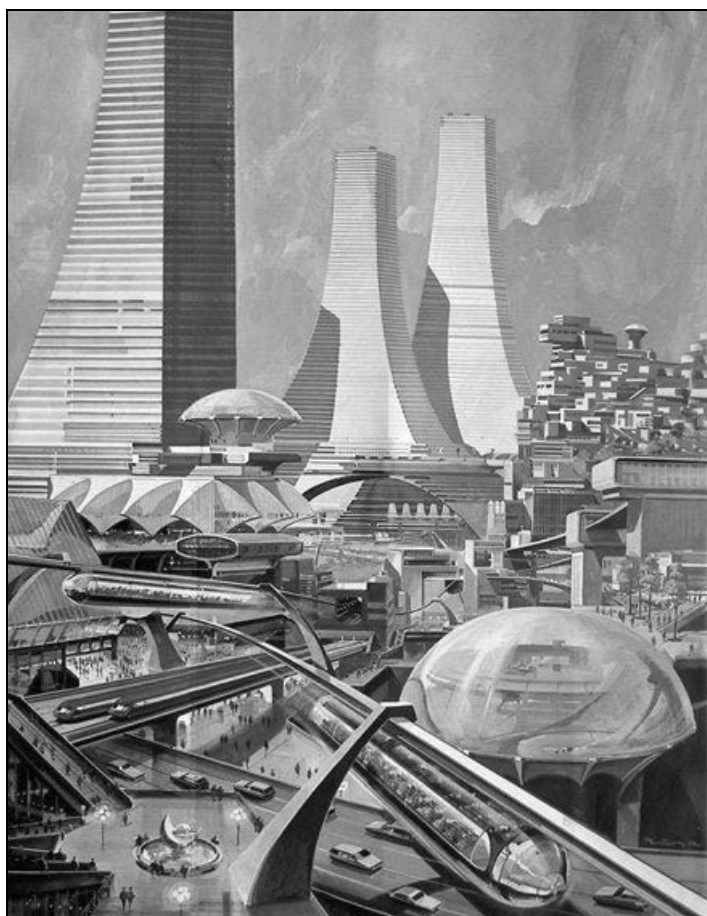


Jean-Pierre Garnier

LE SCIENZE SOCIALI IN UNA PROSPETTIVA POST-CAPITALISTA

Una porta aperta alla fantascienza?



ISTRIXISTRIX

Jean-Pierre Garnier ci ha autorizzati a pubblicare, in forma di feuilleton giornalistico ed edificante, gli atti della sua partecipazione al quindicesimo “Colloquio Geocritico Internazionale” che si è tenuto a Barcellona dal 7 al 12 maggio 2018 su una tematica eminentemente “reincantatrice”: “Le scienze sociali e la costruzione di una società post-capitalista”.

Siamo orgogliosi di presentare al pubblico francese, e in special modo alla vasta corte di ricercatori e universitari di primo piano, quest'appassionante sintesi che ha fortemente emozionato i luminari riuniti a Barcellona, e ha così tanto ribaltato le idee fin qui comunemente accettate su un oggetto di studio peraltro già parecchio analizzato: la proliferazione di diverse specie di Sociologus academicus radicalis in ambienti sociali parassitari dominanti (lo studio si è concentrato soprattutto sulla variante detta “critica post-marxista”).

*Librairie Tropiques, Parigi
www.librairie-tropiques.fr*

LE SCIENZE SOCIALI IN UNA PROSPETTIVA POST-CAPITALISTA. UNA PORTA APERTA ALLA FANTASCIENZA?

In un articolo pubblicato sulla *New Left Review*, intitolato “Il futuro della città”, il teorico statunitense Frederic Jameson, critico dell’idea – di fatto uno pseudo concetto – di “post modernità” e di quello che rappresenta, vale a dire l’ingresso in un mondo che il filosofo sloveno marxista Slavoj Žižek, definisce della “post-politica”,¹ affermava quanto segue: «È più facile immaginare la fine del mondo che la fine del capitalismo».² Penso che questa valutazione sia un buon punto di partenza. Per andare dove? Forse in un vicolo cieco, se la congiuntura sociopolitica odierna tanto a livello nazionale quanto su scala internazionale diventasse strutturale. Il problema, in effetti, è al tempo stesso ideologico e politico, ovvero oggi nessuno desidera, chiaramente, il primo termine di questa alternativa, ma quasi nessuno desidera nemmeno il secondo, nonostante i grandi proclami dei vari leader, intellettuali e giornalisti progressisti contro il “capitalismo neo-liberista finanziario e globalizzato”. Perché ciò che non piace a questi ultimi, in realtà, non è il capitalismo in sé ma soltanto la sua versione neo-liberista. Per verificarlo è sufficiente esaminare le loro proposte o modelli “alternativi”. A tal proposito i programmi dei partiti della sinistra cosiddetta radicale, come Podemos in Spagna e gli Insoumis in Francia, oppure gli innumerevoli articoli del mensile cittadinoista francese *Le Monde diplomatique*, offrono un buon esempio dei limiti ideologici – per non parlare della messa in pratica – del loro anticapitalismo. “L’altro mondo possibile” che rivendicano e di cui si rivendicano è un altro mondo capitalista, un mondo diversamente capitalista, ma non un mondo altro che capitalista. Quello che criticano del capitalismo è solamente l’irrazionalità del suo funzionamento e l’immoralità dei suoi eccessi, non il fatto che questo modo di produzione sia una modalità di sfruttamento degli esseri umani (o

almeno della maggior parte di questi) e dell'ambiente. Il vocabolario stesso di questi avversari del neo-liberismo riflette il carattere "moderato" delle loro ambizioni e rivendicazioni: termini quali "borghesia", "proletariato", "sfruttamento", "lotta di classe", "rivoluzione", "socialismo", "comunismo" eccetera, sono scomparsi o sono in procinto di farlo; i vocaboli che li hanno sostituiti sono sempre più consensuali: per esempio il "comune" (o "bene comune"), come vedremo, questo concetto nuovo o riformulato che ai giorni nostri riscuote molto successo tra militanti cittadini, marxisti cattedratici e altri libertari degli anfiteatri universitari.

La maggioranza dei ricercatori in scienze sociali, ivi compresi quelli che, negli anni '70 del secolo scorso, credevano che il loro lavoro teorico potesse contribuire a cambiare non solo *la* società ma anche *di* società, adesso pensano che questo obiettivo non abbia più ragion d'essere. Quando il XXI secolo era ancora ai suoi inizi, lo storico francese Gérard Noiriel, per esempio, assai rappresentativo e influente di ciò che resta dell'intelligenza di sinistra francese, raccomandava ai suoi pari e ai suoi lettori la strada intrapresa dal filosofo statunitense Richard Rorty, uno dei principali rappresentanti del pensiero pragmatico *made in USA*: «Poiché ai giorni nostri la democrazia è l'unico orizzonte che ci attende, traiamone le conclusioni». ³ Quali conclusioni? Vedremo che queste s'inseriscono nella rinuncia generale a immaginare un "al di là" del capitalismo. Per Noiriel e simili, è finito il tempo dei teorici rivoluzionari «animati dalla speranza che la rottura che volevano introdurre nell'ordine della conoscenza avrebbe sconvolto l'ordine del mondo». ⁴ Questa illusione idealistica, tuttavia, fu condivisa da numerosi ricercatori che, come Noiriel, si vantavano di materialismo storico ma che, oggi come ieri, sembrano dimenticare ciò che un editorialista lucido del *Monde diplomatique* ricordava con ironia ai "radicali di cartapesta": «È più facile cambiare l'ordine delle parole che l'ordine delle cose». ⁵

Una Ricerca Paradossale

Anche se si accorda all'epiteto "post-capitalista" – come a quello di "post-moderno" – una certa validità scientifica, ci si potrebbe chiedere se il fatto di sceglierlo per definire un tipo di società differente da quella che conosciamo e subiamo non sia già, di per sé, significativo dell'abbandono di qualunque prospettiva che non sia capitalista per l'avvenire dell'umanità. In effetti, dovremmo considerare trascurabile il fatto che non si trovino più termini positivi per designare un tipo di società che sia veramente differente da quella in cui viviamo? Forse questa incapacità semantica riflette un'incapacità concettuale (e quindi politica) di definire... ciò che è diventato realmente il capitalismo? Ciò permetterebbe di comprendere perché, come vedremo, numerose misure e soluzioni che ci vengono presentate come non capitaliste, o addirittura anticapitaliste, si dimostrano perfettamente compatibili con un capitalismo "riformato", "rinnovato", "emendato", "civilizzato", ecc.

