. Agli esuli si deve la *Rilindja*, declinazione albanese dei movimenti di risorgimento nazionale che percorsero tutta la seconda metà dell'Ottocento europeo.

La vicende della prima metà del Novecento ripropongono i connotati di sempre. L'indipendenza conseguita nel 1912 grazie allo strappo operato da Ismail Qemal Vlora - deputato albanese al Parlamento di Istanbul - è malferma e si rivela, piuttosto, come un semplice slittamento nella sfera d'influenza occidentale. Revocata, del resto, qualche anno dopo dall'offensiva del movimento dei Giovani Turchi, che, sempre brandendo la bandiera dell'autonomia, premeva per far tornare l'Albania sotto l'ala turca. A ridosso della prima guerra mondiale, il paese delle aquile diventò ancora una volta terra di conquista per i paesi confinanti: Grecia, Montenegro, Serbia e perfino Francia, Austria ed Italia, se ne contesero il territorio.

Il nuovo, flebile sussulto d'indipendenza registratosi nel 1924 con il governo Fan Noli - un vescovo albanese esule negli Stati Uniti - fu subito estinto dal *golpe* del suo giovane Ministro degli Interni, Ahmed Zog - capo di una tribù del Nord -, propiziato e sostenuto dagli italiani che non intendevano rinunciare alle concessioni per lo sfruttamento minerario. Il lavoro fu completato nel 1939 con l'invasione del paese da parte delle truppe mussoliniane e, quindi, con la reintegrazione dell'Albania nel Regno d'Italia.

L'Albania è riuscita a mettere in atto la sua strategia di scomparsa dalla scena perfino nell'epoca comunista. La sua singolarità all'interno del blocco rosso si è declinata storicamente grazie ad alleanze improbabili e progressive rotture: dal 1945 al 1948 con la Jugoslavia di Tito, dal 1948 al 1961 con l'Unione Sovietica, dal 1961 al 1978 con la Cina di Mao, fino a giungere alla completa autarchia mantenuta fino al crollo definitivo del regime all'inizio degli anni Novanta.

Come si evince da questa rapida rassegna, l'Albania si è sempre contraddistinta come terra di nessuno, dove in molti si sono affrettati a piantare bandiere: Oriente e Occidente l'hanno attraversata imprimendovi solo segni superficiali e, piuttosto che un crogiolo di civiltà - immagine edificante che farebbe la felicità dei multiculturalisti *à la page* - il paese delle aquile ha rappresentato verosimilmente un buco nero della storia. La sua anti-identità è andata a ibernarsi sulle montagne, immobilizzata - al di qua della storia, della civiltà, dell'universale - nell'apatia e nell'incoscienza della pura reiterazione dei costumi ereditati.

3. *Lingua*

Le vicende della lingua sono paradigmatiche del percorso storico dell'Albania e rappresentano lo specchio fedele delle sue vicissitudini identitarie.

La lingua albanese apparterrebbe secondo molti al ceppo neolatino, ma la sua originalità è di fatto irriducibile all'appartenenza organica ad una qualsivoglia famiglia di lingue: una lingua indoeuropea non collocabile in alcuna delle grandi famiglie latine, slave o germaniche (analogamente, dunque, al basco). Le traversie storiche hanno prodotto al suo interno forti tendenze entropiche; da un lato, l'eterno misconoscimento dell'indipendenza del popolo e del territorio albanese non ha consentito di rinsaldare la sua naturale unità, dall'altro, la chiusura entro i segmenti clanici ha stimolato lo sviluppo di una miriade di idiomi, di accenti e di declinazioni locali che hanno relativamente scalfito il patrimonio comune. A questo si

¹⁷² Kadaré ne racconta le gesta nel romanzo *I tamburi della pioggia*.

¹⁷³ Si calcola che circa 200.000 albanesi abbandonarono il paese delle aquile rifugiandosi soprattutto nell'Italia meridionale. Sono stati questi ultimi - i cosiddetti Arberëshe - gli autentici custodi dell'anima e della cultura albanese.

aggiungano gli inevitabili apporti dei numerosi dominatori stranieri che si sono trovati a solcare la terra delle aquile, i quali hanno fatto della lingua albanese un vero e proprio crogiolo di termini turchi, persiani, arabi, slavi, greci, italiani, francesi, tedeschi, ecc.

La politica dell'ignoranza condotta dai Turchi (e da tutti i colonizzatori succedutisi nei secoli) ha impedito che si consolidasse un'adeguata codificazione letteraria dell'albanese, sia a livello alfabetico sia sul versante delle norme ortografiche, grammaticali e sintattiche. I Turchi designavano gli albanesi con l'appellativo di "senza libri" e, per autoadempire la verità dello pseudonimo, vegliarono con tutti i mezzi a che la cultura albanese restasse incoltivata, in particolare proibendo deliberatamente l'istituzione di scuole autoctone.

Le tracce scritte della lingua albanese erano del resto molto rare. Il primo breve documento è probabilmente la formula del battesimo risalente al 1462; ma per avere una testimonianza di una certa consistenza occorre attendere fino al 1555, l'anno a cui risale "Il Messale" scritto da padre Gjon Buzuku. I tentativi di dare codificazione e sanzione letteraria alla lingua albanese risalgono in gran parte alla seconda metà dell'ottocento, in coincidenza con la *Rilindja*; ovviamente, si trattava di un intervento propiziato da una ristretta élite illuminata: anche su questo versante furono soprattutto gli esuli, contestualmente al loro impegno per l'indipendenza della patria, a contribuire all'affinamento e alla codificazione della lingua. Di fatto, l'albanese continuava a restare una lingua pressoché esclusivamente orale, esposta ad ogni sorta di contaminazione straniera e di distorsione localistica. Si pensi solo che il primo abecedario di cui si abbia notizia è del 1844. Alcuni anni dopo, nel 1879, Sami Frasheri, poeta, erudito e patriota di primo piano nel movimento di rinascita nazionale, tentò ad Istanbul con la Società per la Stampa dei caratteri albanesi di stabilire un primo alfabeto unificato, il quale contava ben trentasei lettere ed era in gran parte basato sull'alfabeto latino. Intanto, nel 1887, fu propiziata l'apertura della prima scuola albanese a Korçë, contro l'esplicito divieto imposto dai Turchi. Le diverse proposte di codificazione dell'alfabeto rimanevano, in ogni caso, tentativi isolati, dal mero valore di testimonianza e non potevano pretendere ad alcuna forma di vincolatività. Nel 1908 si presentò l'ultima possibilità di mettere ordine nella lingua albanese: numerosi letterati e intellettuali si riunirono in congresso a Manastir con l'impegno di adottare un alfabeto comune. Il tentativo risultò felice: la commissione per l'alfabeto, presieduta da padre Fishta, optò definitivamente per i caratteri latini, anche per sottolineare una precisa scelta di campo dei patrioti albanesi, che intendevano sottrarsi all'orbita orientale rivendicando una presunta appartenenza al mondo occidentale. Rimaneva largamente aperta, tuttavia, la questione della formulazione di norme ortografiche definitive e l'istituzione di una lingua letteraria unificata.

Nell'era comunista si tentò di purificare la lingua da tutte le influenze straniere e di sopprimere gli idiomi e le differenze locali. Era palese l'intenzione di dare vita ad una lingua nazionale unificata definitivamente, anche a costo d'intervenire d'imperio sul suo uso corrente. Alla manipolazione della lingua fu riservata grande attenzione. Ancora nel 1972, a Tirana, si tenne il Congresso per l'Ortografia della lingua albanese, che costituì l'estremo tentativo di unificazione delle norme ortografiche. Si giunse fino a cassare letteralmente un enorme numero di vocaboli dalla inequivocabile radice straniera e questo, per una lingua come quella albanese largamente "infestata" da apporti stranieri, equivaleva ad una mutilazione nient'affatto marginale: un'apposita commissione era incaricata d'individuare le parole "intruse" per poi sostituirle in maniera quasi caricaturale con parole inventate di sana pianta, ma dotate di una fantomatica radice autoctona, oppure con acrobatiche operazioni di composizione posticcia tra termini già esistenti. Molte parole, tuttavia, non trovavano sostituzione e furono semplicemente cancellate; di conseguenza, oltre al sostanziale rimescolamento, il vocabolario conobbe una drastica decurtazione progressiva¹⁷⁴.

Le parole nuove, insieme ai decreti d'interdizione di quelle vecchie, venivano diffuse tramite la televisione, i giornali e soprattutto attraverso le scuole. Il risultato era l'imposizione di una

¹⁷⁴ Si pensi solo che il dizionario del 1980 conteneva 41.000 voci, quello del 1984, a distanza quindi di soli quattro anni, ne comprendeva 34.000 (E. e J. Champseix, *op. cit.*).

lingua eminentemente artificiale, impraticabile per gli albanesi nella vita quotidiana. Molte parole nuove erano infatti semplicemente impronunciabili o, al meglio, oggetto inevitabile di derisione da parte di tutti. Si dava vita, così, ad una lingua puramente letteraria, compresa e utilizzata soltanto dai dotti¹⁷⁵: la lingua che è, *par excellence*, una costruzione sociale, istituita e trasformata attraverso l'uso che i concreti parlanti ne fanno, veniva ad essere imposta volontaristicamente dall'alto e doveva essere appresa meccanicamente a scuola e perfino all'Università. Il tentativo di riscoprire un'autentica identità nazionale, al di là degli apporti stranieri e delle forme localistiche, si risolveva in un'ingiunzione eminentemente artificiosa.

In sintesi, anche su questo versante, il popolo albanese ha esercitato la sua dimestichezza con l'assenza. La lingua appare come un'entità evanescente, malferma, non codificabile se non al prezzo di gravi mutilazioni. Una lingua colabrodo, invasa da tutti e conquistata da nessuno. Deriva forse da questa evanescenza di fondo l'abilità degli albanesi nel padroneggiare le lingue e gli stili altrui. Lo hanno dimostrato al crollo del regime, quando, grazie alla TV, hanno rapidamente appreso l'italiano prima e l'inglese poi, senza necessità di frequentare alcun corso. Il mimetismo albanese trova nel gioco linguistico il suo primo banco di prova: la debolezza della lingua propria porta a praticare con agio le lingue di tutti.

4. Religione

La pluricolonizzata Albania non poteva che diventare una nazione pluriconfessionale: i musulmani costituiscono la maggioranza (circa il 70% della popolazione) - concentrati soprattutto nelle regioni centrali del paese -, seguono i cristiano-ortodossi, greco-scismatici (20%) - collocati in numero maggiore nelle regioni meridionali confinanti con la Grecia - e i cattolici (10%), i quali, invece, occupano in prevalenza la parte Nord del paese, che ha come epicentro la città di Scutari. Sulle montagne del Nord si trovano anche dei cripto-cattolici che testimoniano dell'influenza antica della Chiesa di Roma.

Queste cifre – che si ritrovano puntualmente su tutti i testi dedicati al paese delle aquile – non hanno alcun senso e, soprattutto, non si comprende bene da quale fonte provengano. La fede in Albania è un grande enigma; le religioni monoteiste e universaliste sono sempre state diffuse imperativamente dalle varie potenze colonizzatrici e si sono andate a sovrapporre alle credenze pagane, magico-tribali, entrandovi a volte in conflitto o, più spesso, fondendosi in sintesi inedite e in ogni caso poco fedeli rispetto agli originali. La religione musulmana è stata imposta pressoché coercitivamente dai dominatori turchi-ottomani, quella ortodossa è di provenienza greca e in parte slava, quella cattolica d'influenza latina e più tardi italiana.

La conversione all'una o all'altra religione aveva sempre qualcosa di sospetto, poiché era motivata sovente dalla necessità d'ingraziarsi il dominatore di turno e in alcuni momenti storici era diventata una scelta pressoché obbligata¹⁷⁶.

In generale, i musulmani albanesi sono sunniti: la loro devozione conobbe una fase irreversibilmente calante a partire dalla rottura con la Porta. Hanno sempre praticato un islamismo dai colori piuttosto tenui e dai tratti sfumati che la dice lunga sul grado di presa reale della religione. Nell'Albania centrale vi era, e vi è ancora, la presenza di una setta musulmana relativamente folta e pressoché autocefala, quella dei *Bektasci*, adoratori di Ali Baba. Il costume di questa setta può essere considerato in qualche modo paradigmatico dell'approccio all'esperienza religiosa degli albanesi tutti. Essa si caratterizza per un'impostazione estremamente liberale e tollerante; qualsiasi forma d'integralismo o di ascetismo le è estranea. I

¹⁷⁵ Kadaré è stato spesso accusato, negli anni recenti, di aver svolto il ruolo di esecutore fedele dei *diktat* linguistici del regime, messi in valore prontamente nelle sue opere letterarie.

¹⁷⁶ “Gli albanesi dell'Albania meridionale, che non erano mai stati buoni ortodossi, non ebbero difficoltà ad accettare l'islamismo e, così come erano stati mediocri ortodossi, non furono migliori maomettani. Nelle campagne la conversione riuscì dubbia come nell'Albania settentrionale” (Baldacci, *op. cit.*, p. 301).

bektasci non riconoscono i primi tre sultani, digiunano durante il ramadan per soli tre giorni, hanno speciali preghiere e credono nella metempsicosi; non rinunciano alla carne di maiale (solo a quella di lepre) e non si privano dell'alcool; anche in passato lasciavano uscire le loro donne senza il velo. Il tratto probabilmente più interessante è la predicazione dell'uguaglianza di tutte le religioni: credono in Maometto ma anche in Cristo e, in generale, in tutti gli uomini di buona volontà. Tra l'altro i bektasci non hanno una direzione spirituale centrale, non riconoscono alcun capo supremo della setta e fanno a meno sostanzialmente di gerarchie interne. Il loro modello organizzativo poggia, si potrebbe dire, su un principio di decentramento: ogni *tek*, la cellula territoriale fondamentale, è infatti autonoma non solo dal punto di vista amministrativo ma anche sul versante spirituale. Questa religione dalle maglie larghe, priva di rigidità nei suoi precetti, dall'organizzazione estremamente fluida e aperta alle suggestioni di altre tradizioni religiose e a molte attitudini pagane è indubbiamente quella che meglio si è radicata nel contesto albanese, dimostrandosi congruente con i costumi e le forme socio-culturali locali. La setta dei bektasci rappresenta, probabilmente, l'unico fenomeno religioso propriamente albanese, costituisce, quanto meno, una rielaborazione originale di una religione importata.

Una via originale ha caratterizzato anche la chiesa ortodossa greco-scismatica, presente soprattutto nel Sud, divenuta progressivamente autocefala, con un proprio capo dipendente direttamente da Tirana.

Si ritiene di solito che gli abitanti delle montagne del Nord, convertiti al cristianesimo da lunga data (praticamente, in epoca contemporanea alla sua diffusione nel resto d'Europa), fossero più genuinamente legati alla loro religione di quanto non lo fossero i connazionali musulmani o ortodossi. Anche gli ambienti cattolici, forse più di quelli bektasci, hanno storicamente sostenuto la lotta per l'indipendenza nazionale, costituendo delle solide aree di resistenza e d'opposizione ai diversi dominatori, in specie ai turchi: la fedeltà al cattolicesimo contro la conversione forzata all'Islam andava di pari passo con la rivendicazione dell'autonomia nazionale e della vocazione occidentale dell'Albania contro l'invasore d'Oriente. Questa considerazione andrebbe, tuttavia, meglio vagliata criticamente: essa vale soprattutto per gli ambienti religiosi più evoluti presenti a Scutari. Sulle montagne intorno alle città la situazione era ben diversa. Quando i missionari, nel tentativo di stigmatizzare le pratiche pagane, richiamavano doverosamente i fedeli delle montagne ad un rispetto più puntuale dei dogmi religiosi, riscuotevano spesso violente reazioni di rigetto ed erano costretti a fughe rocambolesche. La fede lasca spiega anche i buoni rapporti tra clan cattolici e musulmani¹⁷⁷, nonché le forme di vero e proprio ibridismo *ante-litteram*¹⁷⁸.

Lady Montagu, una viaggiatrice inglese del diciottesimo secolo, giungeva persino ad osservare:

queste genti, che vivono tra cristiani e maomettani e che non sono avvezze alle controversie, si dichiarano assolutamente incapaci di giudicare qual è la religione migliore, ma per essere certe di non rigettare interamente la verità, con grande prudenza le osservano entrambe, andando alla moschea il venerdì e in chiesa la domenica¹⁷⁹.

Enver Hoxha ha avuto buon gioco, nel 1967, quando ha dichiarato l'Albania "primo stato ateo al mondo" (formula inserita nel cuore della Costituzione comunista), utilizzando ad argomento la non-autoctonia della religione nel paese delle aquile. Ma come ogni fede, anche l'ateismo è risultato insopportabile e grottesco per gli albanesi. Al crollo del regime, essi hanno pensato bene di rimettere sul mercato la propria appartenenza religiosa. Infatti, l'Albania è diventata terra di conquista per le diverse confessioni e gli albanesi, *comme toujours*, si sono venduti al miglior

¹⁷⁷ A Lezhë, ogni 13 giugno dell'anno, vi è l'usanza (rispettata ancora oggi) di andare in pellegrinaggio fino al monastero di S. Antonio, nei luoghi dove si credeva fosse passato S. Francesco d'Assisi: alla cerimonia partecipano sia cattolici sia musulmani.

¹⁷⁸ Spesso si celebravano matrimoni misti e, secondo alcune testimonianze, si verificava, in queste situazioni, che la moglie cattolica cocesse nella medesima pentola la carne per sé e il pollo per il marito musulmano.

¹⁷⁹ Cit. in Baldacci, *op. cit.*, p. 299.

offerente, traendo dalla loro conversione il massimo dei benefici.

Oggi ci si preoccupa per il possibile attecchimento dell'integralismo islamico nel paese delle aquile. Sono in corso conflitti feroci tra i vecchi leader delle comunità islamiche (formati all'*eau de rose* bektascista) e i giovani rientrati in patria dopo gli studi nelle scuole coraniche dei paesi islamici, armati di furore integralista. E' del tutto improbabile che questi riescano nell'opera di trasformare l'Albania nella testa di ponte del fondamentalismo islamico, ma non è nemmeno escluso: dipende dal prezzo che i committenti saranno disposti a pagare.

5. Economia

Il popolo albanese è da sempre alieno al principio economico della messa in valore. La vocazione perpetua resta l'economia di raccolta. La tradizione demanda alle donne il compito di procacciare il cibo. Gli uomini se ne restavano sui monti, fucile in spalla, a delirare nel vuoto, facendo finta di badare al bestiame. L'albanese preferisce godere dei frutti che si danno spontaneamente in natura senza esercitare su di essa la violenza volontaria della valorizzazione¹⁸⁰. Le rudimentali forme di agricoltura, che pure esistevano in embrione, erano volte alla produzione di derrate povere, quali mais, grano saraceno, segale, orzo e patate. In ogni caso, ci si limitava a produrre il minimo indispensabile alla soddisfazione dei bisogni essenziali della famiglia; il desiderio di andare oltre questa soglia era del tutto assente. Il resto, era (ed è) razzia. Costume ordinario in tutto il paese, costituiva una delle occupazioni predilette per i clan. Il rifiuto del lavoro esprime l'indifferenza alla volgarità terrestre, al becero operare nel mondo che è proprio del nostro Occidente. L'albanese opta per la vita incosciente che, per essere ben mantenuta, richiede di tanto in tanto la rapina nel mondo (non la sua valorizzazione).

Dopo la criminale parentesi della "messa al lavoro" in epoca comunista, gli albanesi sono finalmente tornati nella logica dell'assenza. Assenza di produzione, in questo caso. La nuova (dis)economia ha avuto un suo momento mitico fondativo nelle fasi agonali del regime. La "messa al lavoro" è stata trasformata in "messa a fuoco" dell'intero paese: fabbriche, edifici pubblici, aziende e attrezzature agricole, ecc. sono state oggetto di un vero e proprio *potlâc*, assaltate, devastate, smontate pezzo per pezzo e in molti casi combuste in un monumentale falò liberatorio¹⁸¹. Questa dilapidazione originaria ha dato il marchio ad una stagione economica che riproduce – mettendoli a giorno – gli antichi stilemi dell'improduttivo, del dispendio, della razzia.

E' così che si spiega il miracolo dell'economia postcomunista albanese: nel paese delle aquile non si produce nulla, eppure il PIL ha fatto registrare incrementi esponenziali a partire dall'inizio degli anni Novanta.

Gli albanesi hanno opposto il loro rifiuto ad un'ulteriore "messa al lavoro", declinando l'invito a farsi manodopera d'occasione per gli imprenditori stranieri in cerca di mecche del costo zero. Hanno fatto convergere, invece, le loro intelligenze verso le arti della razzia, adoperandosi al saccheggio degli output delle macchine produttive altrui, liberati nel globale. Garantendosi in questo modo stili di vita in tutto simili a quelli europei. Non c'è nulla di scandaloso in questa opzione strategica: gli albanesi non hanno fatto altro che "mettere in valore" le loro abilità di sempre all'interno di uno scenario economico in cui l'immateriale sopravanza ogni sostanza produttiva. In cui il successo economico arride a coloro che sono in grado di manipolare segni e retoriche, di stornare abusivamente flussi finanziari, di puntare al super-profitto, al di là di ogni temperanza lavorista. Si tratta di un grande sistema economico di captazione che vige al di là

¹⁸⁰ "Non essendo egli che raccogliitore d'occasione, evita volentieri ogni lavoro gravoso e preferisce continuare la vita pastorale conducendo le sue greggi al pascolo, come facevano gli eroi greci, che erano quasi tutti pastori" (*Ibidem*, p. 281).

¹⁸¹ Si veda su questo il nostro *L'Albania nell'era televisiva*, l'Harmattan Italia, Torino 1999.

dell'economia ufficiale¹⁸². Un sistema basato su un tipo di operatore nient'affatto classico, che non ha bisogno di un mestiere, di una professione, di un sapere o un'abilità specifica. Un operatore che vive *au jour le jour*, esplorando costantemente nuovi crinali speculativi, grazie alle sue abilità relazionali, alla capacità di costruire reti fiduciarie di breve periodo, trasversali rispetto alle galassie del lecito e dell'illecito. Un operatore in grado di oscillare continuamente tra ricchezza e povertà, di attraversare senza batter ciglio baracche fatiscenti e hotel luccicanti. Un operatore senza impresa e senza lavoro, eroe della logica dell'assenza.

Il modello albanese

Si pensa sempre all'Albania e agli albanesi, come ad un'eccezione, una singolarità irriproducibile destinata a fare storia a sé. Bismark, a quanto pare, ne parlava come di "un'astrazione geografica" e tutta la letteratura la descrive come una "anomalia storica"¹⁸³. Ciò ammesso, occorre chiedersi se quest'anomalia non abbia qualcosa da insegnarci, non possa rappresentare un modello dal quale attingere delle proposte "utili" per il nostro mondo, il mondo normale. Noi pensiamo di sì: pensiamo che la logica dell'assenza rappresenti una via d'uscita interessante dai disastri che le derive del parossismo identitario (invenzione tutta occidentale) stanno provocando ovunque. L'Occidente ha scoperto l'identità, il protagonismo dell'uomo e del suo essere nel mondo, il desiderio di "essere se stessi" sempre, di ricostruire il circostante a propria immagine. Gli esponenti dei fondamentalismi anti-occidentali non sono altro che soggetti totalmente supini a questa logica identitaria: lungi dall'essere, come pretendono, gli alfiere della rivolta contro l'Occidente, si dimostrano in realtà prigionieri della gabbia dell'identità ivi forgiata. Essi hanno introiettato irreversibilmente la forma dello stare al mondo (l'identitario) tipica del nostro mondo.

Ebbene, occorre apprendere dal popolo albanese. Un popolo che (come abbiamo cercato di dimostrare attraverso i brevi cenni disseminati in questo contributo) vive da sempre al di là della coscienza, del rigonfiamento del proprio essere, del culto della propria identità. Un popolo senza storia, senza religione, senza lingua, senza economia. Un popolo senza popolo. La cui identità si compone di pezzi altrui, abituato a farsi attraversare costantemente dall'altro, ad assumerne le sembianze, senza, tuttavia, restarne imbrigliato. Il modello albanese è una forma di barbarie virtuosa che andrebbe insegnata nelle scuole. Eleggerlo come esempio emenderebbe il nostro mondo da molti dei suoi mali contemporanei.

¹⁸² Un sistema composto da tre principali filoni: "vi è, innanzi tutto, un'*economia orbitale urbana* i cui operatori giocano sullo scenario internazionale e/o a contatto coi centri di potere politico interno al fine di catalizzare, con varie modalità, i flussi di risorse che vi transitano; vi è poi un'*economia grigia di sussistenza peri-urbana* della quale sono protagonisti gli abitanti delle nuove bidonville che si sono andate ammassando in maniera selvaggia negli anni del dopo regime a ridosso dei principali centri urbani; vi è infine l'*economia di autoproduzione e autoconsumo* riemersa massicciamente nelle aree rurali dopo la disgregazione del sistema agricolo di regime" (O. Romano "Il postmoderno transadriatico. Per una sociologia immaginaria della periferia appulo-albanese" in F. Botta e I. Garzia, *Europa adriatica. Storia, relazioni, economia*, Laterza, Bari-Roma 2004, p. 145).

¹⁸³ S. Combe e I. Ditchev, *Albanie Utopie - huis clos dans les Balkans*, Editions Autrement, Paris 1996, p. 11.

Saperi di Puglia.*di Onofrio Romano*

[Conferenza ad Agorà-Laterza, Bari, 9 febbraio 2012]

Le “puglie” sono in genere gli stati di abbandoni e di miserie nere. Anche le anarchie dei disordini. “Andarsene alla puglia” è sinonimo di assoluta rovina. Forse per questo i francesi hanno poullais (pugliesi) e pouilleux (pidocchiosi): bisticcio involontario. Nel settentrione puglie sono le fiches del poker.

Enrico Panunzio

Tira brutta aria per i partigiani del ritorno ai luoghi. E per essi non c'è innocenza. Non dico dei localisti da touring, gli spacciatori di pizzica-pizzica la cui auge convola a nozze con lo spizzico, inteso come franchising. Dico di quelli buoni, in cerca d'autonomia e d'aderenze allo storico-sociale, al luogo-luogo della soggettività *proto-agonista* messa a realtà (Latouche, 1993; Cassano, 1996; Alcaro, 1999; Magnaghi, 2000; AA.VV., 2003; Barcellona e Ciaramelli, 2006; Cassano e Zolo, 2007). La prima minaccia, per i nostri, sta negli effetti collaterali della barbarie globalista, la quale sfoltoando a tabula rasa le acquisizioni vertebrali del moderno, stimola rigurgiti neo-universalisti – come se non ne fossimo già stati il bastante ulcerati – prontamente eruttati dagli spettri à *la negrienne* contr'ogni presunto essenzialismo geo-identitario ed euforicamente calzati da *moltitudini* no-loghe in debito di loghi (Negri e Hardt, 2002; 2004). L'ideologia *no-logo* è anche, al fondo, *no-luogo* (Klein, 2002). La seconda è una minaccia auto-confezionata. Sta nei progetti-cavallidiTroia in cui essi stessi incartano il luogo: giacimento antropologico “qu'il faut faire *sortir de l'ombre*”, da valorizzare a oltranza, gremito di genti passivizzate da inorgoglire, mettere in rete, attivare all'autoregolazione, all'autorganizzazione, ... all'autoschiavizzazione. Sempre preservando, per carità, il contentino anti-produttivista, *ad usum Pipernum* (Piperno, 1997). Si ha da entrare intonsi nella Storia, farsi Soggettività poietante e prendere finalmente parola (*vox*), la propria. Come se questa traiettoria fosse altro dall'inimica modernizzazione e non, com'è chiarissimo, il suo esatto nocciolo.

Hanno in comune, universalisti e particolaristi di ritorno, una concezione sostantiva del genio di luogo, che atterrisce i primi ed esalta i secondi: sentimenti fuori bersaglio, poiché affrancandosi dal vizio universalista di derubricare tutto il *territoriato* alla voce “altro” si scopre – ed è sistematico, questo sì – che il soggetto lococentrico è de-identitarizzato, è una forza di sottrazione, non di accumulazione.

Hanno in comune, i due approcci, una tessitura prolegomena all'immersione nei luoghi, artigianata nel non-luogo del discorso moderno: peccato d'origine che ipoteca qualsiasi chance di visione, per via delle aspirazioni inconsulte contenute nei neutri(alizzanti) concetti adoperati per l'approssimazione. Diciamola a taglio di coltello: come si fa a reclamare autonomia per chi fa dell'eteronomia il proprio specifico istitutivo? Come si può pretendere allo status di soggetti di pensiero quando si è rosi dal tarlo del depensamento?

Si prenda, ad esempio, la Puglia. I bilancini dell'analisi eco-sociologica non possono dirci molto

sul suo cargo immaginario, sul sapere – o *modus conoscitivo* – messo in campo da questo territorio policentrico. I fenomeni visionari è possibile captarli solo dialogando (son dialoghi tra sordi, s'intende) con le sibille della visione. Nella fattispecie: Carmelo Bene, Enrico Panunzio, Matteo Salvatore. Tre migranti, tre operatori della sottrazione sguinzagliati come roditori nei meandri della Grande Società. Sta qui la prima sorpresa: il sapere-puglia (scientemente senza il "di" a preposizione, che implicherebbe inesistenti referenziali cosali) non risiede nel tacco (non necessariamente, almeno), non sta rintanato negli scoverchi delle magioni levantine, ma si propaga dentro il cuore stesso della cultura d'Occidente, ne attraversa i pori, ne invade la linfa. Senza peraltro aggiungerne di nuova: il discorso-puglia è carta assorbente più (+) pasta abrasiva adoperata al lieto fine di far degorgare il vortice di vuoto e caos infagottato nelle sostanze discorsive moderno-occidentali. E' per tale via che i tre (un uomo di teatro, un uomo di lettere, un uomo di canzone) sono riusciti nel miracolo di non confezionare alcun prodotto culturale, di non alienarsi mai in opere (sottraendosi così ai bagordi dei filologi – o, meglio, traendoli in inganno). La Storia, accumulatrice di progressi, non li avrà. Dimoreranno in eterno nel limbo dei "minori", il quale – Deleuze *docet* – non corrisponde a una riserva di marginalità, ma ad un'orbita indecifrabile ai codici maggioritari (Bene e Deleuze, 1978).

