

Può il diritto essere emancipatorio?

Una riflessione teorica*

di Boaventura de Sousa Santos

1. Introduzione

Viviamo in un periodo soggetto alla questione della sua relatività. Il ritmo, la progressione, la natura e la dimensione delle trasformazioni sociali sono tali che i momenti di distruzione e i momenti di creazione si succedono gli uni agli altri secondo una cadenza frenetica, senza che ci siano tempo e spazio per momenti di stabilizzazione e di consolidamento. Ed è proprio per questo che definisco l'epoca attuale come un periodo di transizione.

La natura della transizione pone questioni complesse senza trovare un ambiente socio-culturale che consenta risposte adeguate. Da un lato, coloro i quali promuovono le sequenze di distruzione e creazione sociale – di solito piccoli gruppi sociali dominanti – sono talmente coinvolti dai conseguenti automatismi che la domanda del perché lo facciano sarà, nella migliore delle ipotesi, irrilevante e, nel peggiore dei casi, minacciosa e pericolosa. Dall'altro, la schiacciante maggioranza della popolazione che subisce le conseguenze di una massiccia distruzione e di una altrettanto massiccia creazione sociale è troppo occupata e indaffarata nel cercare di adattarsi, resistere o semplicemente sopravvivere, per avere la capacità di porsi domande e tanto meno di rispondere a questioni complesse sulle ragioni di tale operato. Al contrario di quanto sostengono alcuni autori (Beck-Giddens-Lash 1944), il tempo presente non è propizio per auto-riflessioni. È probabile che queste siano un bene esclusivo di chi gode del privilegio di delegarle agli altri.

Si tratta di un periodo complesso da analizzare. Tuttavia, paradossalmente, non sarà mediante domande complesse, ma con domande semplici che scopriremo il significato di questa complessità quale orientamento per promuovere un'azione. Una domanda semplice ed elementare è quella che riesce a cogliere, con la precisione tecnica di una freccia, il magma più profondo della nostra

* Questo testo è una versione rivista di quanto svolto nel capitolo nono del mio lavoro *Toward a New Legal Common Sense. Law, Globalization, and Emancipation*, London, Butterworths, 2002.

perplexità individuale e collettiva, che non è nulla di più se non la nostra complessità da esplorare. In un'epoca non molto diversa dalla nostra, Rousseau, nel suo *Discorso sulle scienze e le arti* (1750), ha formulato una domanda molto semplice che, secondo il suo parere, riassume la complessità della transizione in corso, e ne ha dato una risposta. La domanda era la seguente: il progresso delle scienze e delle arti ha contribuito alla purezza o alla corruzione dei costumi? O, secondo una formulazione ancora più semplice: ci sarà una relazione tra la scienza e la virtù? Dopo una complessa argomentazione, Rousseau finisce per rispondere in modo ugualmente semplice con un sonoro «no». In questo articolo cercherò di rispondere ad una domanda anch'essa semplice: può il diritto essere emancipatorio? Oppure: esiste davvero una relazione tra diritto e aspirazione ad una società buona? Al contrario di Rousseau, invece, non credo di essere in grado di rispondere con un semplice no o con un chiaro sì.

2. La questione nel suo contesto

Quando lo stato liberale ha assunto il monopolio della creazione del diritto e della giurisdizione – che così si è ridotto ad un diritto statale – la tensione tra la regolamentazione sociale e l'emancipazione sociale è divenuta oggetto di ordinamento giuridico. Nella distinzione tra emancipazione sociale legale e illegale – che da allora è divenuta una categoria politica e giuridica essenziale – sarebbero stati consentiti solo gli obiettivi e le pratiche di emancipazione sanzionati dallo stato e, di conseguenza, conformi agli interessi dei gruppi sociali che stavano, per così dire, dietro di esso. Questa dialettica regolamentata si è trasformata gradualmente in una non-dialettica regolamentata, in cui l'emancipazione sociale ha cessato di essere l'altro della regolazione sociale per diventare il suo doppio. In altre parole, invece di costituire una alternativa radicale alla regolamentazione sociale così come esiste attualmente, l'emancipazione sociale è divenuta il nome della regolamentazione sociale nel processo di auto-revisione o di auto-trasformazione.

Con il trionfo del liberalismo nel 1848, la prima preoccupazione dello stato liberale non è stata più quella di combattere l'Ancien régime, ma quella di opporsi alle rivendicazioni di emancipazione delle «classi pericolose», le quali, benché fossero state sconfitte nella Rivoluzione del 1848, avevano continuato ad esercitare pressioni sul nuovo regime politico con esigenze crescenti di democrazia (Wallerstein 1999, p. 90). Da quel momento le lotte per l'emancipazione sociale hanno iniziato ad esprimersi con il linguaggio del contratto sociale, come lotte contro l'esclusione dal contratto sociale e a favore invece dell'inclusione in esso. Le strategie sono state diverse: da un lato coloro che

hanno tentato di combattere entro i limiti dello stato liberale – i demo-liberali e, più tardi, i demo-socialisti – e dall'altro coloro che ritenevano tali limiti come frustranti per una lotta di emancipazione degna di questo nome e quindi da eliminare; ed è quanto è avvenuto per varie tipi di socialisti radicali.

Questo dualismo avrebbe caratterizzato la politica della sinistra per gli ultimi centocinquanta anni: da un lato, una politica di emancipazione ottenuta con mezzi parlamentari legali attraverso un riformismo graduale; dall'altro, una politica di emancipazione condotta con mezzi extraparlamentari illegali conducenti a rotture rivoluzionarie. La prima strategia, che sarebbe stata dominante nell'Europa occidentale e nell'Atlantico del nord, ha assunto la forma di stato di diritto e si è tradotta in un ampio programma di concessioni liberali con l'obiettivo di allargare sia l'ambito, sia la qualità dell'inclusione nel contratto sociale, senza peraltro minacciare la struttura basilare del sistema politico-economico vigente, ossia del capitalismo e della democrazia liberale. Questa strategia ha conseguito il risultato di portare all'allargamento della cittadinanza politica – suffragio universale, diritti civili e politici – e della cittadinanza sociale – stato-provvidenza, diritti sociali ed economici. La seconda strategia, ispirata alla Rivoluzione russa, e che sarebbe stata dominante nella periferia del sistema-mondo, ha assunto la forma di confronto illegale, violento o meno, con lo stato liberale, con lo stato coloniale o post-coloniale, e con l'economia capitalista; il che ha portato alla creazione di stati socialisti di tipo differente. La Rivoluzione russa è stata la prima rivoluzione moderna combattuta, non contro il diritto, ma in nome del diritto.

Entrambe le strategie presentavano al loro interno una grande diversità. Ho già precisato che la strategia rivoluzionaria, benché sia legata in modo predominante a una determinata teoria politica, il marxismo, si è espressa in varie politiche portatrici di significati e obiettivi differenti, e talvolta la competizione tra queste è stata feroce e apertamente violenta. Nello stesso modo il campo legale-riformista si è diviso tra coloro i quali collocavano la libertà al di sopra dell'uguaglianza e che erano a favore di un minimo possibile di concessioni (il demo-liberalismo) e quelli che si rifiutavano di stabilire una gerarchia tra libertà e uguaglianza ed erano a favore del massimo possibile di concessioni (demo-socialismo). Entrambe le versioni di politica legale lottavano contro il conservatorismo, che manteneva una opposizione inflessibile verso qualsiasi concessione agli esclusi dal contratto sociale. Nonostante che tutte siano contenute nel quadro dello stato liberale, queste strategie politiche differenti hanno finito per condurre a diverse politiche del diritto, le quali, a loro volta, sono state all'origine delle trasformazioni subite dallo stato liberale in varie direzioni: stati-provvidenza forti in Europa, stati-provvidenza deboli in America del nord e in particolare negli Stati Uniti, ecc.

Negli ultimi vent'anni questo paradigma politico è entrato in una crisi che

ha provocato conseguenze dirette sia sulla strategia riformista, sia su quella rivoluzionaria. La crisi del riformismo, che ha assunto nei paesi centrali la forma di crisi dello stato-providenza e nei paesi periferici e semiperiferici ha assunto la forma di crisi dello stato sviluppatista – mediante aggiustamenti strutturali e tagli drastici nelle già di per sé appena incipienti spese sociali dello stato – ha significato, in termini politici, il risorgere del conservatorismo e di una marea ideologica contro la proposta di inclusione graduale e crescente nel contratto sociale, proposta che in modi diversi era comune al demoliberalismo e al demo-socialismo. In questo modo sembrava, e sembra, bloccata la via legale per l'emancipazione sociale. Malgrado sia strutturalmente limitata, questa via – una promessa emancipatrice regolata dallo stato capitalista e, quindi, conciliabile con le necessità incessanti e intrinsecamente polarizzanti dell'accumulazione propria del capitalismo – è stata per molti decenni la spiegazione data nei paesi centrali per giustificare la compatibilità esistente tra il capitalismo – da sempre ostile alla redistribuzione sociale – e la democrazia, fosse questa fondata su politiche di redistribuzione di stampo demoliberalista o demo-socialista. Il crollo di questa strategia ha condotto alla disintegrazione della tensione, già molto attenuata, tra la regolamentazione sociale e l'emancipazione sociale. Considerando, tuttavia, che la tensione faceva già parte del modello politico nel suo insieme, la disintegrazione dell'emancipazione sociale ha condotto alla disintegrazione della regolamentazione sociale. Ha creato, quindi, la doppia crisi della regolamentazione e della emancipazione che viviamo attualmente, una crisi in cui il conservatorismo fiorisce con il nome ingannevole di neoliberalismo. Il neoliberalismo non è una versione nuova del liberalismo, ma è piuttosto una vecchia versione del conservatorismo. La cosa più intrigante è che il collasso delle strategie politiche che in passato assicuravano la compatibilità tra il capitalismo e la democrazia, lungi dal condurre all'incompatibilità tra di essi, sembra aver rafforzato tale compatibilità allargandola, anzi, oltre i paesi centrali entro i quali sembrava confinata.

La via rivoluzionaria per raggiungere l'emancipazione sociale è sfociata, più o meno nella stessa epoca, in una crisi ugualmente grave, mano a mano che sparivano gli stati-nazione nati dall'esito delle lotte contro il colonialismo e il capitalismo. È evidente che, prendendo ad esempio quanto era accaduto con la strategia riformista, «la qualità» della emancipazione sociale creata dalla strategia rivoluzionaria è stata anch'essa da tempo posta in causa. Nonostante le differenze sostanziali esistenti tra gli uni e gli altri, sia gli stati liberali sia quelli socialisti avevano progettato una forma di tensione – una tensione promossa dallo stesso stato e fortemente regolamentata – tra l'emancipazione sociale e la regolamentazione sociale, mediante la quale le esclusioni strutturali (di tipo politico, economico o sociale) si cristallizzavano o addirittura diventavano più radicate e profonde.