Certo, nel corso dell'ultimo secolo i fallimenti e i tradimenti degli ideali di emancipazione collettiva da parte degli stessi che li rivendicavano potrebbe spiegare l'abbandono del linguaggio che corrispondeva a questo ideale. Questa tuttavia non sembra una ragione sufficiente. Si potrebbe scorgere piuttosto un alibi per evitare di sembrare "estremisti" in un periodo in cui un neo-conservatorismo, nel senso proprio e non in quello con cui viene usato il termine – ai giorni nostri, il conservatorismo rispetto all'ordine capitalista può ornarsi con le piume della radicalità critica⁶ –, predomina tra i migliori della sinistra "educata", dove una posizione francamente anticapitalista espressa con l'aiuto di un lessico adeguato non manca di suscitare lo scatenarsi di critiche virulente o sprezzanti da parte dell'*establishment* politico-mediatico-intellettuale. Tuttavia, e checché se ne dica, una posizione di questo tipo sembra più che giustificata. Il capitalismo, infatti, continua ad avere effetti disastrosi, forse oggi più che mai poiché è riuscito a combinare le sue innegabili innovazioni e perfezionamenti tecnico-scientifici con livelli di regressione sociale (intellettuale, etica e politica) e di devastazione ecologica mai raggiunti fino ad ora.

Si pensi, per esempio, agli innumerevoli massacri e atrocità delle diverse guerre scatenate a partire dagli ultimi anni del XX secolo dall'imperialismo statunitense e dai suoi vassalli o da parte degli interposti jihadisti (Jugoslavia, Afghanistan, Iraq, Libia, Ucraina, Siria, Yemen...), che materializzano e concretizzano in tutta chiarezza, se così si può dire, la barbarie che Rosa Luxemburg poneva come alternativa al socialismo. In altri termini, non mancano certo i motivi per voler porre fine a questo modo di produzione che si dimostra sempre più un modo di distruzione, tanto dell'Umanità quanto della Natura. Da dove deriva allora questa difficoltà a pensare un nuovo modo di produzione, domanda che non ha alcun senso, evidentemente, per tutti quelli che, ad un titolo o ad un altro, hanno interesse a che si perpetui l'esistente. Mancanza d'immaginazione o di desiderio? Paura dell'ignoto? Timore della violenza? Una miscela di scoraggiamento e di rassegnazione, frutto di un'impotenza politica che si tradurrebbe in impotenza creativa? O più semplicemente, frivolezza e vigliaccheria? A meno che, pensandoci bene, questa assenza di volontà di farla davvero finita con il capitalismo sia propria di una frazione di classe che, pur criticandolo, gli è malgrado tutto debitrice di esistere, quella che il rivoluzionario polacco Jan Wacław Makhański chiamava i "capitalisti del sapere".⁷

In contrasto con quanto precede, è possibile evocare la tradizione del "socialismo utopista" (primo socialismo, proto-socialismo) seguito dal socialismo libertario o da quei pensatori che, durante la seconda metà del XIX secolo, sotto l'influenza di un movimento operaio in piena crescita, elaborarono modelli di società che avrebbero dovuto dimostrare la possibilità per gli esseri umani di vivere nel "migliore dei mondi". Contro di loro, comparvero i sostenitori e i teorici di un "socialismo scientifico" d'ispirazione marxista, che criticavano queste illusioni e questi sogni "idealisti" ma che erano altrettanto convinti che l'"al di là" si trovava sulla terra e non in cielo, con l'avvento del comunismo. Istruiti dal corso della storia oggi sappiamo che, lasciando da parte le divergenze teoriche e politiche che le opponevano, queste due correnti condividevano lo stesso irrealismo, con la differenza che "il ritorno al realismo" dei fautori della seconda sfociò nell'instaurazione di un capitalismo di Stato che, lungi dall'aprire la strada verso un

qualsivoglia socialismo, si trasformò in un capitalismo misto, cioè semi privato, in Russia, Cina, Vietnam o a Cuba.

In seguito, nei partiti, nelle organizzazioni e nei circoli politici di quella che veniva chiamata estrema sinistra, si sono moltiplicate le ricerche, le analisi e le diagnosi per imparare la lezione da tutte queste esperienze storiche più o meno negative di un “socialismo reale” mai realizzato. Mentre gli uni si prodigavano a porre su basi rinnovate i problemi dell’organizzazione, della strategia e delle alleanze di classe in vista della presa del potere, gli altri andavano alla ricerca di una nuova definizione di ciò che potrebbe essere una società non capitalista. Tuttavia queste due serie di questioni erano dialetticamente legate, poiché i dirigenti, i militanti, i teorici che professavano l’anticapitalismo avevano finalmente capito che il modo di conquistare il potere aveva un ruolo determinante nel tipo di potere che si sarebbe esercitato, e viceversa. Ciononostante, a partire dall’ultimo terzo del secolo scorso, gli ambienti politici di estrema sinistra non sono più i soli a preoccuparsi di tali questioni, dato che ormai sono oggetto dell’attenzione di numerosi ricercatori nel campo delle scienze sociali; cosa che, a prima vista, potrebbe sembrare un paradosso inatteso.

Chi è un minimo al corrente della storia delle scienze sociali sa che queste furono create o sostenute dallo Stato né per uscire dal capitalismo e nemmeno, per dirla in altro modo, “fare la rivoluzione”. Al contrario, fin dalla loro comparsa a metà del XIX secolo, furono concepite e messe in atto per preservare e consolidare, direttamente o meno, l’ordine capitalista a quell’epoca minacciato dall’espansione del movimento operaio (scioperi, sommosse, sollevamenti, insurrezioni, rivoluzioni...) a cui si aggiungeva l’aumento di delinquenza e criminalità generate dalla miseria delle classi popolari, in breve dal famoso “spettro” del comunismo che, attivato dal ricordo della grande Rivoluzione francese, “tormentava l’Europa”, secondo Karl Marx e Friedrich Engels. In che modo, dunque, rafforzare l’ordine sociale? Non solo con la repressione o la carità cristiana ma anche tramite le riforme. Riforme che sovente furono presentate dalla propaganda del governo come “rivoluzionarie”!

Come sottolineava il teorico e militante comunista italiano Antonio Gramsci, l'egemonia borghese si basa, in primo luogo, sul consenso dei dominati e solo in ultima istanza sulla coercizione. In altri termini, le scienze sociali non furono concepite per fare la rivoluzione e nemmeno per incitarla, ma come strumento utile, addirittura indispensabile, per attuare riforme nel quadro della riproduzione dei rapporti di produzione, un processo che Karl Marx fu il primo a scoprire e analizzare da un punto di vista materialista, in seguito concettualizzato con profondità dal sociologo e filosofo francese Henri Lefebvre.⁸ Oggi questa funzione di "esploratori" della classe dirigente, affidata ai ricercatori in scienze sociali in certi campi "sensibili", rimane la stessa.

Senza entrare nei dettagli delle complesse implicazioni del concetto di riproduzione dei rapporti di produzione, è tuttavia interessante sapere almeno che lo sviluppo e i "mutamenti" del capitale in quanto rapporto sociale obbediscono a una dialettica tra l'invariabilità e la novità: questo modello di produzione può sopravvivere soltanto a condizione di trasformarsi, e ciò in tutte le sfere della vita sociale. Nel campo politico, ad esempio, il primo ministro e futuro presidente della Repubblica francese Georges Pompidou capì molto bene questa dinamica. Durante la sua campagna elettorale del 1969, per compiacere sia l'elettorato conservatore sia quello progressista, scelse come slogan "Il cambiamento nella continuità". Che cosa deve cambiare, come e perché, affinché il sistema capitalista possa superare le sue crisi (crisi che, d'altro canto, fanno parte della sua normale evoluzione all'interno di condizioni non "regolate")? Le scienze sociali hanno il preciso compito di fornire risposte ai gestori del sistema capitalista, anche se ciò avviene sempre a una condizione: che questa finalità resti occulta, che non sia messa in luce. Tuttavia, in Francia c'è stato un breve periodo che ha preceduto e seguito gli eventi del maggio '68 in cui questa funzione normalizzatrice delle scienze sociali è stata rimessa in discussione – almeno sulla carta – da filosofi come Michel Foucault, Jacques Derrida o Gilles Deleuze, da sociologi come Henri Lefebvre, Pierre Bourdieu, Jean Baudrillard, René Lourau, da antropologi come Maurice Godelier o Emmanuel Terray. Pierre Bourdieu, in particolare, dimostrò che la ragion d'essere profonda delle scienze sociali era di "razionalizzare" il dominio, nei due sensi del

termine: renderlo più efficiente, sul piano pratico, mediante innovazioni istituzionali e tecniche e, sul piano ideologico, renderlo più accettabile (accettato, o addirittura invisibile) grazie a discorsi di accompagnamento dal tono scientifico o moralizzante.⁹

È risaputo tuttavia che queste correnti critiche nelle scienze sociali, compresi gli studi urbani d'ispirazione marxista,¹⁰ furono “recuperati” e persino incoraggiati dalle autorità statali dopo il maggio '68. Ciò nel quadro, innanzitutto, dell'azione condotta dal governo di Jacques Chaban-Delmas, primo ministro della destra modernista, per promuovere una “nuova società”; in seguito sotto la presidenza di Valéry Giscard d'Estaing, con il sostegno ufficiale di cui beneficiarono le scienze sociali critiche per poter realizzare quella che si definiva “società liberale avanzata”. Nei fatti, in entrambi i casi una delle condizioni per rinnovare il dominio borghese consisteva nel rinnovare le scienze sociali. I leader politici, sempre costretti a far fronte a contraddizioni, crisi e conflitti, devono appellarsi ai “lumi” forniti loro da quei ricercatori capaci di formulare e analizzare i problemi, individuare i fattori che li hanno determinati e proporre soluzioni che, anche se non sempre servono a risolvere questi problemi, almeno sono utili per “gestire” la loro mancata soluzione. Ora, da questo punto di vista una posizione critica verso il mondo sociale è più produttiva di una posizione apologetica.¹¹ I situazionisti coniarono un concetto per definire questa funzione pseudo-soversiva al servizio dell'ordine: la “critica integrata”.