Che la Puglia tutta sia la terra dell'impossibile auto-rappresentazione lo ha dimostrato magistralmente Matteo Salvatore all'alba della sua carriera di chansonnier (Salvatore, 2002). Rispedito nella Daunia dal regista Pasquale de Santis, armato di registratore, a caccia di fantomatiche "canzoni popolari" se ne torna a nastri vuoti: i frequentatori di cantine cui somministra il microfono non gli restituiscono nemmeno uno straccio di nenia di puglia-puglia che sia uno. Si oscilla dagli inni degli alpini a 'O sole mio. La Puglia è a corto di canzoni. Non avendo alcuna intenzione di rinunciare alla grana accordata, Salvatore quelle canzoni se le inventa, arrabatta ricordi, strofe e accordi, le stampa su nastro e le spaccia a De Santis per patrimonio dell'autentica tradizione pugliese. E' in questa narrazione originaria che sta tutto il senso della produzione artistica di Salvatore: una truffa, una mera, colossale truffa. La Grande Società richiede manufatti, prodotti tangibili, reperti dal mondo magico? E Salvatore glieli confeziona all'impronta, poiché la sua unica, vera aspirazione è spendere e spandere senza lavorare (nel senso della *dépense* batailliana o del consumo-*gaspillage*-consumazione di Baudrillard). Per questo, chi si ostina nell'esegesi delle canzoni di Salvatore (facendone all'occorrenza il paladino degli oppressi o l'erede di una grande tradizione etno-musicale) si rende solo ridicolo. Il genio di Salvatore è altrove ed è incomunicabile. Lo sarebbe stato, genio, anche se fosse rimasto contadino indolente. Ma noi moderni abbiamo bisogno di "opere", di cose, d'identità manifeste singolari e collettive. Salvatore è l'unico che sia riuscito a cantare addormentato: i suoi concerti erano esperienze mistiche in quanto vi si sperimentava la sparizione dalla scena. Ci si chiedeva, inquieti, come la sua voce potesse slittare senza scarti dalle alture del falsetto femminile (il sibilo della "nonna generalizzata") a cavernosità maschili ineguagliabili. Non c'entra nulla né la dote né la tecnica vocale (mai appresa). Salvatore era semplicemente posseduto, in *trance*: apriva bocca e gli fuoriesciva un'intera comunità (maledetta? Irreperibili, piuttosto), si faceva puro *medium*, indifferente al messaggio (canzone) e definitivamente affrancato da se stesso. (Egli) era cantato, mai cantante.

Nella medesima traiettoria s'innesta Enrico Panunzio, l'*idiota celeste*, come ama definirsi (Panunzio, 1989). Le sue carte *apofatiche* sono scarti di lavorazione degli stati di abbagliamento perpetuo, in cui il pensiero si arrende all'invasione della visione: l'apofasia, appunto. Il luogo di elezione per questa esperienza d'idiozia sacrale e nullifica è il Pulo¹⁸⁴, fotografia del vuoto cui corrispondono le nostre radici (Panunzio, 1982). C'è chi fa del Pulo una teca di miti originari da preservare, c'è chi ne ha valorizzato il solo giacimento di salnitro ("minerale progressista"): Panunzio ne fa dimora di vacanze dell'anima, di naufragi conoscitivi in cui disciogliere i triangoli del sapere universalista, a evocazione delle messe a fuoco (*mise au feu*) operate dai

¹⁸⁴ Si tratta di una dolina di origine carsica in agro molfettese. Un'enorme voragine dalle cui pareti verticali si diparte un fitto dedalo di grotte.

popoli pugliesi in tumulto contro le gendarmerie della Storia.

Popoli incarnati magistralmente nella figura di un altro idiota esemplare: Giuseppe Desa da Copertino, il santo che vola (Bene, 1976). L'alter ego del maestro Carmelo Bene, portato in cielo dalle sue visioni. Desa è soggetto, nel senso etimologico, assoggettato al vortice eteronomo del divino sociale, che lo emenda dal pensiero e dalla coscienza di sé. E qui occorre soffermarsi.

Carmelo Bene si è spinto più in là d'ogni altro nel tentativo di sottrazione alla macelleria filologica, al feticismo dell'opera (Bene, 1995). Egli non ha mai prodotto delle "opere". Ha piuttosto disarticolato, fino a farle fuori, quelle altrui. Non ha aggiunto letteratura. Da vero roditore, ha rosicchiato le pagine sacre del repertorio classico e contemporaneo.

Questo movimento sollecita il pensiero in quanto tale, al di là di qualsiasi inquadramento disciplinare. Non è un caso che a incrociare il fenomeno Bene siano stati dei visionari di professione, quali Gilles Deleuze, Pierre Klossowski, Michel Foucault, Ennio Flaiano, Maurizio Grande, Goffredo Fofi ecc. Una fortuna critica che si è rivelata un'arma a doppio taglio: da un lato segno di riconoscimento dello spessore del personaggio, dall'altro fagocitazione dentro grammatiche intellettuali preconfezionate, inidonee a ospitare la portata del fenomeno.

Meglio di qualsiasi trattato di sociologia comprendente, il "discorso implicito" nella poetica teatrale di Bene ci rivela lo specifico della soggettività e della comunità postmoderna. Il suo percorso, in questa direzione, contiene due movimenti non necessariamente né logicamente successivi:

- 1) la rivelazione dei paradossi della costituzione antropologica moderna;
- 2) la messa in scena della "comunità di deprendimento", fondata sulla disparizione del soggetto, ovverosia su un'antropologia dell'assenza.

Carmelo Bene ha smascherato l'antropologia identitaria, individualista, proiettiva attraverso molteplici strategie di scena ("strategie oscure", se si vuol essere più fedeli al personaggio). In una prima stagione, è prevalsa la tecnica della "castrazione" dei personaggi del dramma, al fine di rivelare la centralità della rete nello sviluppo dell'azione. Bene cancella dalla costruzione drammatica uno dei personaggi centrali; discioglie i nodi delle trame d'interazione. In questo modo, il dramma fa corto circuito, crolla su se stesso; si vede il soggetto dell'azione – che si pretendeva dotato di volontà autonoma – immobilizzato dall'assenza di orientamenti. Bene dimostra, in tal modo, che il soggetto può preservare il "senso" nella misura in cui obbedisce ad un "effetto di reciprocità" (Simmel, 1989): la logica dell'individuo proiettivo occulta il potere d'etero-determinazione detenuto dalla rete che lo imbriglia.

Più feconda è la traiettoria successiva, quella in cui viene sviluppata la tecnica inversa alla castrazione, vale a dire la "amplificazione". Occorre a questo proposito introdurre una breve digressione.

Carmelo Bene non formula una critica morale proveniente dall'esterno dell'antropologia moderna. Ne sposa integralmente la traiettoria e prende sul serio il soggetto della civiltà. Il soggetto, vale a dire, che a sua volta si prende sul serio, costituendosi quale entità sovrana di decisione che forgia il mondo a sua immagine, inseguendo i propri obiettivi, bisogni e desideri. Un soggetto senza reversione, dalla postura invariabilmente proiettiva, che elegge l'autonomia a valore supremo. Questa sostanza dura si riflette nella durezza degli oggetti del mondo, dei quali il valore d'uso diviene il nuovo criterio di verità, acquisendo come scala di misurazione il bisogno individuale. Ma questi grumi identitari soggettivi e oggettivi non possono sopravvivere che a condizione d'immobilizzare il reale. Rimuovono sistematicamente la legge banale dell'utilità marginale decrescente che condanna qualsiasi sostanza utilitaria a evaporare e che ci mette in guardia contro l'evidenza ingannevole secondo cui la felicità corrisponderebbe alla conquista dell'oggetto voluto. Quando i nostri progetti accedono a realizzazione, quando conquistiamo le nostre finalità "autonome" si scopre il vuoto di senso alla loro base. Ebbene, le istituzioni giuridiche e politiche della modernità non fanno che stimolare la tensione proiettiva del cittadino, favorire la sua ricerca di trasparenza. Questo dispositivo di accesso illimitato alla realizzazione delle finalità umane mina alla radice la costituzione antropologica moderna, nella

misura in cui determina il disvelamento continuo del vuoto contenuto in qualsiasi configurazione proiettiva. Non c'è un potere repressivo sulle sostanze umane: queste non sono che vittime della loro propria inconsistenza. Carmelo Bene ce l'ha mostrato attraverso la tecnica dell'amplificazione.

L'uso eretico di strumenti d'amplificazione a teatro ha una destinazione specifica, contro-intuitiva, non comune. Si adopera d'abitudine l'amplificazione affinché le voci degli attori siano meglio intese dagli spettatori. Ma non è questo il caso. Per Bene, l'amplificazione è semplicemente una strategia di riproduzione in laboratorio del dispositivo di accessibilità illimitata proprio delle istituzioni moderne. Egli mira per tale via a cancellare l'azione del soggetto all'interno del dramma non più sopprimendolo, ma incrementando a dismisura la forza della sua presenza scenica. Egli estende la taglia sonora dell'attore fino ad avvolgere, stordire, incantare lo spettatore, fino a rendere inascoltabile il messaggio, fino all'evaporazione del legame tra il suono e il contenuto significativo ch'esso veicola. Ottiene così lo sterminio del senso a beneficio del suono. C'è qualcosa in questa traiettoria che ricorda da vicino il prospettivismo simmeliano. L'oggetto dello sguardo sociologico non esiste in sé, ma come semplice effetto della prospettiva dell'osservatore: quest'ultimo, modificando la sua distanza rispetto all'oggetto, modifica anche i connotati della cosa osservata. Al limite, guadagnando una distanza siderale, ne otterrebbe la scomparsa. Allo stesso modo, attraverso l'amplificazione, Bene produce l'evaporazione del senso veicolato. La *vox*, cioè la voce del soggetto agente, gravida di significati, di messaggi dotati di senso, si trasforma in *phoné*, puro significante sonoro, mero rumore, se si preferisce. Il significato soccombe sotto la trama incantatrice del significante, che diventa una ninnananna grazie alla quale ci si addormenta a dispetto di qualsiasi attivismo trasformatore.

Carmelo Bene mima così la trasparenza del dispositivo d'accessibilità proprio delle istituzioni moderne, mirante a disvelare senza limite l'umano, dunque a disvelarne il vuoto. La dilatazione della traiettoria moderna conduce all'evaporazione del senso e dell'identità, poiché essa si fonda sulla rimozione della tragedia dell'assenza di sostanza umana. Quest'ultima può essere contemplata solo nell'occultamento: una volta chiamata a manifestarsi, si dissolve.

Attraverso le tecniche opposte dell'amplificazione e della castrazione, Carmelo Bene disegna in filigrana l'idealtipo del soggetto di deprendimento (e sottolineiamo, della parola "soggetto", il connotato che si ricollega alla condizione di sottomissione). Un soggetto che si disfa del pensiero, che depone la volontà e l'autonomia, che si fa invadere dagli altri, catturare dalle loro reti d'interazione, che si consegna al baccano della *phoné*, decollato da ogni riferimento ai significati che gravano la *vox*. Più specificamente, si tratta di un soggetto che fa valere la precessione dell'*atto* sull'*azione* (altra dicotomia tipicamente beniana: Bene, 1986). L'azione è la sequenza di atti coerenti messi a senso *ex ante* da una determinazione progettuale al servizio del soggetto duro della civiltà. L'atto non è che un lampo senza autore, risolto ed esaurito nell'istante, che si sottrae alla grande Storia e a qualsiasi narrazione compiuta. Lo si definirebbe piuttosto come un *manque*.

Ma la traiettoria teatrale di Carmelo Bene e il suo discorso implicito sulla soggettività e sulla comunità postmoderna attendono ancora degli specchi interpretativi all'altezza. Abbiamo già evocato la nostra insoddisfazione circa la presa poststrutturalista sul teatro beniano (con la quale, occorre riconoscerlo, lo stesso Bene, in assenza di alternative migliori, s'identificava). Queste grammatiche intellettuali hanno, tuttavia, generato dei veri e propri malintesi circa il senso del percorso beniano, sintetizzabili in un'idea-forza ricorrente. Quella secondo cui Bene avrebbe denunciato la "forma" in quanto tale (il potere, l'identità, tutto quanto pretende d'inquadrare il vivente), opponendovi l'energia vitale, la pulsione sorgiva nella dimensione dell'immediatezza. Avrebbe cantato la primazia della "vita" sempre eccedente contro il "potere", eterno dispositivo di repressione. In questo senso, il testo teatrale funzionerebbe come metafora generale della "forma" che mortifica la vita immobilizzandola dentro griglie aliene.

Ebbene, la traiettoria di Bene è pervasa da una cifra tragica niente affatto contemplata dallo

schema in parola. Il potere che sopprime è una semplice illusione ottica. Egli denuncia il vuoto della vita in sé, rispetto al quale il potere scade a patetica liturgia del grottesco. Del resto, nella tecnica di amplificazione non è in gioco un potere che proibisce agli attori di esprimersi, ma tutt'al contrario un dispositivo che sospinge la *vox* fino alla sua evaporazione in *phoné*. Di più, con la messa in scena del significante, egli non fa che sottolineare, a dispetto delle interpretazioni ricevute, la precessione della forma sull'urgenza vitalista (qualcosa di simile alla precessione del simulacro, per ricordare il compianto Baudrillard, 1981). Il pensiero post-strutturalista non può contemplare questo sbocco poiché è braccato inguaribilmente dalla logica moderna dell'autonomia. Il "divenire" deleuziano non è altro che l'abituale traiettoria di emancipazione, anche se orfana delle sue premesse teoriche. Carmelo Bene deride, invece, ogni prospettiva di liberazione e di auto-governo dei cittadini.

Piuttosto che l'eccedente vitale, egli scopre l'inazione. Un'inazione che reclama a gran voce l'intervento della santa eteronomia. Occorre, a tal proposito, evocare un ulteriore *topos* della poetica beniana: quel ch'egli chiama "il Sud del Sud dei santi" (Giacché, 1997). Carmelo Bene è figlio del Salento (l'angolo estremo del tacco dello stivale italice), ma il suo Sud non è un luogo reperibile geograficamente, storicamente o sociologicamente: si tratta di un presidio dell'anima, il riconoscimento del fondo inorganico che ci costituisce. E' il *manque*, la perduranza del vuoto, l'ineliminabile tono passivo che si nasconde dietro la mobilitazione attivista perpetua della civiltà occidentale. Il buco nero che rode le radici di qualsiasi progetto d'autonomia, di ogni soggetto pensante. Il regno del "depensamento". Ma è proprio nel vuoto dei deserti che baluginano le grandi visioni. Solo un soggetto che si fa fuori, può offrirsi in sacrificio gioioso alla visione che tutto ingloba. Una soggettività piena, autonoma, civilizzata non può. La visione ci affranca dalla fatica di essere, di fare, di volere. Ed è così che fiorisce un nuovo soggetto: colui che è "soggetto" alle proprie visioni. Colui che non partorisce visioni, ma che si fa visione. Il prodotto puro dell'eteronomia. Questo permette a Carmelo Bene di dichiarare, riprendendo il vecchio adagio: "Sono apparso alla Madonna" (1995).

L'altro della visione è allo stesso tempo l'altro della comunità. La comunità minoritaria (vale a dire affrancata dai codici della maggioranza civilizzata) dove dimora la vocazione universalmente riconosciuta dei popoli Mediterranei a fare rete, a farsi braccare dal legame con l'altro: un'attitudine sviluppata propriamente a partire dalla scoperta del *manque* di soggettività. Imboccando questa strada si può ritrovare la grande *dépense*. Georges Bataille (2003), com'è noto, disdegnava la reclusione e la frammentazione delle pratiche di *dépense* all'interno delle enclaves private dell'esistenza piccolo-borghese: nient'altro che fughe patetiche dall'attivismo imposto dalla modernità capitalista. Disdegnava la scomparsa dei grandi riti di *dépense* che coinvolgevano la totalità della comunità tribale (si pensi soprattutto al *potlâc*). Carmelo Bene, evocando la grande visione, promette la resurrezione, nel cuore della postmodernità, del fantasma antropologico della dissipazione collettiva dell'eccedente, vale a dire, finalmente, la grande *dépense*.

Del Re, Salvatore e l'alienazione di primo grado

di Onofrio Romano

[Dal "Corriere del Mezzogiorno", 12 maggio 2010]

Enzo Del Re sta spopolando sul web. A distanza di molti giorni dal concertone romano del Primo maggio, il cantore di Mola di Bari continua ad ammaliare il pubblico col suo improbabile papillon rosso e la fedele sedia-tamburo. Insieme a lui, sul palco di piazza S. Giovanni è salito idealmente un altro scanzonato di Puglia, la buonanima di Matteo Salvatore, del quale sono risuonate le note di "Padrone mio", la nenia perfetta. Onore a Vinicio Capossela, che si è assunto la responsabilità di presentare due impresentabili dentro lo spazio della sua esibizione.

Le canzoni di Del Re e Salvatore offrono un contributo del tutto sui generis alla narrazione elaborata storicamente dal movimento operaio e contadino. Al centro non vi si trova la lotta per la dignità dei lavoratori e l'emancipazione dallo sfruttamento, bensì il rifiuto e la fuga dal lavoro, tout court. Nessuna comunità operosa e civile, nessun culto dell'auto-promozione progressiva nel sol dell'avvenire, ma un'esistenza spensierata, dissipativa, nullafacente e dai tempi dilatati (quel "lavorare con lentezza" di Del Re), dove non ci si vergogna di idolatrare la manna del consumo (il piatto di "maccheroni con la carne" anelato da Salvatore). Per dirla in termini vintage, mentre il movimento operaio ha lottato contro l'alienazione di secondo grado (l'estraneità del lavoratore al prodotto del proprio lavoro, derivante dalla condizione di sfruttamento allestita dal capitalista), i cantori pugliesi hanno dato l'assalto alla forma di l'alienazione più inestirpabile, quella di primo grado: l'estraneità dell'uomo al lavoro, all'operare nel mondo. Diremmo di più, l'estraneità dell'uomo a se stesso, alla propria identità.

Questa radice utopica dischiude la visione di una forma di vita più sontuosa, aliena a ogni impresa di valorizzazione e accomodata nella beatitudine del mero stare in terra. Cicale di Puglia, diremmo, con buona pace di Tommaso Fiore. Gli abbagli musicali di Del Re e Salvatore hanno gettato sprazzi di luce su questa sorta di struttura immaginaria sottostante, senza la quale non si spiegherebbe la saga contemporanea di Nichi Vendola. E' ai quei sentimenti popolari profondi, già espressi nello smilzo canzoniere pugliese, che il Governatore ha fatto inconsapevolmente appello in questi anni.

Il problema, però, è che in Puglia non abbiamo mai avuto una classe intellettuale e politica all'altezza dei nostri cantori, idonea vale a dire a dare forma e traduzione concreta ai vagiti di un Salvatore o di un Del Re. In assenza di un vocabolario che declinasse quelle folgorazioni auratiche, Vendola ha dovuto ripiegare progressivamente su linguaggi più consolidati, importati dal Nord del mondo. E' per questo che l'iniziale vocazione popolare della primavera pugliese si è andata a stemperare nelle "Fabbriche di Nichi" (che dovrebbero essere, secondo lo stesso, l'architrave della nuova politica...). La sinistra levantina, cioè, si è lasciata colonizzare dal ben più rodato immaginario di quella "classe creativa" a stelle e strisce orrendamente operosa, novatrice, competitiva e, di male in peggio, pure cooperativa all'occorrenza. Una perversione fatale. Un'occasione persa per vedere fiorire finalmente le nostre "maledette" radici culturali.

Il postmoderno transadriatico.
Per una sociologia immaginaria della periferia appulo-albanese

di Onofrio Romano

[Tratto da *Europa Adriatica. Storia, relazioni, economia*. Laterza, Roma-Bari 2004]

1. Ricongiungimenti: Puglia e Albania dopo il grande freddo

Siamo a quindici anni dal disgelo. Le due sponde adriatiche ritrovano progressivamente i secolari intrecci, temporaneamente smarriti a seguito dell'avventura real-socialista. Le connessioni visibili e all'ordine del giorno si ricamano su piani molteplici fino ad annunciare l'avvento di un ambiente comune, uno spicchio del mondo globalizzato dai tratti riconoscibili per intensità di flussi e collazioni. E' il politico-economico, com'è ovvio, il piano privilegiato, quello che fa realtà e sul quale abbondano le riflessioni¹⁸⁵. Meno indagata è l'ipotesi che a questo ambiente comune possa corrispondere anche una *ambiance*, uno spirito condiviso aleggiante a cavallo dei frontisti. Su di essa intendiamo soffermarci. Esiste, vale a dire, una connessione culturale tra le due sponde, uno statuto immaginario transadriatico, magari non perfettamente noto ai residenti, ma all'opera nella (in)coscienza collettiva? E, nel caso, come incide questa possibilità immaginaria sulla costruzione dei nuovi assetti istituzionali¹⁸⁶? A quale tipo di organizzazione sociale dà vita?

Nessuna concessione compiaciuta alle brodaglie folcloristiche che mescolano ottoni balcanici e tamburelli tarantati. Accettiamo della "cultura" la radice antropologica che rimanda al senso stesso dell'esistenza collettiva, ai suoi fondamenti simbolici inestricabilmente legati all'organizzazione materiale. L'invisibile collante della connessione adriatica.

Decifrare quanto accade in questa "dimensione"¹⁸⁷, richiede un prioritario superamento della spessa coltre fumogena prodotta dalle rinascenti foghe modernizzatrici ri-abbattutesi sulle sponde adriatiche, per mezzo delle nuove, indigeste guise lessicali dell'*empowerment* e della sostenibilità, del locale delocalizzato decentrabile e della *capacity building*, della società civile umanamente e socialmente capitalizzabile a profitto di non importa chi, ecc.

Dando per acquisita una più diffusa conoscenza del contesto pugliese, si privilegerà la riflessione sull'esperienza albanese: come verrà specificato nel seguito, infatti, si ritiene che i modelli in costruzione oltre-adriatico rappresentino per l'intera area in oggetto un'alternativa originale alle vie dello sviluppo già altrove apparecchiate. Le riflessioni che seguono, in ogni caso, non vanno prese come diagnosi conclusive ma come ipotesi esplorative da sottoporre nel futuro prossimo ad un più ponderoso vaglio empirico.

Il punto d'attacco è un grumo storico-mitico che impasta le due terre: la logica dell'assenza e della minoranza. Il compianto Carmelo Bene ne ha fatto il *leit motiv* della sua poetica teatrale¹⁸⁸.

¹⁸⁵ Tra le più recenti: G. Viesti, *I vicini sono tornati. Italia, Adriatico, Balcani*, Laterza, Bari 2002; F. Botta e M. Capriati, *Transizione nei Balcani e reti transadriatiche. Il valore della prossimità*, Cacucci, Bari 2003.

¹⁸⁶ "Istituzioni" prese durkheimianamente nell'accezione larga di sistemi di norme più o meno formalizzate che allestiscono la vita associata.

¹⁸⁷ Termine utilmente sbrigativo, ma che settorializza di forza la naturale onnipervasività della materia, non rendendo giustizia a chi, come il sottoscritto, resta fedele al motto di Serge Latouche: "la culture n'est pas une dimension".

¹⁸⁸ Cfr. C. Bene, *Opere*, Bompiani, Milano 1995. Si veda, nello specifico, il saggio di G. Deleuze "Un manifesto di meno" dedicato al teatro del Maestro salentino in C. Bene e G. Deleuze, *Sovrapposizioni*, Feltrinelli, Milano 1978. Al netto della prosopopea ossessiva del *divenire*, vi si rintraccia una precisa definizione del senso del minoritario come variante anti-storica.

I popoli dell'Albania e delle Puglie s'istituiscono oltre ogni forma del rappresentabile, attualizzando costantemente autonomi statuti e variabili relazionali, vigenti al di qua di tutte le ondate civilizzatrici che in maniera ricorrente attraversano i propri territori. Entrambe le aree attingono i connotati fondativi da una condizione plurisecolare di periferia estrema - e sistematicamente dimenticata - di grandi imperi e regni magniloquenti, altrove centrati. Una condizione che li pone fuori dalla Storia, in un cono d'ombra nel quale ci si confronta esclusivamente con la propria eternità.

Il concetto di minoranza non va qui inteso come contraltare di una maggioranza, bensì, per via kafkiana, quale entità produttrice di atti indecifrabili ai codici maggioritari, intempestivi, fuori da ogni spirito del tempo. Popoli assenti (direbbe Quasimodo), tenuti in vita attraverso un doppio movimento di storno abusivo delle risorse del *mainstream* maggioritario e di autosussistenza circolare, senza sviluppo. Il loro contributo al progresso della civiltà è inesistente. Le produzioni culturali pugliesi (al netto della pugliesità marketizzata e modaiola che ci ammorba da qualche anno a questa parte) sono invisibili all'interno della stessa penisola italica e del Mezzogiorno. Una regione senza connotati, non traducibile nemmeno con il codice dell'arretratezza meridionale. E' in questo contesto che prende forma una singolarità non soggettivata, incoercibile alla valorizzazione produttiva e dedita alla *dépense* dilapidatoria¹⁸⁹: l'esperienza assonante del deprendimento attraversa tutto il repertorio antropologico, dal tarantismo alla santità beata e volante (extra-terrena) condensata da Bene nella figura di Giuseppe Desa da Copertino¹⁹⁰. Valga lo stesso per l'Albania: buco nero (piuttosto che *trait d'union*) tra civiltà d'Oriente e d'Occidente. Impegnata sistematicamente a dar segni di conversione ai colonizzatori di turno (nell'ordine e tra gli altri: romani, serbi, cattolici, ortodossi, musulmani, comunisti, monetaristi, ecc.) ma adagiata da sempre sui propri canoni¹⁹¹.

Non si tratta di una radice comune da eleggere a vessillo per una nuova coalizione identitaria (magari armata), ma di una consonanza involontaria e incomunicabile. E' possibile su queste premesse immaginarie costruire una forma di società? Per molti versi è già all'opera.

2. Rigetti: la risposta del basso adriatico all'ingiunzione svilupppista

Per oltre un quarantennio le due aree sono state braccate dal progetto della modernità. Il dettaglio degli eventi è inospitabile in questa sede ma, astraendo dalle modalità specifiche (ben differenziate, com'è noto), in ambedue i casi si è assistito al tentativo di trapiantarvi un ordine immaginario segnato a fondo dagli statuti della modernizzazione e dello sviluppo, sradicando al contempo ogni attitudine ereditata. In particolare, si è proceduto a isolare i singoli dai loro alvei comunitari replicando per via direttiva quel lungo percorso storico cui Elias ha dato il nome di "processo di individuazione", mirato a coscientizzare i singoli circa la propria soggettività, a renderli edotti delle lunghe catene di azioni nelle quali si è singolarmente innestati, a farne dei protagonisti attivi del proprio destino storico attraverso le strategie della temperanza, del controllo onnilaterale degli impulsi e del sentimento del pudore¹⁹². Si è trattato, correlativamente, di ridurre i beni a meri strumenti di soddisfazione di fantomatici bisogni individuali, secondo la logica utilitarista del valor d'uso (criterio unico di verità dell'oggetto)¹⁹³. La coazione all'aumento illimitato della produzione ne è conseguita logicamente come primo obiettivo della vita associata. All'inizio degli anni novanta, tuttavia, l'armatura dello sviluppo ha ceduto su

¹⁸⁹ Cfr. G. Bataille "La nozione di *dépense*", in *La parte maledetta*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

¹⁹⁰ "Giuseppe Desa da Copertino" in C. Bene, *Opere*, Bompiani, Milano 1995. Si veda anche Piergiorgio Giacchè, *Carmelo Bene. Antropologia di una macchina attoriale*, Bompiani, Milano 1997.

¹⁹¹ Ci si riferisce nella fattispecie al Kanun, il codice consuetudinario che tiene la regìa della vita associata nella società tradizionale del paese delle aquile. Cfr. *Il Kanun. Le basi morali e giuridiche della società albanese*, a cura di P. Resta, Besa, Lecce 1997.

¹⁹² Cfr. N. Elias, *Il processo di civilizzazione*, Il Mulino, Bologna 1969.

¹⁹³ J. Baudrillard, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Gallimard, Paris 1972.

entrambe le rive: in maniera fragorosa nel fronte balcanico, in maniera pressoché impalpabile dall'altra parte.

Sofferamoci dapprima sull'Albania. Gran parte delle politiche oggi condotte nei confronti dei paesi ex-socialisti si basano su un grande equivoco (nonché su un riduzionismo consolatorio) circa il significato del crollo dei regimi socialisti e quindi sul senso "culturale" della transizione. L'interpretazione corrente è che si sia trattato della vittoria definitiva di quella specifica cultura occidentale che tiene insieme i totem della libertà, della democrazia, dei diritti umani, dello sviluppo, dell'autonomia individuale, ecc... a scapito di regimi totalitari e liberticidi. La nostra ipotesi è sensibilmente differente. A crollare in Albania è stata la modernità tutta, vale a dire la cultura sociale su cui poggiano le istituzioni politiche liberal-democratiche e quelle del mercato. L'epifenomeno dittatoriale è intervenuto come respiratore artificiale per la sopravvivenza di un regime immaginario in sé antropologicamente insostenibile (o comunque incompatibile con l'antropologia esistente). Tutte le modalità del crollo albanese ci riferiscono di un ritorno a registri esistenziali e immaginari pre-moderni, sebbene incardinati paradossalmente nell'immaginario televisivo occidentale. Si è inteso farla finita con la società della produzione per la produzione, della temperanza, della messa in valore illimitata. A fine regime si è consumato nel paese delle aquile un enorme *potlâc*: intere fabbriche di Stato collettivamente smantellate e distrutte, e così le sedi istituzionali, gli edifici di marca pubblica, ecc... tutto affastellato dentro un enorme falò liberatorio. La cospicua e inedita mole di produzione accumulata¹⁹⁴ ha acquistato finalmente un senso sociale per il tramite della dilapidazione violenta, come previsto dalla saggezza delle società arcaiche evocate da Mauss e Bataille¹⁹⁵. Altrove abbiamo provato a dimostrare che il profilo dell'albanese post-regime è fieramente demodernizzato¹⁹⁶: si tratta di un soggetto che si disindividualizza, che non concepisce più la propria esistenza come avventura di messa in valore illimitata, ma come esercizio di captazione mirato a produrre pratiche di consumo ostentatorio. Un soggetto che ha smesso di vedere i beni come mezzi di soddisfazione del bisogno (nonostante le apparenze stereotipiche dell'albanese ingordo e sempre a caccia di ricchezza), ma in quanto strumenti di comunicazione dentro una grammatica di segni collettivamente validata. È l'uomo dei consumi che prende avvento, un uomo alla perenne ricerca di alvei comunitari, di volta in volta rintracciati nel clan arcaico o nella massa tribale dei teledipendenti. In questo senso, troviamo debole la diagnosi diffusa tra i molti interpreti della nuova Albania che vede nel passaggio dell'inizio degli anni '90 i connotati dell'anomia, della perdita d'ogni riferimento valoriale, normativo e immaginario¹⁹⁷: gli albanesi, al contrario, sono fuoriusciti dalla condizione anomica nella quale erano stati relegati dalle velleità modernizzatrici del regime per ritrovare – direbbe Berger¹⁹⁸ – una "home", una nuova casa immaginaria finalmente accogliente. Che questa risulti inguardabile, dominio del caos, del disordine e della derelizione, è solo un problema degli osservatori occidentali. Si tratta, paradossalmente, della stessa *home* nella quale l'Occidente liberal-democratico ha trovato riparo negli ultimi decenni e non è un caso che i nuovi abitanti del paese delle aquile percepiscano il nostro mondo come il luogo in cui è possibile disfarsi delle asperità del protagonismo produttivo per ritornare alla beotaggine comunitaria, in cui è smarrita persino ogni gerarchia dei bisogni (in barba alla nostra indignazione di fronte allo spettacolo degli albanesi che in assenza di acqua da bere preferiscono sprecare l'infima quantità per lavare l'automobile¹⁹⁹ - fulgido esempio di saggezza dilapidatoria). Viene a realizzarsi un ardito impasto di riferimenti arcaici e

¹⁹⁴ L'Albania ha conosciuto nel quarantennio enverista un incremento della ricchezza esponenziale rispetto alla situazione pre-bellica, anche al netto delle menzogne di regime sui dati di produzione. Si veda in proposito G. Castellan, *L'Albanie*, P.U.F., Paris 1980.