Questo modo di considerare la trasformazione sociale – cioè nei termini di una tensione tra regolamentazione sociale ed emancipazione sociale – appartiene alla modernità. In una situazione come la nostra, in cui esiste contemporaneamente una crisi della regolamentazione e della emancipazione sociale, è legittimo domandarsi se non sarebbe meglio abbandonare tale formulazione, poiché essa non riesce a captare in termini positivi alcun aspetto della nostra esperienza di vita. Se le nostre esperienze di vita non sono totalmente errate, dobbiamo ammettere che è un errore considerarle incondizionatamente negative. Allo stesso modo, se le due grandi strategie per la creazione della moderna trasformazione sociale, il riformismo giuridico e la rivoluzione, sono in crisi – è vero che il diritto abbonda, ma non per ottenere una riforma sociale, mentre la rivoluzione è puramente e semplicemente sparita – è legittimo chiedersi se non sia più opportuno ricercare nuovi concetti che diano un senso alla trasformazione sociale, sempre che quest'ultima continui a servirci da modello per descrivere i grandi mutamenti del nostro vivere individuale e collettivo.

Come ho avuto modo di affermare, ci troviamo in una fase di transizione che può essere descritta nella seguente maniera: viviamo in un periodo nel quale affrontiamo problemi moderni per i quali non esistono soluzioni moderne. Siamo condizionati dall'idea di avere un ordine e una società buoni, per lo meno riguardo al (dis)ordine che regna nelle nostre società, nelle quali sono sempre maggiori la disuguaglianza e l'esclusione – proprio in una fase della storia dove sembrerebbe che i progressi tecnologici possano condurre ad una società del tutto differente. La totale rinuncia alla tensione tra regolamentazione sociale ed emancipazione sociale, e persino alla stessa idea di trasformazione sociale – una proposta avanzata da coloro che definisco *postmodernisti celebrativi* – sembra essere, pertanto, una proposta politicamente rischiosa, non solo perché coincide con le tesi dei conservatori, ma anche perché non sembrano apparire all'orizzonte concetti nuovi in grado di captare le aspirazioni politiche insite del nostro tempo. Inventare nuovamente una tensione tra regolamentazione sociale e emancipazione sociale sembra essere più opportuno, o più prudente, meglio comunque che gettarla nella spazzatura della storia.

Lo stesso si può dire delle strategie politiche che, in passato, hanno dato corpo alla tensione tra regolamentazione e emancipazione sociale: il diritto e la rivoluzione. La reinvenzione, in questo caso, risulta essere un compito molto gravoso e complesso, tanto più che la rivoluzione sembra essere una possibilità definitivamente tramontata, e il diritto, di contro, si diffonde sempre più colmando anche gli spazi sociali e politici aperti dal collasso della rivoluzione. Per i conservatori non c'è nulla da reinventare con l'eccezione forse di modi ancor più sottili (e forse non tanto sottili) mediante i quali sman-

tellare i meccanismi usati da liberali e demo-socialisti per trasformare il diritto in uno strumento di trasformazione sociale. Il compito scientifico e politico che ci si presenta può essere esplicitato nel modo seguente: come reinventare il diritto al di là del modello liberale e demo-socialista e senza cadere nell'ambito conservatore, ma anzi ricercando il modo per combatterlo con maggiore efficacia.

3. La visione occidentale e la plausibilità del problema

Prima di tentare di dare una risposta a questa questione è necessario verificare se sono enunciati correttamente i termini dei problemi posti di fronte a una politica progressista e a una pratica giuridica agli inizi del nuovo millennio. Perché se la risposta fosse negativa, la questione di reinventare il diritto dovrebbe essere diversamente formulata prima di proseguire. Quanto illustrato in precedenza riguarda un aspetto essenzialmente occidentale e cioè: il diritto potrà essere emancipatorio? Questa questione apparentemente ben definita, si basa su un complesso di presupposti propri della cultura e della politica occidentali. Presuppone che esista una entità sociale denominata diritto, suscettibile di essere definita nei suoi termini specifici e di essere in grado di funzionare in maniera autonoma. Muove inoltre dal principio che esista un concetto generico di emancipazione sociale, diverso e separato dalla emancipazione individuale e dai progetti di emancipazione realizzati da particolari gruppi sociali e comunque inseriti in un contesto storico differente. Inoltre dà per certo che esistano aspettative sociali al di sopra e ben oltre le attuali esperienze sociali, e che le differenze tra aspettative ed esperienze possano e debbano essere superate.

Tutti questi presupposti risultano problematici se considerati al di fuori dei confini della modernità occidentale. Dopo cinquecento anni di espansione europea e con una geografia di zone di contatto estremamente diversificate, dove hanno avuto luogo una miriade di forme ibride e derivate, continua ad essere problematico identificare in numerose culture e società non europee il diritto come un campo sociale distinto, anzi un campo sociale autonomo ed omogeneo. Invece, oltre al diritto statale – che comprende alcune affinità formali con il concetto liberale di diritto dell'Occidente – esiste un'ampia gamma di strutture normative ancorate ad entità ed organismi non statali. Queste strutture sono fermamente inserite in complessi di pratiche sociali che, a rigore, non possono essere considerate come campi giuridici, politici, economici o religiosi, perché sembrano essere tutto questo nello stesso tempo. Inoltre, benché le élite politico-culturali di queste società considerino la distanza tra esperienze e aspettative sociali come un problema da risolvere mediante l'emancipazione sociale,

la verità è che non esiste una memoria collettiva di lotta o di movimenti promossi in nome della «emancipazione sociale». Il più delle volte, l'unica memoria collettiva che più si avvicina a questa idea si riferisce alle lotte anticolonialiste. Il concetto di ordine buono e di società buona riveste talvolta forme religiose molto più legate al diritto religioso che al diritto secolare e quindi più alla rivelazione che alla rivoluzione.

Se la questione posta, secondo quanto precedentemente formulato, è una questione chiaramente occidentale, lo stesso si può dire a proposito della narrazione storica della evoluzione della tensione tra regolamentazione sociale e il compito svolto in proposito dal diritto. La recezione del diritto romano nel secolo XII segnala la prima presenza moderna del diritto nella tensione tra regolamentazione sociale e emancipazione sociale, e quindi lo sviluppo di una forma giuridica adeguata agli interessi progressisti della classe mercantile emergente. Anche qui si tratta di una narrazione occidentale. Nel secolo XII e anche molto prima, i ricchi mercanti percorrevano le rotte commerciali che collegavano la Cina e l'India al Mediterraneo, così come molte altre tra Africa orientale e occidentale e in Africa del nord; ma la loro storia giuridica non ha nulla a che vedere con la storia delle classi mercantili urbane, le quali nell'Europa medievale combattevano contro i signori feudali con le armi intellettuali loro fornite dal diritto romano. Inoltre, dopo il 1848, il mondo si è molto ampliato rispetto allo spazio geografico limitato degli stati liberali della Europa occidentale. C'erano antichi stati che dall'Egitto e dall'Etiopia si estendevano fino alla Cina e al Giappone passando attraverso l'Africa centrale e la Persia. Esistevano colonie europee in Africa e in Asia e si annunciava la seconda ondata colonialista. In America Latina, gli stati post-coloniali retti da costituzioni liberali applicavano pratiche politiche che, tra l'altro, appoggiavano la schiavitù e intensificavano il genocidio dei popoli indigeni. Nel corso dei secoli XIX e XX questi stati hanno oscillato tra periodi di governo minimamente democratico e periodi di dittatura come nel caso di alcuni stati dell'Europa occidentale: ad esempio Portogallo, Spagna e Grecia. La compatibilità tra democrazia e capitalismo, tentata dal demo-liberalismo e dal demo-socialismo, costituisce un fatto esclusivo di alcuni paesi – ma anche in Europa non ha avuto successo: come è avvenuto con il fascismo in Italia, il nazismo in Germania, il franchismo in Spagna, il salazarismo in Portogallo, ecc. Le forme inclusive di cittadinanza politico-sociale (gli stati-provvidenza) sono state una eccezione alla regola. Allo stesso modo, e su scala globale, il diritto inteso come diritto statale ha svolto un compito minimo nella gestione della tensione tra regolamentazione e emancipazione. La rivoluzione, sia sotto forma di strategia politica della opposizione, sia come stato non liberale, avrebbe svolto nel corso del XX secolo un compito ben più importante.

La peculiarità storica della mia domanda – una domanda e una indagine

apparentemente esaurienti – a questo punto dovrebbe essere chiara. Perché, allora, proseguire? In caso affermativo, in quale modo? Prima di tutto il perché. Ritengo che la storia della mia domanda sia più occidentale di quel che sia il suo futuro. Negli ultimi venti anni, e ciascuno a suo modo, la globalizzazione egemonica neoliberale e il crollo del blocco socialista sono venuti a interrompere le storie politico-giuridiche sia occidentali, sia non occidentali, creando quindi un vuoto istituzionale che sta per essere globalmente colmato da una versione specifica della politica occidentale: il conservatorismo. Tanto il riformismo legale, quanto la rivoluzione sociale, a somiglianza di altre forme politico-legali al di fuori dell'Europa occidentale e della regione dell'Atlantico del nord, hanno perduto credito. E inoltre ogni tentativo di promuovere alternative al consenso egemonico è fallito rapidamente. Tale consenso, infatti, è composto da quattro consensi settoriali collegati tra loro: il consenso economico neoliberale, il consenso dello stato debole, il consenso democratico-liberale, e il consenso dello stato di diritto e della riforma giudiziaria.

Per poter svolgere ora la mia argomentazione – ossia per rispondere alla domanda del perché proseguire l'analisi del diritto come fonte di emancipazione – è importante aver presente che la globalizzazione giuridica neoliberale in corso sostituisce la tensione altamente politicizzata tra regolamentazione e emancipazione, con una concezione depoliticizzata del mutamento sociale, il cui unico criterio è lo stato di diritto e l'attuazione di un sistema giudiziario onesto, indipendente, prevedibile ed efficace. Il diritto vigente in questo modello non è diritto riformista, né in versione demo-liberale, né in versione demo-socialista. Il diritto neoliberale conservatore altro non fa che determinare il quadro in cui una società civile basata sul mercato funziona e si sviluppa, ed è al potere giudiziario che spetta il compito di garantire che lo stato di diritto sia largamente accettato ed efficacemente tutelato. In definitiva, le necessità giuridiche e giudiziarie del modello di sviluppo basato sul mercato sono semplici: occorre diminuire i costi delle transazioni, definire con chiarezza e difendere i diritti della proprietà, far applicare gli obblighi contrattuali, e istituire un quadro giuridico minimalista.

Per riassumere, la globalizzazione egemonica neoliberale ha messo a punto un paradigma giuridico e politico in ambito globale. Esso, ispirandosi ad una visione altamente selettiva della tradizione occidentale, si avvia ad essere imposto in tutto il sistema-mondo. Ciò vuol dire che la questione della relazione tra il diritto e l'emancipazione sociale, nonostante sia storicamente una questione occidentale, può ora venire a trasformarsi in una questione globale – una questione, cioè, che ben si inquadra nella agenda politica e scientifica sia dei paesi occidentali, sia di quelli non occidentali, sia ancora dei paesi centrali, semiperiferici, e periferici.