*Parigi, 1982.
Dall'Eliseo
escono Nora,
Foucault,
Daniel e
Finkelkraut.*

Il “comune” contro il comunismo: un passo avanti nella regressione

In un contesto simile, conviene chiedersi se le scienze sociali hanno o potrebbero avere la facoltà (non nel senso di autorizzazione giuridica, ovviamente, ma di competenza intellettuale, politica e anche etica) di elaborare modelli di società non capitaliste, che è il presupposto dell'argomento di questa conferenza. Si potrebbe rispondere in modo affermativo se si prendessero come oro colato i discorsi, scritti come orali, fatti da un insieme di ricercatori in scienze sociali specializzati nello studio di un nuovo fenomeno sociale: le esperienze collettive locali portate avanti da persone che vogliono “vivere diversamente” senza aspettare un cambiamento generale della società. Su tale argomento esistono già innumerevoli ricerche condotte da sociologi, antropologi, storici, geografi o politologi, e finanziate dai poteri pubblici. Secondo questi specialisti accademici, la moltiplicazione in corso in questi ultimi decenni di esperienze collettive di “vita alternativa” sono la prova, per quanto siano minoritarie, dell'ingresso passo dopo passo in un mondo post-capitalista.

Tuttavia, nei progetti di ricerca che si occupano di questi “modi di vita alternativi”, i ricercatori si dimenticano, o fingono di non sapere, che qualunque sia il campo di applicazione di questi modi di vivere e sebbene si collochino ai margini dei rapporti sociali capitalisti, il loro sviluppo avviene in seno a una società che resta capitalista e di cui non minacciano affatto le basi. E ciò vale per tutte le esperienze collettive che puntualmente rompono con la logica economica o istituzionale dominante, come avviene con certe cooperative agricole, artigianali o industriali, con le “scuole parallele”, i centro socio-culturali autogestiti o gli “orti comunitari”. In un periodo in cui, mentre proseguono le riforme neo-liberiste che poco alla volta smantellano lo Stato-providenza (tagli nei fondi “sociali”, privatizzazione dei servizi e delle strutture pubbliche...), mentre precarietà, impoverimento e marginalizzazione tendono a diventare la regola per un numero crescente di persone, queste forme di “sopravvivenza autogestita”

arrivano al momento giusto. In realtà, al di là dei proclami “ribelli” dei loro promotori e di qualche “turbativa dell’ordine pubblico” che a volte può provocare la loro realizzazione, non soltanto non rimettono in discussione il funzionamento del capitalismo a cui è ancora assoggettata la quasi totalità della popolazione, ma inoltre si dimostrano perfettamente compatibili e perfino complementari con esso.

Poco importa. Accordare a queste esperienze un carattere sovversivo e addirittura rivoluzionario presenta due vantaggi agli occhi degli abili strateghi del mantenimento dell’ordine borghese. Da un lato si fa piacere agli attivisti che vi si impegnano in nome di ideali libertari o anarchici; e dall’altro li si dissuade (loro e altri che rifiutano il modo di vivere imposto dal “mercato”) dal riallacciare i fili con le lotte che puntano a porre fine al regno del capitalismo, quelle che hanno come orizzonte il comunismo. Mi riferisco naturalmente al comunismo come l’ha definito Marx, non alle falsificazioni che sono servite a legittimare le diverse versioni di capitalismo di Stato, come notarono a inizio del secolo scorso alcuni teorici e militanti marxiani – e non “marxisti” – dissidenti, come ad esempio i sostenitori di un comunismo dei consigli (Anton Pannekoek, Anton Ciliga, Otto Rühle, Paul Mattick, Karl Korsch...) o libertario (Carlo Cafiero, Errico Malatesta, Sébastien Faure...). Il sociologo e filosofo marxista Henri Lefebvre ha proposto una formula adeguata per riassumere ciò che dovrebbe significare il termine “comunismo”: «abolizione del denaro, distruzione dello Stato, autogestione generalizzata».¹² Una visione del futuro delle più estremiste! Per fortuna, contro questa prospettiva tanto insopportabile quanto irrealista, le scienze sociali hanno riattivato e riattualizzato un concetto che oggi incontra un certo successo nei media della sinistra “radicale”: “il comune”.

Di fatto, a partire dall’inizio di questo secolo, “il comune” è oggetto di numerose teorizzazioni, sia in Francia sia negli altri paesi. Ma gli esperti universitari in radicalità che si occupano di questo affare hanno come caratteristica... comune quella di non impegnarsi mai in lotte pratiche contro l’ordine stabilito tranne, ovviamente, se queste non rientrano nel campo della “pratica teorica” (riferimento a un concetto ossimorico coniato dal filosofo Louis Althusser).¹³ In Francia due di

questi esperti, Pierre Dardot e Christian Laval, uno filosofo e l'altro sociologo, postulano in un "saggio sulla rivoluzione nel XXI secolo" l'avvento del "comune" come ideale sostitutivo al comunismo di un tempo. Secondo loro, è «un principio che oggi s'impone come concetto centrale dell'alternativa politica per il XXI secolo». In qualità di tipici mandarini universitari sicuri del potere delle parole, per loro è il "concetto che s'impone" e non il discorso autorevole di chi propone di questa imposizione. Per marcare il carattere decisivo di questo paradigma, i due non ci vanno tanto per il sottile: tale concetto «annoda la lotta anticapitalista e l'ecologia politica attraverso la rivendicazione dei "beni comuni" contro le nuove forme di appropriazione private e statali; articola le lotte pratiche alle ricerche sul governo collettivo delle risorse naturali o informatiche; designa nuove forme democratiche che ambiscono a prendere il testimone della rappresentazione politica e del monopolio dei partiti».¹⁴ Niente più, niente meno!

Così, dissotterrato dal fango della società rurale precapitalista, quando i "beni comuni" a cui avevano libero accesso i contadini non erano ancora stati privatizzati dalla nobiltà terriera, il concetto di "comune" appare dunque come una vera e propria pepita concettuale. È diventato il concetto consensuale per eccellenza: cittadini, altercapitalisti, radicali da campus, negristi,¹⁵ "alternativi" di ogni sorta hanno fatto del "*common*" il proprio termine feticcio. Da qualche anno, questo nuovo imperativo categorico è proclamato tanto dai gauchistes pentiti che hanno messo dell'acqua (tiepida) nel loro vino rosso quanto dalla *nouvelle vague* libertaria. Ha il merito di non dar fastidio a nessuno e di servire a tutti nella prospettiva di una rivoluzione "soft" che né toglierà il sonno ai borghesi e nemmeno inciterà i neo-piccolo borghesi a risvegliarsi.

Si sa che i significati originari di concetti del vocabolario progressista quali "comunismo", "socialismo", "democrazia", "repubblica" sono stati deformati, falsificati e riappropriati da partiti, governi e regimi da non aver più niente a che vedere con l'emancipazione, se non per antinomia. Tuttavia, per qualche ideologo dell'ordine stabilito che segue la moda del "comune", non è una ragione sufficiente per smettere di adoperarli. «Possiamo abbandonare questi termini e inventarne di nuovi, certo»

scrive ad esempio Michael Hardt, teorico letterario e filosofo politico statunitense, «ma in questo modo perderemo la lunga storia di lotte, sogni e aspirazioni a essi legati. Credo che valga di più la pena lottare per questi concetti in quanto tali per restaurare o rinnovare il loro significato»¹⁶... salvo poi condirli in salsa “comune”, come fa lo stesso Hardt quando postula la possibilità e la necessità di «rivendicare il comune nel comunismo», oltre a svuotare quest’ultimo del suo contenuto anticapitalista, come si può verificare dando uno sguardo alle implicazioni pratiche irrisorie di questa innovazione teorica.