¹⁹⁵ M. Mauss "Essai sur le don" in *Sociologie et Anthropologie*, P.U.F., Paris 1950. G. Bataille *op. cit.*

¹⁹⁶ O. Romano, *L'Albania nell'era televisiva*, l'Harmattan Italia, Torino 1999, pp. 135-137.

¹⁹⁷ Ci riferiamo in particolare alle opere di Fuga (1998), Martelli (1998), Morozzo della Rocca (1997), Resta (1996), Del Re (1997), ecc.

¹⁹⁸ P. Berger, B. Berger, H. Kellner *The homeless mind*, Penguin Books, N.Y. 1973.

¹⁹⁹ cfr. E. Del Re *Albania punto e a capo*, SEAM, Roma 1997.

postmoderni, entrambi allineati nell'orbita della demodernizzazione, della logica di *dépense*, di disindividualizzazione e retribalizzazione²⁰⁰. Su questa acquisizione immaginaria è difficile recedere ed è facile pensare che essa abbia conseguenze importanti sul piano della produzione istituzionale. Mentre il non-detto immaginario che si nasconde dietro tutti i progetti della Banca mondiale, del FMI, dell'UE, dei dipartimenti della cooperazione dei governi occidentali, del sistema delle ONG non può che entrare in collisione con la logica della demodernizzazione.

In Puglia, al fondo, non è andata diversamente. Le modalità di percorrenza dell'era dello sviluppo sono note: in parte proprie al Mezzogiorno tutto, in parte patrimonio specifico. Un attraversamento avvenuto per salti, evitando i fossati della valorizzazione e dell'impegno produttivo: da un'economia prevalentemente agricola ad una di servizi, scansando l'industrializzazione (vale a dire lo specifico del "capitalismo moderno") avvenuta solo per infornate centraliste dal nefasto esito. Come tutto il Sud, la Puglia ha fruito dei medesimi livelli di consumo del Nord (allineato alle aree più sviluppate del pianeta), mantenendo incongrui i livelli di produzione²⁰¹. La crescita c'è stata, ma per via di un propulsore decisamente alimentato da forme di acquisitività politica, non di mercato. Quelle che Weber ha ritrovato nelle civiltà precedenti all'avvento della buona modernità capitalistica²⁰². La mano para-legale ha fatto il resto, ponendosi all'inseguimento dell'extra-profitto²⁰³.

La tradizionale e iper-citata attitudine mercantile pugliese si è espressa soprattutto in dimensioni orbitali di piccola speculazione a corto raggio e, in ogni caso, non ha intaccato la sfera della produzione, che costituisce la condizione per il pieno dispiegamento delle potenzialità capitalistiche. E' nel gioco dell'acquisitività politica che la Puglia si è dimostrata più efficiente di altre regioni²⁰⁴, intercettando con ammirevole sagacia i flussi di risorse provenienti dal Centro, prima e dopo l'era dell'intervento straordinario. L'intera economia dei centri più dinamici della regione si è basata sulla crescita dei settori dipendenti dalla politica: edilizia, sanità privata, servizi finanziari e creditizi politicamente manovrati ecc. Il poco di vocazione industriale baluginata negli anni sessanta è stato subito riassorbito da nuovi, più rapidi ed eccitanti orizzonti di extra-profitto speculativo²⁰⁵.

In ultimo, la Puglia ha partecipato a pieno titolo al processo di demodernizzazione interno all'Occidente tutto. La cultura di massa, i media elettronici, la società dei consumi hanno contribuito decisamente a spostare l'asse immaginario occidentale verso il neo-tribalismo, la disindividualizzazione, il valor segno come criterio di verità dei beni contro la loro utilità specifica. La Puglia si è rivelata un'interprete di spessore di questa evoluzione culturale, estetizzando al massimo grado la sua modernità, attraverso il mito anni ottanta della Bari "Milano del Sud" rinnovato oggi (a sprezzo del ridicolo) con il riferimento al "modello Miami".

La fine della Prima Repubblica e dell'intervento straordinario nel Mezzogiorno è, in scala ridotta, speculare al crollo dei regimi dell'Est. Rappresenta la chiusura dell'era dello sviluppo sulla nostra sponda, tuttavia, la possibilità di ripartire su nuove basi è minata anche da noi dagli equivoci sul senso di questa transizione. Invece di riconoscere che l'immaginario ingombrante dell'assenza, dello spreco, della devalorizzazione, dello spettro comunitario ha piegato ogni tentativo di auto-colonizzazione, si preferisce accarezzare l'illusione di un ingresso pieno nella modernità (l'eccitazione per i nuovi sindaci la dice lunga), ri-puntando su nuove politiche di modernizzazione, di sviluppo, di riallineamento al marchio UE.

La possibilità di scegliere un'altra via passa anche per il capovolgimento del nostro modo di guardare i vicini d'oltre-adriatico. Nel discorso corrente il paese delle aquile viene raffigurato come un discendente della sponda di fronte, un soggetto da assistere e da accompagnare lungo i

²⁰⁰ Sul concetto di "retribalizzazione" si veda M. Maffesoli, *Il tempo delle tribù*, Armando, Roma 1988.

²⁰¹ Cfr. Trigilia *Sviluppo senza autonomia*, Il Mulino, Bologna 1993.

²⁰² M. Weber *Economia e società*, vol. 1, Edizioni di Comunità, Milano 1999, pp. 163-165.

²⁰³ Cfr. A. Perna "Sulla specificità del Mezzogiorno", in F. Cerase (a cura di) *Dopo il familismo, cosa?*, FrancoAngeli, Milano 1992.

²⁰⁴ Cfr. O. Romano, M. Mangini, V. Spadavecchia *Mutamenti levantini*, Progedit, Bari 2003.

²⁰⁵ Cfr. G. Viesti *Bari. Economia di una città*, Laterza, Bari 1998.

percorsi di sviluppo già appresi e consolidatisi in Puglia. C'è chi nei primi anni novanta ha persino proposto di adottare per il sistema appulo-albanese il modello di vicinato propulsivo sperimentato tra ex Germania Ovest ed ex Germania Est. Noi pensiamo, al contrario, che sia la Puglia a dover apprendere dai modelli che si vanno costruendo in Albania, la quale beneficia oggi di una maggiore libertà di sperimentazione socio-economica. Ciò al fine di rendere le nostre istituzioni più coerenti con gli statuti immaginari riemersi dalle ceneri dell'era corazzata dello sviluppo, puntando alla costruzione di una società dell'assenza, oscena (direbbe Bene, vale a dire "fuori dalla scena"), al di là della produzione, della volontà e della soggettività.

3. Transizioni: verso un'economia surreale

Fino al crollo delle piramidi finanziarie (avvenuto, com'è noto, nel 1997), il paese delle aquile ha giocato con la dismisura, portando al limite estremo le spinte alla demodernizzazione. Il modello di sviluppo adottato - per usare il lessico degli esperti - ha fatto leva su pratiche speculative e sulla reiterazione indefinita dell'elemento emergenziale (al fine di perpetuare i flussi d'assistenza internazionale). E' stata edificata per questa via una realtà dai connotati orbitali, un sistema socio-economico surreale, estrovertito come da nessun'altra parte al mondo. Tutto quanto si fa rientrare normalmente in quella che oggi viene denominata "economia reale" (per distinguerla da quella finanziaria) è stato fatto oggetto di distruzione generativa di nuovi collanti semici (a sostituzione del vuoto simbolico prodotto dal regime della modernizzazione). Il falò liberatorio del dopo crollo ha intaccato l'industria in primo luogo (fabbriche di stato smontate pezzo per pezzo e ricomposte in forma di manufatti edilizi privati), ma non ha risparmiato alcun propulsore produttivo: al contrario di tutti gli altri paesi socialisti - ci informa Segrè²⁰⁶ - in Albania non si è posto il problema della suddivisione delle terre e dei beni delle aziende agricole di stato e delle diverse strutture cooperative. Gli ex soci e/o salariati si sono spartiti all'impronta il bottino, prima di ogni intervento pubblico. Terreni, impianti, suppellettili, bestiame, trattori, macchine d'ogni genere sono state polverizzate in una forma di privatizzazione incontrollata e auto-gestita già immediatamente dopo il crollo del regime enverista. Per buona parte degli anni novanta in Albania non si è prodotto nulla e ciononostante, inspiegabilmente, anno dopo anno il P.I.L. è cresciuto a tassi prossimi alle due cifre come in nessun altro posto d'Europa; vieppiù, l'inflazione è rimasta assestata su livelli trascurabili. Miracoli albanesi. Si è costruita in quegli anni una forma di economia orbitale rispetto alla quale i giochi di prestigio messi in opera dai grandi finanziari internazionali nelle capitali delle borse globali fanno figura di trastulli fanciulleschi. Vi sono state tre principali correnti d'estroversione: le rimesse degli emigrati, i traffici illegali²⁰⁷ e gli aiuti internazionali (più consistenti che altrove). In assenza di produzione interna, questo cocktail di liquidità avrebbe dovuto creare fenomeni inflattivi incontrollabili, ma a ciò si è posto rimedio attraverso l'incremento esponenziale delle importazioni e il meccanismo delle piramidi finanziarie. Queste ultime, in particolare, hanno permesso di drenare ingenti capitali verso le attività di matrice criminale (ma non sempre illegali) o gli investimenti sui mercati finanziari internazionali. La stabilizzazione e il consenso sociale attorno al modello sono stati garantiti dall'ammissione della stragrande maggioranza dei cittadini albanesi al tavolo dell'economia di captazione. Ricordiamo, infatti, che gli schemi piramidali hanno coinvolto circa il 75% della popolazione attiva: investendo le rimesse degli emigrati, le famiglie hanno finanziato direttamente i traffici delle holding finanziarie, ritrovandosi a disporre di un reddito periodico costante, ben più elevato di quello che sarebbe stato assicurato loro da una qualsiasi attività lavorativa sul suolo albanese. Le partite finanziarie giocate sul medesimo registro negli altri paesi dell'Est non hanno avuto ugual peso e uguale fortuna: in quanto basate sul mero

²⁰⁶ A. Segrè, *Il laboratorio albanese*, Besa, Nardò 1999, pp. 25-32.

²⁰⁷ Per una rassegna, si veda Z. Preci "The Informal Sector During the Transitional Period in Albania", http://www.cipe.org/whats_new/events/conferences/cee/acer/preci.htm

allargamento della catena di Sant'Antonio, raggiungevano in breve tempo (massimo sei mesi) il loro limite fisiologico, trascinando nel fallimento tutti i sottoscrittori. In Albania, invece, le piramidi hanno fatto funzione di spina dorsale dello sviluppo del paese (i più prudenti calcolano un giro d'affari vicino al 30% del P.I.L.): non si trattava, infatti, di un gioco a somma zero tra i soli sottoscrittori, ma di un più sofisticato meccanismo di raccolta di capitali per l'investimento in attività speculative (lecite e illecite) mirate all'ottenimento di un extra-profitto e, contemporaneamente, di ripartizione sociale del lucro maturato. Una forma di dono, di redistribuzione del bottino dell'economia illegale e del surplus di risorse, il quale, come insegna la saggezza delle società arcaiche, va sempre distrutto a beneficio sociale per creare uguaglianza e prevenire il conflitto.

In questa fase, l'Albania ha messo in atto quello che Meyrowitz intravede come un destino della società postmoderna, dominio della logica informatica: il ritorno, vale a dire, ai registri socio-economici delle società di raccoglitori e di cacciatori nomadi tipici di molti luoghi del mondo arcaico²⁰⁸. In questo tipo di società, il benessere non è logicamente collegato ad un sforzo indefesso di messa in valore delle risorse della natura, ma ad una pratica piratoria nei confronti dei siti fecondi che si danno spontaneamente in natura e una volta esaurito un giacimento d'abbondanza se ne cercherà un altro e vi si resterà fino a quando esso riuscirà ad assicurare la sussistenza. Così si è fatto con i diversi filoni dell'economia illegale²⁰⁹, così ciascun albanese, individualmente, ha impostato la sua esistenza. Se ha ragione McClelland ad affermare che l'accesso a quella che egli chiama l'*achieving society* (che nonostante le pretese universalistiche e metastoriche dell'autore non corrisponde ad altro che alla società dello sviluppo) si ottiene passando dalla logica del *make money* a quella del *save and invest*²¹⁰, è evidente allora che nel processo transitivo dal socialismo enverista alla democrazia liberale gli albanesi abbiano compiuto esattamente il percorso inverso. Il *make money* è stato il principio informatore dell'economia albanese negli anni del suo decollo post comunista.

E, tuttavia, la vocazione alla dismisura condanna queste forme, prima o dopo, alla dissoluzione. Risultano troppo legate alla contingenza della transizione, al vuoto di potere fisiologicamente succeduto al regime. Occorre chiedersi se, come appare superficialmente, esse siano solo transitorie e destinate ad essere riassorbite col tempo, cedendo il passo ai percorsi di aggiustamento strutturale, alle politiche di allineamento e di coesione (vale a dire, di omogeneizzazione) promosse dalle varie agenzie internazionali oppure se l'imprinting della demodernizzazione determini uno statuto socio-economico di lungo periodo incidente sui connotati istituzionali della società albanese. E' certo che il contraccolpo subito con il crollo degli schemi piramidali (falliti più per una crisi di liquidità generata da un'improvvisa fiammata di panico collettivo che per motivi fisiologici) abbia sottratto la società albanese all'orbita della dismisura, ma questo non significa che le vie della demodernizzazione siano state definitivamente abbandonate. Al contrario. La società di captazione sta dismettendo i tratti rozzi e retrivi della barbarie criminale, per assumere vesti più acconce, meglio mimetizzabili con gli standard e le buone maniere dell'Occidente. Si tratta di un salto di qualità, che preannuncia l'istituzione di pratiche durevoli aspiranti alla stabilizzazione strutturale e alla legittimazione nel consorzio postmoderno. E' in questa nuova fase che si apre la possibilità di uno spazio comune nell'area del basso adriatico, attrezzato per la competizione all'interno dello scenario globale.

4. Fraintendimenti: l'illusione formalista

²⁰⁸ J. Meyrowitz, *Oltre il senso del luogo*, Baskerville, Bologna 1993.

²⁰⁹ Intere città si sono specializzate in questi anni nello sfruttamento di redditizie nicchie di economia illegale: si pensi, solo per fare qualche esempio, a Valona per il commercio di clandestini e stupefacenti o a Scutari per il commercio di carburante con Montenegro e Serbia, in violazione dell'embargo internazionale (cfr. O. Romano *cit.*, p.165).

²¹⁰ McClelland, *The Achieving Society*, The Free Press, N.Y. 1961.

Qual è, quindi, l'assetto socio-economico odierno del paese delle aquile? Su che cosa si regge la nuova società albanese? Quali sono le sue fonti di legittimità?

E, soprattutto - parafrasando Brecht -, di che cosa vivono gli albanesi?

E' la domanda che spesso *non* ci si fa quando si analizzano i dati sulle performance economiche dell'Albania e sulla situazione degli scambi tra le due sponde adriatiche. La nostra ipotesi è che l'economia reale-formale che fa l'oggetto di queste analisi navighi in un'orbita tutta propria che non incontra e non coinvolge, se non in misura trascurabile, i cittadini albanesi, i quali ritrovano invece le proprie forme di sussistenza al di là del profitto normale, al di là del mercato visibile e registrabile, al di là delle tabelle dell'import-export, al di là delle politiche di aggiustamento e riallineamento condotte dagli organismi internazionali. Non si allude qui alla mera area del cosiddetto "settore informale", spesso ridotto a materiale candidato prima o dopo alla formalità²¹¹. Le vie di sussistenza di cui si parla sono realtà sempre più stabili e in nessuna maniera formalizzabili: al limite esse vengono in contatto con l'orbita del formale solo per piegarla alle proprie esigenze oppure come trampolino per accedere a più cospicui giacimenti di risorse da fare oggetto di captazione. E' lampante per tutti coloro che abbiano messo piede in Albania (al di là quindi di ogni pezza statistica ufficiale) che raffrontando il livello medio degli stipendi nel settore pubblico e nel settore privato al costo della vita se ne deduce una totale incongruità: con quei redditi non sarebbe possibile tirare avanti nemmeno per una settimana. E' evidente quindi che gli albanesi non vivono di economia registrata e che ricavano altrove le proprie fonti di sussistenza.

Le risorse assicurate dagli impieghi nell'amministrazione pubblica, ad esempio, costituiscono in genere una sorta di pensione integrativa da destinare a consumi fuori bilancio. Una parte cospicua di coloro che ambiscono a tali assegnazioni lo fanno solo perché esse garantiscono altre possibilità di guadagno, per via diretta o indiretta. Diretta, attraverso, ove possibile, le pratiche concussive e corruttive, indiretta, attraverso il prestigio ad esse annesso da spendere in altre aree di acquisitività. Coloro che lavorano per le imprese estere che hanno delocalizzato parte dei loro processi produttivi nel paese delle aquile sono in realtà dei marginali nella società albanese. Si tratta in genere di donne di giovane età, che con il loro salario contribuiscono al bilancio familiare e si concedono piccole boccate di consumismo. E' frequente, nelle ore di pausa, vedere le lavoratrici partecipare a ridosso delle nuove fabbriche alla messa in scena di piccoli mercati improvvisati di prodotti alimentari e d'abbigliamento. Nessuno spera di poter condurre grazie al lavoro offerto dalle imprese occidentali delocalizzate una vita con requisiti minimi di dignità. Molti analisti immaginano che i paesi dell'Est, Albania compresa, siano destinati a ripercorrere il cammino dei vicini di fronte. Pensano, vale a dire, che lavorando dentro le imprese delocalizzate essi possano apprendere gli skill necessari a dar vita, una volta diventati "grandi", a proprie iniziative imprenditoriali. Si trascura così che le delocalizzazioni vengono decise quasi sempre per risparmiare sul costo lavoro, che le mansioni routinarie cui sono addetti i lavoratori e le lavoratrici d'oltre-adriatico non portano all'acquisizione di alcuna professionalità riconvertibile in senso imprenditoriale, che le risorse umane migliori - quelle dal più alto potenziale imprenditivo - non sono certo rinchiusi nelle fabbrichette italiane. Questo percorso immaginario, tra l'altro, non farebbe che condannare l'Albania nel suo complesso a un destino di marginalità e di perifericità rispetto alle centrali produttive occidentali; gli albanesi, allora, per reggere la competizione dovrebbero andare a realizzare economie di lavoro altrove, in nuovi paesi da sfruttare. Ebbene, essi hanno deciso di percorrere una strada diversa: si sono rifiutati di farsi manodopera d'accatto al servizio delle produzioni e dei consumi d'Occidente. Hanno scelto invece di non produrre nulla e di captare per altre vie il denaro necessario a garantirsi livelli di

²¹¹ Per una ricognizione sul settore informale, con lo sguardo rivolto all'Albania, si vedano i lavori di K. Gerxhani, "Politico - Economic Institutions and the Informal Sector in Albania", in Bezemer, D.J. (ed.) *On eagle's wings. Ten years of market reform in Albania* NovaScience Publishers, New York 2004; nonché, "The Informal Sector in Developed and Less Developed Countries", *Discussion paper*, Tinbergen Institute, University of Amsterdam 2003.

consumo allineati agli standard occidentali. Sono gli albanesi che hanno assunto al proprio servizio le macchine produttive altrui, rifiutandosi fin dall'inizio di mettersi al lavoro. Hanno compreso che inseguendo l'economia reale-formale sarebbero stati condannati all'indigenza o, comunque, a sottoporsi ad un percorso lungo, faticoso e dall'esito tutt'altro che certo, come se non ne avessero già avuto abbastanza durante il regime enverista. Hanno capito che l'economia postmoderna – quella che conta - è basata sull'immateriale, sulla gestione creativa di segni e retoriche, sulla speculazione finanziaria di breve, sulla intrapresa in settori d'attività vocati alla realizzazione di guadagni che vanno al di là del “profitto normale”.

5. Vocazioni: l'economia reticolare di captazione

L'economia che conta in Albania, quella, vale a dire, che coinvolge direttamente gli abitanti del paese delle aquile e che ne permette il sostentamento reale si organizza sostanzialmente in tre forme, classificabili in base al contesto territoriale nel quale si vanno sperimentando: vi è, innanzi tutto, un'*economia orbitale urbana* i cui operatori giocano sullo scenario internazionale e/o a contatto coi centri di potere politico interno al fine di catalizzare, con varie modalità, i flussi di risorse che vi transitano; vi è poi un'*economia grigia di sussistenza peri-urbana* della quale sono protagonisti gli abitanti delle nuove bidonville che si sono andate ammassando in maniera selvaggia negli anni del dopo regime a ridosso dei principali centri urbani; vi è infine l'*economia di autoproduzione e autoconsumo* riemersa massicciamente nelle aree rurali dopo la disgregazione del sistema agricolo di regime.

Si tratta di forme all'evidenza lontane l'una dall'altra, ma che si basano su alcuni fondamentali tratti comuni: prima di tutto, il re-incastro (*embeddedness*) dell'economia nella società, direbbe Polanyi²¹². Nessuna di queste costruzioni sarebbe comprensibile come mera forma economica: sono tutte inscindibili da un fitto reticolo sociale che ne assicura la legittimazione fiduciaria e quindi il funzionamento concreto. E' per questo che risulterebbe velleitario ogni tentativo di formalizzazione, il quale non farebbe altro che separare il contenuto economico delle attività dal loro collante comunitario portandole a slittare verso un'insostenibile astrazione mercantile. In secondo luogo, sono tutte basate (in diversa misura) sul principio di captazione contro quelli di accumulazione, coltivazione e messa in valore illimitata. Infine, hanno come orizzonte temporale il *qui ed ora*, il semplice presente, contro ogni progettazione di lungo periodo; si basano sul ritorno all'integrazione olistica contro la differenziazione funzionale moderna; rifuggono dalla specializzazione e dalla professionalizzazione dei saperi e delle abilità. E' un mondo nel quale la variabile oggettiva della quantità di beni disponibili e circolanti non ha più un senso decisivo: l'economia ricca urbana e l'economia povera rurale stanno entrambe dentro lo stesso paradigma senza confliggere, poiché l'ingrediente comune, il codice condiviso sta nella socialità. L'albanese è quindi a suo agio sia nella povertà indicibile delle campagne sia nella ricchezza debordante della città e non è raro che le medesime persone transitino dall'un mondo all'altro continuamente senza percepire sbilanciamenti identitari.

Il primo propulsore dell'economia albanese è nei grandi trust speculativi che operano – diremmo, se fossimo marxisti – attraverso lo sfruttamento delle contraddizioni della globalizzazione. Si stagliano sullo scenario internazionale senza produrre nulla. Hanno usufruito di una sorta di accumulazione primitiva, grazie ai proventi dei traffici criminali e all'impiego delle rimesse degli emigrati, ma progressivamente se ne stanno affrancando. Il denaro viene oggi ripulito attraverso attività lecite ad alta redditività all'esterno e all'interno dell'Albania, sfruttando la peculiare collocazione geografica del paese: si tratta in maniera preponderante di movimenti speculativi sulle grandi piazze finanziarie internazionali, ma anche d'investimenti veri e propri in catene alberghiere, flotte navali, ipermercati, locali notturni e case da gioco, edilizia, appalti per le grandi opere infrastrutturali, ecc. Siamo di fronte, quindi, a trust complessi

²¹² *La Grande Trasformazione*, Einaudi, Torino 1974.

con una grande diversificazione interna delle attività di business e gestiti da vere e proprie holding finanziarie. La loro natura non è mai esclusivamente economica: si dotano di una sponda politica e sono in grado di controllare interi settori del Parlamento e del governo albanese, di decidere i nomi dei ministri che contano e quelli da far dimettere²¹³. Il centro politico non è più, come nel passato albanese, una potenza autonoma, molto temuta e rispettata. L'intreccio politico-affaristico è ormai inestricabile, ideologicamente neutro. Le scelte essenziali sono determinate, da un lato, dai grandi trust e, dall'altro, dalle ingiunzioni della comunità politica internazionale che i governi albanesi hanno preso pedissequamente a osservare in cambio di cospicue ricompense in termini di nuovi flussi assistenziali di risorse e di legittimazione a sedere nei tavoli che contano. E' evidente che in queste condizioni ha poco senso parlare di processi di democratizzazione. E a questo si aggiunga che il controllo dei mass media costituisce un nodo strategico: i trust investono fiumi di denaro negli organi di stampa e nei network radio-televisivi contribuendo decisamente a determinare l'opinione pubblica. In una nostra indagine sul giornalismo²¹⁴, tutti gli operatori hanno segnalato il progressivo passaggio delle testate dal controllo di matrice politica al controllo da parte di questi potenti agglomerati d'affari.

L'ingrediente sociale prevalente è la logica di rete, ritagliata sul risorgere dei clan, della socialità segmentaria. Dalla cima ai piedi, i trust si costituiscono attraverso intrecci di legami familistici utilizzando una dotazione di fiducia a corto raggio, tenuta insieme in forma di patchwork. L'ingiustificata e galoppante crescita dei servizi nel P.I.L. albanese dimostra la proliferazione di prestazioni di nessuna utilità economica (i servizi si giustificherebbero fisiologicamente solo in presenza di attività produttive) ma volte unicamente a redistribuire socialmente i guadagni della grande speculazione internazionale. E' in questo modo che l'Albania mette al proprio servizio i paesi che intorno a sé producono, risarciti attraverso il denaro captato sui tavoli internazionali. In quest'opera, lo stile albanese si affina velocemente: assume pose rispettabili, si allinea agli standard regolativi omologati, abbandonando i tratti rozzi dello scafismo e della criminalità piratesca.

Accanto ai trust urbani, forme di sussistenza reticolare riemergono sia alle periferie delle città, sia nelle campagne.

Il processo di parcellizzazione delle proprietà terriere ha ricondotto l'agricoltura albanese a repertori antichi. Nessuna coltura estensiva; rimossa ogni meccanizzazione a larga scala. Ciascuna famiglia produce per il proprio auto-consumo, al limite portandosi nelle piazze cittadine per vendere sottobanco la produzione in eccesso (come in realtà si è fatto in molte fasi del regime socialista). I nuovi abitanti delle campagne non dipendono più da un mercato formale ma, oltre che dall'autoconsumo, dalla ricostituzione di micro-reti imperniate su solidarietà clanico-parentali, all'interno delle quali si realizzano gli scambi di beni necessari alla sussistenza. Si tratta, ovviamente, di economia invisibile, che nessuna statistica registrerà mai. Nelle campagne si è abbandonata la miseria umana (vale a dire la derelizione socio-culturale accompagnata all'incremento fine a se stesso della produzione - opera del regime di Hoxha) per accedere ad una condizione di povertà dignitosa (felice, direbbe Camus²¹⁵) in cui la penuria materiale è compensata dal recupero di forme antiche di reciprocità e di solidarietà.

Ma ancor più interessante è quanto avviene in ambiente urbano. E' poco noto in Occidente il grande e drammatico processo di migrazione interna cui si è assistito negli anni del dopo regime. Il dissolvimento delle strutture produttive agricole ha determinato in molte aree rurali albanesi delle vere e proprie carestie (lontane dall'occhio dei grandi media internazionali), che hanno costituito un potente fattore migratorio verso le città. Ai limiti periferici dei centri urbani si sono quindi sviluppati in un brevissimo lasso di tempo interi quartieri informali: insediamenti d'auto-edilizia su suoli abusivamente occupati. E' in questi luoghi che si vengono costruendo altre

²¹³ Emblematica in questo senso è la vicenda delle dimissioni di Zef Preci e Preç Zogaj nel 2000.

²¹⁴ "Albania: alla ricerca di nuovi equilibri", in S. Matteucci (a cura di), *Gli altri Balcani*, Asterios, Trieste 2000, pp. 29-36.

²¹⁵ Cfr. Cassano, *Il pensiero meridiano*, Laterza, Bari-Roma 1995, pp. 98-101.

forme socialitarie obbedienti a schemi relazionali nei quali riemerge l'ombra dello scambio di reciprocità senza il quale non se ne spiegherebbe l'esistenza. Ritornano solidarietà di clan nella suddivisione delle risorse captate e perfino nella gestione dei nuovi quartieri. Emblematica a questo proposito è l'esperienza della ONG albanese Co-plan²¹⁶. Nel vuoto istituzionale, tornano a vigere, con mille distorsioni, le regole ereditate dal Kanun e le forme di legittimazione dei capi tipiche dell'epoca pre-moderna. La società reale che si re-impadronisce del proprio destino contro le ingiunzioni civilizzatrici della comunità internazionale. In queste lande nascoste e poco accessibili si vive d'espediti, di piccoli commerci, di risorse piratate dai flussi urbani e redistribuite a tutti i residenti secondo le logiche della reciprocità.

I nuovi assetti sociali comportano dei mutamenti di grande rilevanza negli stessi atteggiamenti dei singoli, nei modi di porsi individualmente rispetto alla realtà. Gli albanesi guardano all'acquisizione di un posto fisso come ad una condanna, un vero e proprio fallimento personale (a meno che tale acquisizione non si riveli un moltiplicatore di vie acquisitive che vanno al di là della funzione specifica e del reddito che essa da sola garantisce). La nuova figura emergente è molto simile a quella del *débrouillard* che Latouche ritrova anche nella realtà africana²¹⁷, vale a dire colui che in qualche modo sa sbrigarsela, che attraverso conoscenze, relazioni, competenze personali occasionali riesce giorno per giorno a realizzare guadagni speculativi, a intercettare flussi di risorse attraverso attività lecite e meno lecite. Non c'è alcuno stimolo in Albania a darsi una formazione professionale, ad acquisire un mestiere, competenze specializzate, ecc. Ci sono cattivissimi esempi in proposito: gran parte di coloro che hanno affrontato lunghe stagioni di studio per acquisire una professione sono destinati alla marginalità socio-economica, a percepire redditi irrisori rispetto a quelli captabili nell'economia surreale. L'albanese sa fare tutto e niente: direbbe ancora Latouche, è ingegnoso senza essere ingegnere, è intraprendente senza essere imprenditore. Il nuovo lavoratore non ha mestiere, non ha lavoro, è antropologicamente nuovo, è lontano dal suo predecessore lavorista moderno. E' iperflessibile ma senza padroni, è imprenditore senza capitali e senza fabbrica, senza produzione e senza beni o servizi da produrre o da scambiare. E' ricco oggi e povero domani e viceversa, all'infinito. Un lavoratore eroe della logica dell'assenza.

6. Tracce: tra perversione delle politiche di sviluppo e trame conviviali di sussistenza

Portiamo ad esempi della nuova economia albanese due tipi di attività che ci appaiono particolarmente significativi. Uno appartiene all'economia grigia di sussistenza periurbana, l'altro all'economia orbitale urbana: la vendita a domicilio del latte e il business della "società civile".