Perché ciò possa avvenire sarà necessario uscire dai confini della globaliz-

zazione neoliberale. Mentre lo stato di diritto e la riforma giudiziaria sono attualmente argomento di dibattito in tutto il sistema-mondo, qualsiasi discussione riguardante l'emancipazione sociale è cancellata dalla globalizzazione neoliberale, poiché, secondo quest'ultima, l'ordine e la società «buona» sono già una realtà che ha solo necessità di essere consolidata. La questione del compito che spetta al diritto di ricercare l'emancipazione sociale è attualmente una questione anti-egemonica, che deve preoccupare tutti quelli che, un po' dappertutto nel sistema-mondo, lottano contro la globalizzazione egemonica neoliberale. Infatti, se è vero che quest'ultima ha diffuso in tutto il globo lo stesso sistema di dominazione e di esclusione, non è meno vero che ha creato le condizioni che hanno consentito a forze, organizzazioni e movimenti anti-egemonici, localizzati nelle più varie parti del mondo, di accorgersi della esistenza di interessi comuni all'interno delle proprie diversità e al di là di tali diversità che li separano, e di convergere in lotte anti-egemoniche ispiratrici di progetti sociali di emancipazione distinti, ma collegati tra loro.

Considerando che la mia indagine ha per premessa proprio la distinzione tra globalizzazione egemonica neoliberale, o globalizzazione dall'alto, da un lato, e globalizzazione anti-egemonica, o globalizzazione dal basso, dall'altro, ritengo che la questione del potenziale emancipatorio del diritto potrà essere correttamente affrontata tenendo conto della dimensione giuridica di queste lotte globali di tipo anti-egemonico. Questo è il compito che mi prefiggo di svolgere nel dar seguito a questo studio. La questione, quindi, è plausibile e la risposta può rivelarsi un modo promettente di ridefinire il potenziale emancipatorio del diritto secondo le condizioni imposte dalla globalizzazione.

Resta il problema di come rispondere alla domanda. Inoltre è fondamentale per le mie argomentazioni poter distinguere tra forme egemoniche e anti-egemoniche della globalizzazione giuridica. Per formulare la questione in modo corretto è necessario che non venga meno la possibilità di una globalizzazione giuridica anti-egemonica, ma per questo occorre disoccidentalizzare il concetto di diritto che orienterà la nostra indagine. Questo implica il radicale «dis-pensare» del diritto; ciò vuol dire reinventare il diritto per poterlo adeguare alle rivendicazioni normative dei gruppi sociali subalterni e dei loro movimenti, così come delle organizzazioni che ricercano alternative alla globalizzazione neoliberale.

Questa reinvenzione del diritto implica che si proceda ad una ricerca di concetti e di pratiche subalterne, suddivisi in tre tipi: 1) concetti e pratiche che, nonostante appartengano alla tradizione occidentale e che si siano sviluppati nei paesi dell'Occidente, sono stati soppressi o marginalizzati da concezioni liberali dominanti; 2) concetti che si sono sviluppati al di fuori dell'Occidente, soprattutto nelle colonie e, più tardi, negli stati post-coloniali; 3) concetti e pratiche proposti attualmente da organizzazioni e movimenti

particolarmente attivi nel tentativo di proporre forme di globalizzazione anti-egemonica. In un periodo di transizione paradigmatica che ci allontana dalla modernità dominante, la modernità subalterna fornisce alcuni strumenti i quali consentiranno l'avvio verso un futuro progressista per raggiungere un ordine e una società più equa.

Per analizzare meglio il potenziale di queste concezioni cosmopolite subalterne e gli ostacoli che si frappongono al suo consolidamento, è necessario considerare brevemente il contesto sociale, politico ed economico scaturito dalla globalizzazione neoliberale e in cui le pratiche subalterne dovranno essere sviluppate. Questa analisi è affrontata nel paragrafo seguente.

4. La fine del contratto sociale e l'ascesa del fascismo sociale

4.1. L'esclusione sociale e la crisi del contratto sociale moderno

Il contratto sociale – con i suoi criteri di inclusione ed esclusione, e i suoi principi meta-contrattuali – ha orientato l'organizzazione della vita economica, politica e culturale delle società moderne. In questi ultimi venti anni tale paradigma sociale, politico e culturale è stato soggetto ad un periodo di grande turbolenza che ha influenzato non solo i suoi dispositivi operativi, ma anche i presupposti su cui si basa. Infatti tale turbolenza è così violenta da creare una vera e propria crisi del contratto sociale. La crisi, a sua volta, costituisce uno dei tratti più caratteristici della transizione paradigmatica.

Come ho affermato in altra occasione (Santos, 1998a), il contratto sociale si fonda su tre presupposti: un regime generale di valori, un sistema generale di misure, e un tempo-spazio privilegiato. La crisi del contratto sociale si riscontra in ognuno di questi presupposti.

Il *regime generale dei valori* si basa sull'idea del bene comune e della volontà generale, che costituiscono i principi secondo i quali si svolge l'aggregazione delle sociabilità individuali e delle pratiche sociali. In questo modo sarà possibile dare il nome di «società» all'universo di interazioni autonome e contrattuali tra soggetti liberi e uguali.

Questo regime sembra oggi essere incapace di resistere alla crescente frammentazione della società, divisa in tanti apartheid e concentrata secondo schemi economici, sociali, politici e culturali. La lotta per il bene comune sembra perdere significato e di conseguenza lo stesso avviene per la ricerca di definizioni alternative del bene stesso. La volontà generale sembra essere divenuta una proposta assurda. In queste circostanze, alcuni autori parlano persino della fine della società. Viviamo in un mondo post-foucaultiano e, guardando indietro, ci rendiamo conto all'improvviso di quanto fosse organizzato il mondo di Foucault. Secondo Foucault, coesistono nelle società moderne

due modi principali di potere sociale: da un lato, il potere disciplinare, dominante, incentrato sulle scienze, e, dall'altro, il potere giuridico basato sullo stato e sul diritto, che sta subendo un processo di declino. Attualmente tali poteri coesistono con molti altri, essi stessi frammentati e disorganizzati. Il potere disciplinare diviene sempre di più un potere non-disciplinare, a tal punto che le scienze finiscono per perdere la loro fiducia epistemologica e sono costrette a condividere la conoscenza con saperi rivali – per esempio conoscenze indigene, come nel caso delle lotte attuali sulla biodiversità – a loro volta capaci di produrre tipi differenti di potere e di resistenza. D'altro canto man mano che lo stato perde la sua centralità nel regolare la società, il suo diritto diviene labirintico. Il diritto statale si disorganizza quando è costretto a coesistere con il diritto non-ufficiale imposto da numerosi legislatori *de facto* non statali; questi in nome del potere politico da loro detenuto trasformano la fatticità in norma, e competono con lo stato per ottenere il monopolio della violenza e del diritto. La proliferazione apparentemente caotica dei poteri rende difficile identificare i nemici e le stesse vittime.

Inoltre, i valori della modernità – libertà, uguaglianza, autonomia, soggettività, giustizia, solidarietà – e le antinomie in essa contenute persistono, ma sono soggette a un crescente sovraccarico simbolico, in quanto hanno significati totalmente diversi a seconda delle persone o dei gruppi sociali, con il risultato che l'eccesso di significato crea banalizzazione.

La turbolenza attuale è ancora più evidente nel secondo presupposto del contratto sociale, il *sistema comune di misure*. Il *sistema comune di misure* si fonda sul concetto di tempo e di spazio considerati entità omogenee, neutre e lineari che agiscono come minimo comune denominatore per la definizione delle differenze più rilevanti. Partendo da questa idea, è possibile, da un lato, separare il naturale dal sociale e, dall'altro, stabilire un mezzo quantitativo di comparazione tra interazioni sociali generali e interazioni altamente differenziate. Le differenze qualitative tra le une e le altre o vengono ignorate o sono ridotte a indicatori quantitativi che riescono a giustificarle in modo approssimativo. Il denaro e le merci sono la più pura materializzazione del sistema comune di misure. Mediante queste saranno facilmente misurabili e comparabili il lavoro, i salari, i rischi e i danni.

Il sistema comune di misure va molto oltre il denaro e le merci. Poiché questo sistema crea delle omogeneità, sarà possibile stabilire corrispondenze tra valori antinomici. Ad esempio tra libertà ed uguaglianza è possibile definire alcuni criteri di giustizia sociale, di retribuzione e di solidarietà. L'importante è stabilire norme comuni che siano applicate secondo corrispondenza ed omogeneità. Per questo la solidarietà è possibile solo tra soggetti uguali e la solidarietà tra i lavoratori ne è l'espressione più alta.

È da molto che il tempo e lo spazio neutri, lineari e omogenei sono scom-

parsi dalle scienze, ma solo ora la loro sparizione si fa notare nel quotidiano e nelle relazioni sociali. È evidente che la turbolenza condiziona attualmente il modo in cui siamo abituati ad osservare e a identificare i fenomeni, i conflitti e le relazioni, e poiché ciascuno di questi si pone in una determinata scala di valori, tale turbolenza produce estraneità, allontanamento, sorpresa, perplessità e invisibilità. Un esempio palese di turbolenza della scala di valori è, a mio giudizio, il fenomeno della violenza urbana in Brasile, che del resto è presente anche in altre parti del mondo (Santos 1998b). Quando un «menino da rua» cerca un rifugio per passare la notte e per questo viene ucciso da un poliziotto, o quando qualcuno rifiuta di dare elemosina a un mendicante e da questi viene assassinato, ci troviamo in presenza di una esplosione imprevista della scala del conflitto: un fenomeno apparentemente banale all'improvviso si pone su un livello diverso e assume contorni di fenomeno drammatico con conseguenze fatali. Questo salto di livello dei fenomeni, repentino e imprevedibile, si verifica attualmente nei settori più disparati della vita sociale. Concorro con Prigogine (Prigogine-Stengers 1979; Prigogine 1980) quando afferma che le nostre società vivono una fase di biforcazione, ossia una situazione di instabilità sistemica in cui un minimo mutamento può provocare, in modo inatteso e caotico, trasformazioni qualitative. Dalla turbolenza delle scale vengono così distrutti le sequenze e i mezzi di comparazione, riducendo le possibili alternative, creando impotenza e promuovendo la passività.

La stabilità delle scale sembra restringersi al solo mercato e al consumo; ed anche in questo caso, con radicali alterazioni del ritmo e dell'ambito che impongono al commercio costanti mutamenti di prospettiva. La ipervisibilità e la grande velocità che caratterizzano gli scambi, di solito già grandemente pubblicizzati, trasformano la intersoggettività richiesta ai consumatori in interoggettività negli atti di consumo. In altri termini i consumatori si trasformano in sostegni nomadi degli scambi. Una modificazione identica e costante di prospettiva si verifica anche nella informazione e nelle tecnologie delle telecomunicazioni, nelle quali la turbolenza della scala di valori è, al tempo stesso, un atto generativo e una condizione di funzionalità. In tal caso, la crescente interattività delle tecnologie dispensa sempre più gli utenti dall'inventiva e finisce per determinare una totale passività. Lo *zapping* è forse l'esempio più palese di passività mascherata da interattività.