A differenza del defunto comunismo, il cui spettro, secondo Marx ed Engels, tormentava l’Europa nel XIX secolo, non sarebbe più necessaria una “nuova Santa Alleanza” per venirne a capo. Lasciando da parte il fatto che questa esiste già sotto diverse forme economiche, politiche o militari (per l’Europa, tra le altre, la “Troika”, e per l’Occidente”, la NATO) e che è già impegnata a far fronte ad altre urgenze, la promozione del “bene comune” non è affatto suscettibile di destare serie inquietudini nei poteri stabiliti. Certo, nel loro compito di rifondazione teorica i due turiferari sopra menzionati ci annunciano, nell’introduzione del loro libro già citato, «l’emergere di un nuovo modo di contrastare il capitalismo, se non addirittura di progettare il suo superamento», in breve, «la possibilità di un rovesciamento politico radicale». Eppure, tutti quelli che questo preambolo offensivo avrebbe dovuto spaventare, si sono dovuti sentire rassicurati nella lettura dei capitoli successivi e infine hanno tirato un respiro di sollievo vedendo confermato alla fine di un paragrafo, in un «post scriptum sulla rivoluzione nel XXI secolo», ciò che le considerazioni precedenti lasciavano già intravedere in mezzo a sproloqui pedanti, a ragionamenti seducenti e a citazioni decontestualizzate. Ovvero che, contraddicendo quanto affermavano nell’introduzione del libro, «in ragione del suo carattere di principio politico, il bene comune non costituisce un nuovo sistema di produzione». Inoltre gli autori precisano che «il primato del comune non implica la soppressione della proprietà privata, a fortiori non impone la soppressione del mercato» ma soltanto la loro «limitazione», la loro «subordinazione ai beni comuni».¹⁷ Come immaginare un mercato senza la legge del valore, senza che quest’ultima

determini i prezzi (in particolare, i prezzi della forza lavoro, convertita – come tutto il resto – in merce), senza la separazione del produttore dal prodotto del proprio lavoro e dai mezzi di produzione, e di conseguenza, senza l’alienazione dei lavoratori? Un “mercato civico” o “cittadino”, insomma, controllato da questi ultimi è un’assurdità teorica che senza dubbio farebbe felici Warren Buffet, Bernard Arnault e altri membri della *top ten* dei capitalisti più in vista! Bisogna segnalare la totale incompatibilità di questa visione ecumenica con il pensiero marxiano – e, più in generale, con la lotta contro il capitalismo, quando uscire dal capitalismo implicava la soppressione – progressiva o meno – della proprietà privata dei mezzi di produzione e di scambio (compresi quelli finanziari) e del mercato? “Subordinare” questi ultimi ai “beni comuni” avverrà, a quanto pare, in maniera pacifica! Non si tratta più di “espropriare gli espropriatori” come preconizzava Marx e poi gli anarcosindacalisti, ma di conquistarli a questa nuova parola d’ordine unificatrice, a eccezione forse di quell’“1%” a cui i manifestanti neopiccolo borghesi di Occupy Wall Street avevano ridotto (un po’ frettolosamente) l’organico della classe possidente, senza contare i suoi alleati delle classi intermedie.

Su questo argomento lascio l’ultima parola a Enzo Traverso, storico delle idee dell’Europa contemporanea ed ex militante trotskista della Ligue Communiste Révolutionnaire, che termina tranquillamente la sua carriera accademica negli Stati Uniti nella prestigiosa Università (privata) di Cornell. In un saggio in cui si domanda “che fine hanno fatto gli intellettuali”, profetizza a mo’ di conclusione che «le future rivoluzioni non saranno comuniste, come furono quelle del secolo scorso, ma rimarranno rivoluzioni anticapitaliste, ossia si faranno per i beni comuni che bisogna salvare strappandoli alla reificazione del mercato».¹⁸

Scompaiono, di conseguenza, gli scontri con i possidenti, i loro rappresentanti politici e le loro “forze dell’ordine”. “Il comune” ha il dono, in effetti, di includere tutto ciò che è, o dovrebbe essere o diventare, comune alla comunità degli umani. La divisione in classi della società capitalista, gli antagonismi e i conflitti che ne derivano risultano cancellati come per miracolo (un po’ come quando il

direttorio del capitalismo globalizzato e i suoi portavoce mediatici si riferiscono alla cosiddetta “comunità internazionale” su scala planetaria), e perciò non è più necessario il comunismo. Largo alla comunione! Dopo gli infami comunisti, ecco giunta l’ora benedetta dei nuovi comunicandi!



Dall'autogestione all'autosuggestione

In certi circoli radicali o presunti radicali, incoraggiati da sociologi e antropologi del “quotidiano”,¹⁹ è diventato segno di buon gusto difendere o promuovere una visione del mondo centrata sul presente, senza cercare di costruire dei castelli in aria riguardo al futuro. La lotta per un’appropriazione collettiva dello spazio urbano deve cominciare “qui e ora”, per esempio, senza preoccuparsi di strategie a lungo termine, cioè senza sapere se il dominio generale del capitalismo sulla città verrà indebolito.

A colpi di occupazioni e requisizioni “selvagge” di locali vuoti (abitazioni, laboratori, magazzini...), si darà alloggio a famiglie senza casa e a rifugiati con o senza documenti, si praticherà l’aiuto gratuito agli studi dei loro figli, si attrezzeranno cucine collettive e laboratori di cucina alimentati con prodotti recuperati e si organizzeranno attività festive per guadagnarsi il sostegno dei vicini. Tutte cose che, alla fine dei

conti, equivalgono a sopperire alle carenze di uno Stato occupato in altre priorità. Nell'attesa, il resto degli abitanti continuerà a vedersi privato di un'esperienza propria, e quindi non alienata, della vita quotidiana urbana, e resterà completamente asservito alla logica del profitto. Tutti sanno, infatti, che il famoso "diritto alla città", oggi, è più esclusivo ed escludente che mai, e che continuerà ad esserlo fino a che i proprietari dei terreni e di tutti i mezzi di produzione dello spazio urbano non saranno espropriati – cosa che, logicamente, non avverrà senza una resistenza feroce da parte loro –, e a condizione che, inoltre, non siano rimpiazzati da uno strato di burocrati e tecnocrati che sfuggono ad ogni forma di controllo popolare, come è già successo nei regimi di socialismo di Stato.

Il rifiuto di prendere in considerazione il futuro va di pari passo con la negazione della politica, cioè del rimettere in discussione effettivamente la dominazione borghese sullo spazio urbano sostenuta dalle categorie superiori della piccola borghesia intellettuale, rappresentanti eletti e tecnocrati locali in testa. Tuttavia, a sentire alcuni ricercatori appassionati di "ribellitudine", l'apertura di qualche squat "alternativo" e di "centri sociali autogestiti" sarebbe di per sé il segno premonitore e promettente di un movimento generale di grande portata capace di contrastare l'urbanizzazione del capitale. «Tremate, città senz'anima: nuovi invasori sono tra di voi!», proclamava, ad esempio, in un giornale della stampa "alternativa" un adepto di questa «riconquista urbana dal basso», celebrando in modo ludico la creazione di alcuni luoghi di questo tipo nell'antica "periferia rossa" di Parigi, in corso più o meno avanzato di "gentrificazione".

In effetti, mentre questo attivismo dell'immediato fiorisce in qualche interstizio del territorio urbano temporaneamente trascurato dagli interessi immobiliari, la cacciata degli abitanti degli ultimi quartieri popolari nelle zone centrali delle grandi agglomerazioni prosegue senza incontrare grandi problemi, a vantaggio dei costruttori e dei poteri pubblici sostenuti da essi. Tutto ciò significa che i veri "nuovi invasori" non sono quelli su cui alcuni ribelli da quattro soldi si divertono a fantasticare ma, da un lato, i capitalisti del settore immobiliare con i loro "grandi progetti" di "riqualificazione del tessuto urbano", cioè delle

multinazionali dell'edilizia come Bouygues, Vinci o Effage, per esempio, che si spartiscono le porzioni di territori urbani che le municipalità regalano loro; e dall'altro i "gentrificatori", neologismo dal presunto carattere scientifico importato dal Regno Unito, che serve a evitare di chiamare con il loro nome i nuovi piccolo-borghesi alla ricerca di amenità urbane che, non potendosi stabilire nel cuore delle metropoli per via dei prezzi elevati degli alloggi e degli affitti, colonizzano gli ex quartieri popolari situati nei pressi del centro città.

Ciononostante, parecchi ciarlatani laureati continuano a raccontare storie presentando le esperienze condotte al di fuori o al margine del contesto legale come il germe di un'alternativa che prefigura la transizione verso una città post-capitalista. È il caso, per esempio, del sociologo francese Pascal Nicolas-Le Strat, altro cantore di rilievo del "comune", conosciuto per il suo linguaggio ampolloso e pedante mirato a impressionare i lettori o gli ascoltatori, invece di fare "analisi concrete di situazioni concrete" per liberare nuove potenzialità sociali reali. A tal proposito, vale la pena citare un estratto della sua prosa sulla "urbanità interstiziale", tipico esempio del contributo delle scienze sociali al confusionismo e alle illusioni alimentate attualmente da alcuni ricercatori di "sinistra" a proposito della promozione di una "società differente":

«Dato il loro status provvisorio e incerto, gli interstizi lasciano indovinare o intravedere un processo di fabbricazione della città aperto, collaborativo, reattivo e trasversale. Ci ricordano che la società non coincide mai perfettamente con se stessa e che il suo sviluppo lascia aperte numerose ipotesi che non sono ancora state sfruttate. L'interstizio costituisce senza dubbio uno degli spazi privilegiati dove le questioni represses riescono a farsi sentire, dove certe ipotesi scartate dal modello dominante manifestano la loro attualità, dove numerosi futuri minoritari, ostacolati, bloccati, mostrano la loro vitalità. In questo senso, l'esperienza interstiziale rappresenta la metafora perfetta di ciò che potrebbe essere il movimento dell'antagonismo e della contraddizione nella città post-fordista: un movimento che si afferma man mano che sperimenta, che aumenta d'intensità grazie alle modalità di vita e ai desideri che libera, che si pone all'altezza di ciò che potrebbe inventare e creare.»²⁰

In effetti ciò che si inventano e creano, a dire il vero, sono discorsi puramente retorici privi di qualunque impatto concreto sull'evoluzione delle città. È probabile che, non iscrivendosi in una strategia di riconquista popolare dei territori urbanizzati, questi spazi autogestiti conosceranno la stessa sorte, presto o tardi, di quelli che li hanno preceduti: eradicazione da parte delle "forze dell'ordine", "integrazione" sotto forma di spazi di consumo culturale alla moda oppure autodissoluzione per sfinimento dei loro partecipanti. È per questo motivo che, per quanto interessanti e simpatiche siano, bisogna dubitare che queste esperienze di autonomia, sporadiche e minoritarie rispetto alle leggi di mercato e alle istituzioni di Stato, siano capaci di minacciare realmente il potere di quest'ultimo e il dominio delle prime sulle classi popolari.