Da qualche anno a questa parte si assiste a un fenomeno del tutto scomparso in epoca enverista. Nei dintorni delle città, i transfughi delle campagne vi hanno trasferito i pochi capi di bestiame (spesso si tratta di una sola mucca a famiglia) trafugati alle aziende agricole socialiste e risistemati in stalle di fortuna. Ne ricavano latte sia per l'autoconsumo sia per la vendita porta a porta in città²¹⁸. Negli anni del regime la produzione era rigidamente standardizzata, il latte controllato igienicamente nelle cooperative e nelle aziende di Stato. Si assiste quindi ad un chiaro ritorno al passato. I protocolli ufficiali di controllo veterinario sono stati sostituiti dalle reti fiduciarie attraverso le quali è organizzata la vendita a domicilio in città: tutti sanno che le condizioni nelle quali il latte viene oggi prodotto non corrispondono ad alcun requisito minimo di sicurezza e igiene degli alimenti, ma lo scambio funziona lo stesso poiché le persone che lo praticano si fidano reciprocamente. Una fiducia particolaristica che ha sostituito quella astratta,

²¹⁶ "Albania: alla ricerca di nuovi equilibri" *op. cit.*, pp. 70-73.

²¹⁷ S. Latouche, *L'Altra Africa*, Bollati Boringhieri, Torino 1997.

²¹⁸ B. Nicholson "From cow to customer: informal marketing of milk in Albania" in *Anthropology of East Europe Review*, Volume 21, N° 1, 2003.

universalistica ed impersonale che il regime ha invano tentato d'imporre per più di quarant'anni. Si tratta di reti segmentarie, mobili, transitorie, anti-civili, non trasformabili in capitale sociale. Sono spesso le donne a caricarsi dell'onere della mungitura, del trasporto verso la città e della vendita del latte che residua dalle necessità di autoconsumo. Usano per questo le biciclette, oppure si fanno dare un passaggio dal vicino provvisto d'auto che ogni giorno raggiunge il centro per i suoi affari o, più spesso, i furgoni (non altro che taxi collettivi, rigorosamente abusivi) e non è raro che il conducente venga compensato con una quota di latte. Ogni donna ha la sua zona in città, il suo condominio, i suoi clienti fissi, conquistati uno per uno. A volte, ma è raro, il latte invenduto lo si smercia per strada, al mercato. Questo business permette a molte famiglie di provvedere al proprio sostentamento, senza puntare alla crescita illimitata o a forme di organizzazione più complesse e raffinate (magari mettendosi in cooperativa con altri micro-produttori). Le organizzazioni internazionali che si occupano del rilancio socio-economico albanese, ovviamente, stigmatizzano il fenomeno e, almeno in questo caso, giungono persino a comprendere che esso non ha alcuna possibilità di formalizzazione: questa non potrebbe che tradursi in una mera soppressione. I mondi plastificati e definitivamente igienizzati che le pratiche onniregulative dell'UE hanno messo in cantiere sono lontani. Gli albanesi preferiscono affidarsi alla prossemia concreta e alle proprie papille gustative. E' una società del sensibile che torna farsi avanti contro la società del formismo che altrove si progetta.

La costruzione della cosiddetta "società civile" costituisce un grande business per la classe media intellettuale albanese residente nelle città²¹⁹. I progetti di sviluppo di tutte le agenzie internazionali (tra queste, perfino la Banca mondiale che se ne fa prima esponente) sono informate dal nuovo mito fondatore della fantomatica "società civile". Si tratta di una forma aggiornata di colonizzazione, basata sull'uso abusivo di alcune osservazioni tocquevilliane reperibili nel noto reportage americano. Una democrazia che funziona – si postula - abbisogna di corpi intermedi che tengano insieme i soggetti, che permettano lo sviluppo di un senso di comune appartenenza e di attaccamento alla sfera pubblica. Una società, è inutile dirlo, depoliticizzata, che non può scegliere di andare da nessuna parte, se non fungere da sostanza lubrificante fiduciaria per il buon funzionamento del mercato e della democrazia rappresentativa. Su questo mito si fonda anche l'immeritata fortuna intellettuale di molti autori contemporanei, in particolare Putnam e Fukujama. L'intento è quello di fare di ogni società realmente esistente una "società civile", internamente universalista, legalista, *suocieuse* delle buone maniere e del bene pubblico. A questa impresa sono dedicate cospicue risorse da tutte le centrali della cooperazione internazionale. Un affare milionario nel quale gli albanesi non potevano non infiltrarsi. In meno di un decennio sono sorte in Albania, secondo l'*Albanian Civil Society Foundation*, oltre quattrocento Organizzazioni non Governative (ma c'è chi ne conta un migliaio). Nelle intenzioni dei donatori, esse dovrebbero aggregare i cittadini e farli convergere su obiettivi di auto-tutela, d'impegno sociale, di prevenzione del disagio, di cura del bene pubblico. Non ci soffermiamo qui sulle critiche d'impoliticità rivolte a questi organismi, nonché sullo smantellamento del welfare state a cui il loro sviluppo corrisponde specularmente e funzionalmente, trasformando i diritti sociali dei cittadini in avventure precarie il cui buon fine è una variabile dipendente dalla buona volontà della ONG di turno²²⁰. Vogliamo invece attirare l'attenzione sui meccanismi attraverso i quali il senso annesso a questo tipo di politiche venga strutturalmente pervertito delle forze sociali sul terreno. L'esercizio di coinvolgimento dei cittadini nelle attività di carattere sociale è una pura virtualità. Le ONG sono animate da ristrette élite intellettuali che offrono ai donatori internazionali soltanto una grande capacità di gestire efficacemente i linguaggi, i materiali simbolici e i segni di riconoscimento dell'universo civil-societario e di tradurli in schemi progettuali fini a se stessi²²¹. Non si fa altro che obbedire alle tracce operative sulle quali

²¹⁹ Cfr., "Albania: alla ricerca di nuovi equilibri", *op. cit.*

²²⁰ Si veda per questo C. Bazzocchi, *La balcanizzazione dello sviluppo*, Il Ponte, Bologna 2003.

²²¹ S. Sampson "The social life of projects – importing civil society to Albania", in C. Hann, E. Dunn (eds.), *Civil Society. Challenging Western Models*, Routledge, London 1996, pp. 121-142.

sono stanziati i fondi - al di là di ogni verifica di congruità rispetto alle necessità riscontrabili sul terreno - e sviluppare su quelle la propria creatività progettante, rispettando il vocabolario e le formule rituali richieste. I leader delle ONG sono diventati pressoché inamovibili (esito scontato, dal momento che essi sono abituati a considerarle dall'inizio le loro imprese personali) tradendo con questo lo spirito volontario che dovrebbe caratterizzarne la presenza, nonché ogni regola di gestione democratica. Le persone che vi operano sono quasi sempre unite tra loro da legami parentali. Il risultato finale è che i flussi di denaro finalizzati alla creazione di una solida società civile - democratica, coinvolgente e impegnata su temi di pubblico interesse -, alla formazione di cittadini provvisti di autostima e di fiducia negli altri, consapevoli dei propri problemi e di quelli collettivi, capaci quindi di risolverli autonomamente e magari in futuro, grazie a questa *bildung*, in grado di creare un'impresa, di essere buoni lavoratori e buoni cittadini intinti fino all'osso nei principi dell'universalismo, in realtà non fanno altro che foraggiare e sostenere la società "realmente esistente", quella, vale a dire, fondata su una solidarietà di tipo segmentario, particolaristico, amicale, lontana da qualsiasi velleità democratica, preoccupazione per il bene pubblico e senso della messa in valore, impegnata solo nell'affinamento delle proprie capacità di captazione e del proprio genio speculativo attraverso la creatività simbolica, immateriale. Le ONG albanesi funzionano oggi come vere e proprie holding in grado di esercitare pressione lobbistica sulle centrali della donazione internazionale: vi sono infatti interessanti fenomeni di gemmazione portati avanti sempre dagli stessi protagonisti, i quali danno vita a una molteplicità di organizzazioni differenziate per area d'intervento, al fine di diversificare l'offerta di retoriche e di costruzioni simboliche a beneficio dei *donors*.

Queste perversioni, pressoché unanimemente stigmatizzate, costituiscono in realtà delle forme ammirevoli di resistenza e di rivendicazione della propria specificità. Tradendo le ingiunzioni ideologiche e colonizzatrici nascoste dietro le azioni di cooperazione internazionale, gli albanesi fondano una società alternativa. Per capirne il potenziale innovativo, è utile riferirsi alla diagnosi formulata da Donolo sulle esperienze dei distretti locali in Italia²²². La trasformazione delle risorse socialitarie esistenti in "capitale sociale" mirato alla promozione dello sviluppo è un'operazione dall'esito annichilente. Una volta giunto lo sviluppo, infatti, il capitale sociale si consuma, viene eroso dallo stesso fenomeno posto ad obiettivo della sua valorizzazione. Lo sviluppo ha un potere diluente nei confronti del capitale sociale ereditato. E' anti-sociale per essenza, direbbe Latouche. Ebbene, se l'operazione riuscisse anche in Albania si otterrebbe di certo lo stesso effetto (che è poi quello generato dalla politica di Hoxha). Nel paese delle aquile, invece, vige un regime d'astuzia: la capitalizzazione del sociale non si compie. Attraverso la perversione sistematica delle politiche di "civilizzazione" della società albanese non si ottiene altro che il consolidamento della società realmente esistente, quella anti-civile, particolaristica, de-soggettivizzata, senza finalizzazione produttiva, completa, cioè, di tutte le sue risorse vitali. Un perversimento del tutto benemerito, quindi. E' la società reale che trionfa contro l'anemica società civile.

7. Progetti: tornare nell'oblio

La Puglia ha tutte le potenzialità immaginarie per seguire l'Albania nelle sue sperimentazioni socio-economiche. Le due aree si trovano oggi al bivio: scegliere l'economia immateriale-speculativa (la produzione del nulla) oppure aderire supinamente al ruolo voluto per esse dalle istituzioni internazionali. L'alternativa è tra il sottoporsi a dure stagioni apprenditive, di formazione, di lavoro in vista del raggiungimento comunque di una posizione subalterna nel mondo produttivo e periferica nella competizione internazionale, e l'affinamento della gestione simulativa dei segni. Arte nella quale Puglia e Albania potrebbero esprimersi a livelli d'eccellenza, disponendo di competenze maturate attraverso secoli di sottrazione alla Storia. In

²²² C. Donolo, *Il distretto sostenibile*, FrancoAngeli, Milano 2003.

realtà, non si tratterebbe nemmeno di partecipare alla competizione internazionale, di mettersi in graduatoria, ma di piratare quanto basta alla sussistenza, d'intercettare il grasso che cola da coloro che producono sul serio. Ciò al fine di tornare a vivere nell'oblio secondo i canoni della propria eternità, ritrovando pure antiche forme di sussistenza al di là del lavoro, fuori dal mercato e dal formale-legale, fuori dalla coazione all'accumulazione e alla crescita illimitata, lontano da ogni progetto civilizzatore. C'è da recuperare una santa idiozia, il depensamento sfaccendato, il brulichio inconcludente della relazione, l'orgia quotidiana.

C'è «Nessuno»?
Il Mediterraneo levantino contro le *impasse* del mediterraneismo

di Onofrio Romano

[Da *Democrazia e Diritto*, 3/2006, 204-221]

1. Gli effetti frustranti del «mediterraneismo»

Produce frustrazione il Mediterraneo. La grandiosità delle aspettative promosse dalle belle menti che sulla materia si sono esercitate in anni recenti è inversamente proporzionale alla taglia delle realizzazioni conseguite. Le visioni mediterranee promettono – e non mantengono – mondi variopinti dalle manufatti avverse alle dinamiche dominanti²²³. A partire da «Europa», il cui modello politico-sociale – si avvanza – guadagnerebbe in qualità e ricchezza se solo si desse alla contaminazione con le genti del *Mare Nostrum*. Si stenta, tuttavia, a comprendere in quale maniera (e, soprattutto, in qual senso) il denso fervore retorico sul Mediterraneo possa davvero produrre scarti, inversioni di rotta rispetto alla consueta normalizzazione mercatista e sviluppatista cui tendono, nel nostro tempo, tutte le imprese di valorizzazione (certo, si tratterà come d'abitudine di uno sviluppo buono e partecipato, di un mercato cooperativo e iper-igienico, ma ci si può accontentare di questi bizantinismi?). Ad oggi – Barcellona *docet* – le prospettive che riguardano l'area corrispondono niente altro, a fin di conto, che all'allestimento delle condizioni affinché anche in questo martoriato bacino possa trovare avvento la messa in valore illimitata delle risorse esistenti, la prosperità e lo scambio di container²²⁴. Il tutto in perfetta «sicurezza» e con un tocco di *douceur* climatica da garantire attraverso i protocolli di tutela ambientale elaborati dalla burocrazia celeste di Bruxelles²²⁵. La cultura? L'immaginario? Finiscono relegati nelle gabbie grafiche dei cartelloni festivalieri, che molestano la pace estiva delle comunità rivierasche. E lì dimorano *ab aeternum*.

Le ragioni di questa ineffettualità sono molteplici. Vi è per certo una remora poco sovente confessata: all'immagine aurea del Mediterraneo «crogiolo di civiltà» si contrappone da sempre il Mediterraneo «stagno», lo scolo senza tema di bonifica di tutti i conflitti che percorrono il pianeta. Il pregiudizio si trasforma inevitabilmente in deficienza di volontà politica, dunque nella indisponibilità a investirvi. Vi è poi un'oggettiva difficoltà di traduzione operativa, in termini politico-economici, delle visioni elaborate, soprattutto se ci si confronta con uno spazio planetario interconnesso, nel quale le logiche dominanti appaiono al contempo coercitive e anonime, senza, vale a dire, sovrani chiamati a rispondervi o a cui indirizzare le rimostranze

²²³ Preferiamo astenerci da riferimenti diretti a specifici autori. Il Mediterraneo, inteso come visione «etico-politica» (la cui sostanza chiariremo in appresso), accede oggi allo status di spirito condiviso, difficilmente instabile, come tale, a singoli protagonisti del dibattito.

²²⁴ «I partecipanti decidono di facilitare la progressiva realizzazione di questa zona di libero scambio grazie: all'adozione di misure adeguate in materia di norme d'origine, di certificazione, di tutela dei diritti di proprietà intellettuale e industriale, di concorrenza; al proseguimento e allo sviluppo di politiche fondate sui principi dell'economia di mercato e dell'integrazione delle loro economie, tenendo conto dei rispettivi bisogni e livelli di sviluppo; all'andamento e ammodernamento delle strutture economiche e sociali, accordando priorità alla promozione ed allo sviluppo del settore privato, al miglioramento del settore produttivo ed alla creazione di un opportuno contesto istituzionale e regolamentare per un'economia di mercato; analogamente, si sforzeranno di attenuare le conseguenze sociali negative che possono risultare da tale adattamento, incoraggiando programmi a favore delle popolazioni più povere; alla promozione di meccanismi volti a sviluppare i trasferimenti di tecnologia.» (Dalla «Dichiarazione di Barcellona» – *Conferenza Euromediterranea*, novembre 1995).

²²⁵ S. Vicari, *L'Europa sostenibile*, Gibellina, CRESM, 2004.

sulla rotta tenuta²²⁶.

Le difficoltà di contesto, tuttavia, danno conto solo in parte dell'impotenza della visione mediterranea. Le ragioni sono a nostro avviso più profonde e vanno ricercate, anzitutto, nel fondo immaginario che impasta l'idea oggi dominante nei discorsi di devozione al Mediterraneo. E' l'idea-cardine che non suscita scarti, che non marca soluzioni di continuità rispetto alle dinamiche globaliste, finendo per essere da queste agevolmente «inglobata» e digerita. Per idea-cardine, intendiamo, in brutta sintesi, la «convivialità delle differenze», l'incontro e il dialogo tra civiltà diverse (d'Oriente e d'Occidente), che, da realtà storicamente inscenata nello spazio del Mediterraneo, si trasforma in un preciso orientamento etico-politico.

Ebbene, quest'idea, lungi dal farsi congegno sovversivo, dichiara la propria perfetta continuità con le basi immaginarie dell'Occidente universalista, identitario e sviluppatista, che informa di sé i connotati della contemporaneità. Il potenziale critico del mediterraneismo, pertanto, si scarica esclusivamente su alcune derive perverse del modello occidentale, quelle che si pongono in aperta contraddizione con le sue proprie basi immaginarie; si declina, vale a dire, in un mero controllo di coerenza, adoperando illusoriamente la «modernità buona» delle origini contro quella cattiva e fondamentalista che emergerebbe in epoca di globalizzazione.

Più specificamente, il richiamo etico-politico alla convivialità delle differenze, al di là di ogni buona intenzione, non costituisce altro che la traslazione su un piano più elevato della logica di «accessibilità illimitata» propria del codice della modernità occidentale²²⁷. Così come il moderno corrisponde ad un congegno neutro mirato a favorire l'illimitata creatività dei singoli cittadini nella scelta e nella realizzazione del proprio progetto di vita, allo stesso modo il mediterraneismo dichiara la propria equidistanza rispetto alle singole civiltà, non optando per nessuna di essa, ma solo per il diritto di ciascuna all'autopromozione indefinita, nel limite del rispetto dell'autonomia altrui²²⁸. Questa strategia neutra e universalistica (o pluriversalistica, che dir si voglia – i due concetti, in questo contesto, hanno esattamente lo stesso significato) ha un esito pressoché inevitabile: se, per principio, è bandita la promozione in via esclusiva di un solo modello d'esistenza – al fine di garantire l'obiettivo più generale dell'abilitazione a esperire tutti i modelli esistenziali possibili –, il decisore politico non potrà fare altro che dedicarsi ad un'opera, culturalmente anonima, di espansione generalizzata del sistema, che equivale, al fondo, alla crescita delle risorse materiali e immateriali che garantiscono la fruizione concreta delle chance di vita singolarmente optate (singolo individuo ovvero singola civiltà). E' da questo meccanismo che origina il feticismo dell'economico, la coazione all'illimitata valorizzazione, disgiunta da qualsiasi orientamento culturale. La cultura, negata dal dispositivo neutralista, finisce infatti nell'orbita della folclorizzazione (o dell'estetizzazione), perdendo ogni sovranità sull'esistenza²²⁹. La via mediterranea ha dunque una destinazione – potenzialmente fondamentalista – del tutto speculare a quella della modernità occidentale. E' per questo che il ritorno di fiamma del Mediterraneo equivale, al meglio, ad una mera valorizzazione del suo spazio fisico, più precisamente, ad un trasferimento in esso delle consuete logiche sviluppate tese a esplorarne e potenziarne le opportunità competitive. Esclusa, invece, è la possibilità che le civiltà mediterranee facciano valere statuti immaginari e dispositivi normativo-valoranti

²²⁶ Sul tema si è soffermato con grande lucidità Zygmunt Bauman (cfr. *La solitudine del cittadino globale*, Milano Feltrinelli, 2002).

²²⁷ Si veda il nostro *Le illimitate accessibilità del codice tecnologico*, in *Democrazia e Diritto*, n. 1, 1993, pp. 73-88.

²²⁸ Uno schema che riconferma il modello identitario: in quanto dialoganti, le singole civiltà esistono, hanno confini definiti, sono dotate di carattere proprio e differenza specifica. Che i connotati di ciascuna si formino e si trasformino incessantemente nella dimensione dell'interculturalità ha valore puramente analitico (si veda in proposito G. Pasqualotto, *East & West. Identità e dialogo interculturale*, Venezia, Marsilio, 2003), ma non produce effetto alcuno sul piano normativo, se non una generica autorelativizzazione derivante dalla costante presenza dell'altro: aspetto, peraltro, nient'affatto alieno alla modernità occidentale.

²²⁹ Per i concetti di «folclorizzazione» ed «estetizzazione» si vedano, rispettivamente, S. Latouche, *L'occidentalizzazione del mondo*, Torino, Bollati Boringhieri, 1992, e F. Cassano, *Approssimazione. Esercizi di esperienza dell'altro*, Bologna, Il Mulino, 2003.

alternativi. Detto altrimenti, disincagliare il Mediterraneo dalla sua marginalità non significa permettere all'immaginario delle civiltà in esso presenti di recuperare sovranità, bensì offrire in sacrificio il suo territorio alla competizione internazionale, secondo i canoni classici dell'onnivalorizzazione occidentale.

Da qui allo «spostamento delle nuvole» il passo è breve... Un esempio folgorante del meccanismo in parola ci viene fornito dal governo regionale pugliese. Esso ha fatto della proiezione verso il Mediterraneo uno dei principali cavalli di battaglia della propria azione, intestandovi persino un assessorato. Non si tratta di un articolo politico d'occasione, né di un'invenzione retorica e superficiale, poiché la sensibilità al tema da parte del presidente Vendola è antica, profonda e ha assunto centralità anche durante la campagna elettorale, attraverso continui riferimenti alle riflessioni prodotte sul tema da Franco Cassano²³⁰.

Ebbene, quali politiche corrispondono alla visione adottata?

Quelle che si ritrovano d'abitudine in tutti i repertori classici della cooperazione allo sviluppo. Valga per tutti l'esempio dell'Egitto, dove la Regione sta co-progettando un intervento che ha per obiettivo la trasformazione delle aree desertiche in terre coltivabili: aeromobili dotati di particolari strumenti vi traslocheranno, infatti, le formazioni nuvolose più dotate sotto il profilo pluviale! Che cosa ha che fare questo arcigno e disinvolto ultra-sviluppismo con le retoriche della convivialità delle differenze, la *douceur*, l'alternativa mediterranea ecc.?

Che il mediterraneismo venga oggi reintegrato con massimo agio nelle strategie competitive globaliste è testimoniato dal fatto che se ne occupi persino Nicola Rossi²³¹. Tra gli economisti (e politici) italiani, probabilmente il più devoto alle virtù del liberismo sviluppatista. Egli tira in ballo Ben Jelloun per ribadire la cifra conviviale di cui il Mediterraneo sarebbe portatore²³². Ma questa curiosa sottolineatura ha il solo scopo di confezionare elegantemente un'analisi che vede il Mediterraneo (e il Mezzogiorno d'Italia, in particolare) destinato ad assumere una rinnovata centralità, derivante dalla prospettiva della sua trasformazione in piattaforma girevole tra le merci prodotte dagli schiavi d'Oriente e i danarosi e satolli consumatori nordeuropei (magari, chissà, promuovendo accessoriamente delle campagne contro i diritti umani e sindacali in Cina, affinché non cambi lo scenario che consente a questo progetto di stare in piedi). Un progetto che, per inciso, riscuote il consenso pressoché unanime (da sinistra a destra) di tutto il mondo politico-economico²³³.

E' questo il Mediterraneo cui si aspira? L'ancella di tutti traffici internazionali, dove persino la pace dei deserti è abolita a perpetuità?

2. Il basso Adriatico dei «Nessuno»

E' possibile sottrarre il mediterraneismo a questa sua impotenza sistematica e alla frustrazione che ne consegue? E' ancora lecito immaginare il Mediterraneo come un luogo di sperimentazione di forme di esistenza collettiva alternative a quelle dominanti?

Forse. Ma occorre per questo dislocare lo sguardo, affrancarsi dalle trappole del mediterraneismo

²³⁰ Si veda il nostro *Virtù primarie. Note sul laboratorio politico pugliese*, in *Democrazia e Diritto*, n° 1, 2005, pp. 217-237.

²³¹ N. Rossi, *Mediterraneo del Nord. Un'altra idea del Mezzogiorno*, Roma-Bari, Laterza, 2006.

²³² *Ivi*, p. 99. Ci si permetta una considerazione di stile a proposito di questa citazione. Sulla convivialità mediterranea si sono esercitati in modo «serio» numerosi intellettuali contemporanei. Uno dei più importanti – Franco Cassano – è, tra l'altro, figlio della stessa terra di Nicola Rossi. Che, per evocare il tema, quest'ultimo si limiti a recuperare uno smilzo articoletto su quotidiano di un divulgatore d'occasione, qual è Ben Jelloun – sempre pronto a infilarsi nelle correnti di pensiero *à la page* –, oltre ad essere un chiaro segno di pigrizia intellettuale del citante («gitante» sulle rotte mediterranee), testimonia inequivocabilmente del grado di banalizzazione e di innocuità raggiunto dal mediterraneismo.

²³³ Si veda, ad esempio, il programma elettorale dell'Unione per le politiche del 2006 (<http://www.lafabbricadelprogramma.it/adon/static/programma-unione.pdf>).

dominante e saper cogliere le suggestioni che provengono da alcuni anfratti da sempre negletti dello spazio mediterraneo.

Ci faremo guidare in questa rapida esplorazione da una delle maschere di Ulisse²³⁴, quella adoperata in occasione dell'incontro col ciclope Polifemo. L'invenzione dello pseudonimo «Nessuno», l'astuzia dell'*identità a scomparsa*, abilita Odisseo a esperire il grandioso senza soccombervi, gli permette di avere la meglio su un essere infinitamente più possente. La figura della simulazione identitaria, che può giungere fino alla simbolica abolizione di sé, percorre molte periferie interne del Mediterraneo. Il basso Adriatico (comprensivo della sponda sud-orientale italiana e di quella a sud-ovest dei Balcani), è senza dubbio una di queste.

Storicamente – e non solo geograficamente – si tratta di un'area densa di motivi d'interesse, collocata all'incrocio tra civiltà d'Oriente e d'Occidente (*leit motiv* del mediterraneismo), nonché tra l'efficienza proveniente dalle correnti del Nord e la stasi meridionale. Sia la Puglia sia l'Albania sono state per secoli (e, per certi versi, lo sono ancora) periferie estreme di civiltà rigogliose e imperi magniloquenti, dimoranti a distanza siderale dai centri di potere. Questa condizione di liminarità è alla base della costituzione anti-identitaria dei popoli che vi risiedono ovverosia di un'*antropologia dell'assenza*. Fondata su un doppio movimento: il mimetismo e la preservazione del vernacolare, vale a dire del proprio circuito statico di riproduzione sociale.

L'approccio mimetico è quello adoperato per ingraziarsi i rappresentanti della Storia, ovverosia i colonizzatori di turno. L'abitante del basso Adriatico ha affinato una speciale abilità nel calzare i segni di conversione ai *mainstream* storici più disparati che ne hanno attraversato le lande. Esempio in questo senso è la vicenda religiosa in Albania. Il suo sostrato inequivocabilmente pagano ha subito l'accerchiamento oppressivo delle religioni universaliste-monoteiste: ad Ovest quella cattolica, a Sud quella cristiano-ortodossa, a Est quella musulmana. Gli albanesi hanno così proceduto a fedi alternate, orientandosi di volta in volta in base alla migliore offerta di prebende annessa alla conversione. Già nel diciottesimo secolo, Lady Montagu annotava che nel Nord del paese, per essere sicuri di non sbagliare, gli abitanti dei villaggi si recavano alla moschea il venerdì e in chiesa la domenica²³⁵. Per meglio tollerare le asprezze delle pratiche di fede, gli albanesi musulmani sono giunti persino a costruirsi una setta autocefala, quella dei Bektasci, grazie alla quale si sono auto-assegnati sconti sul digiuno in occasione del ramadan, la possibilità di consumare liberamente carne di maiale e alcool, l'assenza di direzioni spirituali centrali e via accomodando...

Sotto la scorza mimetica, gli abitanti del basso Adriatico hanno potuto coltivare la propria eternità, una forma di vita modellata sul tragico, vale a dire confidente con il senso della morte e dell'azzeramento di sé, sottratta al flusso storico e ai rigonfiamenti espressivi dell'identità, fondata sulla mera riproduzione dell'esistenza, aliena a qualsiasi forma di proiettivismo, di espansionismo, di sviluppo (anche nella sfera meramente economica).

Ne danno testimonianza due istituzioni cardinali dell'antropologia basso-adriatica: il tarantismo e la vendetta. Il fenomeno del tarantismo, che connota in maniera originale la porzione salentina della Puglia (sebbene si ritrovino pratiche simili in orbite diverse del Mediterraneo) s'inscrive in una tipica logica di *dépense*, di azzeramento delle sostanze del rimorso-rimosso (chiamate all'epifania dalla puntura della tarantola venefica) grazie a speciali riti coreutici²³⁶. E' una dinamica ciclica di svuotamento e purificazione del sé, in cui il soggetto scompare a se stesso, riconoscendo la propria sottomissione alle forze del rimosso. Non può avere cittadinanza, in questa chiave, l'individualità accumulativa, controllante e operativa tipica del civile.

²³⁴ Le vicende di Odisseo forniscono un repertorio inesauribile di *topoi* dell'anima mediterranea, quando non della vocazione culturale dell'Occidente tutto. Si pensi all'episodio dell'incatenamento di Ulisse all'albero maestro per ascoltare il canto delle sirene, recuperato dai francofortesi come metafora della temperanza necessaria alla conoscenza – nonché al padroneggiamento – razionale della realtà (M. Horkheimer e Th. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 1980); oppure, più recentemente, al *nostos* – il ritorno – eletto da Cassano a valore cardine del pensiero meridiano (F. Cassano, *Il pensiero meridiano*, Roma-Bari, Laterza, 1996).

²³⁵ Cit. in A. Baldacci, *L'Albania*, Roma, Istituto per l'Europa Orientale, 1925, p. 299.

²³⁶ E. De Martino, *La terra del rimorso*, Milano, Il Saggiatore, 1961.

La vendetta s'innesta nella struttura segmentaria del tessuto antropologico albanese ed è codificata nella sua legge consuetudinaria (la cui trascrizione più nota è contenuta nel Kanun di Lek Dukagjnit²³⁷). Un torto vendicato con l'uccisione dell'autore obbliga tutti i membri del clan della vittima a ricambiare la cortesia sopprimendo un membro maschio del clan dell'uccisore. E' così via all'infinito, fino, virtualmente, all'estinzione reciproca dei clan avversari. Il ciclo interminabile delle vendette consolida una particolare confidenza con la morte, che diviene una presenza costante nel corpo collettivo albanese. Il perseguimento inesauribile dello stato di pareggio nei conti di sangue immobilizza la comunità dentro un circuito statico che inibisce il legame civico e il suo potenziale espansivo.

Il mimetismo e l'esistenza circolare (a-storica) minano alla radice la logica di valorizzazione economica, riflettendosi in una duplice strategia di risoluzione del problema della sussistenza: la pratica parassitaria di captazione dei flussi di risorse provenienti dalle centrali colonizzatrici (annesse al mimetismo); l'auto-produzione vernacolare (coltivazione in scala orticola, raccolta dei frutti spontanei della natura, allevamento brado ecc.) riveniente alla logica di preservazione del circuito statico della riproduzione sociale.

Questi connotati non sono materiale di repertorio ma assurgono a pieno vigore, soprattutto in coincidenza con la fine della modernità fordista.

La nuova centrale imperiale (l'Unione Europea), con la quale trova a confrontarsi l'area del basso Adriatico – finalmente a sponde unificate –, impone, mercè il dono avvelenato delle politiche d'integrazione e di coesione, un modello di sviluppo basato sui canoni classici della valorizzazione delle risorse umane, immateriali e materiali, i cui frutti sarebbero destinati successivamente alla competizione nel mercato libero.

Ebbene, se il basso Adriatico avesse abboccato a questo percorso, oggi l'area si ritroverebbe in condizioni d'indigenza. La sua collocazione competitiva, infatti, sarebbe sospesa tra la potenza di fuoco delle grandi imprese occidentali, la cui produttività è sostenuta da traguardi di ricerca e innovazione inarrivabili, e il gioco al ribasso sulla remunerazione dei fattori produttivi (lavoro in testa) condotto dai paesi emergenti d'Oriente. Uno schiacciamento mortale. Che avrebbe condannato quest'area alla marginalità economica e, sul piano sociale, al baratro anomico della deprivazione relativa. La ricetta universalmente propinata che mira alla valorizzazione delle sostanze produttive locali elude interamente il problema della collocazione del singolo territorio in uno spazio economico internazionale gerarchicamente strutturato. In questo spazio, il basso Adriatico avrebbe giocato un ruolo gregario, vale a dire quello di area di stoccaggio delle fasi di lavorazione a più bassa produttività. Al di là delle intenzioni, l'UE impone di fatto alle proprie periferie una forma d'integrazione subalterna.