Infine, il tempo-spazio dello stato nazionale sta perdendo il suo primato, perché è sempre maggiore l'importanza del tempo-spazio globale e locale che con esso compete. Questa destrutturazione del tempo-spazio dello stato nazionale si verifica anche per i ritmi, le durate e le scadenze. Il tempo-spazio dello stato nazionale è costituito da scenari temporali differenti ma compatibili e articolati tra loro: lo scenario temporale delle elezioni, lo scenario temporale del negoziato collettivo, lo scenario temporale dei tribunali, lo scenario tem-

porale della burocrazia della sicurezza sociale, lo scenario temporale della memoria storica nazionale, ecc. La coerenza tra queste temporalità definisce la configurazione propria del tempo-spazio dello stato nazionale. Ma questa coerenza diviene sempre più problematica perché l'impatto creato dal tempo-spazio globale e locale varia da uno scenario temporale all'altro. Ad esempio lo scenario temporale dei tribunali sembra essere meno coinvolto dal tempo-spazio globale di quanto non sia lo scenario temporale del negoziato collettivo. D'altro canto negli Stati Uniti – a causa della recente *devolution* delle funzioni di sicurezza sociale agli stati e alle comunità locali – il tempo-spazio locale condiziona di più il sistema di sicurezza sociale di quanto non condizioni la politica elettorale; in Europa avviene il contrario come si può constatare dalle nuove iniziative di democrazia locale promosse da Spagna, Francia e Germania.

Inoltre, scenari temporali o ritmi del tutto incompatibili con la temporalità dello stato nazionale nel suo insieme sono sempre più rilevanti. Due di questi meritano una citazione particolare. Il tempo-istante del ciber-spazio da un lato e, dall'altro, il tempo glaciale del degrado ecologico, della questione indigena e della biodiversità. Ciascuna di queste temporalità si scontra frontalmente con la temporalità politica e burocratica dello stato. Il tempo-istante dei mercati finanziari elimina fin dall'inizio qualsiasi decisione o regolamento da parte dello stato. Il rallentamento di questa temporalità avviene a livello di scala globale e quindi, solamente, mediante azioni in ambito internazionale¹.

D'altro canto, il tempo glaciale è troppo lento per poter essere compatibile con qualsiasi scenario temporale dello stato nazionale, in particolare quelli dei tribunali e della politica elettorale. Le recenti sovrapposizioni tra il tempo dello stato e il tempo glaciale sono state meri tentativi da parte dello stato di «cannibalizzare» e destrutturare il tempo glaciale. Basti considerare il modo in cui la questione indigena è stata affrontata in molti paesi, oppure la recente ondata di leggi nazionali sui brevetti e sul diritto della proprietà intellettuale che hanno un'influenza diretta sulla questione della biodiversità.

Poiché fino ad ora è stato il tempo-spazio egemonico, il tempo-spazio dello stato nazionale configura non solo l'azione dello stato, ma anche le pratiche sociali in generale, in cui si riflette con chiarezza la competizione esistente tra tempo-istante e tempo glaciale. Così, per esempio, la volatilità dei mercati finanziari e l'effetto serra hanno dato origine a crisi che si riflettono sulla politica e sulla legittimità dello stato, proprio a causa della inadeguatezza delle risposte da questo fornite. Così come avviene nel caso di turbolenza delle scale, il tempo-istante e il tempo glaciale convergono sotto vari aspetti in

1. Nell'intento specifico di rallentare il tempo-istante dei mercati finanziari per avere la possibilità di adottare decisioni democratiche, i movimenti sociali della globalizzazione anti-egemonica stanno proponendo l'applicazione della tassa Tobin.

modo da ridurre le alternative, creare impotenza e produrre passività. Il tempo-istante cancella le sequenze e le riduce a un presente infinito che banalizza le alternative mediante la loro moltiplicazione tecnoludica, fondendole in variazioni del sempre uguale. Il tempo glaciale, al contrario, crea una tale distanza tra le diverse alternative reali – dai modelli alternativi di sviluppo alle alternative allo sviluppo – che queste non sono più commensurabili né suscettibili di essere controbilanciate e finiscono per disperdersi in sistemi incommensurabili di riferimento². Lo stesso confronto tra tempo glaciale e tempo dello stato nazionale determina la necessità urgente di una alternativa globale allo sviluppo capitalista, ma allo stesso tempo rende impossibile concepire questa alternativa e ancor meno adottarla.

Tuttavia i segnali di crisi di questo paradigma sono più evidenti nei dispositivi funzionali del contratto sociale. Malgrado ciò, la situazione attuale, a prima vista, lontano dal prefigurare una crisi del contrattualismo sociale, è caratterizzata invece da un suo inaudito consolidamento. Non si è mai parlato tanto di contrattualizzazione delle relazioni sociali, delle relazioni lavorative, delle relazioni nell'ambito della sicurezza sociale e del partenariato tra stato e organizzazioni sociali. Ma questa nuova contrattualità è lontana da quella basata sulla concezione moderna del contratto sociale. In primo luogo, al contrario di quanto avviene per il contratto sociale, i nuovi vincoli contrattuali non hanno alcuna stabilità e possono essere disattesi in ogni momento e da una qualsiasi delle parti. Non si tratta di una opzione radicale, ma di una opzione comune. Il «blocco storico», necessario in passato per servire da base alle condizioni e agli obiettivi del contratto sociale, viene ora accantonato e sostituito da una miriade di contratti le cui condizioni e obiettivi sono privati. In secondo luogo la contrattualità neoliberale non riconosce il conflitto e la lotta come elementi strutturali del patto sociale. Al contrario vengono sostituiti dall'assenso passivo a condizioni apparentemente universali e incontrovertibili: si veda il cosiddetto consenso di Washington. Se si tratta davvero di un contratto sociale, esso esiste solo tra i paesi centrali. Per tutte le altre società nazionali costituisce, invece, un complesso di condizioni inesorabili destinate ad una accettazione acritica, pena una implacabile esclusione. La base quindi dei contratti individuali di diritto civile è costituita da queste condizioni globali insuperabili e non contrattualizzate.

Per questi motivi la nuova contrattazione è un falso contratto, mera apparenza di un compromesso fondato su condizioni onerose e ineludibili e imposte alla parte più debole senza trattativa. Sotto la copertura di un contratto, la nuova contrattazione prefigura il risorgere dello *status*, cioè dei principi dell'ordine gerarchico premoderno, nel quale le condizioni delle relazioni so-

2. In generale su questo argomento e sulle possibilità di immaginare uno sviluppo alternativo e alternative allo sviluppo, cfr. Santos-Rodriguez 2002.

ciali erano collegate direttamente alla posizione delle parti nella gerarchia sociale. Ma il ritorno al passato è impossibile. Effettivamente lo *status* è oggi la semplice conseguenza di una forte disuguaglianza di potere economico tra le parti – sia stati sia individui – del contratto individuale, così come la facoltà che tale disuguaglianza concede alla parte più forte – in assenza di normative correttive dello stato – conduce a imporre le condizioni ad essa più favorevoli. Il nuovo contrattualismo si esplica così in termini contrattuali profondamente ingiusti.

La crisi della contrattazione moderna consiste nel predominio strutturale dei processi di esclusione su quelli di inclusione. Questi ultimi sono sempre in vigore e anzi assumono talvolta forme avanzate che consentono la riconciliazione tra i valori della modernità, ma sono applicabili a gruppi sempre più ristretti, i quali impongono forme abissali di esclusione a gruppi sempre più numerosi. Il predominio dei processi di esclusione assume due forme apparentemente contraddittorie: il post-contrattualismo e il pre-contrattualismo. Il post-contrattualismo è quel processo mediante il quale gruppi e interessi sociali, finora compresi nel contratto sociale, vengono esclusi senza possibilità di recupero. I diritti di cittadinanza, finora considerati inalienabili, sono aboliti e gli esclusi, da cittadini, divengono servi. È il caso, per esempio, degli esclusi dai sistemi di sicurezza sociale – attualmente però in via di retrazione – dei paesi centrali. Il pre-contrattualismo consiste, al contrario, nell'impedire l'accesso alla cittadinanza a gruppi che precedentemente si consideravano candidati a quella cittadinanza con ragionevoli aspettative positive. È il caso, per esempio, delle classi popolari della semiperiferia e della periferia.

Le esclusioni così determinate dal post-contrattualismo e dal pre-contrattualismo sono indissociabili, e coloro che le subiscono, nonostante siano cittadini dal punto di vista formale, nella realtà vengono esclusi dalla società civile e rigettati in un nuovo stato di natura. Nella società post-moderna di questo inizio di secolo, lo stato di natura si traduce in una preoccupazione costante per il presente e per il futuro con la perdita imminente del controllo delle aspettative e in un caos totale riguardante i più semplici atti di sopravvivenza e di convivialità.

Sia nel caso del post-contrattualismo, sia in quello del pre-contrattualismo, lo sviluppo della logica di esclusione crea nuovi stati di natura. È la precarietà di vita e la schiavitù generata dall'ansia permanente dei lavoratori per quanto concerne quantità e continuità di lavoro; dall'ansia dei disoccupati che cercano lavoro, o di quelli che non sono nemmeno in grado di cercarlo; dalla preoccupazione dei lavoratori autonomi per ciò che riguarda la continuità del mercato, che essi devono gestire quotidianamente per mantenere una stabilità di reddito; e per ultimo dall'ansia dei lavoratori migranti privi di documenti e sprovvisti di qualsiasi diritto sociale. La stabilità proclamata dal consenso

neoliberale è sempre una stabilità di aspettative riferite al mercato e agli investimenti, ma non tiene mai conto di quelle del popolo dei lavoratori. Infatti la stabilità dei mercati e degli investimenti si raggiunge solo a costo della instabilità delle aspettative delle persone.

Per queste ragioni il lavoro non è più baluardo della cittadinanza e d'altra parte anche la cittadinanza non è più a difesa del lavoro. La perdita dello statuto politico, in quanto prodotto e ispiratore di cittadinanza, fa sì che il lavoro si riduca a mera fatica esistenziale: sia quando lo si ha, sotto la forma di lavoro frustrante; sia quando non lo si ha, nella forma di disoccupazione. È per questo che il lavoro, nonostante che domini sempre più le vite delle persone, sta per sparire da quei riferimenti etici di sostegno per l'autonomia e l'autostima dei soggetti.

In termini sociali, l'effetto combinato del post-contrattualismo e del pre-contrattualismo determina l'insorgere di una sottoclasse di esclusi, maggiore o minore, a seconda della posizione periferica o centrale di una data società all'interno del sistema-mondo. Questa sottoclasse è costituita da gruppi sociali in mobilità sociale discendente – lavoratori non qualificati, operai migranti, minoranze etniche – e anche da gruppi sociali per i quali la possibilità di lavoro non è più una reale aspettativa, se mai lo sia stata (ad esempio i disoccupati cronici, i giovani che non riescono ad entrare nel mercato del lavoro, i disabili, e un grande numero di agricoltori poveri di America Latina, Africa e Asia).