In modo più generale, questi luoghi di sperimentazione sociale collettiva giocano un ruolo analogo a quello del cosiddetto "terzo settore" agli occhi degli esperti in "economia sociale" degli anni '60, ma senza il sostegno delle autorità statali. Ormai non fanno altro che mettere in pratica i precetti della cosiddetta "rivoluzione molecolare" prefigurata dal filosofo Gilles Deleuze e dallo psicanalista-filosofo Felix Guattari, che ebbe la sua ora di gloria mediatica in una parte dell'intelligenza francese del Maggio '68, all'epoca in cui i "contestatori" neo-piccolo-borghesi diventavano più moderati. La suddetta rivoluzione molecolare avrebbe dovuto permettere di evitare una vera rivoluzione sovvertendo l'ordine stabilito dall'interno e in maniera dolce, quindi indolore.²¹ "Spazi infiniti si aprono all'autonomia!" Era questo lo slogan di successo all'epoca tanto tra i gauchisti più calmi, quanto nei circoli di riflessione della cosiddetta "seconda sinistra" francese, partigiana di un "socialismo realista" e alla ricerca di una risposta "*societale*" alla questione sociale.²²

Più vicino ai nostri giorni, il filosofo e sociologo libertario irlandese John Holloway ha raccolto il testimone proponendo una teorizzazione che si iscrive in una strategia presunta "anticapitalista" dove a ciascuno basterebbe non piegarsi troppo alle norme di vita imposte dal regime capitalista per risparmiarsi di dover riflettere e agire nella prospettiva di una rivoluzione. «Il mondo è pieno di ribellioni anticapitaliste», afferma

Holloway, che precisa: «l'anticapitalismo è la cosa più comune al mondo, non serve a nulla sognare una rivoluzione anticapitalista», che secondo lui «sarebbe soltanto un ulteriore cambiamento elitista negli schemi di dominazione».²³ Come se le rivoluzioni future non potessero riprodursi che sul modello leninista del partito di avanguardia!

Benché sia sbagliato e persino ingannevole, il ragionamento di Holloway merita che ci si soffermi perché non manca di originalità. Così possiamo leggere che se il capitalismo è in crisi, ciò non è dovuto alle contraddizioni proprie di questo modo di produzione giunto alla fase di accumulazione flessibile e finanziarizzata, ma «ha alla sua base l'insubordinazione, il fallimento del tentativo di stabilire la nostra sottomissione al livello richiesto dal capitale.» È così semplice! L'umanità, se si crede a Holloway, non sarebbe abbastanza docile da piegarsi alle esigenze del “sempre di più, sempre più veloce”. Di conseguenza rimarrebbero fuori dall'agenda post-capitalista lo sfruttamento eccessivo dei minori cinesi o degli operai del tessile in Bangladesh che devono sottostare a pressioni che ricordano il capitalismo più selvaggio del XIX secolo e che le sporadiche rivolte non arrivano a mitigare; al di fuori dell'agenda, nei nostri territori “occidentali”, anche le decine di migliaia di “lavoratori distaccati” che accettano senza protestare condizioni d'impiego che, se le si vuole definire in modo corretto, obbligano a riprendere l'espressione che sembrava obsoleta di “schiavitù salariale”; al di fuori dell'agenda, allo stesso modo, tra le classi popolari non ancora scese al di sotto del minimo vitale, tutte le persone mosse da un desiderio sfrenato di consumare fomentato da una moltitudine di artefatti nati dalle “nuove tecnologie dell'informazione e della comunicazione” (in realtà, propaganda e pubblicità); infine al di fuori dell'agenda, ugualmente, sul piano politico, lo sconforto e la rassegnazione che sono all'origine della depoliticizzazione e della passività della maggioranza delle vittime del neoliberalismo, a eccezione delle persone tentate dal voto-sfogo a favore di partiti populistici della destra radicale o dalla partecipazione a qualche focolaio di “indignazione” collettiva senza futuro. Eppure, ammettiamolo: tutti quanti resistono! Si direbbe che Holloway non abbia mai messo piede in una banca, un centro commerciale, uno stadio

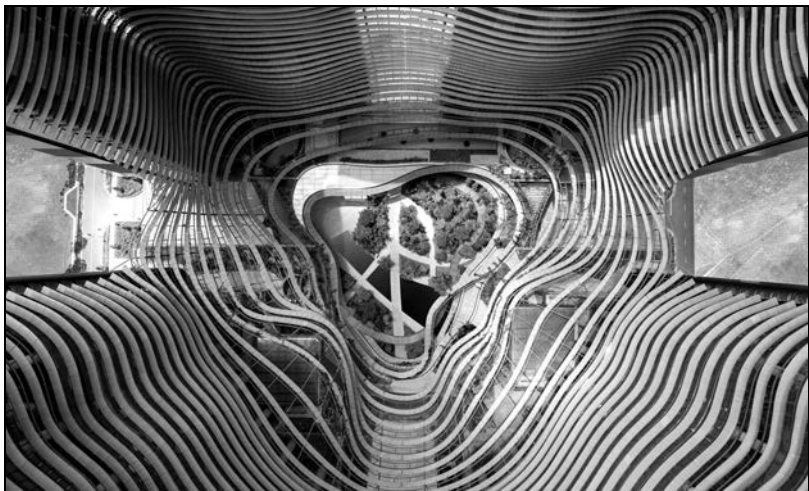
o... un dipartimento universitario, anche solo di scienze sociali e umane. E ciò nonostante il fatto che Holloway risieda e... “resista” in Messico come professore universitario a Puebla, dove il conformismo, lo stesso che prevale qui nei territori europei, è il comportamento più diffuso, nell’ambito della produzione come del consumo (produzione e consumo di parole e discorsi nel caso dell’università). Ma poco importa: «Noi siamo la crisi del capitalismo [...] Non vogliamo adattarci a questo mondo di distruzione», esclama Holloway. «Siamo la crisi del capitalismo e di questo dovremmo essere fieri.»²⁴

Davanti a questi auto-proclami trionfalisti e un po’ narcisisti, è legittimo chiedersi se l’“elitismo” che si rimproverava alle minoranze di avanguardia bolscevica, maoiste o castriste di un tempo non abbiano assunto oggi una nuova veste tra chi le denunciava. Sotto il triplice vessillo del “rifiuto”, della “resistenza” e del “diritto alla differenza”, presentano le loro “sperimentazioni alternative”, minoritarie anch’esse, come altrettante “crepe” aperte nella logica propria del capitalismo.²⁵ Finché non sono loro stesse a integrare le nuove modalità... e le nuove mode di consumo culturale – c’è di tutto nella nuova moda capitalista! – come è già successo con le lotte “societali” che non prendono come bersaglio le fondamenta del capitalismo: ecologiche, femministe, omosessuali, antirazziste. A loro modo, senza rendersene conto e, in caso contrario, senza neanche ammetterlo, si costituiscono come una “élite” aspettando che le “masse”, come si diceva una volta, le seguano, adottando il loro modello inedito di sovversione.

Ciò che, in fine dei conti, Holloway lascia intendere è che ci sono soltanto due modi di uscire dalla crisi. Uno consiste nell’accettare le esigenze del capitale e piegarsi di fronte alle sue regole sapendo che chiederà sempre di più, che la prossima crisi arriverà presto, ammesso che si sia usciti da quella attuale, e che la strada del capitalismo non è altro che l’autodistruzione umana. L’altra via sarebbe quella del rifiuto della dinamica capitalista, ma attraverso un «cammino deviato che consiste nell’aggrarlo» costruendo altre maniere di fare, altri modi di collegarsi gli uni agli altri (da cui l’importanza per i “rivoluzionari del XXI secolo” dei famosi “social network” elettronici). «Siamo sempre in procinto di aprire questo tipo di crepe», si rallegra Holloway, «ma la

domanda davvero pertinente è sapere come questi modi diversi di fare possono acquistare una forza sufficiente per aprire crepe nel capitale».