Abbiamo, invece, che su entrambe le sponde ci si garantisce un livello di vita e di consumi che, da un punto di vista meramente materiale, è perfettamente in linea con gli standard dei paesi occidentali più sviluppati. Contro le direttive UE, si è dunque sviluppata una forma alternativa di coesione, fondata sul canone dell'*integrazione orbitale*. La partecipazione al sistema dominante (e ai suoi benefici), vale a dire, non è assicurata da procedure di messa in valore delle risorse tangibili e intangibili del territorio, ma prevalentemente attraverso tecniche di captazione dei flussi di risorse altrove prodotti e circolanti nello scenario globale.

L'economia di captazione assume caratteri differenziati sulle due sponde: più consolidata nel tempo ma meno manifesta in Puglia, più recente ma ben più visibile in Albania.

3. *L'integrazione orbitale*

In Puglia, l'integrazione orbitale si è sviluppata, a partire dal secondo dopoguerra, nel nuovo scenario politico della Repubblica democratica. Ne dà testimonianza il cosiddetto «salto di fase», tematizzato classicamente nella letteratura meridionalista: si è passati, vale a dire, da

²³⁷ P. Resta (a cura di), *Il Kanun. Le basi morali e giuridiche della società albanese*, Nardò, Besa, 1997.

un'economia prevalentemente agricola ad una di servizi, aggirando la tappa manifatturiera. Il dettaglio statistico è inospitale in questa sede, ma è noto che la dimensione del settore dei servizi si è amplificata esponenzialmente rispetto ai parametri fisiologici dettati dall'infrastruttura agricolo-industriale da servire, assumendo perciò dei connotati di tipo speculativo. La crescita è stata alimentata decisamente da forme di acquisitività politica aliene alla competizione di mercato²³⁸. La mediazione politica non ha soltanto traghettato verso la periferia flussi diretti di risorse in chiave meramente assistenziale, ma ha informato di sé, in profondità, tutti i settori dell'economia reale. L'agricoltura, innanzi tutto: sempre più raramente il suo *output* ha preso destinazioni mercantili, diventando una mera cauzione virtuale per l'ottenimento di «integrazioni» pubbliche, che hanno finito per costituire la parte più consistente del reddito agricolo. I grandi impianti industriali sono stati calati dall'alto, azzerando il reticolo delle manifatture locali senza sostituirvisi nel radicamento socio-economico al territorio e, infine, infrangendosi contro la crisi dei trent'anni gloriosi. Ma secondo Tonino Perna, lo specifico del dinamismo meridionale va rintracciato nella protensione all'extra-profitto, che accoglie una vasta nebulosa di settori ad alta produttività e con ritorni sul breve termine, collocati a metà strada tra l'illecito e la mera speculazione finanziaria²³⁹.

In questo quadro, applicabile al Mezzogiorno tutto, la Puglia si è contraddistinta per alcuni connotati specifici. Innanzi tutto, la mano criminale ha agito in forme meno invasive e meno strutturate rispetto al resto del Sud. Quel che si riconosce alla regione è, di norma, una maggiore efficienza nel gioco dell'acquisitività politica. I flussi di risorse provenienti dal centro sono stati meglio catalizzati (grazie al consolidamento di sistemi politicamente articolati di comunicazione tra il personale politico locale e i ranghi governativi nazionali) e spesi con maggiore profitto, sia prima sia dopo l'intervento straordinario²⁴⁰. L'economia dei centri più dinamici della regione è stata trainata da settori manovrati o, comunque, dipendenti dalla mano pubblica: l'edilizia, la sanità privata, i servizi creditizi e finanziari controllati dai rappresentanti dei governi locali. L'acquisitività di mercato si è espressa negli ambiti più ristretti del piccolo commercio speculativo, sfruttando una tradizione mercantile di lungo periodo, che poco si presta ad essere reintegrata nelle logiche del capitalismo occidentale moderno²⁴¹. Esempio è il caso del capoluogo, Bari: se agli inizi degli anni sessanta s'intravedeva un promettente sviluppo di alcuni settori manifatturieri autoctoni, soprattutto nella meccanica, questi sono stati rapidamente frustrati e le energie imprenditoriali hanno subito preso la strada di più facili e rapidi orizzonti di arricchimento, con il sacco edilizio della città e le forme di acquisitività politica²⁴².

La crisi generale del modello fordista, declinato a Sud con la formula dello sviluppo dall'alto mediato dall'intervento straordinario nel Mezzogiorno, ha aperto nuovi scenari. All'inizio degli anni novanta, l'approccio *bottom up* ha portato a scommettere sull'attivazione diretta dei cittadini meridionali, attraverso politiche di sostegno all'autoimprenditorialità, nonché alla riscoperta e alla valorizzazione dei distretti industriali di piccola e media impresa, sostenuti con sistemi d'incentivazione automatica (si pensi alla legge 488/92) e successivamente con le cosiddette politiche di programmazione negoziata (patti territoriali, contratti di programma, PIT ecc.). Le grandi speranze suscitate da questa prospettiva stanno già producendo ondate sempre meno contenibili di delusione. Gli strumenti di sostegno si stanno isolando dai loro obiettivi produttivi primigeni per assurgere al ruolo di sostituti funzionali dei vecchi flussi di risorse assicurati dall'intervento straordinario, inefficienti nel suscitare uno sviluppo autonomo, ma non

²³⁸ C. Trigilia, *Sviluppo senza autonomia*, Bologna, Il Mulino, 1993.

²³⁹ A. Perna, *Sulla specificità del Mezzogiorno*, in F. Cerase (a cura di), *Dopo il familismo, cosa?*, Milano, FrancoAngeli, 1992. Dello stesso autore, si veda: *Lo sviluppo insostenibile. La crisi del capitalismo nelle aree periferiche: il caso del Mezzogiorno*, Napoli, Liguori, 1994.

²⁴⁰ O. Romano, M. Mangini, V. Spadavecchia, *Mutamenti levantini*, Bari, Progedit, 2003.

²⁴¹ Ci riferiamo qui alla classica concettualizzazione weberiana: M. Weber, *Economia e società*, vol. 1, Milano, Edizioni di Comunità, 1999, pp. 163-165.

²⁴² G. Viesti, *Bari. Economia di una città*, Bari, Laterza, 1998.

nel traghettare risorse al Sud²⁴³. Bruxelles costituisce il nuovo centro d'irradiazione delle risorse, rispetto al quale la Puglia sta affinando abilità progettanti di alto livello, idonee a catalizzare i flussi, deviandoli dalle destinazioni prefissate. Dopo il grande abbaglio dello sviluppo autonomo e locale, ritorna in grande stile l'approccio orbitale di sempre: l'unico in grado di assicurare una reale integrazione ai centri propulsori dei nuovi imperi. Il progetto del Mezzogiorno-piattaforma girevole per le merci orientali, cui si è accennato sopra, rientra in questa ritrovata prospettiva speculativa: si abbandona l'illusione di diventare autonomi produttori, per tornare a molestare le intermediazioni tra coloro che producono davvero.

L'Albania del dopo regime (comunista) ha intrapreso la strada della captazione con un livello di dedizione senza eguali. Nel suo ultimo rapporto, la Banca Mondiale addita il paese delle aquile ad esempio, definendo «*impressive*» la sua crescita economica cumulativa (a partire dal 1990), tra le più consistenti nel complesso dei paesi in transizione²⁴⁴. In particolare, dal 1993 al 2004 la crescita media annua del PIL è risultata superiore al 6% (e si tenga conto che nel periodo è ricompreso il fatidico 1997, nel quale il paese conobbe un secondo crollo a causa del fallimento delle piramidi finanziarie). Questa crescita ha del miracoloso, dal momento che risulta chiaro immediatamente, a chiunque vi metta piede, che in Albania non si produce pressoché nulla. La crescita ufficialmente registrata ha poco a che fare con la valorizzazione produttiva nei settori dell'economia reale (agricoltura e industria) e molto con l'emergere di un'economia «surreale»²⁴⁵. Il peso dell'agricoltura nel PIL si aggira intorno al 24% (contro il 35% circa dell'inizio degli anni novanta), quello dell'industria si ferma al 9%²⁴⁶ (bisogna tornare al 1938 per ritrovare lo stesso valore): prima della caduta del regime, l'industria assicurava oltre il 50% del reddito nazionale. Tutti gli sforzi fatti dagli organismi internazionali (UE compresa) per sostenere la ripresa delle attività agricole e manifatturiere sono risultati vani.

Secondo la stessa Banca mondiale, le determinanti dell'impressionante crescita albanese sono da ricercare, innanzi tutto, nella «reallocation of resources from low productivity sectors like agriculture to high productivity sectors (services, construction)»²⁴⁷. Pressato da decenni di coazione lavorativa in epoca real-socialista, il popolo albanese si è sottratto a ulteriori «messe al lavoro» volute dalle agenzie internazionali di sostegno allo sviluppo, per intraprendere, al contrario, in settori a elevata produttività, ovvero ad alto tasso speculativo. L'edilizia, innanzi tutto. Il suo contributo all'economia nazionale è difficilmente calcolabile (sebbene ufficialmente si aggiri intorno al 9% – dato del 2004 – del PIL), in quanto gran parte delle attività permangono in un'area grigia: si consideri che intorno ai maggiori centri urbani sono sorti interi borghi abusivi. Il contributo dei servizi al prodotto nazionale ha conosciuto una crescita esponenziale nel corso della transizione e si aggira oggi intorno al 60%²⁴⁸. I servizi si giustificano fisiologicamente in funzione delle attività produttive, ma è evidente che non è questo il caso. Essi servono soprattutto a gestire le correnti d'estroversione dell'economia albanese, vale a dire i flussi orbitali di risorse che ad essa accedono.

Fermarsi alle cifre ufficiali, tuttavia, non ha molto senso. L'economia albanese naviga ben al di là del registrabile, del circuito formale-reale. La flagrante incongruità dei salari e degli stipendi medi rispetto al costo del vita (molto vicino a quello del Mezzogiorno d'Italia) testimonia di una decisiva pressione sulla domanda di beni proveniente da territori non intercettabili dai

²⁴³ Si vedano, in proposito, i più recenti esiti delle ricerche sui Patti Territoriali nel Mezzogiorno: F. P. Cerase, *Lo sviluppo possibile. Esiti e prospettive dei Patti Territoriali in quattro regioni meridionali*, Milano, FrancoAngeli, 2005. F. Chiarello (a cura di), *Cooperare con lentezza. L'esperienza dei Patti territoriali in Puglia*, Milano, FrancoAngeli, 2005.

²⁴⁴ World Bank, *Albania. Sustaining Growth Beyond the Transition*, Report No. 29257-AL, 2005, p. I.

²⁴⁵ O. Romano, *Il postmoderno transAdriatico. Per una sociologia immaginaria della periferia appulo-albanese*, in F. Botta e I. Garzia (a cura di), *Europa adriatica. Storia, relazioni, economia*, Roma-Bari, Laterza, 2004, pp. 134-155.

²⁴⁶ World Bank, *Albania*, cit.

²⁴⁷ *Ivi*, p. I.

²⁴⁸ INSTAT, *Albania in figures*, Tirana, 2005.

raccoglitori di dati ufficiali. Gran parte delle fonti di sussistenza degli albanesi sono sottratte alla visibilità statistica.

L'integrazione orbitale dell'Albania avviene oggi grazie a tre grandi correnti di estroversione: le rimesse degli emigrati, i traffici (legali, illegali, meramente finanziari) delle holding che giocano sullo scenario globale, le provvidenze dei donatori internazionali²⁴⁹.

Il peso delle rimesse degli emigrati sull'economia nazionale è difficilmente calcolabile, poiché gran parte dei flussi sfuggono alla rilevazione. Se pensiamo che la popolazione residente in patria ammonta oggi a 3.100.000 (dato secondo molti gonfiato per eccesso)²⁵⁰ e che solo tra Grecia e Italia si distribuiscono circa un milione di emigrati legali che trasferiscono regolarmente parte dei loro guadagni ai familiari in patria, ne viene fuori l'immagine di un'intera popolazione assistita dall'esterno. Non vi è famiglia in Albania che non abbia almeno un suo componente residente all'estero. Ma il flusso di risorse proveniente dagli emigrati, da solo, non può spiegare il ritmo straordinario della crescita albanese.

La spinta probabilmente decisiva giunge dai traffici illegali che fin dall'inizio ne hanno contraddistinto il dinamismo. Prostituzione, emigrazione clandestina, spaccio (e anche produzione) di droga hanno costituito i crinali lungo i quali si è realizzata in Albania una sorta di accumulazione primitiva, che ha dato il *big-push* al paese. Ma occorre, comunque, considerare che questi traffici hanno assunto oggi delle vesti più rispettabili. Il 1997 ha rappresentato in questo senso una sorta di spartiacque. In quell'anno, come è noto, si è infranto il sogno della moltiplicazione e della redistribuzione delle ricchezze cui tutta la popolazione era stata chiamata a partecipare grazie al sistema delle finanziarie piramidali. Da allora in poi, i clan criminali albanesi hanno dismesso le tradizionali vesti rozze e aggressive per intraprendere in forme acconce attività ben più articolate e raffinate. Sfruttando le risorse accumulate grazie ai primi anni di illegalità rampante, hanno saputo mettere in piedi *trust* complessi che investono sullo scenario globale nei settori più disparati e tutti contraddistinti dal movente dell'extra-profitto: catene alberghiere, edilizia, navi da crociera, case da gioco, centri commerciali, grandi infrastrutture ecc. A ciò si aggiunge la speculazione pura sui movimenti di capitali, operata nelle grandi piazze finanziarie. Questi *trust* hanno comunque le loro centrali operative in Albania e qui mettono radici profonde, eleggendo in parlamento e al governo i propri emissari diretti e controllando la stampa e i network televisivi.

I flussi di risorse provenienti dai donatori internazionali sono da sempre più consistenti che altrove. L'Albania, anche in questo campo, ha goduto di una sorta di accumulazione primitiva, inanellando negli anni (fino alla crisi del Kosovo, alla fine degli anni novanta) una serie di emergenze, catalizzatrici di aiuti internazionali. Ma anche in questo campo si registrano mutamenti profondi, poiché non si tratta più di meri flussi assistenziali. Le autorità albanesi hanno saputo sfruttare al meglio la collocazione strategica del territorio nel nuovo, complesso scenario geopolitico, costruendo un'accorta politica di alleanze con le grandi potenze (soprattutto con gli Stati Uniti) e ricevendo in cambio cospicue prebende.

In Albania, poi, sono state affinate le competenze progettanti che oggi permettono di stabilizzare i rapporti con la comunità internazionale. L'esempio più lampante è quello del business della società civile. A partire dall'inizio degli anni novanta, si calcola che siano sorte nel paese circa un migliaio di ONG, che non sono testimonianza di un particolare fervore civil-democratico della società albanese. Tutt'altro. Le ONG hanno carattere prevalentemente familistico, sono aliene alla democrazia interna, i leader appaiono pressoché inamovibili e interpretano l'entità associativa come cosa propria²⁵¹. Si tratta di specchietti per allodole, di veri e propri investimenti realizzati nel nuovo mercato della socialità. I vecchi diritti sociali non sono più garantiti dallo Stato centrale (in ossequio alle ricette di aggiustamento strutturale di FMI, Banca mondiale ecc.)

²⁴⁹ O. Romano, *Il postmoderno transAdriatico*, cit.

²⁵⁰ INSTAT, *Albania in figures*, cit.

²⁵¹ O. Romano, *Albania: alla ricerca di nuovi equilibri*, in S. Matteucci (a cura di), *Gli altri Balcani*, Trieste, Asterios, 2000.

e vengono quindi fittiziamente sostituiti dalla carità internazionale intercettata dalle nuove ONG, che hanno maturato nel tempo grandi capacità mimetiche rispetto al linguaggio della progettazione internazionale, il cui apprendimento, com'è noto, costituisce la sola cauzione necessaria per l'accesso alle risorse (le quali, *ça va sans dire*, non raggiungeranno mai i beneficiari finali dichiarati).

Accanto all'economia di captazione, riconducibile al movimento mimetico, non mancano espressioni di preservazione vernacolare. Nella strutturazione odierna dell'economia albanese è possibile leggere chiaramente entrambi gli approcci. Se le grandi correnti di estroversione consolidano una sorta di *economia orbitale urbana*, le espressioni vernacolari si possono rintracciare soprattutto nelle aree grigie periurbane e nelle pratiche di autoproduzione e autoconsumo che ritornano massicciamente nelle campagne albanesi.

L'Albania della transizione è stata interessata da grandi flussi di emigrazione interna, dalle zone rurali verso i maggiori centri urbani, sotto la spinta della parcellizzazione delle terre che ha profondamente minato la possibilità di una valorizzazione agricola mercantilmente proiettata²⁵². Intorno ai confini tradizionali della città sono sorti interi quartieri informali, senza infrastrutture, senza le opere minime di urbanizzazione. Gli abitanti di queste aree sopravvivono grazie alle rimesse degli emigrati, ma anche ai piccoli commerci che beneficiano della vicinanza della città. E' qui che si ricostruiscono i reticoli di solidarietà dimenticate. E' qui che rinasce una società vernacolare, che punta alla mera riproduzione sociale.

La cosa è ben più visibile nelle campagne. Ciò che è rimasto è una produzione su ridottissima scala, mirata al mero autoconsumo e allo scambio dei prodotti lungo le linee della reciprocità parentale e di clan. Non è in campo la grande valorizzazione, ma il mantenimento della mera sopravvivenza. Gli abitanti delle campagne sono lontani dal mercato formale, vivono ormai in un'orbita tutta propria, invisibile. Una povertà dignitosa.

L'eterno doppio movimento (mimetismo e preservazione vernacolare) è tornato all'opera a pieno regime nel basso Adriatico. E assicura l'integrazione dell'area con il centro del sistema, senza prostrarsi a forme di sussistenza aliene da sempre allo spirito delle genti che vi risiedono.

Il ritorno del Politico

Ebbene, non si tratta di fare l'apologia dell'integrazione orbitale. Non intendiamo proporre il caso del basso Adriatico come modello per il Mediterraneo tutto. Al di là dell'imbarazzo che suscita per il suo contenuto di illegalità e di barbarie, esso è innanzi tutto difficilmente sostenibile nel lungo periodo, come sottolineato dalla stessa Banca mondiale²⁵³ e da gran parte degli osservatori, poiché legato a corsi d'azione improvvisati a ridosso di circostanze contingenti (sebbene non si tratti di un argomento decisivo: l'integrazione orbitale trova sempre nuove forme di articolazione). Non è affatto scontato, poi, che queste pratiche resistano alle direttive di normalizzazione imposte da UE e altri organismi internazionali. I Patti di stabilizzazione²⁵⁴ diventano sempre più stringenti e non consentono grandi spazi di manovra, al di là delle vie di sviluppo imposte. Ma, soprattutto, l'esperienza del basso Adriatico non apre prospettive nuove, né rimette in alcun modo in discussione le logiche dominanti, dal momento che se ne alimenta. Il modello del basso Adriatico produce inoltre profonde disuguaglianze, che sono solo parzialmente ammortizzate dalle forme reticolari di reciprocità e di solidarietà clanica che ad esso si accompagnano nelle sue diverse espressioni. L'Ulisse-Nessuno non turba la quiete del Ciclope, si limita a trafugargli il bastante per la sopravvivenza. Lungi da noi, dunque, la tentazione di santificare queste pratiche ed eleggerle a modello per un'alternativa mediterranea. Lungi da noi l'auto-compiacimento per una condizione che resta comunque di arrancante

²⁵² A. Segré, *Il laboratorio albanese*, Nardò, Besa, 1999.

²⁵³ World Bank, *Albania*, cit.

²⁵⁴ Recentemente l'Albania ha sottoscritto con l'UE il Patto di associazione e stabilizzazione.

marginalità. Né intendiamo tifare per la stasi circolatoria, per l'assenza di mutamento, per l'eterna riproduzione di un mondo dall'inesistente (e mai esistito) incanto.

Ciò che ci interessa salvare è la testimonianza di una forma alternativa di stare al mondo. E' a partire da questa che è forse possibile costruire qualcosa. Non ci appassiona l'esito concreto finora conseguito, ma le potenzialità «politiche» che queste risorse esistenziali esprimono. E' possibile che la ritornante antropologia dell'assenza possa fungere da base per una costruzione politico-sociale che si ponga in alternativa alle logiche dominanti?

Secondo Bauman, il mondo contemporaneo è braccato da un fondamentale paradosso: singolarmente, i cittadini occidentali usufruiscono di un livello di libertà personale mai raggiunto prima, ma al contempo ciascuno di noi è profondamente convinto che nessun progetto collettivo potrà determinare cambiamenti profondi e radicali della realtà esperita²⁵⁵. Le correnti di determinazione del mondo appaiono nascoste, incontrollabili dall'autonomia collettiva, non assoggettabili ad alcun impeto politico. Rispetto ad altre epoche in cui si è vissuto nel brivido, nell'esaltazione e, perché no, nell'angoscia di un cambiamento radicale, prossimo e repentino, oggi noi siamo invece braccati dalla sensazione che, nonostante il livello di libertà conseguito, non si sia più capaci di formulare e di credere in grandi progetti di ritrasformazione della realtà, che invertano le dinamiche correnti e formino un mondo governato da una visione diversa. E' possibile soltanto navigare a vista. Il Politico può solo produrre piccoli aggiustamenti e limitarsi ad adattare le macchine statuali ai flussi del reale che scorrono anonimamente. Assicurare che la rotta sia perseguita nella maniera più razionale ed equilibrata possibile.

Perché non sono più possibili progetti di ampia taglia? Poiché abbiamo definito un orizzonte blindato da tabù inviolabili. L'infrastruttura dei diritti umani, delle libertà fondamentali dell'individuo, il «veto perpetuo della viralità autonomista»²⁵⁶ portano al blocco del sistema. L'autonomia è un concetto virale. Una volta messa in campo, non è possibile limitarla con dispositivi che non siano legittimati dall'autonomia medesima. Si diffonde, per questo, come una pandemia, costruendo a beneficio dei singoli ampi spazi, intangibili dal collettivo. Il risultato è che la realizzazione di qualsiasi costruzione politica di taglia viene ad essere strutturalmente inibita dal riconoscimento dell'autonomia molecolare nella definizione e nel perseguimento dell'idea di bene. Il riconoscimento della micro-libertà si trasforma in un veto alla grande libertà. Le grandi correnti di determinazione delle vite dei singoli restano del tutto intonse, in quanto appannaggio dell'arbitrio privato, in nome dell'autonomia (e della sua viralità) ma, soprattutto, in virtù dello stigma sul potere sovrano, l'unica entità in grado di contenere l'ingordigia privata e di realizzare obiettivi di ampia taglia. E' il «modello condominio» che si estende al quartiere, alla città, alla rete territoriale e tendenzialmente al Mondo tutto, in quanto il fine è permettere che ciascuno goda della propria particella abitativa, assicurando che le pertinenze comuni funzionino e siano ben mantenute. La violazione di questa suddivisione spaziale di sfere d'azione risulterebbe un sopruso intollerabile.

Le retoriche mediterranee non possono nulla contro questa infrastruttura. Ci sono santuari che è tabù violare. Per ritrovare la grande visione, la grande Politica, esperire il ciclopico, occorre partire dalle periferie del «depensamento»²⁵⁷, nelle quali i residenti non tengono a se stessi, sopravvivono al di là dell'identitario. Nelle quali la logica di valorizzazione e autopromozione, gelosa di sé, della propria terra, delle proprie risorse, cede il posto alla captazione, alla dissipazione, alla consumazione, alla *dépense*²⁵⁸. E' qui, paradossalmente, che il Politico di taglia può ritrovare il proprio humus. Solo nel deserto emerge il miraggio, la grande «visione» che avvolge. La disponibilità alla trasformazione radicale dell'esistente si dà solo laddove ci si lascia parlare, facendo fuori se stessi per dare spazio alla visione.

²⁵⁵ Z. Bauman, *La solitudine del cittadino globale*, cit., pp. 9 e ss.

²⁵⁶ O. Romano, *Società civile e antiutilitarismo. L'illusione dell'autonomia*, Bologna, Editrice il Ponte, 2006, versione online http://www.editriceilponte.org/_files/Onofrio_Romano.pdf

²⁵⁷ Il concetto di depensamento percorre tutta l'opera di Carmelo Bene (cfr., *Opere*, Milano, Bompiani, 1995).

²⁵⁸ G. Bataille, *La nozione di dépense*, in id. *La parte maledetta*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003.

Non si tratta di mere astrazioni. Questa possibilità politica è all'opera nel presente. E' possibile richiamare a tal proposito due delle esperienze politiche più interessanti oggi reperibili a livello internazionale, che trovano proprio nel basso Adriatico il loro scenario. Ci riferiamo a quella del nuovo presidente della Puglia, Nichi Vendola, e a quella del sindaco di Tirana, Edi Rama. Due figure curiose: un poeta e un artista figurativo chiamati a ricoprire posizioni politiche di primo piano nel governo locale. Non è interessante discutere delle realizzazioni amministrative, quanto delle aspettative sociali profonde cui essi sono riusciti a dar forma.

Del caso Vendola abbiamo ampiamente trattato in un precedente contributo su questa rivista²⁵⁹. Ne richiamiamo alcuni passaggi. Il modo rocambolesco con il quale egli ha guadagnato prima la candidatura (attraverso le primarie) e poi la poltrona di governatore regionale ci dice della forza che ha assunto in questa stagione politica il ritorno della «visione», di un orizzonte di senso, seppur incoerente e velleitario, contrapposto alla normalizzazione europeista ricercata da tutti i politici del nostro tempo. Vendola si è fatto soggetto (nel suo doppio senso) di una visione. Senza pianificarlo, è riuscito a toccare le corde più profonde dell'essere meridiano. Sentimenti indicibili, incivili e irrapresentabili. Ha ridato forma a un'agorà vociante e inconcludente (non quella edificante della buona gestione della cosa pubblica), al puro abbandono nella beatitudine della natura diffidente verso l'illusione tecnologista che promette compostaggi e stoccaggi sicuri delle scorie altrui, alle anti-economie della creatività, basate sul mera capacità di manipolare i simboli, di cantare, di campare senza lavorare. L'oblio in cui è stato lasciato negli ultimi anni, ha permesso al Sud di recuperare il suo ribellismo, il suo carattere indomito alle sirene del razionalismo neutralizzante. E la visione è tornata ad avere la meglio sull'inseguimento della realtà oggettiva.

Vendola ha vinto, tra l'altro, una sfida interna alla sinistra, contro quella «sinistra-casa della conservazione» che si è fatta paladina dell'amministrazione dell'esistente, che ha sposato il razionalismo modernista al suo crepuscolo, fuori tempo massimo. La sinistra del «non si può fare», entità censoria di qualsiasi modalità che non sia posta sotto il registro omologante dell'Europa neutra e razionale, la sinistra onni-parametrica che boccia qualsiasi visione. La Puglia si è ribellata anche a questo, al contenimento dei possibili, al diktat secondo cui «un comunista non può», riscoprendo che invece non c'è limite alla creatività umana. Vendola è stato capace di restituire cittadinanza a dimensioni espunte da anni dalla sinistra politica. L'intera campagna elettorale ha visto contrapposti il fronte dell'amministrazione condominiale devota parametri UE e ai vincoli di bilancio, rappresentata dal presidente uscente Fitto, e il fronte della visione che ha promesso di ricoalizzare il corpo collettivo contro le correnti di precarizzazione della vita, di strisciante abolizione dei diritti sociali, contro la disuguaglianza. Vendola ha interrotto la corsa alla coltivazione individuale, la prospettiva atomistica di autoresponsabilizzazione che appare oggi l'unico destino, ridipingendo la possibilità di trovare protezione nella *social catena*, identificandosi con un ritrovato soggetto collettivo che si oppone alle determinanti anonime delle esistenze contemporanee.

Non ci interessa sapere se le promesse verranno mantenute. Anzi, si è pressoché certi che non lo saranno. I primi passi del governo regionale lo testimoniano in maniera inequivocabile. Vendola sta governando secondo le linee consuete imposte dal centro, come dimostra l'esempio sulle politiche di cooperazione allo sviluppo sopra citato. Al momento, non esistono spazi agibili per una reale autonomia delle collettività rispetto alle logiche imperanti. Ci interessa solo sottolineare il potenziale emerso con l'elezione di Vendola e il suo significato simbolico. Di rottura dell'omologazione all'anomia europeista.

Il caso Rama è probabilmente ancora più interessante. L'ex artista è al governo della città di Tirana già dalla fine degli anni novanta ed è stato recentemente insignito da una giuria internazionale del titolo di miglior sindaco del mondo. Con la sua azione ha saputo capovolgere molte delle logiche di sviluppo che la città aveva intrapreso in maniera apparentemente irreversibile. L'anarco-capitalismo del post-transizione si è tradotto, ad esempio, nella nascita di

²⁵⁹ O. Romano, *Virtù primarie*, cit.

una miriade di piccoli chioschi bar dentro i giardini pubblici che sorgono ai bordi del grande boulevard centrale di Tirana, nonché lungo le sponde di tutto il percorso cittadino del fiume Lana. Questa dittatura della singolarità intraprendente, propiziata dagli stessi organismi internazionali e reinterpretata in forme del tutto specifiche dalla popolazione albanese, è stata battuta da una ritrovata forza sovrana, incarnata da Rama. Egli ha saputo opporre al veto della viralità autonomista un progetto politico superiore che ha coinvolto l'intera cittadinanza, contro l'imperio dei singoli. La reversione speculativa di breve termine non è quindi un destino obbligato nel basso Adriatico. Il potenziale antropologico che esso esprime (la logica dell'assenza) è riconvertibile più che altrove in funzione di progetti politici di spessore. A fronte dell'opera di demolizione dei frutti dell'intraprendenza singolare, Rama ha restituito alla città un'identità condivisa, creando una cifra estetica collettiva manifesta, con la quale i cittadini si sono riconosciuti. Questo secondo asse è passato anche attraverso operazioni bizzarre, come quella che ha permesso di trasformare i lugubri edifici socialisti di Tirana in tele policrome. Rama ha colorato i palazzi della città stornando dalla loro destinazione naturale alcuni finanziamenti europei, sfruttando quindi la logica di captazione mimetica e vincendo spesso la resistenza dei singoli condomini, che si opponevano alla riverniciatura del proprio immobile. In tal modo, egli si è opposto anche *de facto*, e non solo simbolicamente, alla dittatura della logica condominiale che vieta l'epifania dell'imperio del collettivo (in quanto, durkheimianamente, entità *sui generis*).

Certo, vi sono molte ombre. Edi Rama ha sicuramente sviluppato dei rapporti di collusione con alcuni grandi *trust* immobiliari che hanno speculato sulle aree del centro di Tirana. L'adeguamento della città agli standard europei resta uno dei principali obiettivi «dichiarati»: quindi nessuna inversione di rotta. Ma non è questo il punto. Quello che occorre salvare è il potenziale politico, così come nel caso Vendola.