Nei paesi centrali, questa classe di esclusi assume la forma di un Terzo mondo interno, cioè, il terzo inferiore della società dei due terzi. In Europa ci sono 18 milioni di disoccupati e più di 52 milioni di persone che vivono al di sotto della soglia di povertà; il 10% della popolazione è in stato di incapacità fisica o mentale, il che rende molto difficile l'integrazione sociale. Negli Stati Uniti, William Julius Wilson ha utilizzato la tesi della sottoclasse per caratterizzare gli afroamericani dei ghetti urbani, coinvolti nel declino dell'industria e nella desertificazione economica dei centri urbani (Wilson 1987). Questo autore definisce la sottoclasse con sei caratteristiche principali: residenza in spazi socialmente isolati dalle altre classi; mancanza di un lavoro a lungo termine; famiglie monoparentali il cui capofamiglia è una donna; mancanza di qualificazione e addestramento professionale; periodi prolungati di povertà e di dipendenza dall'assistenza sociale; tendenza a ricadere in delitti di criminalità urbana. Questo fenomeno ha avuto una notevole espansione fino agli anni ottanta ed è tragico che riguardi sempre più i giovani. La percentuale dei poveri con meno di 18 anni è passata dal 15% nel 1970 al 20% nel 1987 ed è davvero drammatico l'aumento del numero di bambini in condizioni di povertà. Il carattere strutturale della esclusione – e quindi degli ostacoli alla inclusione – può essere verificato nel caso degli afroamericani i quali hanno raggiunto un rilevante progresso culturale intergenerazionale senza peraltro

essere riusciti ad ottenere occupazione regolare e a tempo pieno. Secondo Lash e Urry tre sono i principali fattori responsabili di questa situazione: la diminuzione dell'occupazione industriale nell'ambito dell'economia; lo spostamento del lavoro in soprannumero dai centri urbani alle periferie; la redistribuzione del lavoro secondo tipi diversi di aree metropolitane (Lash-Urry 1996, p. 151). Nella periferia e semiperiferia, la classe degli esclusi ammonta a più di metà della popolazione e le ragioni di questa esclusione sono ancora più evidenti: escludendo una esigua élite con radici sempre più deboli, gli unici che non subiscono delusioni nelle loro aspettative sono quelli che non hanno alcuna aspettativa.

La crescita strutturale dell'esclusione sociale – determinata dal pre-contrattualismo e dal post-contrattualismo – e la propagazione conseguente dello stato di natura, che rende impossibile la via d'uscita sia individuale, sia collettiva, dimostrano che è in atto una crisi paradigmatica e epocale, definita da alcuni demodernizzazione o contromodernizzazione. La situazione ha dunque molti rischi. Beck ha definito il fenomeno come ascesa della «società del rischio» (Beck 1999) oppure «brasilianizzazione del mondo» (Beck 2000). Si tratta di sapere, allora, se tale ipotesi consenta di sostituire il vecchio contratto sociale con un altro meno vulnerabile al diffondersi della logica della esclusione.

4.2. La nascita del fascismo sociale

Prendiamo in considerazione per primi i rischi. Credo che essi possano essere sintetizzati in uno solo: la nascita del fascismo sociale. Non parlo di un ritorno al fascismo degli anni trenta e quaranta. Il fascismo di oggi non è un regime politico, ma un regime sociale e civile. Invece di sacrificare la democrazia alle esigenze del capitalismo, esso la svilisce a tal punto che non è né necessario né vantaggioso immaginare un suo sacrificio per promuovere il capitalismo stesso. Si tratta di un tipo di fascismo pluralista prodotto dalla società e non dallo stato. Questo si comporta qui come testimone compiacente se non anche come colpevole attivo. Siamo per entrare in una fase in cui gli stati democratici coesistono con società proiettate verso il fascismo. E allora questa è una forma non conosciuta di fascismo.

A mio avviso esistono quattro forme principali di fascismo sociale. La prima è il *fascismo dell'apartheid sociale*. Questo significa segregazione sociale degli esclusi mediante la suddivisione delle città in zone primitive e zone civilizzate. Le zone primitive sono quelle dello stato naturale hobbesiano. Le zone civilizzate sono invece quelle del contratto sociale costantemente minacciato dalle zone primitive. Per difendersi le zone civilizzate si trasformano in castelli neofeudali, enclave fortificate caratteristiche delle nuove forme di segregazione urbana – città private, condomini chiusi, comunità murate. La

suddivisione in zone primitive e zone civilizzate presenti in tante città del mondo – persino in «città globali» come New York o Londra, che, come afferma Saskia Sassen (1991), sono i gangli vitali dell'economia globale – diviene un criterio generale di socialità, un nuovo tempo-spazio egemonico che pervade tutte le relazioni sociali, economiche, politiche e culturali, comuni quindi all'azione statale e non statale. Lo stato ha un doppio comportamento nelle zone primitive e in quelle civilizzate. Nelle zone civilizzate, agisce in modo democratico e si comporta come uno stato protettore, benché talvolta inefficace e inaffidabile. Nelle zone primitive agisce in forma fascistizzante e si comporta da predatore, senza nessuna considerazione neppure in apparenza per lo stato di diritto³.

La seconda forma di fascismo sociale è il fascismo parastatale. Ha attinenza con l'usurpazione delle prerogative statali (coercizione e regolamentazione sociale) da parte di attori sociali potenti, i quali – frequentemente con la complicità dello stato – neutralizzano o complementano il controllo prodotto dallo stato. Il fascismo parastatale ha due dimensioni: il fascismo contrattuale e il fascismo territoriale.

Il *fascismo contrattuale* si esplica in circostanze (già descritte) in cui la discrepanza di poteri tra le parti del contratto civile è così evidente che la parte più debole, resa più vulnerabile dal fatto di non disporre di alternative, è costretta ad accettare le condizioni per quanto dure e dispotiche imposte dalla parte più forte. Il progetto neoliberale di trasformazione del contratto di lavoro in un contratto di diritto civile uguale a qualsiasi altro contratto preannuncia una eventualità di fascismo contrattuale. Questa forma di fascismo si esplica attualmente con frequenza nelle politiche che ricercano la «flessibilizzazione» dei mercati del lavoro o la privatizzazione dei servizi pubblici. Il contratto sociale che nello stato-providenza e nello stato sviluppatista prevede la gestione dei servizi pubblici, quindi, si riduce ad un contratto individuale tra consumatori e prestatori di servizi privatizzati.

Tale ridimensionamento significa che saranno eliminati dall'ambito contrattuale alcuni aspetti decisivi per la protezione dei consumatori, che pertanto diverranno extracontrattuali. Questo è il caso più evidente della convivenza tra stato democratico e fascismo parastatale. Le agenzie fasciste parastatali rivendicano prerogative extracontrattuali con funzioni di regolamentazione sociale precedentemente esercitate dallo stato. In modo implicito o esplicito lo stato subappalta alle agenzie parastatali quelle funzioni, senza partecipazione e controllo da parte dei cittadini e diventando, così, complice della produzione del fascismo sociale parastatale.

Il secondo aspetto del fascismo parastatale è il *fascismo territoriale*; questo

è presente ogniquale volta gli attori sociali dotati di capitali molto rilevanti disputano allo stato il controllo sui territori in cui operano, o neutralizzano tale controllo cooptando le istituzioni statali ed esercitando le funzioni sociali degli abitanti di tali territori senza la loro partecipazione e contro i loro interessi. Si tratta, insomma, di nuovi territori coloniali situati all'interno di stati che il più delle volte sono stati postcoloniali. Alcuni di questi territori sono la reinvenzione di un vecchio fenomeno, quello dei «colonnelli» e dei «cacicchi», mentre altri sono nuove enclaves precluse all'intervento statale e rette da patti firmati tra attori sociali armati⁴.

La terza forma di fascismo sociale è il *fascismo della insicurezza*. Questo consiste nella manipolazione indiscriminata del sentimento di insicurezza delle persone e dei gruppi sociali resi vulnerabili dalla precarietà del lavoro o da avvenimenti destabilizzanti. Da ciò deriva una preoccupazione cronica sul presente e sul futuro per un grande numero di persone costrette a ridurre radicalmente le loro aspettative e ad accettare fardelli molto pesanti in cambio di una minima diminuzione del rischio e della insicurezza. Questa forma di fascismo assomiglia al *Lebensraum* – lo «spazio vitale» preteso da Hitler per il popolo tedesco al fine di giustificare le annessioni di territori – e i nuovi Führer fanno leva sulle angosce della gente e sulla mancanza di sicurezza presente e futura. Funziona collocando in azione il gioco doppio delle illusioni retrospettive e prospettive del passato e del presente, oggi molto evidente nel settore della privatizzazione dei servizi sociali: salute, sicurezza sociale, istruzione e casa. Le illusioni retrospettive consistono nel sottolineare la memoria della insicurezza e la inefficienza della burocrazia statale per quanto attiene alla prestazione di servizi di sicurezza sociale. D'altra parte le aspettative future hanno lo scopo di creare speranze di sicurezza e di benessere prodotte nel settore privato, che vengono inflazionate perché sono occultati alcuni rischi e le vere condizioni per la loro realizzazione. Le illusioni sul futuro fanno aumentare considerevolmente le assicurazioni sulla salute e i fondi pensione privati.

La quarta forma di fascismo sociale è il *fascismo finanziario*, probabilmente, la forma più subdola di socialità fascista e che necessita, per questo, di una analisi più accurata. Si tratta del tipo di fascismo che controlla l'economia e i mercati finanziari. È il più pluralista di tutti, nella misura in cui i flussi di capitale provengono da decisioni assunte da investitori individuali e istituzionali disseminati in tutto il mondo, i quali nulla altro hanno in comune se non il desiderio di ricavare il massimo utile possibile. Proprio perché è la più pluralista, questa è la forma più subdola di fascismo, in quanto il suo tempo-spazio tra tutti è quello che maggiormente nega decisioni e interventi demo-

3. Una valida dimostrazione di questa dinamica è contenuta nel saggio di Caldeira sulle separazioni geografiche e sociali a São Paulo (Caldeira 2000).

4. È il caso, per esempio, delle milizie popolari di Medellín, in Colombia, e di gruppi di minatori nelle miniere di smeraldi nella regione occidentale di Boyacá, in quello stesso paese (Gutiérrez-Jaramillo 2003).

cratici. Significativa è la risposta data da un agente di borsa a chi domandava: cosa è il lungo termine? «Per me il lungo termine sono i prossimi dieci minuti». Questo tempo-spazio globale e virtualmente istantaneo, unito ad una logica speculativa di guadagno, conferisce al capitale finanziario un enorme potere discrezionale, sufficientemente forte da poter incidere in pochi secondi sull'economia reale e la stabilità politica di qualsiasi paese. L'esercizio del potere finanziario è totalmente discrezionale e le conseguenze per chi ne è colpito – a volte intere nazioni – possono essere devastanti.