Questo “noi” che ritorna di continuo (“noi siamo la crisi del capitalismo”, “noi dovremmo esserne fieri”, etc.) è sintomatico di un discorso egocentrico, quasi un monologo, che si rivolge a dei simili se non a dei pari, che provengono da una frazione di classe radicalizzata perché frustrata nelle sue aspirazioni e nelle sue ambizioni di elevarsi al di sopra delle proprie possibilità socio-storiche di piccola borghesia intellettuale. Come sempre, questa classe erige a norma universale la sua etica e le pratiche che ne derivano, senza tener conto delle determinazioni socio-economiche e ideologiche che spiegano come esse non abbiano alcuna eco al di fuori delle cerchie – per non dire dei ghetti – di giovani “ribelli” che hanno fatto proprio, in una versione “radicale”, lo slogan del precedente presidente della repubblica francese François Hollande: «*Le changement, c'est maintenant* (Il cambiamento è adesso)»... rinviando ancora una volta alle calende greche la rivoluzione, sospettata di dare alla luce nuove forme di dominio, di dittatura. In questo caso si tratta sicuramente di una presa di posizione abbastanza paradossale: immaginarsi di vivere già in un mondo post-capitalista all'interno di una società capitalista, come se si potesse uscirne senza prima farla finita col modo di produzione che la rende tale!



Verso il pianeta cittadino

Dato che, come osservava il sociologo Henri Lefebvre, «un paradosso è spesso una contraddizione non percepita», resta da cercare la contraddizione dissimulata nel cuore di questa visione – per non dire di questo mito – di una società post-capitalista in gestazione, compatibile con la sopravvivenza del capitalismo. Questa contraddizione si radica nella posizione e nella funzione strutturalmente contraddittoria della classe che fa propria questa visione, la piccola borghesia intellettuale di cui, che lo si voglia o no, facciamo tutti parte.²⁶ I suoi compiti di mediazione tra dominanti e dominati (concezione, organizzazione, controllo, formazione) nella divisione sociale del lavoro ne fanno, come ampiamente dimostrato dal sociologo Pierre Bourdieu, un «agente dominato del dominio». Tuttavia, questa situazione oggettiva è abbastanza difficile da vivere soggettivamente per le persone che ostentano progressismo e ancor più “radicalità”. Avere la consapevolezza di essere allo stesso tempo dominati dalla borghesia e dominanti rispetto al proletariato provoca, individualmente come collettivamente, un certo disagio esistenziale difficile da sopportare per la maggior parte dei membri di questa classe impegnata “a sinistra”. A meno di fare ricorso ai servizi costosi di qualche psicanalista – rappresentano il grosso della loro clientela –, in generale preferiscono restare nell’incoscienza di questo ruolo sociale ambiguo, negare la sua esistenza e rifugiarsi nel diniego o in quella che il filosofo esistenzialista Jean-Paul Sartre chiamava la “malafede”. Di fatto, professionalmente, il neo-piccolo-borghese progressista può compiere senza troppo imbarazzo uno o più dei compiti sociali che gli sono attribuiti dalla sua appartenenza di classe, soltanto ignorando, volontariamente o meno, consapevolmente o meno, ciò che egli stesso rappresenta socialmente. In altri termini, può “garantire” solamente a condizione di non assumersene la responsabilità.²⁷ Ciò spiega perché, per quanto riguarda le scienze sociali, le soluzioni alternative “post-capitaliste”, teoriche o pratiche, elaborate e proposte da sociologi, antropologi, geografi, storici, politologi o filosofi non sono anticapitaliste ma, nel migliore dei casi, “altercapitaliste”. Per definire questo fenomeno, una scrittrice

surrealista²⁸ e un filosofo post-situazionista²⁹ parlano di “sovversione sovvenzionata”.

È così, ad esempio, che la maggior parte degli universitari “di sinistra”, per non dire la totalità, non rimette mai in discussione il fondamento dell’istituzione che li impiega né la divisione capitalista del lavoro che essa contribuisce a riprodurre, e che fa degli intellettuali una categoria, per non dire una casta, separata dalle altre in quanto detentrica del monopolio della conoscenza, del sapere, della cultura, insomma dell’intelligibilità del mondo sociale, a spese delle classi dominate e sfruttate. Per i più progressisti, il sistema d’insegnamento superiore può e deve essere “democratizzato”, ma pensare di sostituirlo con forme egualitarie di formazione resta per loro nel campo dell’inimmaginabile. Apparentemente, adesso siamo troppo lontani dall’esperienza portata avanti in Francia dopo il maggio ’68 quando, a favore della “contestazione” dell’ordine prestabilito da parte di studenti e intellettuali, si è dato vita nel bosco di Vincennes, a est di Parigi, a un “centro universitario sperimentale”, più noto con il nome di Paris VIII. Non bisognava essere diplomati per iscriversi e i voti furono eliminati. Molti professori figuravano tra i più stimati in materia di critica sociale e si battevano per la scomparsa delle “grandi scuole, selettive ed elitarie”, mentre altri facevano lezione nelle piazze o in alcuni giardini pubblici parigini, in magazzini o nelle stazioni della metropolitana.

È opportuno tuttavia segnalare che questa “utopia concreta realizzata” (come la chiamarono i suoi iniziatori) durò solo una decina d’anni (1969-1980) e soprattutto che, fin dall’origine, fu il risultato di una “concertazione” tra, da un lato, il primo ministro Georges Pompidou e i suoi consiglieri più illuminati, dall’altra alcuni dei grandi nomi della “contestazione”, come me lo confermerà lui stesso durante un pranzo privato, una volta diventato presidente della repubblica: «L’idea che si impose», mi confidò, «fu di creare un cortile di ricreazione nel bosco di Vincennes dove gli agitatori di sinistra avrebbero potuto fare la loro rivoluzione nelle aule universitarie. In questo modo, ci avrebbero lasciato in pace nelle strade». Inoltre, l’“utopia concreta” di un insegnamento superiore aperto ai subalterni era già in via di normalizzazione avanzata quando un governo più di destra che i

precedenti decise di mettere fine all'esperimento ordinando la distruzione dei locali durante le vacanze estive, e il trasferimento delle lezioni, dei professori e degli studenti a Saint-Denis, una periferia operaia a nord di Parigi. Ma c'è di più... anzi di meno, infatti in nessun momento, nemmeno agli inizi, gli insegnanti, compresi i promotori dell'"analisi istituzionale" che teorizzavano sulla "dialettica dell'istituente e dell'istituto", misero in discussione altrimenti che a parole la ragion d'essere dell'istituzione universitaria. Forse il contenuto e l'organizzazione dei corsi rompevano con la tradizione, ma tanto la loro logica di funzionamento interna (in modo più *mandarino* che mai, ogni eccellenza del "pensiero critico" ricopriva il ruolo di guru di fronte a fan in estasi, cosa che spingeva gli insegnanti/ricercatori debuttanti a tentare di scalare il più rapidamente possibile la gerarchia), quanto la loro finalità (la fabbricazione di una élite intellettuale) sfuggirono alla "contestazione".

Nella rivista *Les Temps modernes*, all'epoca animata da Jean-Paul Sartre, un articolo di François George, professore di filosofia e membro del comitato di redazione,³⁰ provocò uno scandalo all'interno dell'intellighenzia di sinistra francese, poiché sottolineava «il carattere gerarchico, addirittura quasi feudale» del rapporto degli intellettuali con le classi popolari. Arrivando così ad affermare che «senza dubbio, ciò che per loro è insopportabile nell'idea di rivoluzione proletaria è che essa deve portare alla *soppressione di tutte le classi*». Pertanto, «in quanto tali gli intellettuali, che esistono solamente in funzione della divisione della città in classi, non possono essere altro che gli avversari» di tale rivoluzione. Definendosi, di fatto, come «proprietari privati dell'intelligenza, del sapere, della cultura», in effetti essi presagiscono, secondo George, che «la collettivizzazione del pensiero farebbe di loro dei disoccupati». Secondo lui, «gli intellettuali più o meno fieri di esserlo in quanto casta o corporazione, e anche se invocano il "legame con le masse", ideale del clero maoista, saranno portati a definire un progetto fondamentalmente contro-rivoluzionario».³¹ Da qui la loro propensione a trasformare in feticcio lo sviluppo delle forze produttive, concepito come «autonomo, esterno al quadro capitalista», mentre invece questo imprime a tale sviluppo il suo orientamento e il suo

ritmo; e a scorgervi un altro tipo di rivoluzione, la “rivoluzione scientifica e tecnica”. «Riponendo tutte le loro speranze nei macchinari del sapere», negli anni '60-'70 del secolo scorso facevano affidamento a questa rivoluzione per ottenere il potere al posto della borghesia. E George, ancora illuso dal miraggio sessantottino di un risveglio della classe operaia, profetizzava che «la famosa rivoluzione scientifica e tecnica, al posto di essere l'alibi di una nuova classe dominante», sarebbe «giudicata dalla vera rivoluzione», quella «in cui tutti si mettono a pensare», dove «tutti quelli che vi prendono parte sono intelligenti», dove, di conseguenza, «l'intellettuale separato sparirà come figura grottesca del mondo dell'alienazione».