In entrambe le esperienze è stata messa in scena la possibilità di rifondare la comunità su basi diverse dalla logica di abilitazione alla progettualità illimitata singolare, che è alla base della normalizzazione mercatista e sviluppatista propinata dall'UE. In entrambe le esperienze si è dato forma ad un nuovo senso di comunità basato sul ritorno della visione, si è infranto il tabù del darsi al collettivo. Un ritorno che è reso possibile dal recupero dell'antropologia dell'assenza, fondata sulla figura del Nessuno, grazie alla quale è possibile esperire il ciclopico. Una nuova comunità che si staglia al di là della competizione individuale, che ritrova come punto cardinale la forza del collettivo nel garantire l'equa redistribuzione delle risorse, contro l'anomia dell'accaparramento individuale. Una comunità che abolisce lo stress dell'autopromozione illimitata, la sua coazione. E che al contempo si sgancia dalla soluzione orbitale del problema dell'integrazione, condannata ad assecondare, perpetuandole, le logiche dominanti e a ipostatizzare una condizione di marginalità periferica. E' questo l'esempio (o meglio il potenziale) che il basso Adriatico offre al Mediterraneo tutto e che scavalca le *impasse* del mediterraneismo.

**Da periferia a battistrada:
l'identità basso-adriatica oltre la transizione**

di Onofrio Romano

[Tratto da *Lezioni per l'Adriatico*, FrancoAngeli, Milano 2010]

Stando a mollo nel basso Adriatico (BA d'ora in poi) è difficile rispondere alla domanda: “che cos'è il BA?”. Non si può chiedere al pesce di definire il mare: gli manca la distanza minima necessaria a “vedere” l'oggetto (e certo il suo mutismo non aiuta). Insomma, la risposta dovrebbe venire naturale, ma di primo acchito si resta interdetti. Inavvertitamente, negli ultimi vent'anni il BA si è fatto spazio comune, per virtù di mera prossemia. Senza badarci, le nostre trame di vita – professionali, relazionali, affettive – si sono progressivamente dilatate da una sponda all'altra. L'immanenza di una prassi di comunanza, la sua vigenza *de facto*, precede ogni formalizzazione politica e ogni ricostruzione storica circa i legami tra i dirimpettai. Stando così le cose, anche le narrazioni identitarie più convincenti e meglio piantate puzzano di trascendente, fanno figura di pezze posticce appiccicate a ciò-ch'è-già-là nella sua schietta immediatezza. Per questo, ad accarezzare il tema dell'identità basso-adriatica si corre sempre il rischio di imbarcarsi in un'impresa forzosa, innaturale. Come scamparlo?

Forse l'heideggeriana “gettatezza” non andrebbe accantonata, ma messa a valore. Al sapere che sgorga dalla semplice gravitazione nel BA va riconosciuto un diritto di precessione su quello prodotto dalle posture scientifiche: che non significa adottare l'uno e cestinare l'altro. I diversi filoni di ricerca inseguiti in questi anni tra una sponda e l'altra sono fonti preziose, ma qui vogliamo operarne un bilancio di sintesi informale, quasi confidenziale, che privilegi le suggestioni interpretative piuttosto che la profusione di dati e il cui operatore principe non è lo studioso ma l'abitante del BA.

Ci concentreremo sul presente dell'area. Un'impresa sempre pregiudicata in questi anni dall'estrema mutevolezza degli scenari, che impediva di avere sotto gli occhi una materia ferma, fotografabile. Ma le polveri della burrascosa transizione avviata più di vent'anni fa si stanno gradualmente depositando. L'oggetto di ricerca si definisce e i caratteri essenziali della nuova società basso-adriatica emergono con sempre maggiore nettezza. Questo obiettivo minimo include, ovviamente, uno sguardo all'esterno. Vale a dire, il tentativo di risposta alla domanda ulteriore: “come si integra l'area all'universo-mondo?”, ovvero al suo centro di gravità politico, economico, sociale, del quale l'Europa è una *proxy*.

A conclusione, ci ripromettiamo di fornire, in virtù dell'analisi tracciata, alcune suggestioni circa gli orizzonti politici di lungo periodo che è possibile immaginare per il BA.

1. C'era una volta l'identità a scomparsa

Il nostro BA è circoscritto a Puglia e Albania. Quel che autorizza a cerchiare in rilievo quest'area, escludendo altre porzioni di territorio che legittimamente vi si potrebbero ricomprendere, è in primo luogo un istante fatale, che all'inizio degli anni novanta ha saldato i popoli dirimpettai in una sola collettività: lo sbarco al porto di Bari della nave “Vlora”, straripante di cittadini albanesi in fuga dal naufragio del regime di Hoxha. Le istituzioni sociali nascono da episodi di effervescenza collettiva, insegnava Durkheim (2007), e quel momento ha gettato le fondamenta della società basso-adriatica. Si è trattato in realtà della sanzione simbolica a una comunanza che

viene da molto lontano, seppure non si sia mai alienata in una coscienza comune.

Su questa singolare/secolare comunanza ci siamo molto interrogati in passato. Georg Simmel (1989) ha insegnato che lo specifico della sociologia è lo sguardo dall'alto. Così appostati, i "contenuti" culturali e identitari non si vedono più: restano solo le "forme" delle relazioni che vengono a intrecciarsi nel corpo sociale. Sposando questo approccio, si può affermare che, a prescindere dai differenti (e pressoché oppositivi) contenuti culturali e identitari, le due sponde del basso adriatico abbiano gravitato dentro un'omologa architettura spaziale. Entrambe cioè hanno beneficiato di una collocazione periferica rispetto ai centri propulsivi dei rispettivi universi culturali di riferimento. Una perifericità doppiata, per così dire, dall'appostamento liminare, vale a dire dallo stare sulla frontiera (Cassano 1996) tra mondi diversi e divisi (l'Oriente e l'Occidente, per semplificare). Questa doppia ingiunzione strutturale, invariata per secoli a prescindere dalle alternanze egemoniche, è all'origine di quella che altrove abbiamo definito "antropologia dell'assenza", fondata sul doppio movimento del "mimetismo" e del "vernacularismo" (Romano 2007). Le due sponde del BA, vale a dire, hanno giocato a nascondino con i rispettivi colonizzatori di turno, da una parte mostrando loro segni di conversione e subordinazione, dall'altro, sotto questa scorza mimetica, preservando gelosamente le proprie pratiche vernacolari, l'inscalfibile eternità *coutumière*. Il modello si è dato parallelamente su ciascuna delle due sponde, senza che l'una sapesse dell'altra. Un semplice effetto di struttura, consolidato dalla storia.

Questo assetto generale comprende dei corollari importanti. Il primo sta nella peculiare forma di autonomia coltivata dal territorio: non inquadrabile dentro gli schemi classici dell'identitarismo, che positivamente si afferma nella storia attraverso percorsi independentisti²⁶⁰. Non c'è un'identità che anela a manifestarsi e a imprimersi nella storia con ogni mezzo, ma un'anti-identità o, se si preferisce, un'*identità a scomparsa* che si cela dietro la scorza mimetica, che rifiuta la fatica dell'auto-valorizzazione per implodere nel proprio vuoto, in una forma di imbalsamazione, di stasi, aliena a qualsiasi richiamo all'attivismo trasformatore del mondo. E' evidente che da questa postura è esclusa la tentazione espansionista e l'aggressività nei confronti dei popoli confinanti. Puglia e Albania, al contrario, si sono trovate spesso a subire l'espansionismo dei vicini e a offrire il proprio campo alle altrui battaglie per la supremazia. Una sorta di pacifismo *ante-litteram* e non deliberato.

Lo schema si è riproposto anche nell'era della modernità e dello sviluppo. La tradizionale opposizione tra Occidente e Oriente, nel secondo dopoguerra, si è declinata nel corpo a corpo tra modernizzazione liberal-democratica e modernizzazione socialista: ancora una volta i dirimpettai basso-adriatici si sono ritrovati sul confine, separati questa volta dalla "cortina di ferro". E di nuovo, a prescindere dalle marcate differenze tra i due modelli, i popoli hanno sposato un comune atteggiamento di sottrazione ai diktat provenienti dai rispettivi centri, eludendo, in specie, la ferrea disciplina psico-sociale imposta dalla nuova ideologia, sempre ossessionata dall'impresa di messa a valore illimitata e da traguardi di sviluppo oltremodo ambiziosi. Il gioco eterno con le maschere identitarie si è tradotto su entrambe sponde in una finzione di modernizzazione, sempre realizzata attraverso l'esibizione di una scorza mimetica perfettamente riprodotte i segni dell'adesione al modello. Hoxha giustificava paradossalmente il suo distacco dal Patto di Varsavia, in virtù di una millantata ortodossia marxista-leninista, sotto il cui velo si è sviluppato un regime del tutto *sui generis*, profondamente contaminato dai presidi vernacolari (Bertolino 1979; Jandot 1994). La Puglia ha realizzato la sua finzione di modernizzazione percorrendo con maggiore agilità delle altre regioni del Mezzogiorno la scorciatoia dello "sviluppo dall'alto", ovvero della captazione "politica" dei flussi di risorse annessi all'intervento straordinario, lasciando intatte le basi culturali della propria eternità (Trigilia 1993).

Ma che cosa avviene oggi? E' ancora vigente questo regime di subalternità tra la periferia basso-adriatica e i nuovi centri del mondo civile? E' ancora operante la dialettica tra attivismo centrale

²⁶⁰ Il generale Skanderbeg che dona l'indipendenza all'Albania è "eroe" proprio in quanto "eccezione".

e lassismo periferico, tra presenza e assenza, tra identità disciplinante e mera riproduzione della stasi? Che cosa si dà all'ordine del giorno nel BA e come si integra l'area con l'universo-mondo?

2. *Il dualismo oltre-moderno*

Altrove ci siamo soffermati sulla schisi tra le “forme” e la “vita” che si dà all'ordine del giorno (Romano 2008). Le architetture istituzionali del presente continuano a essere ritagliate sulle coordinate originarie della buona modernità, quella che si esprime nel cosiddetto “capitalismo sociale” (un'idea universalista di sviluppo armonico della cittadinanza attraverso l'espansione dei diritti, solide istituzioni di democrazia rappresentativa, un'economia “produttiva” modulata sul “profitto normale” derivante dalla valorizzazione delle risorse del territorio, del capitale umano ecc.). La vita invece eccede, incontenibile nelle forme date. Nel BA questa schisi è forse più visibile che altrove. Le forme che dovrebbero contenerlo sono, appunto, quelle della buona modernità: dall'interno e dall'esterno (in particolare dall'Ue) ci si mobilita per la loro adozione. Ma, in realtà, la vita sfugge alla normalizzazione europeista, diserta i codici della modernità.

Il BA è uno stato di alterazione. Lo spazio centrale del funzionamento fisiologico della società è stato evacuato. Le pratiche sociali si dispongono, alternativamente, o in alto, in una sorta di sovrastruttura patinata e fluida di innovazione, o in basso, in una sottostruttura infernale di perversione e barbarie. I due strati sono separati per comodità analitica, ma in realtà stanno sulla stessa barca e si intrecciano senza soluzione di continuità²⁶¹. Detto altrimenti, il postmoderno è tante cose: vi è una sua declinazione di taglio positivo, secondo i valori correnti, che va nel senso della pluralità, della leggerezza, del godimento, del desiderio, dello scatenamento emozionale, in una parola della liberazione (dalla ferrea disciplina della modernità, dalle identità rigide e non reversibili ecc.). C'è poi un'altra declinazione, tutta negativa ai valori correnti, che coincide con il ritorno delle tenebre della premodernità: l'attacco ai diritti di cittadinanza, la crisi dell'universalismo, l'accaparramento individuale, il venir meno della giustizia sociale. Ebbene, nel BA, questo dualismo oltre-moderno appare cristallino. Così come la liquidazione del moderno, che pure, nelle forme, resta paradossalmente un faro, una meta da raggiungere al più presto. In realtà, la direzione presa dalla vita è esattamente opposta a quella che si vuole per le architetture istituzionali.

Il dualismo si esprime in tutte le sfere della società basso-adriatica e la sua forza specifica deriva dall'incrocio tra un variabile culturale e un elemento di struttura. Ovverosia, il combinato di disposto che viene fuori dall'egemonia dell'ideologia consumista, da un lato, e dalla sostanziale esclusione dell'area dal mercato mondiale, dall'altro. Inclusa nella cultura planetaria, esclusa dall'economia globale.

All'alba della nuova Albania postcomunista abbiamo provato a identificare il senso “culturale” della transizione, il mutamento dell'immaginario condiviso. Su questo fronte, si sono ormai stabilizzati i tratti di una radicale “demodernizzazione” (Romano 1999). Vale a dire che l'uomo basso-adriatico non è più impegnato a farsi individuo, a mettere tra parentesi i collanti societali ereditati al fine di disvelare e successivamente coltivare una propria autenticità, mediante l'elezione di obiettivi di vita ambiziosi e di lungo periodo. Il soggetto non vede più gli oggetti del mondo davanti a sé come altrettanti strumenti “utili” alla propria espansione e il cui valore è commisurato al loro grado di funzionalità rispetto agli obiettivi personali prescelti. Egli si disindividualizza e torna a liofilizzarsi nel collettivo, a farsi determinare dagli altri. *Other-directedness* l'ha definita Riesman (1950) più di sessant'anni fa, ovvero “retribalizzazione”, nel lessico più recente ed eloquente di Maffesoli (1988).

In termini meno astratti, possiamo dire che i soggetti accedono a una vita consumatrice, in cui il senso stesso dell'esistenza si risolve nel dispendio di sé, nell'estetizzazione, nel godimento e non più nel fervore accumulativo, razionalmente orientato, tipico dell'era della produzione. Nella

²⁶¹ Una manifestazione, questa, di ciò che si definisce “neototalitarismo” (Barile 2008).

nuova prospettiva, le forme identitarie tipiche del Novecento, d'impronta politico-sociale (la classe, l'ideologia ecc.), perdono di senso. Né prendono piede le forme di identificazione postpolitiche più aggressive coincidenti con l'appartenenza etnica o religiosa, attecchite nei pressi (Schwandner-Sievers, Fischer 2002). Più in generale, viene meno il legame tra identità e verità che connota il moderno. Le costruzioni identitarie si rimodellano continuamente al fine di meglio aderire alle opportunità di godimento disponibili nella contingenza. La mutevolezza identitaria fa il paio con la reversibilità del senso e dei valori. Il religioso si esaurisce nell'etimologia del *re-ligare* la comunità dei gaudenti. In queste condizioni, l'ideologia universalista dell'uguaglianza e della giustizia sociale cede il passo alla legittimità dell'accaparramento individuale. Ma che cosa succede quando l'etica consumista va a interpolarsi con l'esclusione dal mercato?

Le macchine produttive messe in piedi nel secondo Novecento sono ormai fuorigioco. L'Albania aveva intrapreso la strada dell'autarchia e quindi della produzione in loco di tutti i beni necessari al paese. La Puglia è stata una terra di sperimentazione privilegiata del modello di sviluppo dall'alto e dell'intervento straordinario. Ma i presidi produttivi tipici di quell'epoca sono ormai territorio di conquista per la ruggine e ad essi non è succeduto nulla di consistente. Le produzioni del territorio non soddisfano la domanda locale né sono riversabili sul mercato internazionale. L'economia "normale" è spiantata. L'area non riesce né a competere sull'innovazione, poiché in strutturale ritardo rispetto ai capitalismi più avanzati e maturi, né a giocare al ribasso sui costi dei fattori produttivi (in particolare, il lavoro), sia per la forte concorrenza di altre periferie, sia per le cattive "condizioni non economiche dello sviluppo", sia ancora per la stessa influenza negativa esercitata dall'etica consumista sul fronte motivazionale (World Bank 2007). Il combinato disposto di queste variabili culturali e strutturali ha importanti riflessi sull'economia, sull'organizzazione pubblica e sulla politica basso-adriatica.

L'economia assume caratteri orbitali: la produzione in loco è sostituita dalla captazione e dal traghettamento verso la periferia dei flussi di risorse generati nello spazio internazionale, anche grazie alla favorevole collocazione geopolitica dell'area. Gli assi di questa orbitalità sono molteplici. A partire dall'emigrazione. Un quarto della popolazione albanese è all'estero. Intere aree del paese delle aquile vivono esclusivamente grazie alle rimesse degli emigrati, assumendo connotazioni "messicane". Gran parte dei lavoratori emigrati non hanno tagliato i ponti con la patria e contano di ritornarvi: sostengono le famiglie rimaste a casa e al contempo preparano il loro rientro, acquistando (o costruendo) abitazioni, piccole attività commerciali ecc (King, Mai 2008). In Puglia è ripreso da diversi anni un flusso emigratorio di risorse umane qualificate. Una tipica fuga di cervelli, per i quali il tessuto produttivo locale non offre opportunità adeguate (SVIMEZ 2009). Così il territorio si priva delle forze migliori, permanendo nelle manifatture a basso valore aggiunto²⁶².

Le attività criminose rappresentano un altro asse strategico. In Puglia, le ultime inchieste giudiziarie in materia indicano che le organizzazioni del settore stanno assumendo connotati molto complessi: si muovono agevolmente sullo scacchiere internazionale, riciclando i guadagni in attività lecite ad alta redditività. Grazie ai legami con la criminalità balcanica, la regione si pone come snodo fondamentale per il traffico di droga, di armi, di rifiuti tossici, di prostituzione ecc. Le cosche albanesi non sono da meno, potendo far agio su una struttura clanica molto solida e articolata. I profitti illeciti contribuiscono a creare nel paese aree di prosperità del tutto inspiegabili guardando alla consistenza dell'economia registrata (basti guardare alla quantità spropositata di ristoranti, pub, locali notturni nella sola Tirana).

Un ulteriore asse è quello dei trasferimenti. In Italia, nonostante i venti federalisti e i tagli, questi restano ancora molto consistenti (Ricolfi 2010, *contra* Viesti 2009). Vi si aggiungono i nuovi flussi provenienti dall'Ue, sui quali sono ormai completamente ritagliate le politiche regionali. La quantità di risorse piovute sul territorio albanese a partire dai primi anni novanta è

²⁶² Le recenti politiche regionali per l'incremento del capitale umano attraverso percorsi agevolati di formazione post-universitaria non potranno che rafforzare a lungo termine un simile processo.

incalcolabile: unanimemente ne si riconosce una consistenza superiore a quella di altri paesi vicini, in proporzione al numero di abitanti, sia in virtù della originaria condizione di estrema povertà dell'area, sia per via delle continue emergenze che il paese si è auto-allestito in questi anni²⁶³.

Rivolgendo lo sguardo alle attività di valorizzazione interne all'area, la vena captativa si manifesta soprattutto attraverso l'investimento in settori a bassa intensità di lavoro, nonché nell'economia immateriale. Il caso dell'energia è emblematico. In Albania, oltre che sulle tradizionali centrali idroelettriche, si punta sul carbone e persino sull'ipotesi nuclearista. La Puglia privilegia le energie pulite del sole e del vento, sulle quali è ormai leader nazionale. Ma al di là delle opposte opzioni politiche circa le fonti, la propensione comune è all'ottenimento di un comodo profitto extra-lavorativo grazie all'esportazione dell'energia. Una manovra che riatta all'oggi la tradizionale logica di captazione dei frutti spontanei della natura.

Sull'economia immateriale della creatività sta investendo soprattutto la Puglia, che vede oggi l'emersione di una "classe creativa" sotto lo stimolo delle nuove politiche regionali. Un tentativo al limite del velleitario di far sbocciare in loco l'economia delle tre T, come è stata ribattezzata dal sociologo Richard Florida (2003): Tecnologia, Tolleranza, Talento. E' innegabile, in ogni caso, che negli ultimi anni si sia assistito ad un'autentica esplosione delle professioni artistico-creative, sui fronti della letteratura, della musica, del teatro, del cinema. A tutto ciò si aggiunge il filone dell'economia del *loisir* e del turismo.

Ancora, nella sottostruttura infernale ritroviamo una vasta area di arretratezza, che rimanda alle tenebre della pre-modernità (Saltmarsche 2001; Fuga 2000). In Albania, tutto lo sviluppo orbitale del paese si è concentrato sull'asse Tirana-Durazzo, che ormai si stanno ricongiungendo in un'unica megalopoli. Il resto è penuria e desolazione. Lo spezzettamento della proprietà agricola seguita al crollo del comunismo, ha sancito la fine di ogni redditività del comparto. Rimane una stentata economia di sussistenza, puntellata dalle rimesse e limitata all'autoproduzione, senza accesso al mercato (nemmeno a quello interno). Questa economia grigia di sussistenza s'insinua fin dentro le città, dove sono sorti interi sobborghi informali, messi in piedi dalle popolazioni provenienti dalle aree rurali ormai invivibili. In Puglia, nelle campagne di Capitanata e del Salento prospera il caporalato, che amplifica la propria aggressività sulle nuove greggi di lavoratori immigrati, tenuti in condizione di autentica schiavitù (Leogrande 2008).

Nelle condizioni date è comprensibile che il sistema pubblico di welfare diventi una greppia alla quale attingere per necessità improprie. La sanità, la pubblica amministrazione, il sistema d'istruzione ecc., prima che fornire servizi ai cittadini, diventano, nella migliore delle ipotesi, aree di collocamento occupazionale, quando non occasioni di arricchimento personale per coloro che vi gravitano all'interno o all'intorno. Le recenti inchieste giudiziarie in Puglia sul sistema sanitario e sul sistema universitario sono molto eloquenti in proposito. In Albania, la situazione è ben più avanzata su questo fronte. Guadagnarsi l'ingresso nei gangli del sistema pubblico non è tanto utile per ricavarne uno stipendio (del tutto incongruo rispetto al costo della vita), quanto per le possibilità di arricchimento che questo consente tramite le pratiche concussive. Negli ospedali pubblici albanesi non si viene curati fino a quando i sanitari di turno non sono adeguatamente oliati. Nel sistema giudiziario vi è un collaudato mercato delle sentenze. Il settore dell'istruzione è in continuo disfacimento: dall'osservatorio privilegiato dell'esercito viene fuori che oltre il 60% delle nuove reclute risulta analfabeta. L'assenteismo degli insegnanti è ormai cronico. L'Università pubblica è un mercato degli esami in piena smobilitazione. Al suo posto nascono come funghi le Università private: a parte un paio di costosissime eccellenze, le altre elargiscono titoli-spazzatura il cui depositato curriculare resta un mistero, trascinando al ribasso l'intero sistema.

Stando così le cose, i diritti sociali si svuotano di ogni contenuto, l'accesso ai servizi diventa

²⁶³ Una citazione a parte meriterebbe il settore della "società civile", ancora oggi interamente foraggiato dagli aiuti internazionali.

appannaggio della ristretta élite dei nuovi ricchi, i quali possono anche permettersi di piegare alle proprie esigenze di profitto la P.A. e vivere al di sopra della legge.

Il BA è un laboratorio di postdemocrazia (Crouch 2009). In politica, la sottostruttura barbarica è in piena espansione. La conflittualità (o, almeno, il suo *semblant*) resta esacerbata oltre ogni limite. Nessuna serena dialettica tra le forze politiche in campo, ma un muro contro muro che spesso impedisce il normale funzionamento delle istituzioni (Biberaj 1999). Puntualmente, all'indomani di nuove elezioni, lo schieramento sconfitto non riconosce la vittoria dell'avversario, ci si rimpalla le accuse di brogli, si resta sull'Aventino a tempo indefinito ecc. Tutti i poteri vengono utilizzati per incastrare l'avversario per via giudiziaria, tentando di mettere al proprio servizio la Procura generale. La durezza dei toni e i continui colpi bassi fanno pensare ad una lotta tra clan piuttosto che a una normale dialettica tra schieramenti opposti. E spesso i *cleavages* non corrispondono ai confini delle forze politiche ufficialmente rappresentate ma attraversano trasversalmente i partiti, secondo logiche di pura opposizione di interessi. Per comprenderne la geografia occorre risalire ai grandi trust affaristici che manovrano dietro le quinte della scena politica: la vasta costellazione di attività (legali, paralegali, criminali) che essi gestiscono ricomprendono necessariamente il controllo dei media locali e nazionali (Romano *et al.* 2000)²⁶⁴ e la nomina di propri emissari diretti in Parlamento e al Governo.

Sul piano alto della sovrastruttura patinata emergono esperienze politiche di notevole interesse. Ci riferiamo, in particolare, a Edi Rama e Nichi Vendola (Cristante, Mele 2006). Entrambi esponenti di un modello postdemocratico basato sul potere carismatico, che specula sulla continua sollecitazione delle emozioni collettive. Le politiche condotte sono di grande impatto simbolico e innovatività. Rama è riuscito a rivoluzionare l'aspetto di Tirana, ripulendola dai chioschi che assediavano gli spazi verdi pubblici, restituendo decoro alle strade, inventando dal nulla una città moderna, luccicante e all'avanguardia, che si allinea progressivamente agli standard estetici delle grandi capitali del mondo. Ridipingendo a tinte plurime e vivaci i palazzi di Tirana, ha trasformato i lugubri edifici socialisti in installazioni permanenti d'arte contemporanea, rispolverando la sua antica vena di artista impegnato. Vendola, già poeta, ha messo su una costellazione imponente di politiche creative sull'ambiente, l'energia, l'innovazione tecnologica, il turismo, l'assetto del territorio, l'urbanistica, i servizi sociali, i giovani, la formazione ecc. Le dinamiche territoriali ordinarie e le matasse di interessi osceni sotto questa superficie sgargiante restano sostanzialmente intatte²⁶⁵, ma i due hanno saputo ritagliarsi nello spazio politico un angolo ludico, mettendo a frutto le loro vocazioni estetiche e un talento spiccato nell'allestire una comunità gaudente degli affetti. Entrambi si sono guadagnati per questo vasti riconoscimenti anche a livello internazionale. Rama è stato insignito del titolo di miglior sindaco del mondo da una giuria internazionale e Vendola non riesce più a contare i sigilli di *best practice* affibbiati alle sue *policies* in sede europea. Una politica che, usando la metafora del vagone ferroviario, sa ritagliarsi continuamente degli strapuntini di visibilità, non potendo incidere sull'assetto consolidato degli scompartimenti.

3. L'integrazione con il centro

Se questo è il quadro all'ordine del giorno, è ancora valido il modello interpretativo dell'*identità a scomparsa*?

All'apparenza sì. Sul piano delle forme il BA continua a inseguire il modello europeo

²⁶⁴ Il giornalismo indipendente è un'astrazione: certo, vi sono diversi "uomini liberi" che riescono a scrivere quello che vogliono avendo guadagnato una personale autorevolezza presso l'opinione pubblica, ma nel complesso i mezzi di comunicazione sono strumenti d'influenza politico-sociale nelle mani di specifiche *lobbies* affaristiche, che spesso si dilettano nel *revolver journalism* (del quale i casi italiani de "Il Giornale" o "Libero" non sono che pallide fotocopie).

²⁶⁵ Si pensi ai diversi scandali della sanità in Puglia o al sistema granitico della speculazione edilizia in Albania e a Tirana, in specie.

(movimento “mimetico”). D’altro canto, la realtà fa scarto, la “vita” è altrove. Ma questa vita forse non coincide più col vernacolarismo *d’antan*.

Lo scarto rispetto al modello europeo può essere interpretato banalmente come un fisiologico effetto del “ritardo”, riassorbibile col tempo. Ma a nostro avviso non è questa la traiettoria in atto. Per comprenderla occorre ridefinire l’immagine consueta che abbiamo del “centro” della civiltà. Poiché anche in Occidente tra le forme e la vita c’è ormai un fossato incolmabile. All’inizio degli anni ottanta, la società occidentale ha vissuto una frattura il cui significato profondo stentiamo ancora a decifrare. Una frattura ben più significativa, sebbene meno fragorosa, di quella generata dal crollo del comunismo. Non si è trattato di un mero slittamento di egemonia da un’impronta socialdemocratica a un’altra liberal-liberista (il passaggio dal “capitalismo sociale” al “capitalismo tecno-nichilista”, secondo il lessico di Magatti - 2009). In realtà, in quel frangente noi ci siamo congedati dalla “modernità” (in generale e senza aggettivi), dal suo cuore pulsante, coincidente con l’impresa di disvelamento dell’autenticità dell’uomo. Abbiamo scelto, al contrario, di tornare alle caverne della premodernità (senza ammetterlo, ovviamente). In questo senso, il BA non è il nostro passato, ovvero un’area che sta inseguendo la traiettoria occidentale, bensì è il nostro futuro: una palla di cristallo in cui possiamo scorgere quello che sarà la civiltà d’Occidente tra qualche tempo. Il BA, infatti, grazie alla sua secolare estraneità ai *mainstream* del mondo civile (incluso, in ultimo, quello tipico dell’era moderna), riesce a interpretare con maggiore agilità la svolta della demodernizzazione, poiché è nelle sue corde da sempre. E’ come se si fossero invertite le parti: l’identità anti-civile del BA, aliena a ogni impresa di auto-promozione e devota alla dissipazione di sé ha, infine, avuto la meglio (Romano 2007). Ed è oggi l’Occidente che si pone all’inseguimento.

Ovviamente, bisogna intendersi su questo capovolgimento. Il BA continua a restare periferia: la sua sostanziale espulsione dal mercato che conta, ne decreta la perdurante marginalità e la subalternità rispetto ai centri del potere economico. L’area permane, quindi, in uno stato di deprivazione relativa. E la stessa marginalità si manifesta sul piano delle “forme” istituzionali, sempre imperfette rispetto ai modelli partoriti al centro. Circa la dimensione dell’immaginario, invece, il BA si è trasformato in battistrada, apripista ad una nuova era dagli incerti destini. Le sue alterazioni, sovra e sottostrutturali, a guardar bene, sono le stesse che l’Occidente tutto sta progressivamente acquisendo, sebbene ancora con la goffaggine del dilettante.

4. Verso un manifesto politico per il BA

Non c’è di che stare allegri. La condizione di subalternità strutturale e di avanguardia culturale è seccante. Sul fronte interno, poi, le contraddizioni e i motivi di disagio per il venir meno dei presidi di civiltà garantiti dall’universalismo moderno sono intollerabili. E’ possibile pensare a una guida politica dei processi in atto, che pur prendendo atto di ciò che non può più darsi, punti a minimizzare gli effetti perversi della demodernizzazione e a enfatizzare le sue poste positive?

Il BA si candida a laboratorio di un ossimoro: quello di una “comunità liberale”, in cui la fusione affettiva non vada a detrimento della libertà e della giustizia sociale. In questo senso, esso partecipa al più vasto laboratorio mediterraneo (Cassano, Zolo 2007), per il quale lo schema interpretativo proposto recentemente da Franco Cassano (2009) risulta un utile strumento orientativo circa le vie percorribili.

Riteniamo si possa scartare a priori l’opportunità che il BA si faccia descrivere e orientare politicamente dal paradigma della modernizzazione. Le condizioni strutturali e culturali dell’area rendono poco credibile ogni prospettiva di integrazione per via mercantile, se non in forme del tutto subalterne. Quand’anche realizzabile, lo scenario non è a nostro avviso desiderabile.

E’ nel paradigma dell’autonomia che occorre ricollocarsi, ma integrandolo con alcune suggestioni provenienti dal paradigma della dipendenza e scartandone alcune declinazioni improprie. In particolare, quella postmoderna, che nell’esaltare la pluralità di forme di vita non

mette a tema la questione del differenziale di forza tra le diverse culture. Questa visione è politicamente impallata, inerte: di fatto, favorisce l'ipostatizzazione dell'esistente con tutte le sue contraddizioni.