La malvagità del fascismo finanziario risiede nel fatto di essere divenuto il modello e il criterio operativo delle istituzioni della regolamentazione globale.

Sarà sufficiente citarne una soltanto: le agenzie di *rating*, internazionalmente riconosciute, le quali procedono alla valutazione della situazione finanziaria dei differenti stati, e anche dei rischi e delle opportunità che questi possono offrire agli investitori esteri. Le classifiche attribuite – che, nel caso della Moody's, possono variare dalla Aaa alla C, con diciannove livelli intermedi – sono determinanti per definire le condizioni secondo le quali un paese o un'impresa possono ricevere credito internazionale. Quanto più alta è la classifica attribuita, migliori saranno le condizioni. Queste società detengono uno straordinario potere. Secondo Thomas Friedman, «il mondo post-guerra fredda è guidato da due superpotenze: gli Stati Uniti e la Moody's»⁵. Friedman giustifica la sua affermazione aggiungendo: «Se è vero che gli Stati Uniti riescono ad abbattere un nemico utilizzando il loro arsenale militare, è altrettanto vero che l'agenzia di *rating* finanziario Moody's dispone del potere di strangolare finanziariamente un paese attribuendogli una classifica bassa» (Warde 1997, pp. 10-11). Il potere discrezionale di queste agenzie è tanto maggiore in quanto esse detengono la prerogativa di procedere a valutazioni non richieste dai paesi o dalle imprese in causa.

Qualsiasi forma assuma, il fascismo sociale è un regime caratterizzato da relazioni sociali ed esperienze di vita vissute all'ombra delle relazioni di potere e di scambio estremamente disuguali, che si traducono in forme di esclusione molto severe e potenzialmente irreversibili. Tali forme di esclusione esistono sia all'interno delle società nazionali (il Sud interno), sia nelle relazioni tra paesi (il Sud globale). La qualità di socialità consentita dalla società ai suoi componenti dipende dal peso relativo che il fascismo sociale detiene nella costellazione dei differenti regimi sociali; lo stesso si può affermare per le relazioni tra paesi.

4.3. Il fascismo sociale e l'avvento di una società civile stratificata

Come combattere il fascismo sociale? Quali sono le strategie politico-giuridiche più efficaci per eliminarlo? Prima di affrontare questi argomenti, desidero sottolineare brevemente l'impatto del fascismo sociale sulla dicotomia liberale che oppone lo stato alla società civile; questa dicotomia, come risulterà chiaro più avanti, è dipendente dai problemi del fascismo sociale e dalle possibili soluzioni connesse. In altro luogo (Santos 2002a, cap. 7) ho avanzato una proposta di alternativa concettuale complessiva e a lungo termine sulla dicotomia stato/società civile. In questo scritto, nel quale la mia illustrazione ha un ambito più ristretto e a breve termine nella ricerca di orientamenti politici concreti, talvolta ricorrerò al quadro concettuale dominante pur discostandomene in modo significativo.

Distinguerò tre tipi di società civile: la *società civile interna*, la *società civile esterna* e la *società civile incivile*. Se volessimo farne una illustrazione grafica, collocheremmo lo stato al centro di una specifica società e in questo caso la *società civile interna* sarà il circolo più intimo tracciato intorno allo stato. È composto da individui e gruppi sociali caratterizzati da una iperpartecipazione, ossia che beneficiano di un livello elevato di partecipazione sociale. Se il principio delle tre generazioni di diritti umani è corretto – diritti politico-civili, diritti socio-economici, e diritti culturali – coloro i quali fanno parte della società civile interna utilizzano la gamma completa di questi diritti. Essi appartengono alla comunità dominante che mantiene stretti legami con il mercato e con le forze economiche che lo dirigono. Il loro grado di prossimità allo stato è così elevato che i soggetti appartenenti a questo strato della società civile hanno accesso alle risorse statali e pubbliche molto più di quanto sia possibile ottenere con una politica dei diritti. Questa relazione tra società civile e stato può essere definita come una privatizzazione dello stato.

La *società civile esterna* è il cerchio intermedio che circonda lo stato. Le esperienze di vita delle classi o dei gruppi sociali in esso contenuti sono un insieme di partecipazione e di esclusione sociale. La qualità della partecipazione sociale sarà moderata o bassa e nello stesso modo l'esclusione sarà attenuata da alcune reti di sicurezza e non sarà irreversibile. Secondo le tre categorie di diritti umani, la società civile estranea è composta da coloro che possono esercitare i loro diritti civili e politici in maniera più o meno libera, ma hanno un accesso limitato ai diritti sociali ed economici, per non parlare dei diritti culturali o «post-materialisti».

Infine, la *società civile incivile* corrisponde al cerchio più esterno abitato dai totalmente esclusi, che sono, socialmente, quasi del tutto invisibili. Questo è il cerchio del fascismo sociale, e a rigore i suoi abitanti non appartengono nemmeno alla società civile, una volta che sono proiettati in un nuovo stato di natura. Non possedendo diritti non possono neanche avere aspettative durature.

5. La Moody's è una delle sei agenzie di rating omologate dalla *Securities and Exchange Commission*; le altre sono: Standard and Poor's, Fitch Investors Services, Duff and Phelps, Thomas Bank Watch, e IBCA.

Questa stratificazione multipla della società civile ha sempre caratterizzato le società moderne, che si contraddistinguono dalla dimensione relativa dei differenti circoli delle società civili. Mentre nei paesi centrali la tendenza è quella di avere il cerchio intermedio sempre più largo (la società civile esterna), occupato dalle classi medie e medio-basse, nei paesi periferici esiste la tendenza che il cerchio esterno (la società civile incivile) comprenda la maggioranza della popolazione. Negli ultimi vent'anni la globalizzazione egemonica neoliberale ha determinato un doppio impatto decisivo sulla dinamica della società civile e su tutti gli strati sociali che la compongono.

Da un lato, il cerchio intermedio – la società civile esterna – si è ristretto sempre più nel mondo intero, poiché alcuni soggetti sono ascisi al cerchio interno, mentre la grande maggioranza è scesa di livello e cioè è passata a far parte della società civile incivile, del cerchio più esterno. Il risultato di questa evoluzione è stato che, sia i paesi centrali, sia quelli periferici o semiperiferici, indipendentemente dalle differenze esistenti tra loro, sono stati assoggettati a processi di polarizzazione, con forme di iper-partecipazione e di iper-esclusione sociali coesistenti.

D'altro canto, mano a mano che il modello neoliberale di sviluppo si impone in tutto il sistema-mondo, la dinamica relativa alla iper-partecipazione e alla iper-esclusione si afferma come una dinamica globale. Forse l'attuale esclusione è più direttamente collegata a politiche originate dai paesi centrali dell'Occidente di quanto non sia avvenuto ai tempi del colonialismo e dell'imperialismo. L'intervento della globalizzazione neoliberale sulle economie e sui sistemi politici dei paesi periferici e semiperiferici non ha precedenti per quanto attiene alla scala e al grado di intensità e anche a all'ampiezza del fronte egemonico che la controlla. Così si spiega la visione di matrice occidentale della realtà socio-politica – una visione nata in Occidente ed esportata in tutto il globo come localismo globalizzato – che considera «corrette» le strutture del potere dominante nei vari paesi. Ciononostante, questo significa che l'Occidente subalterno più facilmente si potrà alleare al «resto». Solamente con alleanze di questo tipo sarà possibile neutralizzare la gerarchia «Occidente/resto».

La tipologia, precedentemente illustrata, delle società civili dimostra che, nonostante la retorica ideologica di segno contrario, i discorsi e le pratiche politico-giuridiche introdotte dalla globalizzazione neoliberale si rivelano incapaci di affrontare il fascismo sociale e di dare una risposta alla «questione sociale», cioè alla drammatica crescita della società civile incivile. Come ho dimostrato sopra, il risorgere aggressivo del conservatorismo ha avuto un'influenza decisiva su altre due ideologie sostenute dallo stato liberale: il liberalismo e il demo-socialismo. Questa evoluzione ha provocato la fusione delle due ideologie, sotto l'egida del liberalismo. La dottrina che meglio esprime

tale ibrido politico è quella che si può denominare *demo-liberalismo*. L'espressione più adeguata per definire questo ibrido è quella di «Terza via», proposta dal Partito laburista britannico e teorizzata da Anthony Giddens (1998). Pur essendo presentata come una forma nuova della social-democrazia, la Terza via recupera la maggior parte della dottrina liberale, abbandonando la maggior parte dell'agenda demo-socialista.

Come affermo nel paragrafo seguente, per poter confrontare il fascismo sociale con la necessità di risolvere il problema della società civile incivile, sono necessari un altro diritto e un'altra politica: il diritto e la politica della globalizzazione anti-egemonica e del cosmopolitismo subalterno.

5. Del cosmopolitismo subalterno (o degli oppressi)

Benché sia la forma egemonica della globalizzazione, la globalizzazione neoliberale non è l'unica esistente. In tutto il mondo, gruppi sociali, reti, iniziative, organizzazioni e movimenti di tipo locale, nazionale e transnazionale, stanno tentando di affrontare la globalizzazione neoliberale contrapponendole delle alternative. Accantonando le lotte originariamente transnazionali incluso, in questo ampio insieme di politiche conflittuali, le lotte sociali che si collegano in modi diversi con quelle parallele di altri luoghi, sebbene abbiano un'incidenza solo locale e nazionale. È quella che definisco *globalizzazione anti-egemonica*.

Le rivendicazioni sono anti-egemoniche non solo perché combattono contro le logiche economiche, sociali e politiche della globalizzazione egemonica, ma anche in quanto sfidano la concezione a questa soggiacente dell'interesse generale, per sostituirla con una concezione alternativa. Secondo la globalizzazione egemonica, l'espansione sfrenata del capitalismo globale è l'interesse generale, e quindi essa legittima a proporre forme di esclusione sociale ampie, inevitabili e, in ultima analisi, positive (perché promuovono la crescita). Al contrario, i movimenti e le organizzazioni anti-egemonici affermano che una così massiccia esclusione è la prova evidente che gli interessi del capitale, lungi dall'essere di interesse generale, sono ad esso contrari; l'esclusione sociale – e, soprattutto, il fascismo sociale, che ne è la forma più estrema – nega dignità umana e rispetto a gran parte della popolazione mondiale. L'umanità – alcuni aggiungono anche la natura – merita di essere considerata con dignità e rispetto. Il concetto dell'interesse generale implica l'inclusione sociale, non potendosi scendere a patti con processi di trasformazione sociale basati sulla premessa della inevitabilità della esclusione.

La globalizzazione anti-egemonica si incentra sulla lotta contro l'esclusione sociale, una lotta che, nel suo senso più ampio, comprende non solo le

popolazioni escluse, ma forse anche la natura. Lo sradicamento del fascismo sociale ha costituito, perciò, il primo obiettivo da cui la società civile incivile ha avuto la spinta per insorgere da una base sociale privilegiata con le lotte anti-egemoniche. A partire da lì quelle lotte tendono ad estendersi a quella che ho denominato la società civile esterna alla quale si collegano forme di esclusione meno estreme.