Evidentemente tali affermazioni ormai sono fuori stagione ai giorni nostri, allorché il pensiero critico o che si pretende tale è ritornato nei ghetti universitari, adottato tutt'al più nelle sabbie dei parchi giochi “alternativi” neorurali o urbani dove si sono ritirati gli anarchoidi.³² Da quanto detto, tuttavia, sorgono due questioni. La prima è un tabù; la seconda un sacrilegio.

La prima rimanda al paradosso, cioè alla contraddizione, di cui si parlava all'inizio: quale può essere la legittimità di una visione della società post-capitalista elaborata da esperti in scienze sociali la cui esistenza dipende, precisamente, dal mantenimento della modalità di produzione capitalista? Conosciamo già la risposta subdola degli interessati: far credere (o cercare di far credere) che le soluzioni “alternative” che propongono o appoggiano facciano già parte del post-capitalismo. Tra le innumerevoli situazioni in cui hanno la pretesa di concretizzare in modo empirico un problema scientifico, si può scegliere un altro esempio che permette di illustrare questo sotterfugio: la creazione, da parte di persone impegnate nella messa in pratica di un “altro modo di vivere”, di comunità locali auto-organizzate che dovrebbero dare inizio a un processo progressivo e progressista di riappropriazione collettiva generale della quotidianità, a partire dalla base, evidentemente.

In un libro che ha avuto un discreto successo tanto tra i militanti della sinistra “radicale” quanto tra geografi, antropologi e sociologi di questa tendenza, Jérôme Baschet, uno storico che naviga tra l'EHESS

(École des Hautes Études en Sciences Sociales) a Parigi e lo Stato del Chiapas in Messico, ha teorizzato un nuovo modello di società ispirato dai rivoluzionari zapatisti.³³ Contrariamente a quello che saremmo tentati di supporre, non si tratta di presentare delle ricette rivoluzionarie per il XXI secolo, ma di esplorare, a partire dall'esperienza zapatista, «strade alternative per l'elaborazione pratica di nuove forme di vita» in «un mondo liberato dal capitalismo». Per Baschet ciò che conta è il risultato, non il processo: realizzare una «utopia socio-spaziale ai margini» e, se possibile, «al di fuori» della società. Motivo per cui Baschet lascia da parte il fatto che la rivoluzione zapatista ha qualcosa a che vedere con la lotta armata, necessità dovuta, secondo lui, alla specificità del contesto politico messicano. Nelle “democrazie” europee non ci sarebbe alcun bisogno di confrontarsi con lo Stato e le sue forze repressive. Basterebbe “aggirarlo” dal punto di vista spaziale ed “eluderlo” sul piano sociale! La trasformazione del mondo comincerebbe con la «creazione di spazi liberati» ad opera di persone che sarebbero esse stesse preventivamente «libere dai condizionamenti della società capitalista» (consumo, pubblicità, produttivismo, obsolescenza programmata ecc.). Di conseguenza, una «trasformazione personale sempre più grande».³⁴ L'ambizione di Baschet è pertanto modesta: si accontenterebbe di un «5-10% di spazio liberato» sul territorio francese. Spetterebbe allora alla borghesia e ai suoi rappresentanti politici giudicare la compatibilità sistemica di questa idea con il regno dello sfruttamento e del dominio capitalisti esteso al resto dello spazio nazionale; cosa che, forse, fa anch'essa parte dei “possibili” che piacciono tanto a Baschet e ad altri “sovversivi” della stessa stoffa. È vero che le zone in via di desertificazione non mancano e che questo progetto si colloca ben al di sotto di quello di Félix Guattari e soci per cui «spazi infiniti» avrebbero dovuto «aprirsi all'autonomia».

Questo tipo di riflessione pratica sull'uscita dal capitalismo gode di un certo successo nella sfera “radicale” poiché l'autore dà un tocco scientifico a un'illusione diffusa: credere che lo Stato, garante della riproduzione dei rapporti di produzione capitalisti, lascerà tranquillamente che si sviluppino iniziative collettive di qualsiasi tipo che potrebbero minacciare realmente la stabilità di questo sistema

sociale. Non appena superi anche di poco i limiti di una minuscola configurazione, qualunque attività di produzione o distribuzione si ritroverà inquadrata e sottomessa al rapporto salariale e al mercato. Sotto questo punto di vista, l'evoluzione delle cooperative verso la forma dell'azienda è esemplare.

In realtà, l'organizzazione politica di comunità autonome federate che si farebbe carico di servizi sanitari, educazione, giustizia e polizia, oltre alla produzione e allo scambio, cioè della base economica e sociale tanto del nuovo sistema sociale in gestazione quanto dell'antico in via di superamento (cosa che corrisponde grossomodo all'orizzonte comunista), è totalmente incompatibile con la modalità di produzione capitalista e la sopravvivenza dello Stato, tranne se il funzionamento dei luoghi di lavoro è concepito non secondo il principio dell'autorganizzazione e della democrazia diretta, ma nel quadro della cosiddetta "democrazia partecipativa" in cui i dominati, mantenuti in realtà nella loro posizione subalterna sotto l'ala di ingegneri, tecnici e di specialisti vari, partecipano alla loro stessa dominazione. Detto altrimenti, un controllo realmente democratico, ossia popolare, di tutte le attività economiche implicherebbe che l'insieme di coloro che ne traggono un qualunque profitto, che sia nei termini di avere, di sapere o di potere, sia preventivamente espropriato, e che si metta fine a questa appropriazione privativa di cui godono oggi, che sia di ordine privato o statale. Ciò provocherebbe indubbiamente un confronto duro che non avrebbe niente di pacifico. Ora, il sottotitolo del libro di Baschet, "Addio al capitalismo", è consensuale fino all'esagerazione: "Autonomia, società del buon vivere e molteplicità dei mondi". Indubbiamente c'è bisogno di tutto per fare o rifare un mondo capitalista, comprese delle micro-società con presupposti post-capitalisti ma che si integrino ad esso. Identica, infatti, è la sorte dei settori dell'economia informale o del crimine organizzato: non disturbano in alcun modo la produzione ufficiale del profitto! Inoltre, invece di un "addio al capitalismo", sembrerebbe più adeguato un semplice "arrivederci" poiché, in fin dei conti, l'impressione lasciata dalla lettura di questo libro e di altri testi di natura scientifica ispirati dallo stesso orientamento "moderato" non è esattamente quella di aver abbandonato il capitalismo.

«Fino a prova contraria il capitalismo non permette l'esistenza al suo interno di "germi", di "frammenti" di una formazione sociale che abbia per vocazione quella di sovvertire le fondamenta dei rapporti esistenti. È la grande differenza con l'emergere della società borghese all'interno dell'ordine feudale e in seguito dell'Ancien Régime. La trasformazione radicale della società attuale non può essere il risultato di un processo progressivo e cumulativo di creazione di "spazi liberati". Grazie alla dinamica della sua potenza, il capitalismo ha la capacità di guadagnare tutti gli spazi, assorbire e integrare, tollerare e controllare tutti i "frammenti" che possono costruirsi al suo interno».³⁵ L'autore di queste righe è, come si vede, in totale opposizione con il punto di vista di Baschet. Non si tratta di uno storico né di un ricercatore in scienze sociali, ma di un saggista e militante marxista-libertario. Nel corso degli ultimi decenni, Charles Reeve³⁶ ha percorso, da un lato, una parte del mondo per partecipare a movimenti popolari auto-organizzati e, dall'altro, la storia dei movimenti popolari per analizzare i momenti in cui questi hanno dato vita a forme di auto-governo (Rivoluzione francese, Comune di Parigi, rivoluzione tedesca dei consigli operai e dei soldati del 1918-1920, rivoluzione anarchica spagnola del 1936-1937, "Rivoluzione dei garofani" portoghese del 1975...). I suoi due assi di ricerca sono complementari e indissociabilmente teorici e politici: il rifiuto della delega del potere e la democrazia diretta. Si tratta inoltre di due assi poco definiti o addirittura trascurati nelle scienze sociali, a tal punto da non essere considerati come scientifici. Da chi? Non è difficile indovinarlo. Dagli stessi che pensano che gli è stata data una competenza particolare non soltanto per contribuire al "cambiamento sociale", compito classico assegnato dallo Stato ai ricercatori, ma anche per contribuire alla "trasformazione del mondo", come Marx intimava ai filosofi della sua epoca. Qui sorge la questione sacrilega a cui ho fatto allusione sopra: potrebbe lo Stato mettersi al servizio della rivoluzione, e i suoi servitori agire per la propria scomparsa come casta detentrica del monopolio della conoscenza sulla società?