L'altra declinazione da accantonare (sebbene appaia a prima vista congeniale alla nostra traiettoria) è quella apocalittico-comunitaria, in virtù della quale si chiederebbe, di fatto, al BA di secedere dal resto del mondo e di intraprendere una via autarchica: questo condannerebbe l'area ad un feroce stato di deprivazione, incompatibile con lo spirito gaudente degli abitanti.

La direttrice "meridiana" è sicuramente la più fertile. Innanzi tutto, essa consente di non chiudere gli occhi di fronte alla perdurante subalternità strutturale (politica ed economica). Essa si propone, dunque, di rimestare in un'unica forma di vita il meglio del mediterraneismo con il meglio del cuore continentale dell'Europa, al fine di costruire "una più ricca idea di ricchezza". Detta così, suona velleitaria. Per questo occorre darvi corpo più realisticamente.

Si tratta di separare il grano dal loglio nel marasma dell'oltre-moderno e nel suo dualismo. Le esperienze politiche carismatiche potrebbero essere un trampolino decisivo, in quanto idonee a muovere i residenti verso la costruzione di un nuovo senso comunitario, che ponga un argine all'ingiustizia sociale dilagante e riabiliti l'universalismo, quantunque mediato dall'ingrediente emozionale. La comunità deve mobilitarsi sia sul fronte esterno sia sul fronte interno, seguendo la logica del dono. Scontata l'inadeguatezza del territorio a integrarsi nel "buon mercato" (e soprattutto scartata la possibilità di integrarsi in forma subalterna, come area di stoccaggio delle fasi lavorative a più basso valore aggiunto), la comunità basso-adriatica deve contrattare con il centro, per via politica e in maniera trasparente, un "assegno di mantenimento" collettivo, adeguato a garantire a tutti i residenti una vita di *dépense* e di depensamento. Un assegno a corrispettivo della sua esclusione dal mercato e del suo sacrificio in termini di risorse umane donate al centro. In cambio, essa si impegna, all'interno, a fare piazza pulita delle forme privatistiche e/o criminali di accaparramento orbitale, a fungere da generatore di pace internazionale e da riserva di godimento civile anche a beneficio degli abitanti del centro.

Sul fronte interno, la politica deve sposare la formula classica della giustizia universalista. Assicurando prestazioni standard per tutti, bloccando i processi mimetici di privatizzazione, in particolare nel settore del welfare. Il sistema d'istruzione va tarato sulla trasmissione esclusiva di cultura umanistica e scienza pura, ovvero sulla cassazione di tutti i curricula professionalizzanti. La competizione di mercato va abolita, insieme ad ogni politica di valorizzazione economica dell'ambiente. In breve, occorre ri-collocarsi al di fuori dalla Storia, in maniera dignitosa e deliberata, grazie a un nuovo collettivismo del *loisir*.

Riferimenti bibliografici

BARILE N. (2008), *La mentalità neototalitaria*, Apogeo, Milano.

BERTOLINO J. (1979), *Albanie, la sentinelle de Staline*, Editions du Seuil, Paris.

BIBERAJ E. (1999), *Albania in Transition: The Rocky Road to Democracy*, Westview Press, Boulder.

CASSANO F. (1996), *Il pensiero meridiano*, Laterza, Roma-Bari.

CASSANO F. (2009), *Tre modi di vedere il Sud*, Il Mulino.

CASSANO F., ZOLO D. (a cura di) (2007), *L'alternativa mediterranea*, Feltrinelli, Milano.

CRISTANTE S., MELE P. (2006), *Da Vendola a Prodi*, Besa, Nardò.

CROUCH C. (2009), *Postdemocrazia*, Laterza, Roma-Bari.

DURKHEIM É. (2007), *Les forme élémentaires de la vie religieuse*, CNRS Éditions, Paris.

FLORIDA R. (2003), *L'ascesa della nuova classe creativa. Stile di vita, valori e professioni*, Mondadori, Milano.

FUGA A. (2000), *Identités périphériques en Albanie: la recomposition du milieu rural et les nouveaux types de rationalité politique*, L'Harmattan, Paris.

JANDOT G. (1994), *L'Albanie d'Enver Hoxha*, L'Harmattan, Paris.

- KING R., MAI N. (2008) *Out of Albania: from crisis migration to social inclusion in Italy*, Berghahn Books, Oxford.
- LEOGRANDE A. (2008), *Uomini e caporali. Viaggio tra i nuovi schiavi nelle campagne del Sud*, Mondadori, Milano.
- MAFFESOLI M. (1988), *Il tempo delle tribù. Il declino dell'individualismo nelle società di massa*, Armando, Roma.
- MAGATTI M. (2009), *Libertà immaginaria. Le illusioni del capitalismo tecno-nichilista*, Feltrinelli, Milano.
- RICOLFI L. (2010), *Il sacco del Nord. Saggio sulla giustizia territoriale*, Guerini & Associati, Milano.
- RIESMAN D. (with Glazer N. and Denny R.) (1950), *The lonely crowd*, Yale University Press, New Haven, Connecticut.
- ROMANO O., MATTEUCCI S., CHIODI L., DJURDJEVIC N. (2000), *Gli altri Balcani, Associazionismo, media indipendenti e intellettuali nei paesi balcanici*, Asterios Editore, Trieste.
- ROMANO O. (2007), "Il Mediterraneo levantino contro le impasse del mediterraneismo", in *Democrazia e Diritto*, n° 3/2006, FrancoAngeli, Milano, pp. 204-221.
- SALTMARSCHE D. (2001) *Identity in a Post-communist Balkan State: An Albanian Village Study*, Ashgate Pub Co., Farnham, Surrey.
- SCHWANDNER-SIEVERS S., FISCHER B. J. (2002), *Albanian Identities: Myth and History*, Hurst & Co.. London.
- SIMMEL G. (1989), *Sociologia*, Edizioni di Comunità, Milano.
- SVIMEZ (2009), *Rapporto sull'economia del Mezzogiorno*, Il Mulino, Bologna.
- TRIGILIA C. (1993), *Sviluppo senza autonomia*, Il Mulino, Bologna.
- VIESTI G. (2009), *Mezzogiorno a tradimento. Il Nord, il Sud e la politica che non c'è*, Laterza, Roma-Bari.
- WORLD BANK (2007), *Albania. Urban Growth, Migration and Poverty Reduction. A Poverty Assessment*, Report No. 40071-AL.

**Sociologia del tacco.
La perduranza del vuoto nella Puglia cosmetica**

di Onofrio Romano

[Tratto da *Istria e Puglia fra Europa e Mediterraneo*, Edizioni Studium, Roma 2011]

Bisogna prendere sul serio l'ipotesi riproposta da Cassano circa l'esistenza di un'omologia strutturale tra la cultura di un popolo e la configurazione geografica del paese in cui esso dimora²⁶⁶. La Grecia ne offrirebbe la dimostrazione più lampante: il frastagliamento della costa che si stempera progressivamente in un pulviscolo di isolette, come sassi scagliati a sciame dalla mano di un gigante, determina una particolare complicità tra terra e mare, metafora di quell'andirivieni tra radicamento terrestre e apertura all'ignoto che è all'origine stessa dello spirito filosofico incarnato dai greci.

Con la stessa lente ci si può avvicinare alla Puglia. In questo caso, però, è opportuno forzare ulteriormente il gioco dell'omologia di struttura, soffermandosi, piuttosto che sul dato fisico della conformazione geografica, sul contenuto simbolico dell'oggetto cui essa rimanda: ossia, il tacco dell'italico stivale. Può un tacco avere a che fare con lo spirito di Puglia? E in che senso?

Il tacco non ospita carne e sangue, al contrario dello stivale. E' legno, materia pura. Più specificamente, una materia "estetica". Ebbene, questa metafora coglie la Puglia in flagranza di reato. Essa si dà come esternalità, escrescenza che diviene strumento per millantare una statura e uno slancio di cui non si è dotati per natura. Nel suo essere tacco (orpello esterno, materia estetica senz'anima e corpo), la Puglia palesa la sua vocazione più intima: l'attitudine al travestimento. La Puglia è una travestita.

Questo elemento offre alla regione la sua cifra specifica dentro l'inferno meridionale: un accenno di paradiso artificiale. L'attitudine deriva da una storia *sui generis* che ha visto da tempo immemorabile la Puglia relegata allo stato di periferia: lontana sia dalla centralità campana (con Napoli capitale), sia dall'autonomia insulare della Sicilia. Il tacco si caratterizza invece come *banlieue*, appendice remota di un centro introvabile. Periferia nella periferia, se consideriamo la sua collocazione dentro un Mezzogiorno periferico per definizione.

[...]

Le grandi abilità mimetiche acquisite dalla Puglia in virtù della sua secolare collocazione periferica la portano a figurare come "la più bella del reame" (secondo l'espressione ironica di Franco Cassano). La Puglia sta sempre un po' meglio rispetto alle altre regioni del Mezzogiorno. Un passettino più avanti. Nulla che autorizzi a considerarla salva dall'inferno, ma in ogni caso quel tanto che le basta a segnalarsi come felice eccezione.

Tra il 1995 e il 2008 il PIL pugliese è aumentato dell'1,29% annuo passando da € 49.273 a € 57.595 (un incremento complessivo del 16,8%). Un po' di più rispetto alle regioni meridionali, che hanno conosciuto un incremento del 15,72%. Il reddito proviene per il 4,9% dall'agricoltura, per il 21,9% dall'industria, per il 72,9% dai servizi.

La sottoutilizzazione del territorio genera evidentemente l'amplificazione della presenza del settore pubblico nell'economia. Ma se il peso dei servizi pubblici nell'intero Mezzogiorno è del 28,64%, in Puglia si ferma a circa ¼ del PIL (il 25,64%). Si consideri che al Nord, i servizi

²⁶⁶ F. Cassano, *Il pensiero meridiano*, Laterza, Roma-Bari, 1996, pp. 21 e ss.

pubblici non pesano più del 17,39%. Prendendo ad esempio il settore sanitario, se al centro-nord esso partecipa per il 5,1% al prodotto complessivo, al Sud la quota sale al 7,5%. La Puglia occupa una posizione intermedia, attestandosi al 6,5%.

Anche rispetto al tasso di disoccupazione, la Puglia fa registrare un punto in meno rispetto all'area del Mezzogiorno: 10,7 contro l'11,7% (nel 2009). È vero che quindici anni or sono la disoccupazione in Puglia era al 15,7%, ma se si analizza il dato in chiave comparativa, si scopre che la performance pugliese è stata peggiore rispetto alle altre regioni meridionali (nel 1995 la disoccupazione nel Sud era al 18,1%). Siamo comunque lontani dal dato medio italiano che è al 7,3% e soprattutto a quello del centro-nord che è al 5,6%.

L'indice di povertà in Italia nel decennio tra il 1997 e il 2008 è rimasto pressoché invariato (con un lieve miglioramento nei primi anni del nuovo secolo): la popolazione che vive al di sotto della soglia di povertà è il 13,6% nel 2008 (era il 13% nel 1997). Nel Mezzogiorno è aumentata dal 25,2 al 26,7 (più di un quarto della popolazione, con un lieve e temporaneo miglioramento nel periodo 2002-2003). Per apprezzare lo scarto, basti pensare che al Nord siamo stabilmente intorno al 5,9%. La Puglia va leggermente meglio rispetto alle altre regioni meridionali: il 21% dei pugliesi vive al di sotto della soglia di povertà, poco più di un quinto della popolazione (in molte regioni importanti del Sud, si tocca il 30%, fino a giungere in alcune aree ad un terzo della popolazione). E va un po' meglio anche negli indicatori di civiness, dalle attività d'impegno sociale, alla partecipazione a cortei e comizi di tipo politico.

Quindi la Puglia mantiene quel fattore di scarto positivo che la contraddistingue all'interno del panorama meridionale e che deriva proprio dalla grande capacità di scimmiettare i modelli altrui, di riprodurre, nella fattispecie, finzioni di sviluppo e di modernizzazione. La fortuna della Puglia, da questo punto di vista, viene rilanciata dal nuovo scenario culturale allestito dalla postmodernità. In esso, la Puglia riluce, poiché il travestitismo è lo specifico del postmoderno. L'attitudine a surfare sulla pelle del realtà e a giustapporre le maschere più disparate a nascondimento del vuoto di volto. La "competenza periferica" maturata dal tacco in fatto di travestitismo diventa quindi "centrale".

[...]

Sull'economia immateriale della creatività la Puglia sta investendo copiosamente. Si cerca di stimolare, attraverso le nuove politiche regionali, l'emersione di una nuova "classe creativa". Un tentativo al limite del velleitario di far sbocciare in loco l'economia delle tre T, come è stata ribattezzata dal sociologo Richard Florida²⁶⁷ (2003): Tecnologia, Tolleranza, Talento. Non è che l'ultima impresa mimetica sposata dalla Puglia, sempre lanciata all'inseguimento delle enclave più avanzate del pianeta. E' innegabile, in ogni caso, che negli ultimi anni si sia assistito ad un'autentica esplosione delle professioni artistico-creative, sui fronti della letteratura, della musica, del teatro, del cinema. A tutto ciò si aggiunge il filone dell'economia del *loisir* e del turismo.

Più che mai, in questa fase ribollente, la maschera dell'innovazione nasconde la perduranza del vernacolare, il marcio dell'arretratezza insanabile. Si profila una sorta di dualismo tra la nuova leadership politica e il corpo sociale. Ovverosia, tra il personale collocato al centro del sistema (politici, dirigenti e consulenti), da un lato, e i ceti popolari, burocratici, professionali e imprenditoriali, dall'altro, che ne innervano la struttura fino ai gangli periferici. Questo dualismo è generato da un "doppio vincolo" (necessità di riformare e necessità di conservare), a cui è sottoposto il nuovo ceto dirigente della Regione. Esso si è aggregato intorno al Governatore Nichi Vendola, una figura carismatica che trae tutta la propria legittimazione dall'aura di innovatore radicale. Nei confronti suoi e dei membri della sua compagine si deposita perciò un'aspettativa forte di mutamento, che sul piano politico ne costituisce la stessa ragion d'essere. Questa narrazione fondativa entra però in contraddizione con altri fattori. Occorre fare i conti

²⁶⁷ R. Florida, *L'ascesa della nuova classe creativa. Stile di vita, valori e professioni*, Mondadori, Milano 2003.

con lo specifico contesto politico-elettorale pugliese, caratterizzato da forte “contendibilità” ed elevata vulnerabilità delle maggioranze²⁶⁸. In queste condizioni, le velleità riformatrici vanno continuamente misurate con il rischio di scontentare specifici segmenti di votanti, che seppure di dimensione esigua, rischiano di essere decisivi per il mantenimento dell’egemonia politica.

Questa strategia di preservazione dell’esistente è resa possibile, del resto, da una situazione di (molto) relativa efficienza del sistema regionale, ovvero da quello stare sempre un po’ meglio dei propri vicini. Dal momento che in Puglia non si registrano disastri strutturali e conclamati come nelle regioni con le quali essa viene normalmente confrontata, non si dà la necessità di interventi urgenti di razionalizzazione, reclamanti lacrime e sangue. Ci si può permettere di tollerare l’esistente e di rilassarsi di tanto in tanto.

Lasciare che i pugliesi continuino a ristagnare nelle pratiche di sempre è non solo necessario (a causa dell’estrema contendibilità della Regione), ma è anche possibile (poiché il sistema non è completamente in rovina come altrove).

In queste condizioni, che cosa può fare un ceto politico che si pensa e si propone come espressione di un riformismo radicale?

Quello che è stato fatto in Puglia. Vale a dire, spostare la propria azione politica su un livello diverso da quello “terrestre”, lontano cioè dai processi e dai meccanismi reali che assicurano il funzionamento ordinario del sistema. Una politica “orbitale”, che esaurisce tutta la propria vena novatrice su un piano simbolico-espressivo, lasciando intatto lo “stato delle cose”. Il significante che si affranca dal significato.

Questo è il senso del dualismo pugliese: da un lato, una politica celeste relegata ai guinness delle *best practice* nella pianificazione e nell’innovazione, dall’altro la persistenza dei traffici terrestri e perversi che consentano di scansare la fatica della valorizzazione e del buon sviluppo. È così che la Puglia diventa al contempo il “laboratorio della buona politica” e il set del caso Tarantini-Cosentino-Frisullo²⁶⁹. Ciascuno porta a casa un proprio beneficio e tutto si tiene perfettamente.

Il nuovo governo regionale ha promosso in tutti i settori di sua competenza dei processi di cambiamento estesi e per molti versi dirompenti. Gli operatori del sistema hanno messo in atto delle pratiche di elusione e di sopravvivenza in risposta a questi interventi, in cui esito finale è quello di preservare e riproporre le pratiche consuete. L’aura novatrice fa velo ad un’immarcescibile continuità.

“La più bella del reame” è quindi, in realtà, una “sindrome” che influisce negativamente, cioè deprime le energie per il cambiamento, tenendo alta solo la tensione alla finzione. Contendibilità e “bellezza relativa” determinano il dualismo pugliese: innovazione orbitale e mantenimento dell’esistente, quell’esistente che fa della Puglia un pezzo come un altro dell’inferno meridionale, che vi sta immerso completamente e a tutto titolo.

Si prenda, come caso paradigmatico, il sistema sanitario regionale. In questo campo, è stata promossa negli ultimi anni una vasta costellazione di “politiche orbitali”, espressione di una pluralità di culture politiche (cattolica, postcomunista, europeista ecc.) e di diverse categorie di attori interni alla nuova maggioranza (assessori, consiglieri, consulenti, Governatore). È possibile abbozzarne, a partire da queste due coordinate, una mappa sintetica e certamente inesauriva:

- all’iniziativa di alcuni consiglieri regionali sono riconducibili, ad esempio, la legge sull’integrazione socio-sanitaria e la politica delle “internalizzazioni” del personale delle cooperative fornitrici di servizi alle ASL. La prima è espressione dell’asse cattolico di base, la seconda dell’asse postcomunista;

²⁶⁸ S. Vassallo, “Le elezioni regionali del 2005. Alternanze, personalizzazione e ricambio”, *Le Istituzioni del Federalismo*, n. 6/2005. S. Vassallo, “Le elezioni regionali. Quando vincere troppo è dannoso”, working paper, 2005.

²⁶⁹ Ci riferiamo allo scandalo della sanità che ha visto coinvolti a vario titolo l’imprenditore Tarantini (titolare di una società fornitrice di protesi), il Direttore Generale della ASL di Bari Lea Consentino e l’assessore allo Sviluppo Frisullo, componente della prima giunta Vendola.

- gli assessori e i consulenti si attestano a tutti i livelli su un attivismo regolativo e onnipianificatorio, condito da un'insistita ideologia partecipazionista (es. il Piano Regionale della Salute, la Rete Dialitica, il nuovo piano di riordino ospedaliero, la regolazione dell'attività intramoenia ecc.);
- il Governatore imbraccia le bandiere dell'innovazione europeista, attraverso la campagna di prevenzione mammografica e il progetto del nuovo ospedale San Raffaele del Mediterraneo, in collaborazione con Don Verzè.

Tutte queste politiche sono altrettanti "simboli" di differenti repertori culturali (un autentico mosaico postmoderno, un esercizio di travestitismo) che, da un lato non fanno modello (complessivamente considerati), dall'altro non interferiscono con il funzionamento reale e ordinario del sistema sanitario. In quest'ultima dimensione, tutti gli operatori (medici, paramedici, burocrazie periferiche, fornitori privati ecc.) continuano a fare i propri comodi, vale a dire a utilizzare il sistema sanitario regionale come in qualsiasi altro posto del Mezzogiorno, ovverosia come greppia dalla quale succhiare risorse, in assenza di fisiologiche e reali chances di acquisitività di mercato. E' per questo che il deficit sanitario ha ricominciato a galoppare dopo una fase nella quale esso sembrava azzerato. E' per questo che i medici continuano ad arricchirsi con attività di intramoenia allargata e non fatturata. E' per questo che le liste d'attesa restano intollerabili. Eccetera.

Da sempre e oggi più che mai, la Puglia si dimostra un'officina di cosmetica, le cui realizzazioni policrome incartano il vuoto perdurante della mera riproduzione dell'esistenza.

La razionale indifferenza dei cittadini meridionali alla pubblica inefficienza

di Onofrio Romano

[Da *Italianieuropei*, vol. 2/2013, pp. 138-143]

La fine dell'intervento straordinario per il Mezzogiorno ha determinato l'auge dell'ordinario. Lo dicono tutti i nuovi sacerdoti delle *policy* di coesione: una buona qualità dei beni e dei servizi pubblici "ordinari" non è più solo la preconditione, bensì l'ingrediente principe della crescita e dello sviluppo di un territorio. Reciprocamente, una cattiva qualità di queste dotazioni è all'origine del mancato raggiungimento della "piena capacità", implica cioè la sottoutilizzazione dei potenziali e delle risorse del luogo (materiali e immateriali, umane e non).

Su come ottenere una buona offerta di beni e servizi pubblici le ricette divergono. Per i rappresentanti dell'approccio *blind* (World Bank 2008; Rossi 2006; Viesti 2003), la fornitura non deve tener conto delle specificità territoriali; al contrario, i sostenitori della politica *place-based* insistono sulla sollecitazione delle conoscenze e delle preferenze degli attori locali affinché le istituzioni collettive possano meglio adattarsi al luogo (Barca 2009). Ma al di là delle differenti declinazioni, tutti gli esperti sono persuasi che debbano essere i cittadini a farsi carico, quando non della produzione, quanto meno della buona gestione dei beni e dei servizi pubblici. Solo un diffuso senso civico, un generale attaccamento all'interesse collettivo, una buona dotazione di capitale sociale e di *weak ties*, un elevato quoziente partecipativo possono garantire la qualità dell'infrastrutturazione e del servizio reso dalle istituzioni ai cittadini che affrontano il mare aperto del mercato. Senza la vigilanza dei diretti interessati sull'efficienza delle prestazioni non si può sperare in una buona offerta. Senza spirito pubblico, niente sviluppo.

Tutto converge, al fondo, verso il fattore civico. Inefficienze e ritardi sono imputabili, in ultima istanza, "ai deficit culturali e morali dei meridionali" (Cassano 2012, 12). Sono questi a minare la buona qualità dei beni pubblici, *ergo*, a cascata, dello sviluppo territoriale. Del resto, ci avevano già avvertito i nostri amici americani, Banfield e Putnam, le cui analisi assurgono a nuovo splendore in seguito alle disgrazie dei modelli di sviluppo *top-down*. La corruzione del carattere dei meridionali si chiama "familismo amorale" (Banfield 2010). E a questa tara antropologica va aggiunto lo storicamente scarso esercizio delle pubbliche virtù, in vizio dell'assenza di una "tradizione civica" (Putnam 1993).

Che fare, dunque? L'opinione prevalente è che non ci sia nulla da fare. Un'opinione più messa in atto "tecnicamente" che pronunciata apertamente: niente è più efficiente degli automatismi del mercato nel sanzionare le condotte scorrette. Chi non si adatta soccombe. Gli idealisti residui provano invece a riorientare le politiche verso l'obiettivo della coltivazione in serra della tempra civica. Si scommette sulla possibilità di generare capitale sociale, fiducia, coinvolgimento nella cura e nella buona gestione delle istituzioni attraverso esercizi collettivi di produzione di beni e servizi pubblici. Una politica di civilizzazione, che implica la contemporanea messa al bando di ogni intervento restitutivo, fondato su trasferimenti e redistribuzioni di risorse (autentiche eresie). Prima lo spirito pubblico, poi gli investimenti in infrastrutture.

Ma l'idea ricevuta del deficit civico a Sud si scontra col luogo altrettanto comune del meridionale che "fa brodo" una volta espatriato nei domini della civiltà. Come si spiega? Le tare storico-antropologiche non convincono. Né convince la ricetta conseguente orientata a generare cambiamenti di mentalità. Preferiamo scommettere piuttosto sul carattere razionale dell'indifferenza dei cittadini meridionali verso la sfera pubblica. La pretesa che essa giri "come si deve" può espandersi solo laddove ci si convinca che abbia una reale funzione di servizio nei

confronti di una macchina economica e sociale integrata dentro una storia “reale” e di senso. Se i cittadini hanno l’impressione di giocare una partita vera, in un campionato ufficiale, allora possono cominciare a esigere che l’arbitro sia equanime, che i massaggiatori sappiano dove mettere le mani, che gli impianti sportivi siano efficienti e lindi. Se, invece, sanno, fiutano, percepiscono che “non c’è partita”, che il risultato è già confezionato e che la macchina pubblica non svolge la funzione per la quale è stata formalmente istituita, allora sarà del tutto razionale essere indulgenti, ossia non lamentarsi per le inefficienze. Troveranno altre maniere per soddisfare i bisogni cui dovrebbe provvedere la macchina all’uopo apprestata.

E’ questo il punto. Il Sud, da decenni, non gioca una vera partita. Una “sua” partita. Nella Prima Repubblica ha fatto da ancella al gioco altrui, come sostenuto da Franco Cassano (2009). Ha svolto cioè una funzione stabilizzatrice nei confronti del sistema economico e politico del Nord: a) inviando manodopera alle fabbriche ivi locate; b) fornendo il patrimonio di voti necessari a controbilanciare l’egemonia comunista annessa all’espansione della classe operaia; c) ibernando le proprie potenzialità competitive contro lo stesso Nord. Per il servizio, il Mezzogiorno è stato compensato con prebende, trasferimenti, assistenza e persino con qualche investimento a mo’ di simulacro dello sviluppo industriale. Una sorta di cauzione simbolica. Da qui, l’elefantiasi della macchina amministrativa pubblica, il cui fondamento funzionale era difficile prendere sul serio.

La fine dell’intervento straordinario coincide con la crisi del modello di gestione di questo complesso sistema, al cui vertice ha operato lo Stato nazionale. Il patto implicito tra Nord e Sud è caduto insieme al suo ente attuatore ed è stato ordinato il “liberi tutti” o, se si preferisce, il “si salvi chi può”. Ciascun territorio, ciascuna categoria sociale, ciascun individuo si è ritrovato a fare il proprio gioco nella solitudine della competizione di mercato. Come hanno reagito i territori dentro il nuovo assetto? Come hanno reagito, in particolare, il Settentrione e il Mezzogiorno?

E’ chiaro che il Nord non ha più bisogno del Sud. Può integrarsi all’economia-mondo, connettersi ai centri nevralgici della civiltà che conta, autonomamente. Dati i mutamenti strutturali del capitalismo, i suoi presidi produttivi non hanno più bisogno della manodopera meridionale. Dati i mutamenti politici, non c’è più bisogno di controbilanciare l’egemonia comunista. Il Nord può fare da sé. Il Sud può essere scaricato.

Dopo anni di onorato servizio a beneficio delle partite altrui, il Mezzogiorno si ritrova così strozzato dentro un’incongruenza strutturale: la sua sfera economico-produttiva continua a permanere in un’orbita di marginalità periferica; la dimensione culturale (stile di vita, tenore dei consumi, immaginario condiviso ecc.) è invece perfettamente omogeneizzata agli standard del centro. Incluso nella cultura planetaria; escluso dall’economia globale. Detta in soldoni, il Sud vive ben al di sopra delle sue possibilità.

Scaduto il patto della prima Repubblica, come si fa a reggere in queste condizioni? Come si fa a sostenere degli standard di vita elevati quando le possibilità di partecipazione al grande mercato e all’economia reale, dopo anni di forzato disallenamento, sono pressoché nulle?

Le politiche di sviluppo centrate sull’autovalorizzazione e sulla fornitura partecipata di beni e servizi pubblici si rivelano del tutto incongrue rispetto alla natura del capitalismo contemporaneo. Uno spazio sempre più gerarchizzato, che nulla ha a che fare con l’idea dello mercato-spazio liscio in cui ciascuno, se talentuoso, può giocare le sue carte. Il processo di concentrazione capitalistica è più accentuato che mai, soprattutto in forza delle ICT, i cui effetti reali smentiscono le allucinate profezie sulla “coda lunga”. Sempre meno il profitto è legato alla valorizzazione di fattori produttivi tangibili; sempre più esso si manifesta sotto forma di rendita sullo sfruttamento del *general intellect* (Formenti 2011). Oggi più che mai la favola della libera competizione fa velo alla lotta “politica” per l’accaparramento del surplus. La valorizzazione territoriale, laddove non si eserciti su enormi giacimenti di risorse energetiche, è una strada che non porta da nessuna parte. E i cittadini meridionali lo sanno. Non hanno bisogno di impararlo dai libri. Basta respirare l’aria.

In queste condizioni, il Mezzogiorno si alloca in uno stato di alterazione permanente. Lo spazio

centrale del funzionamento fisiologico della società è stato evacuato. Le pratiche sociali si dispongono, alternativamente, o in alto, in una sorta di sovrastruttura patinata e fluida di innovazione, o in basso, in una sottostruttura infernale di perversione e barbarie. I due strati sono separati per comodità analitica, ma in realtà stanno sulla stessa barca e si intrecciano senza soluzione di continuità. Dovendosi dimostrare, per restare a galla, molto più bravi di coloro che sono nati al centro, i meridionali emergono spesso con botti “surreali” di eccellenza, che tali restano, senza disseminarsi nel corpo pulsante della società. Sotto questa patina, permangono i traffici “iperreali” vocati all’inseguimento dell’extra-profitto. E’ così che il Sud sbarca il lunario. E in questo dualismo oltre-ordinario, ir-reale, ancora una volta la sfera pubblica appare spiantata, non credibile come struttura di servizio della macchina produttiva, dal momento che questa è introvabile nello spazio “ordinario”.

Nel vuoto dell’economico, sulla politica si scaricano molte velleità di presenza al mondo. La politica diventa un grande teatro di follia, di creatività a perdere e, al contempo, di corruzione e di consolazione. I nuovi leader collocati alla testa degli enti locali (da Vendola a Emiliano, passando per De Magistris) ritagliano il proprio spazio di azione all’interno di un’orbita espressiva, del tutto sganciata dal funzionamento ordinario della macchina sociale, la quale resta abbandonata alle sue alterazioni barbariche. Raccolte differenziate al 90% e spazzatura in strada sono due facce di un’unica perversione, di un’unica allucinazione, di una permanente collocazione “fuori dall’ordinario” e dal reale.

Il caso Emiliano è, in questo senso, molto significativo. Alla testa della Fondazione che gestisce il rinato teatro Petruzzelli, egli chiama a dirigere le opere prime i più grandi direttori d’orchestra del mondo, interpretando così la voglia di riscatto della città, di posizionarsi al centro della scena. Al contempo, la gestione ordinaria dello Stabile (della quale il Sindaco non si occupa) vede l’allargamento progressivo d’insanabili buchi di bilancio, grazie ad assunzioni allegre di personale precario gestite da figure interstiziali legate al sindacato. Mentre il primo cittadino si dedica con solerzia al traffico e al decoro urbano, la costruzione dei nuovi parcheggi interrati viene affidata a imprenditori edili che interloquiscono direttamente con la burocrazia municipale, senza passare dalla politica, accumulando ogni sorta di irregolarità, di scambio occulto, di accaparramento indebito. La patina sfavillante della città fa velo agli arrangiamenti consueti, senza in quali le aree periferiche non stanno a galla.