L'esclusione è sempre il prodotto di relazioni di potere disuguali, che corrispondono a scambi disuguali. Considerando che all'interno della società coesistono varie forme di potere, è impossibile pensare ad una teoria unica e monolitica di esclusione sociale, né raccogliere sotto una stessa bandiera tutte le lotte necessarie. La globalizzazione anti-egemonica è, perciò, un progetto plurale in cui convivono contemporaneamente forza e debolezza. Il pluralismo e la diversità non eliminano la possibilità di comunicazione, di reciproca comprensione, e di cooperazione tra le differenti forme di lotta. Il potenziale e la vitalità della globalizzazione anti-egemonica si basano su questa possibilità. Tutto quanto si potrà ottenere dalla collaborazione tra movimenti e organizzazioni progressiste non sarà tanto il risultato di un punto di partenza comune, ma piuttosto di un punto comune di arrivo. A questo complesso di progetti e di lotte darò il nome di *cosmopolitismo subalterno* o *cosmopolitismo degli oppressi*.

Non mi interessano in questo momento i dibattiti sul cosmopolitismo. Nel corso della sua storia, la parola ha significato universalismo, tolleranza, patriottismo, statuto dei cittadini del mondo, comunità degli esseri umani su scala mondiale, ecc. Quando questo concetto è stato utilizzato, sia come strumento scientifico per descrivere la realtà, sia come strumento di conflitti politici, la maggior parte delle volte il suo carattere incondizionato ed inclusivo di formulazione astratta è stato rivolto alla difesa degli interessi esclusivisti di un gruppo specifico. In certo senso, il cosmopolitismo è stato sempre un privilegio alla portata solo di alcuni.

Ci sono due modi di rivisitare il concetto: uno è chiedersi chi si può permettere il lusso di averlo, l'altro è domandarsi chi invece ne ha bisogno. La prima domanda si riferisce alla pratica sociale e ci porta a considerare quei gruppi sociali che hanno conseguito l'egemonia utilizzando a loro beneficio quei concetti, che, come il cosmopolitismo, apparentemente sembravano contrari all'idea di beneficio del gruppo. Questa domanda assume pertanto un valore critico, di decostruzione. Il secondo interrogativo si riferisce alle aspettative sociali e implica l'identificazione di gruppi le cui aspirazioni sono negate o rese invisibili dall'uso egemonico del concetto e addirittura potrebbero essere utilizzate per uno scopo alternativo. Questa è la domanda che ora mi pongo.

Parafrasando Stuart Hall, che ha formulato una domanda simile sul concetto di identità (Hall 1996), mi chiedo: chi ha necessità di cosmopolitismo?

La risposta è semplice: chiunque sia vittima di intolleranza e discriminazione necessita di tolleranza; chiunque non abbia riconosciuta la dignità umana essenziale necessita di una comunità di esseri umani; chiunque non sia cittadino necessita di cittadinanza mondiale, in qualsiasi comunità o nazione. I socialmente esclusi, vittime della concezione egemonica del cosmopolitismo, avranno necessità di una nuova forma di cosmopolitismo. Il cosmopolitismo subalterno è pertanto una varietà oppositiva. La globalizzazione neoliberale non riconosce alcuna forma alternativa di globalizzazione e, allo stesso modo, il cosmopolitismo senza aggettivi nega il suo stesso particolarismo. Il cosmopolitismo subalterno di opposizione è la forma politico-culturale della globalizzazione anti-egemonica. In sintesi è il nome dei progetti emancipatori, le cui rivendicazioni e criteri di inclusione sociale si proiettano oltre l'orizzonte del capitalismo globale.

Considerato che non vi è una teoria unificata soggiacente a questi progetti, e ancor meno strategia unitaria, il modo migliore per spiegare cosa è il cosmopolitismo subalterno dovrà far riferimento a quei progetti che illustrano in modo esemplare e convincente la lotta contro l'esclusione sociale in nome della globalizzazione alternativa. Ritengo che il movimento zapatista sia uno di questi progetti. Procedo così a individuare gli aspetti principali del cosmopolitismo subalterno basandomi su una ricostruzione teorica del movimento zapatista. La ricostruzione teorica che propongo trascende gli stessi zapatisti e credo che la sua rilevanza resisterà alle vicissitudini in cui possano incorrere i protagonisti di oggi.

Ciò che più impressiona, nel caso degli zapatisti, è la loro proposta di fondare la lotta contro l'esclusione su un nuovo orizzonte sociale. Quando si fonda sulle idee di umanità, dignità e rispetto, essi vanno molto oltre il legato politico progressista ereditato dai secoli XIX e XX. Il loro contributo sul piano del pensiero e delle lotte subalterne comporta, a mio avviso, una quadrupla novità.

La prima novità si riferisce al concetto di potere e di oppressione. Più che una versione particolare del modo di produzione capitalista, il neoliberalismo è un modello basato sull'aumento drammatico della disuguaglianza nelle relazioni sociali. Tale disuguaglianza, a sua volta, assume molteplici forme che sono tante facce della stessa oppressione. Una di queste è l'oppressione dei lavoratori, ma esistono altre specie di oppressione, come quelle riguardanti le donne, le minoranze, i popoli indigeni, gli agricoltori, gli immigrati, gli omosessuali, le lesbiche, i giovani e i bambini. Tutti questi tipi di oppressione generano esclusione, ed è per questo che al centro della lotta zapatista ci sono gli esclusi e non gli sfruttati; non la classe, ma l'umanità: «dietro i nostri "passamontagna" [...] c'è la gente semplice e comune, tutti gli uomini e le donne senza importanza, invisibili, senza nome, senza futuro» (Ana Maria 1996, p. 102). La natura emancipatrice dei conflitti sociali non si riferisce a

uno in particolare, ma a tutti nel loro complesso. La priorità da attribuire all'uno o all'altro non deriva da una qualsiasi teoria, ma da condizioni specifiche di un paese o di una regione in un determinato momento storico. La priorità attribuita a una particolare forma di lotta assume il compito di aprire la via politica per nuovi combattimenti. Attualmente, ad esempio, in Messico le condizioni reali portano a dare la precedenza alla lotta indigena. Ma non è stato per caso che a rivolgersi al Congresso messicano il 28 marzo 2001 sia stata la comandante Esther, membro della direzione zapatista. Grazie al discorso drammatico e appassionato di questa dirigente, il movimento zapatista ha siglato la propria alleanza con il movimento per la liberazione delle donne.

La seconda novità riguarda l'equivalenza tra i principi dell'uguaglianza e della differenza. Le nostre società sono scandalosamente disuguali e, tuttavia, l'uguaglianza non si afferma come ideale di emancipazione. L'uguaglianza, intesa come equiparazione tra uguali, finisce per escludere chi è diverso. Tutto quanto è omogeneo all'inizio tende a trasformarsi in violenza esclusivista. Le differenze dovranno, perciò, essere rispettate perché sono portatrici di visioni alternative dell'emancipazione sociale, e spetterà a coloro che le rivendicano decidere fino a che punto si dovranno ibridare o unificare. Questa articolazione tra il principio di uguaglianza e quello di differenza richiede un nuovo radicalismo nelle lotte per i diritti umani. Nonostante le concessioni fatte ai lavoratori e poi ad altri esclusi dal contratto sociale, il liberalismo politico ha neutralizzato il potenziale radicalmente democratico dei diritti umani e ha imposto a tutti una realtà storica europea molto restrittiva. Questo fatto è consustanziale, in termini politico-giuridici, al concetto di differenti generazioni dei diritti umani e all'idea che la prima generazione (diritti civili) prevalga sulla seconda (diritti politici), e che entrambe abbiano prevalenza sulla terza generazione (diritti sociali e diritti economici). La novità radicale della proposta zapatista a questo riguardo è quella di formulare le sue rivendicazioni – in generale legate ai diritti umani – in modo da evitare la trappola della generazioni. Considerate separatamente, le undici rivendicazioni zapatiste sono lungi dall'essere rivoluzionarie: lavoro, terra, casa, alimentazione, salute, istruzione, indipendenza, libertà, democrazia, giustizia, pace. Tutte insieme formano un «mondo nuovo», un progetto di civiltà, che offre un'alternativa al liberalismo.

La terza novità riguarda la democrazia e la conquista del potere. Se le forme di potere sono innumerevoli, e se la società non si è globalmente trasformata per dare protezione alla dignità e al rispetto, è inutile prendere possesso del potere: allora, «la presa del potere? No, una cosa molto più difficile: un mondo nuovo»⁶.

L'accento non si pone sulla distruzione di quello che esiste, ma, invece, sulla creazione di alternative. Così come sono numerose le facce dell'oppressione, così sono varie le lotte e le proposte di resistenza. Sono tanto diverse che nessuna avanguardia le potrà unificare.

«Non desideriamo, né possiamo occupare lo spazio che molti sperano che occupiamo, lo spazio da cui scaturiscono tutte le opinioni, tutte le risposte e tutte le verità. Non lo faremo»⁷.

La ribellione deve incontrare se stessa partendo dal basso, dalla partecipazione di tutti. La violenza non è alternativa – infatti, la violenza organizzata è «prerogativa» della classi o gruppi sociali dominanti – e la democrazia rappresentativa fallisce solamente perché è corrotta e perché si rifiuta di accettare le sfide della democrazia partecipativa.

È in causa la costruzione di una globalizzazione anti-egemonica in grado di coinvolgere vari mondi, vari tipi di organizzazioni e di movimenti sociali, e varie concezioni di emancipazione sociale. L'obbligazione politica che dovrà unificare tutte queste diversità sarà un'obbligazione politica orizzontale, e avrà il suo fondamento nella sostituzione delle relazioni di potere con relazioni di autorità condivisa. Ma l'esistenza di un tale obbligazione è fondamentale sia nelle relazioni tra organizzazioni e movimenti, sia all'interno di ognuna di esse. La regola d'oro è la democrazia interna, da non confondere con il centralismo democratico di stampo leninista che ha avuto una giustificazione, sempre che l'abbia avuta, nel contesto delle lotte clandestine contro le dittature; tra gli esempi più recenti è il caso della lotta dell'Anc contro l'apartheid in Africa del sud.

Le democrazie di bassa intensità in cui viviamo sono penalizzate dagli spazi aperti dall'azione politica che non riescono a riempire. Riempire tali spazi è compito delle forze anti-egemoniche. Esse hanno ora l'opportunità di dimostrare che la democrazia, quando è vera, non assomiglia alla caricatura in cui il liberalismo – per non parlare del neoliberalismo – l'ha trasformata. È essenziale comprendere che, al contrario di quanto sostenevano le avanguardie moderniste, «dobbiamo camminare al fianco di quelli che procedono più lentamente» (Ceceña 2001, p. 28). È importante camminare insieme dato che non c'è un traguardo, ma un orizzonte. Il compito strategico della comunicazione e della informazione consiste nel mostrare che non si è soli in questa lotta.

La quarta novità del contributo degli zapatisti è che, per conseguire il cosmopolitismo subalterno, non occorre più la rivoluzione, ma la ribellione. Poiché la conquista del potere dello stato non costituisce un obiettivo immediato, le azioni di ribellione possono esercitarsi in un contesto sociale molto ampio, con interazioni sociali suggerite proprio dalla disuguaglianza del pote-

6. Subcomandante insorgente Marcos, in Ceceña 1999, p. 103.

7. Subcomandante insorgente Marcos, in Ceceña 1998, p. 145.

re. Movimenti differenti o conflitti diversi possono avere interesse ad agire mediante differenti interazioni sociali; la lotta sarà, allora, condotta secondo le condizioni concrete verificate in un settore sociale specifico e in quella congiuntura storica particolare. Ciò significa che una vecchia massima canonica del marxismo rivoluzionario del XX secolo, definita da Althusser in modo eloquente – «i marxisti sanno che non vi è tattica che non si basi su una strategia, né strategia che non si basi su una teoria» –, è «abbandonata o completamente sovvertita» (Debray 1967, p. 27). Nello zapatismo, quanto è tattica per un movimento può essere strategia per un altro; gli stessi termini possono significare cose diverse per lotte differenti nelle varie parti del mondo e talvolta possono non avere alcun significato. Nessuna teoria unificata potrà mai rappresentare in modo coerente l'immenso mosaico di movimenti, lotte e iniziative. Alla luce del paradigma rivoluzionario moderno, la credenza in una teoria unificata è talmente profonda che i vari movimenti rivoluzionari sono stati costretti ad inventare le descrizioni più semplicistiche della loro realtà empirica in modo da farle corrispondere ai requisiti della teoria⁸.

Dal punto di vista del cosmopolitismo subalterno tale sforzo non solo è ribisibile, ma addirittura pericoloso. La teoria, quale che sia il suo valore, andrà considerata per ultima e non per prima. Al posto di una teoria unificante della enorme varietà di conflitti e di movimenti, abbiamo necessità di una *teoria della traduzione*⁹; una teoria, cioè, che non tenti di ricreare un'altra realtà (teorica) al di sopra dei movimenti e al margine di questi, ma che riesca a promuovere tra loro una comprensione reciproca, una intelligibilità mutua, in maniera che tutti possano beneficiare delle altrui esperienze e collaborare tra loro. I procedimenti di traduzione prescindono dalle nostre descrizioni rarefatte e, al contrario, si basano su descrizioni spesse. In concreto nessuna descrizione di due o più movimenti o lotte riesce a garantire una effettiva traduzione non problematica.

L'altra vecchia idea accantonata della politica rivoluzionaria del XX secolo è quella delle fasi di lotta – cioè, l'idea del passaggio dalla fase delle coalizioni con le forze democratiche a quella del potere socialista – alla quale i rivoluzionari hanno dedicato tanto tempo ed energie, e che tanta responsabilità ha avuto nelle loro scissioni e nei loro scontri fratricidi. Esaminando il mosaico di movimenti cosmopoliti subalterni che sorgono in condizioni differenti in tutto il mondo, non ha senso parlare di fasi, non solo perché non c'è un traguardo o un obiettivo finale, ma anche perché non esiste una definizione ge-

8. La manifestazione di maggior spicco – ed altrettanto brillante – di tutto questo lavoro teorico, è stata l'analisi sulla rivoluzione sociale di vari paesi dell'America Latina fatta da Régis Debray negli anni sessanta (Debray 1967).

9. Sul senso della teoria della traduzione secondo l'Autore, cfr. B. de Sousa Santos, *Il Forum sociale mondiale. Verso una globalizzazione antiegegnonica* (con introduzione di G. Allegretti), Troina (Enna), Città aperta, pp. 96 sgg. (n.d.r.)

nerica in merito alle condizioni iniziali per l'avvio del primo passo. Invece di applicare il paradigma modernista di tipo evoluzionista, i conflitti cosmopoliti – lo zapatismo ne è un esempio – sono ispirati da un principio pragmatico basato sulla conoscenza, che non deriva dalla teoria, ma dal senso comune: rendere il mondo un luogo sempre più scomodo per il capitale globale. Quindi, l'idea della fase si associa a quella del potenziale destabilizzante; un potenziale che indipendentemente dalla scala dei movimenti si rafforza quando essi riescono ad integrarsi e ad operare in rete. Una particolare azione a livello locale può servire da «motorino» per facilitare l'avvio del grande motore di un movimento globale. Allo stesso modo, un movimento globale può innescare un meccanismo che aiuti a scatenare una rivendicazione locale.

Per ultimo occorre sottolineare che nel cosmopolitismo subalterno la questione della compatibilità tra un dato conflitto o movimento e il capitalismo globale – che in passato aveva condotto ad accalorate discussioni – non si pone. Una volta che la conquista del potere non costituisce un obiettivo primario e non esiste un'organizzazione che riunisca sotto uno stesso tetto il vasto mosaico dei movimenti anti-egemonici, tutte le iniziative cosmopolite si potranno misurare, senza giustificazioni o cerimonie, con le loro radici concrete e con la loro realtà empirica. In un mondo ampiamente governato dal capitale globale questi movimenti, per definizione, sono con esso compatibili, e poiché hanno un indirizzo più radicale potranno facilmente essere trascurati con il pretesto di rappresentare una piccola isola, un microcosmo della innovazione sociale, facile da «incapsulare» nel quadro generale del governo egemonico. La questione della compatibilità, quindi, si riassume nel fatto di rendere il mondo sempre più scomodo per il capitalismo globale utilizzando pratiche subalterne ribelli oppure di consentire al capitalismo globale di cooptare quelle pratiche trasformandole a proprio beneficio.

La questione della compatibilità, in pratica, è sostituita da quella dell'orientamento politico dei processi cumulativi di apprendimento mutuo, di adattamento reciproco e di trasformazione fra pratiche sociali egemoniche e pratiche subalterne. È effettivamente una questione cruciale: dalla risposta dipende il futuro delle globalizzazioni. Quella forma di globalizzazione che riuscirà ad imparare maggiormente e più rapidamente sarà avvantaggiata nei confronti delle altre. Se la storia si dovesse ripetere, sarebbe prevedibile che la globalizzazione egemonica impari meglio e più in fretta di quanto non faccia la globalizzazione anti-egemonica. Nonostante la differenza di contesti, di epoche, e di interessi presenti, sarà opportuno riferire il parere di Debray quando afferma che gli Stati Uniti (e la loro strategia controrivoluzionaria in America Latina) hanno imparato più rapidamente dalla rivoluzione cubana di quanto non lo abbiano fatto i gruppi rivoluzionari allora presenti in altre parti del continente: Venezuela, Brasile, Bolivia, Argentina, Perù, ecc. (Debray 1967).

Le caratteristiche del nuovo paradigma di cosmopolitismo subalterno, ricostruito teoricamente sulla scorta del movimento zapatista, aprono la via per una creatività politica rilevante da parte di movimenti e organizzazioni. La valutazione di tale creatività dovrà essere orientata dallo stesso principio pragmatico che si è sostituito all'idea delle fasi di lotta. La domanda è ora la seguente: la creatività ha reso il mondo più scomodo per il capitalismo globale, oppure no? Come avviene per qualsiasi altro paradigma le linee del nuovo paradigma politico non sono totalmente nuove. Prima di tutto sono abbastanza vaghe, e per questa ragione dovranno essere oggetto di riflessione approfondita e di ponderazione minuziosa, e di un eventuale adattamento, da parte delle differenti organizzazioni e movimenti interessati, alle realtà storiche di ogni paese. Solo in questo modo potranno contribuire efficacemente ad allargare la strada che conduce alla globalizzazione anti-egemonica.

(traduzione dal portoghese di Claudia D'Ovidio)

Riferimenti bibliografici

- ANA MARIA (1996), *Discurso inaugural de la mayor Ana María en el Encuentro Intercontinental «Por la humanidad y contra el neoliberalismo»*, in *Chiapas*, n. 3, pp. 102-103.
- U. BECK (1999), *World Risk Society*, London, Blackwell.
- U. BECK (2000), *The Brave New World of Work*, London, Blackwell.
- U. BECK-A. GIDDENS-S. LASH (1994), *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Cambridge, Polity Press.
- T. CALDEIRA (2000), *City of Walls. Crime, Segregation and Citizenship in São Paulo*, Berkeley, University of California Press.
- A.E. CECEÑA (1998), *De cómo se construye la esperanza*, in *Chiapas*, n. 6, pp. 135-147.
- A.E. CECEÑA (1999), *La resistencia como espacio de construcción del nuevo mundo*, in *Chiapas*, n. 7, pp. 93-114.
- A.E. CECEÑA (2001), *Por la humanidad y contra el neoliberalismo. Líneas centrales del discurso zapatista*, in *Observatorio Social de América Latina*, n. 3, pp. 25-30.
- R. DEBRAY (1967), *Strategy for Revolution*, New York, Monthly Review Press.
- A. GIDDENS (1998), *The Third Way: The Renewal of Social Democracy*, Cambridge, Polity Press.
- F. GUTIÉRREZ SANÍN-A.M. JARAMILLO (2003), *Pactos paradoxais*, in Santos 2003, pp. 249-287.
- S. HALL (1996), *Who Needs Identity?*, in S. Hall-P. du Gay (a cura di.), *Questions of Cultural Identity*, London, Sage, pp. 1-17.
- S. LASH-J. URRY (1996), *Economies of Signs and Space*, London, Sage.
- I. PRIGOGINE (1980), *From Being to Becoming*, San Francisco, Freeman.
- I. PRIGOGINE-I. STENGERS (1979), *La nouvelle alliance: métamorphose de la science*, Paris, Gallimard.

- B. DE SOUSA SANTOS (1998a), *Reinventar a democracia*, Lisboa, Gradiva.
- B. DE SOUSA SANTOS (1998b), *Oppositional Postmodernism and Globalizations*, in *Law and Social Inquiry*, 23, pp. 121-139.
- B. DE SOUSA SANTOS (2002a), *Toward a New Legal Common Sense*, London, Butterworths LexisNexis.
- B. DE SOUSA SANTOS (2002b, a cura di), *Produzir para viver. Os caminhos da produção não capi-talista*, Rio de Janeiro, Record.
- B. DE SOUSA SANTOS (2003, a cura di), *Reconhecer para libertar. Os caminhos do cosmopolitismo multicultural*, Rio de Janeiro, Record.
- B. DE SOUSA SANTOS-C. RODRÍGUEZ (2002), *Introdução: para ampliar o cânone da produção*, in Santos 2002b, pp. 23-77.
- S. SASSEN (1991), *The Global City*, New York, London, Tokyo, Princeton, Princeton University Press.
- S. SASSEN (1999), *Guests and Aliens*, New York, The New Press.
- I. WALLERSTEIN (1999), *The End of the World as We Know It: Social Science for the Twenty-First Century*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- A. WARDE (1997), *Consumption, Food and Taste: Culinary Antinomies and Commodity Culture*, London, Thousand Oaks.
- W.J. WILSON (1987), *The Truly Disadvantaged. The Inner City, the Underclass, and the Public Policy*, Chicago, University of Chicago Press.