Come se ne esce? Il capitale sociale non può essere coltivato in serra. Esso può solo consolidarsi come effetto indiretto di un progetto sociale grande, di una storia vera e condivisa, che ricollochi il territorio dentro un principio di realtà. Questo occorre al Sud. Un’autonomia reale. Solo la grande politica può rimettere il Sud “in asse”. Fiducia, partecipazione, spirito civico verranno da sé, quando la macchina pubblica smetterà di essere una burla e di mettersi al servizio del nulla. Questo non si fa restando abbarbicati allo spazio angusto del locale, ma ritrovando una dimensione larga che, in questo frangente, non può che riconnettersi alle istanze di autonomia che esalano dal Mediterraneo. E’ lì che va ritrovata una storia e soprattutto un senso comune. Ed è solo da qui che può svilupparsi un nuovo sentimento di attaccamento alle istituzioni collettive, uno spirito finalmente pubblico.

Riferimenti bibliografici

Banfield E. C., *Le basi morali di una società arretrata*, Il Mulino, Bologna 2010.

F. Barca, *Un’agenda per la riforma della politica di coesione*, in [http://www.dps.tesoro.it/documentazione/comunicati/2010/rapporto%20barca%20\(capitoli%201%20e%205\)_ita%2001_07_2010.pdf](http://www.dps.tesoro.it/documentazione/comunicati/2010/rapporto%20barca%20(capitoli%201%20e%205)_ita%2001_07_2010.pdf)

Cassano F., *Tre modi di vedere il Sud*, Il Mulino, Bologna 2009

Cassano F., “Le radici della coesione”, *tamtam democratico*, 7/2012, pp. 9-16

Formenti C., *Felici e sfruttati*, Egea, Milano 2011.

Putnam R. D., Leonardi R., Nanetti Y. R., *La tradizione civica nelle regioni italiane*, Mondadori, Milano 1993

Rossi N., *Mediterraneo del Nord. Un'altra idea di Mezzogiorno*, Laterza, Roma-Bari 2006.

Viesti G., *Abolire il Mezzogiorno*, Laterza, Roma-Bari 2003.

Un'altra periferia è possibile.

di Onofrio Romano

[Da *Lettera Internazionale*, vol. 109/2011, pp. 54-55]

*"Furati alcun la greggià? o uccider forse
 Con inganno ti vuole, o a forza aperta?"
 E Polifemo dal profondo speco:
 "Nessuno, amici, uccidemi, e ad inganno,
 Non già colla virtude".
 [Omero, *Odissea*]*

Per sopravvivere in un mondo di giganti occorre giocare l'asso dell'astuzia estrema, ossia la sparizione dalla scena. Occorre diventare Nessuno. L'astuzia dell'*identità a scomparsa* abilita Odisseo a esperire il grandioso senza soccombervi, consentendogli di avere la meglio su un essere infinitamente più possente. E passi che, a tal fine, ci si finga altro o che si giunga persino ad abolir se stessi. L'inganno – senza virtù – di Ulisse ai danni di Polifemo sintetizza alla perfezione la postura secolare adottata dagli abitanti del basso Adriatico. Usi da sempre a ritrovarsi in casa civiltà superiori e gigantesche, essi hanno ben appreso ad acquisire le sembianze del colonizzatore di turno, a far mostra di accettarne i diktat. Rinunciando a priori ad ogni velleità di essere qualcosa o qualcuno da mettere sulla scena. Prendendo confidenza con l'invisibile, con la trasparenza, e al contempo preservando gelosamente una propria eternità. Non fondata su vessilli culturali da imprimere nella Storia e promuovere illimitatamente, ma sulla mera beatitudine dello stare nudi in terra, sulla reiterazione senza tensioni accrescitive delle minime strategie necessarie alla riproduzione dell'esistenza, sul restare a bocca aperta di fronte al nulla, guardando straniati lo spettacolo delle battaglie altrui sul proprio campo. E' così che ci si scorda volentieri di quel che si è o che si vuole essere. Ci si scorda di "mettersi a valore". Ed è solo così, nascondendosi e travestendosi, che si può sopravvivere in quella che non è una semplice periferia, ma un crogiuolo di periferie collocate a distanza di trascuratezza dai rispettivi "centri", all'incrocio tra civiltà d'Oriente e d'Occidente, tra l'efficienza settentrionale e l'indolenza meridionale. Ma occorre evitare, al proposito, la consueta vanvera postmoderna: il pluralismo culturale, la convivialità delle differenze, la bellezza dell'incontro con l'Altro e via sproloquiando. Essa finisce immancabilmente per produrre tecnici specializzati nella gestione del traffico di culture, esperti prezzolati di discipline surreali, quali il *diversity management*. La condizione di liminarità dei basso-adriatici, invece, è alla base di una costituzione radicalmente anti-identitaria ovvero di una "antropologia dell'assenza". E' qui, precisamente nel basso Adriatico, che è possibile visualizzare in maniera cristallina quel fenomeno di dissipazione delle civiltà che Camus aveva intuito, attribuendolo al Mediterraneo tutto. Non dunque l'immagine aurea, edificante, di un crogiuolo di civiltà, ma una sorta di buco nero o bacino di scolo in cui le energie identitarie si disciolgono e svaporano. Una postura che precede di secoli la lettera decostruzionista e post-strutturalista e che con essa non ha nulla da spartire.

L'antropologia dell'assenza procede su un doppio binario: mimetismo – nei confronti dei "rappresentanti della Civiltà" – e preservazione del vernacolare, ossia del proprio circuito statico di riproduzione sociale. E' così che ce la si è sempre cavata: andando alla moschea il venerdì e in chiesa la domenica, come facevano, per essere sicuri di non sbagliare, gli abitanti delle montagne albanesi. Cocendo nella stessa marmitta il pollo per il marito fattosi musulmano e il maiale per la moglie rimasta cattolica. Ci si orienta di volta in volta sulla base della migliore offerta di

prebende annessa alla conversione, differenziando all'occorrenza gli investimenti.

Queste coordinate minano alla radice la logica di valorizzazione economica, riflettendosi in una duplice strategia di risoluzione del problema della sussistenza: la pratica parassitaria di captazione dei flussi di risorse irradiati dalle centrali colonizzatrici e l'auto-produzione a scala micro-comunitaria.

Che cosa c'è da spremere da questo modello? Poco o nulla, probabilmente. Declinata all'oggi, l'antropologia dell'assenza impedisce al basso Adriatico di intraprendere uno sviluppo normale, carburato dal "profitto normale" derivante dalla messa a valore dei fattori produttivi localmente piantati. Si accede al mercato per vie orbitali, inseguendo con mezzi più o meno leciti l'extra-profitto, cercando di stornare verso l'area il grasso che cola dalle macchine produttive che contano, quelle della *Big Society* occidentale. Si fa finta, *comme d'habitude*, di stare al passo coi nuovi civilizzatori, di mimarne la sollecitudine produttivista. E si bada al contempo a preservare una dotazione grigia di sussistenza, al di fuori dell'economia formale. Quel che se ne ottiene è uno sviluppo di cartone, sul quale non è possibile nemmeno edificare un sistema di diritti minimi esigibili universalisticamente. La superficie mimetica di innovazione fa velo alla barbarie quotidiana dell'accaparramento speculativo e corruttore.

Intanto, però, questo modo di essere periferia evita derive peggiori. In particolare, disinnescata quella dinamica perversa che ha scandito l'incontro tra l'Occidente e i "paesi meno avanzati" negli ultimi trent'anni. La promessa di un accesso universale al sogno di prosperità confezionato dall'immaginario sviluppatista si è rivelata inesaudibile. Di fronte alla disillusione, la folla dei perdenti ha abbandonato progressivamente il sentiero della corsa al più alto PIL, trovando riparo presso i simulacri di nuove comunità cintate da vessilli religiosi o etno-nazionalisti. L'anomia secreta dal mondo occidentale ha generato repliche identitarie aggressive e rancorose, la voglia di ritrovare un calore e una protezione che il sogno occidentale ha dimostrato di non poter garantire.

Il basso Adriatico si sottrae a questa dinamica. Le sue capacità mimetiche gli consentono di meglio surfare sul modello egemone, senza farsi incantare dalla favola occidentale secondo cui, se si è bravi, se si lavora bene, il mercato offrirà la sua ricompensa. I basso-adriatici sanno che non c'è da aspettarsi nulla e truffano prima di essere truffati, sempre continuando a irrorare un proprio orto di sopravvivenza. D'altro canto, starebbero scomodi anche dentro le armature identitarie tipiche di altre periferie (anche di quelle più vicine: si pensi ai Balcani insanguinati e ancora oggi segnati da una grottesca secessione interna). L'abitudine a non essere, risparmia loro le ansie di affermazione di sé, sia nella sua forma molecolare del Dio-individuo occidentale, sia in quella molare dell'integrismo etnico o religioso. Non è poco, soprattutto pensando al futuro del Mediterraneo.

Ma al di là questo aspetto lenitivo delle durezze contemporanee (che, certo, ne lascia intatti gli assetti fondamentali), è forse possibile intravedere nell'antropologia dell'assenza un'istanza squisitamente trasformatrice, ossia una potenzialità "politica". Il mix di captazione e vernacularismo, infatti, non è un destino. Altre possibilità di profilano.

Non è un caso che nell'ultimo decennio proprio sulle sponde del basso Adriatico siano fiorite le esperienze di governo locale più intriganti nello scenario planetario. Parliamo del governatorato pugliese di Nichi Vendola e della sindacatura di Edi Rama a Tirana. Al di là dei risultati concreti, è interessante evidenziare le aspettative sociali profonde che hanno dato origine a queste esperienze. Un tentativo, quantunque velleitario, di opporsi al "blocco del sistema", all'impensabilità del mutamento, denunciato da tanti analisti del presente. Dal Baudrillard del regime di "equivalenza universale" a Bauman, per il quale più aumenta la libertà individuale più regredisce la libertà del collettivo, fino a Magatti, che indica nel macro-sistema tecnico (MST) e nelle sfere istituzionali funzionalizzate (SIF) le fucine della riproduzione automatica del mondo, con buona pace della sovranità democratica. Il riconoscimento della micro-libertà individuale si trasforma in un veto alla grande libertà collettiva. Per ritrovare una "visione", esperire il ciclopico, occorre invece partire proprio dalle periferie del "depensamento" (Carmelo Bene

docet), nelle quali i residenti non tengono a se stessi, sopravvivono al di là dell'identitario. Nelle quali la logica di valorizzazione e autopromozione, gelosa di sé, della propria terra, delle proprie risorse, cede il posto alla dissipazione, alla consumazione, alla *dépense*. E' qui, paradossalmente, che il Politico di taglia può ritrovare il proprio humus. Solo nel deserto emerge il miraggio. La disponibilità alla trasformazione radicale dell'esistente si dà paradossalmente laddove ci si lascia parlare, facendo fuori se stessi per donare spazio alla visione.

E' questa l'aspirazione profonda incarnata da Rama e Vendola, quasi in contemporanea. Due figure curiose: un poeta e un artista figurativo. In entrambe le esperienze è stata messa in scena la possibilità di rifondare la comunità su basi diverse dalla logica di abilitazione alla progettualità illimitata singolare, ossia dalla normalizzazione mercatista e sviluppatista propinata dall'Ue. Una comunità che abolisce la coazione acquisitiva, lo stress dell'autopromozione illimitata, infischiosene del dogma della crescita per la crescita, dando cittadinanza al desiderio di socialità, all'abbandono nella beatitudine della natura. E contrastando al contempo ogni reclusione identitaria, in nome di un cosmopolitismo non fanatico.

La ritrovata forza sovrana ha consentito a Rama, ad esempio, di contrastare la traiettoria anarcocapitalista intrapresa da Tirana vent'anni or sono e tradottasi nella nascita di una miriade di ristoranti e chioschi bar abusivi dentro i giardini pubblici che sorgono ai bordi del grande boulevard centrale della capitale, nonché lungo le sponde di tutto il percorso cittadino del fiume Lana. Una dittatura della singolarità intraprendente, propiziata dagli stessi organismi internazionali e reinterpretata in forme del tutto specifiche dalla popolazione albanese. A fronte dell'opera di demolizione, Rama ha restituito alla città un'identità condivisa, creando una cifra estetica collettiva manifesta, con la quale i cittadini si sono riconosciuti. Questo secondo asse è passato anche attraverso operazioni bizzarre, come quella che ha permesso di trasformare i lugubri edifici socialisti di Tirana in tele policrome. Rama ha colorato i palazzi della città stornando dalla loro destinazione naturale alcuni finanziamenti europei, sfruttando quindi la logica di captazione mimetica e vincendo spesso la resistenza dei singoli condomini.

Ma queste escrescenze governative locali non cancellano le asprezze del contesto periferico in cui esse si manifestano. La marginalità e la debolezza si pagano e i buoni propositi finiscono per apparire slanci donchisotteschi. Il potere vero reclama i propri diritti. Così, sia Rama sia Vendola hanno dovuto progressivamente dismettere le aspirazioni originarie e inchinarsi di fronte alla strapotenza del sistema in cui essi sono calati. Rama ha dovuto scendere a patti con i grandi trust finanziari ed edilizi che hanno speculato sulla ricostruzione della capitale albanese. Ha ceduto cioè alle forze captative che in un contesto periferico si mobilitano per riagganciare il territorio al sistema-mondo in forme spesso perverse, quando non criminali, e che sempre più spesso si saldano con progetti pseudo-nazionalisti. Vendola, da par suo, si è fatto progressivamente fagocitare dall'immaginario delle enclave più avanzate dell'Occidente, ossia dai codici della nuova classe creativa d'oltreoceano. I poteri forti hanno avuto dunque la meglio. Com'è possibile evitare questo esito? E' forse giunta l'ora di pensare sul serio ad uno spazio politico mediterraneo. La visione adriatica potrebbe fare, in questo senso, da battistrada e da ispiratrice. La crisi impazza al Sud e al Nord del bacino, suscitando al contempo belle speranze di rinascita. Ma il rischio è di sbagliare avversario. C'è una profonda consonanza tra i giovani che manifestano in piazza e i tenutari delle agenzie internazionali, quelli che impongono tagli draconiani alle spese dello Stato, salvando le banche private. C'è l'idea comune che occorra tranciare ogni rendita parassitaria, ogni escrescenza impropria che turbi il buon funzionamento del mercato: questa escrescenza può assumere all'occorrenza e indifferentemente i tratti della "casta" politica, del welfare e dei diritti sociali o della speculazione finanziaria. In tutti i casi si manifesta una sorta di devozione all'economia "reale", condivisa da tutti i contendenti. L'economia reale (sottinteso: di mercato) è buona in sé e se lasciata sbocciare, se fatta funzionare a regola d'arte dona pace, prosperità e godimento a tutti. Occorre dunque eliminare ogni striatura dallo spazio liscio del "buon mercato", adornandolo con qualche ammennicolo in forma di "buon diritto" per dare lustro all'impresa e renderla meno banale. Percorrendo questa strada il

Mediterraneo non potrà che riconfermarsi nella sua marginalità periferica, rispetto, vieppiù, ad un modo in crisi sistemica, strutturale. Nella testa il modello di prosperità occidentale, nelle gambe nessuna forza per arrivarci. Questo non può che dar luogo, in prospettiva, a nuove scorciatoie mafiose e/o a repliche integriste.

Per smettere di subire i rovesci della condizione periferica, il Mediterraneo deve avere la forza di sganciarsi da una competizione internazionale che vede i suoi popoli privi di vantaggi competitivi realmente spendibili. Lo spazio mediterraneo è abbastanza largo per costruirvi un'economia a propria misura, politicamente manovrata, che sospenda l'anomia mercantile per ritornare ad un principio di scambio di tipo redistributivo, statico, più adatto alla beatitudine mediterranea, meno corroso dalla tensione produttivista, infine riconciliato con la dolcezza dello stare in terra spensierati.

Per un'Europa a trazione adri-mediterranea

di Onofrio Romano

[Da *Lettera Internazionale*, vol. 114/2013, pp. 46-47]

C'è una condizione comune, un filo rosso che lega assieme i giovani dell'Adriatico e di tutti i paesi che si affacciano sul Mediterraneo. I contesti sono certo differenti. I quadri politici, sociali, religiosi, economici rifiutano ogni facile agglomerazione, ma il *frame* in cui gravitano i giovani è tutto sommato il medesimo. Essi sono schiacciati nella tenaglia che viene a formarsi tra cultura e struttura. Beneficiano, in prima istanza, dei processi di scolarizzazione ereditati dagli Stati novecenteschi. A prescindere dal modello adottato (welfare liberal-democratico in salsa mediterraneo-corporativa, socialismo arabo, autogestione titina, franchismo ecc.), i regimi politici del secondo Novecento hanno innalzato in maniera irreversibile i livelli d'istruzione delle popolazioni, pur in difetto di una chiara finalizzazione professionale dei percorsi di studio. Sul sostrato di scolarizzazione garantito nella dimensione domestica, si è poi sviluppato negli ultimi trent'anni, dentro lo scenario globale, un secondo livello di modernizzazione culturale, tramite le piattaforme dei media elettronici tradizionali (la tv, in primo luogo) e più recentemente di Internet e dei social media. Gli elevati livelli d'istruzione promossi dagli Stati hanno fornito ai giovani l'infrastruttura culturale necessaria a guadagnare una proiezione internazionale, a riconnettersi ai flussi della comunicazione globale. I giovani adri-mediterranei risultano, dunque, perfettamente integrati – “immaginarmente” parlando – nella Grande Società. Le loro teste e i loro cuori sono conficcati nel globale, i valori liberal-democratici e le relative istituzioni sono considerati la cornice imprescindibile dell'esistenza collettiva.

L'altro braccio della tenaglia – la struttura economica – preme in direzione opposta. E' il terreno su cui si allestisce la possibilità di partecipare concretamente alla *ambiente* globale, il carburante necessario a gravitarvi dentro. Questo terreno frana sotto i piedi dei giovani. Lo Stato che li ha formati, non garantisce più lavoro, integrazione e dignità socio-economica. Crescono i tassi di istruzione, cresce la fruizione mediale, ma al contempo dilagano disoccupazione e precarizzazione. L'economia ristagna. Il mercato globale si mostra inclusivo sul piano culturale, ma non su quello economico. I giovani si ritrovano così dentro la tenaglia della frustrazione: gravitano immaginarmente in un mondo che non ne accoglie l'esistenza reale. Questo è il nodo fondamentale. Si tratta in realtà di una condizione generale, riguardante tutta la popolazione adri-mediterranea. Ma per le generazioni più adulte vigono ancora le tutele di un welfare in via di smantellamento. I giovani vivacchiano aggrappandosi alle residue garanzie dei padri, ai piccoli patrimoni accumulati nell'era stato-centrica. Guardando alla condizione dei giovani si percepisce in maniera più chiara il soffocamento del Mediterraneo tutto, la sua esclusione dai circuiti economici.

Questo brodo di frustrazione si riversa in gran parte nello spreco di sé, nell'indolenza urbana, nel rigirarsi a vuoto nei meandri dei social network, nella sospensione della vita e del suo progetto. Chi può, emigra verso i centri propulsori di quel regno assorbito solo per via immaginaria.

Da qualche tempo, però, l'attanagliamento ha cominciato a trasformarsi in indignazione e a imboccare la via della politica. A Sud ha preso di mira gli autocrati arabi e i loro abusi. Dopo le rivoluzioni laico-socialiste degli anni sessanta, le famiglie al potere hanno messo a ristagno i loro paesi, adagiandosi sulle lusinghe di una ricchezza facile (il petrolio), che non richiedeva mobilitazione sociale, messe a valore, scambi, ingegni. Le popolazioni sono state mantenute in una cattività tutto sommato decorosa, ma poi la forbice tra gli abusi economico-politici dei

despoti e i regimi di vita sempre più insostenibili dei popoli si è allargata a dismisura. L'apertura "immaginaria" al globale ha reso palese, soprattutto ai giovani, il loro stato di "deprivazione relativa", non solo sul piano strettamente economico, ma soprattutto sul fronte delle libertà e dei diritti. A quel punto, l'ostacolo principale alla vita buona (la stessa rappresentata nei circuiti della libera comunicazione) è stato riconosciuto nei satrapi al potere. Visione fuorviante, ristretta, che non fa i conti con le ragioni dure del malessere, con la tenaglia.

Nel Mediterraneo del Nord la protesta giovanile ha preso di mira le "caste" della politica e della finanza, nonché le corporazioni popolate dalle generazioni precedenti che con i loro "privilegi" avrebbero affamato le nuove.

In tutti i casi, vi è sotto la convinzione – fatale per gli stessi giovani – che da qualche parte vi sia un regno della "economia reale" (alias del libero mercato), senza striature corporative, senza settori protetti, in cui le parti più dinamiche della popolazione, i detentori di talento e di creatività, troverebbero finalmente il loro spazio, accaparrandosi ciò che è loro dovuto per mero merito. Una convinzione trainata da una generale retorica sopranazionale consustanziale alla diffusione dei nuovi media. L'orizzontalità della rete, infatti, allude naturalmente all'utopia di un mondo privo di gerarchie economiche, finanziarie, politiche, dove contano solo i saperi e i talenti individuali. E tutto quello che è stato costruito dalle generazioni precedenti fa figura di "tappo" che impedisce all'energia gassosa dei giovani di fuoriuscire e circolare liberamente, cooperando e competendo nello spazio liscio del globale.

Il paradosso è proprio questo. I giovani mediterranei promuovono attivamente quella esposizione ai venti globalisti che è la causa stessa della propria deprivazione. Con la lotta per la liquefazione di ogni logica protettiva, si arrendono al mercato come erba fresca al defoliante.

Lo spazio orizzontale dell'economia reale liberoscambista che essi anelano non solo non è inclusivo, ma soprattutto non esiste. Ci si illude che i mali provengano dalla finanza speculativa, ma la crisi (la "nostra" crisi) è tutta economica. L'ottimo competitivo va conseguito oggi a livello globale e tutti coloro che stanno al di sotto di quella soglia non trovano spazio alcuno, sono immediatamente fuori mercato. I popoli mediterranei non sono vittime dell'oppressione più di quanto non lo siano della libertà (più precisamente, della libertà di competere, globalmente sancita). Nella competizione globale, il Mediterraneo tutto, del Sud e del Nord, soccombe. Non riusciamo a trovare il nostro posto, noi mediterranei. Non sappiamo fare niente. Né innovare, né faticare a basso costo. Siamo schiacciati, strangolati. Il terreno produttivo che ci consente di partecipare ai bagordi della società dei consumi mostra tutta la sua inconsistenza e ci frana sotto i piedi. Inneggiare alla libertà, in queste condizioni, è un autentico suicidio. Vanno bene le lotte ai privilegi e alle satrapie, purché si sappia che in esse vi è una quota di strategia dell'ubriaco, colui che si mette a cercare la banconota perduta sotto il lampione per la sola ragione che quella è l'unica porzione illuminata della strada.

La competizione internazionale si sviluppa oggi intorno a tre grandi assi: 1) il costo del lavoro (con annesso dumping sociale); 2) la disponibilità di grandi quantitativi di risorse, energetiche e non; 3) la rendita sul *general intellect* (sotto copertura retorica della "innovazione tecnologica").

Su tutti questi versanti il Mediterraneo è perdente. Non siamo mancanti di risorse, ma il loro mix finisce sempre al di sotto dell'ottimo globale. Perché? Poiché manca la politica. Quanto normalmente sfugge agli analisti mainstream è che l'ottimo competitivo non viene conseguito oggi per via mercantile, ma quasi esclusivamente con la politica. Tutte le leve competitive sono oggi saldamente manovrate dalla politica (sebbene non necessariamente dai "governi").

Le macro-regioni che oggi spadroneggiano nello scenario globale (i BRICS) fruiscono tutte di una solida guida politica, unita, certo, alla disponibilità di grandi quantitativi di risorse chiave. In

Cina, ad esempio, non è solo la quantità a tenere basso il costo del lavoro, ma l'istituzione "politica" di un doppio mercato: quello locale, chiuso a doppia mandata dall'esterno, destinato alle masse dei lavoratori cinesi, i quali fruiscono così di standard di vita di gran lunga superiori a quelli lasciati nelle campagne d'origine, raffreddando le proprie pretese emancipative; quello estrovertito nel quale vengono piazzate le merci prodotte a bassissimo costo. L'enorme surplus è in larga parte requisito politicamente per carburare l'impetuosa crescita del paese e alimentare il fondo sovrano con il quale il governo cinese acquista territori, titoli di debito, impianti produttivi e logistici in giro per il mondo. Altre forme, ma medesima gestione e requisizione politica del surplus si danno con il gas russo o il grano argentino.

Le illusioni più clamorose si addensano sull'innovazione tecnologica e sull'economia creativa. Oggi, più che mai, occorre prendere sul serio la profezia sul *general intellect* formulata da Marx nel "Frammento sulle macchine". Noi crediamo ancora al fantasma del collegamento diretto tra sforzo produttivo e quantità di ricchezza ottenuta. Intuitivamente, siamo portati a pensare che, tutto sommato e al netto dei furfanti, la ricchezza va a chi la produce, in proporzione al suo lavoro (materiale, immateriale, manuale o intellettuale). E' l'ideologia imperante del mercato che ce lo fa credere. In realtà, questo collegamento è ormai rescisso da tempo. Il grosso della ricchezza è generato in automatico dal *general intellect*, dal sapere accumulato nel tempo e messo a valore. A quel punto, l'acquisizione della ricchezza diventa tutta questione di captazione, di rapina. Ai pochissimi che continuano ad essere inglobati come operatori nella macchina produttiva viene assegnata una parte infinitesima della ricchezza prodotta. E' qui dunque che si manifesta più che altrove il carattere politico delle forme di acquisitività all'ordine del giorno. Non la politica in senso proprio, quella che passa per le istituzioni e i luoghi della decisione democratica. Si tratta, specificamente, della politica intesa come continuazione della guerra con altri mezzi, di cui sono protagonisti clan di diversa natura: imprenditoriale, finanziaria, politica, criminale ecc. Tutti concentrati sull'unico vero affare che consiste oggi nell'accaparrarsi le rendite legate ai diritti di sfruttamento del *general intellect*. L'innovazione non appartiene a chi innova, ma a chi s'intesta i diritti di sfruttamento del *general intellect*.

C'è una sorta di illusione di illimitatezza delle risorse creative e tecnologiche. L'illusione che chiunque, anche alle nostre latitudini, possa trovare per il loro tramite il proprio posto a tavola. Magari anche aumentando tutele e diritti che consentono di formare un buon capitale umano, ingrediente necessario all'innovazione. In realtà, come dimostrano tutte le analisi sul capitalismo contemporaneo, è proprio nei settori tecnologici, in particolare nei business a trazione digitale, che si realizza la più alta concentrazione capitalistica mai realizzata nella storia. Pochi grandi colossi (Apple, Google, Facebook ecc.) marcano l'intero mercato. Quando si esulta per il ragazzo di Enna che con la sua *app* ha guadagnato centomila dollari – alimentando la favola del mercato aperto al libero ingegno, appannaggio anche di un giovane provinciale del Mediterraneo – si omette di dire che i diritti legati allo sfruttamento di quella creazione, ammontanti a cento volte tanto, andranno integralmente nelle tasche dei detentori delle piattaforme su cui essa gira.

La rinascita del Mediterraneo si può dare solo riattivando una logica di potere a livello macroregionale. Non inseguendo gli spettri della libera competizione internazionale.

Bisogna stare nella logica macroregionale, ma capovolgendone completamente l'obiettivo: non più la competizione, ma il benessere collettivo. Oggi, infatti, il potere macroregionale viene impiegato, laddove vige, per rendere competitivo l'uso delle risorse interne, per conseguire localmente l'ottimo richiesto dal globale, a prescindere da ogni considerazione sul benessere delle popolazioni, sull'idea di vita buona che s'intende sviluppare (nell'illusione che producendo ricchezza, tutti ne beneficeranno). Si continua cioè a restare schiavi del mercato globale. Il Mediterraneo, invece, deve usare il potere, non per indulgere, ma per sottrarsi all'ottimo globale. Deve usare la politica per ripararsi dalla barbarie competitiva e per raggiungere l'ottimo sociale e

ambientale. Una strategia capovolta. Se non si fa questo in grande e in un orizzonte progressivo, avranno la meglio i nazionalismi, sempre ritornanti a queste latitudini, oppure, come sta avvenendo nell'autunno arabo, le forze islamiche. Queste, infatti, hanno l'intelligenza di assicurare protezione, sicurezza esistenziale e calore comunitario alle popolazioni funestate dall'anomia del mercato globale. Ma in forma regressiva: ai giovani che hanno aperto i paesi alla furia del globale, loro replicano con nuove reclusioni comunitarie garantite dal collante religioso. Occorre puntare invece sul *tertium non datur* di una forma alta e larga (anche in senso fisico) di protezione del modello sociale euro-mediterraneo, oggi incompatibile con le logiche imperanti di dumping sociale e di accaparramento della rendita sul *general intellect*.

Dobbiamo ripartire da una considerazione: i livelli di produttività conseguiti dalle nostre infrastrutture organizzative e tecnologiche sono altissimi, anche quando si collocano ben al di sotto dell'ottimo competitivo globalmente sancito. Insomma, deteniamo i mezzi per produrre quel che serve a garantire a tutti una vita decorosa. Non si è mai prodotto così tanto, eppure siamo in crisi. Il capitalismo odierno fallisce dunque nella capacità di redistribuire la ricchezza prodotta. E la politica non si occupa più di questo, ma di contribuire attivamente al raggiungimento dell'ottimo. Recintando lo spazio mediterraneo, proteggendolo, si potrebbe produrre al di sotto dell'ottimo competitivo, ma comunque in maniera autonoma e in misura più che sufficiente rispetto ai bisogni della popolazione. Il pubblico potere deve accentrare i proventi delle risorse energetiche e requisire la rendita sul *general intellect*, affinché i cittadini mediterranei possano beneficiarne, conseguendo al contempo standard elevati di tutela dell'ambiente e dei diritti sociali. Garantire che si lavori poco e bene, evitando che il sistema sociale sia risucchiato e governato dall'ottimo globale. A questo progetto l'Europa deve guardare se vuole salvarsi dal tracollo. L'Europa oggi non è nelle condizioni di percepire distintamente l'incongruità del proprio modello sociale rispetto allo scenario globale. Questa percezione è ostacolata dal fatto che l'implicita svalutazione monetaria garantita dall'euro dona ai paesi del Nord una prosperità del tutto artificiosa, guadagnata a danno dei paesi sudeuropei. Un'illusione che s'infrangerà presto. Le istituzioni democratiche, gli standard raggiunti nello sviluppo del welfare, dei diritti civili e sociali saranno travolti se l'Europa non si deciderà a mettere in sicurezza tutto questo dentro un nuovo quadro macro-regionale. Il Mediterraneo, da par suo, porterà in dote le risorse energetiche, la terra, la creatività, la bellezza, la vita all'aria aperta, la beatitudine del rapporto con la natura, l'andatura lenta, gaudente e spensierata. Occorre sottrarre questa alleanza di civiltà alla barbarie globalista. Mostrarne la fattibilità sarà la base di un nuovo internazionalismo, che aggregi le masse piagate dal conseguimento ottuso dell'ottimo competitivo. Economicamente siamo spacciati, ma culturalmente la sfida per l'egemonia è tutta aperta.