Certo, non si tratta di riprendere in mano l'antico dibattito in voga nelle scienze politiche (vecchio quanto le suddette scienze) riguardo la compatibilità tra "il Politico e lo Scientifico". Ma abbiamo il diritto di

chiederci se la competenza che si accordano i ricercatori in scienze sociali in quanto tali li autorizzi a intervenire direttamente nel campo del politico per definire quale sarebbe una società post-capitalista e allo stesso tempo ignorare ciò che non corrisponde alla loro visione di specialisti in queste scienze. Cosa che porta logicamente a presumere che, parallelamente alla “critica integrata” che si limita a prendere come obiettivo solamente la versione neo-liberale del capitalismo, esistono delle “alternative integrate” di carattere analogo, nel senso che lascerebbero intatti i suoi tratti fondamentali, vale a dire lo sfruttamento economico, il dominio politico e il condizionamento ideologico e, di conseguenza, la struttura di classe della società. Detto in altri termini, e più chiaramente, il “post-capitalismo” non sarebbe altro che una nuova forma di capitalismo, un capitalismo rinnovato, in breve, un “neo-capitalismo” di nuova generazione. Resta da sapere in cosa consisterebbe la sua novità. A leggere o ascoltare tutto quello che si scrive o si dice già da qualche tempo a riguardo, la risposta sta in una sola parola: la società post-capitalista non sarà né socialista né comunista e ancora meno libertaria, ma “cittadinista”.

A differenza del neo-capitalismo del dopo guerra in Europa, questa novità non sarà economica ma di ordine politico. O piuttosto post-politico.³⁷ In effetti, attenendosi ai discorsi che pretendono di essere eruditi e alla prosa mediatica che ha il compito di divulgare il suo nucleo sostanziale, la società post-capitalista in gestazione sarebbe già una società senza classi, composta soltanto di “cittadini”. Certe parole sono scomparse, come abbiamo visto, dal vocabolario: “borghesia”, “lavoratori”, “sfruttamento”, “dominio”, “alienazione”, “repressione”... La stessa cosa succede con “ribellione”, “sommossa”, “insurrezione”, “lotta” e a maggior ragione “classe”. Dibattiti, sì! Battaglie, no! Si è decretato che il proletariato, per parte sua, è in via d'estinzione se non addirittura disintegrato, e il suo posto come forza collettiva suscettibile di mobilitarsi per avere un peso nel corso della storia si è visto occupato da una folla di soggetti e di soggettività il cui insieme è chiamato “le genti”, “la maggioranza”, “il gran numero”, “il 99%”, “la moltitudine”, ecc.³⁸ Quanto al vocabolo “popolo”, dovrebbe essere maneggiato con cura, per non fare il gioco del “populismo”.

La transizione avverrebbe pertanto in un'atmosfera di pacificazione generale. Non ci sarebbero più interessi incompatibili né antagonismi irriducibili. Le divergenze, superficiali, sarebbero l'eccezione; l'accordo, profondo, la regola. «I “movimenti sociali”, estranei se non ostili a tutto ciò che può evocare la lotta di classe, aggregerebbero individui senza appartenenza di classe» (come postula la più tradizionale ideologia borghese, e che su questo punto la piccola borghesia intellettuale post-moderna ha fatto sua), individui che «si unirebbero per lottare nel buonumore e che sarebbero invitati presto o tardi a partecipare, vale a dire a essere i partecipanti della loro stessa dominazione». ³⁹ Così, per la magia delle scienze sociali e con una dominante del Diritto (cioè la destra), ⁴⁰ la società post-capitalista si profilerebbe come un disneyland di “cittadini”, creature fantasmatiche la cui identità sarebbe in realtà definita dalla loro dipendenza dallo Stato.

Questa visione consensuale e incantata contrasta con le immagini che normalmente evocano il collasso della società capitalista e la nascita di una società socialista se non comunista. La realtà del mondo attuale, in cui la violenza continua ad aumentare su tutti i piani, su tutte le scale e sotto le forme più diverse, dà a questo modello post-capitalista l'aspetto di una finzione. Chi sono i sognatori? Chi scommette su un'uscita dolce e indolore dal capitalismo, o chi prevede una transizione “piena di rumore e furore”? Come ci si può immaginare l'emergere di una società post-capitalista senza un rovesciamento politico e sociale, senza una drastica ristrutturazione, accompagnata da uno smantellamento almeno parziale, dell'organizzazione delle industrie, della grande distribuzione, dei mezzi di comunicazione di massa, degli apparati giudiziari e polizieschi, delle amministrazioni e, certamente, del sistema scolastico dalla scuola elementare fino all'università, allo stesso modo che nell'ambito della pianificazione urbana, senza misure quali l'esproprio degli imprenditori e dei banchieri, l'estensione all'insieme del territorio della proprietà pubblica del suolo, la requisizione degli immobili vuoti, la riconversione dei numerosi edifici di uffici e locali commerciali per nuovi usi e nuovi utilizzatori, eccetera? ⁴¹

Nella chiamata a questo colloquio sembra che ci sia dimenticati che «i modelli teorizzati e talvolta costruiti di società socialiste, comuniste e

libertarie, così come i progetti utopici che si sono realizzati in passato» non soltanto lo furono al di fuori delle istituzioni del capitale, ma inoltre contro di esse, attraverso lotte di classe dure e spesso violente. Di conseguenza, si potrebbe dedurre che i «nuovi modelli» che si possono immaginare «a partire dalla situazione economica e sociale strutturale della fase attuale del capitalismo tardivo» saranno elaborati anch'essi con questa modalità, e non nell'ambiente piacevole delle mura universitarie... a meno che esse non siano occupate da studenti e professori solidali con un popolo mobilitato nella stessa lotta emancipatrice contro la classe dominante. Come ricordava lo storico e teorico anarchico Miguel Amorós, «che le vittime del capitalismo decidano di adattare la vita a delle condizioni umane controllate da parte di tutti mettendo in piedi le loro contro-istituzioni, allora sarà giunto il momento dei programmi trasformativi e delle vere esperienze che restituiranno gli equilibri sociali e naturali e ricostruiranno la comunità su basi libere. Una società libertaria non potrà diventare realtà che attraverso una rivoluzione libertaria.»⁴²

Ho cominciato con una citazione di un geografo marxista statunitense. Per riassumere la mia conclusione – provvisoria spero – terminerò con una citazione di un altro marxista accademico, questa volta inglese: lo storico Perry Anderson, un autore conosciuto in Francia ma piuttosto mal visto per via della sua posizione scettica – ma io direi lucida – riguardo il ruolo degli intellettuali di sinistra contemporanei, che ha espresso in due libri e svariati articoli nella rivista *New Left Review* che lui stesso dirigeva.⁴³ In uno di questi testi, pubblicato nel 2000, faceva un bilancio piuttosto negativo del pensiero progressista degli ultimi decenni del XX secolo: «per la prima volta dopo la Riforma, non c'è più opposizione significativa nel pensiero occidentale – vale a dire una visione del mondo rivale di quella che domina.»⁴⁴ Diciott'anni dopo questa constatazione mi sembra ancora di grande attualità.



Uno dei primi colloqui fondativi del genere radical-accademico, tenuto il 14 settembre 1982 a Parigi, all'Eliseo, sotto la direzione di François Mitterrand, sul tema della "Archeologia del complesso di castrazione". Riconoscibili da sinistra Maxime Rodinson, Pierre Nora, Michel Foucault, Simone de Beauvoir, Alain Finkielkraut, Jean Daniel, Claude Lanzmann, Régis Debray.



NOTE

1. Slavoj Žižek, *Difesa dell'intolleranza*, Città aperta, Torino 2003; *Benvenuti nel deserto del reale: cinque saggi sull'11 settembre e date simili*, Meltemi, Roma 2002.
2. Frederic Jameson, "Future City", *New Left Review* n° 21, maggio-giugno 2003.
- 3 e 4. Gérard Noiriel, *Penser avec, penser contre*, Belin, Paris 2003.
5. Pierre Rimbart, "La pensée critique prisonnière de l'enclos universitaire", *Le Monde diplomatique*, gennaio 2011.
6. Jean-Pierre Garnier, *Le Grand-Guignol de la gauche radicale*, Éditions critiques, Paris 2017.
7. Jan Waclav Makhaiski, *Le socialisme des intellectuel*, Spartacus, Paris 2014.
8. Henri Lefebvre, *La survie du capitalisme. La reproduction des rapports de production*, Anthropos, Paris 1973.
9. Pierre Bourdieu, *Questions de sociologie*, Éditions de Minuit, Paris 1981.
10. Jean-Pierre Garnier, *Le marxisme lénifiant. La politique bourgeoise au poste de commande*, Le Sycomore, Paris 1977 (Riedizione: *Émanciper l'émancipation*, Éditions critiques, Paris 2018).
11. Jean-Pierre Garnier, "Des chercheurs au service de l'ordre établi", *Le Monde diplomatique*, ottobre 2007.
12. Henri Lefebvre, *De l'État – Vol. 4: Les contradictions de l'État moderne*, UGE, Paris 1978 (tr. it: *Lo Stato Volume 4. Le contraddizioni dello Stato moderno*, Dedalo, Bari 1978) [Traduzione dal francese – N.d.t.]
13. A proposito di questo autore, uno dei fondatori del marxismo strutturalista, si può leggere il libro dello storico marxista inglese Edward P. Thompson: *Misère de la théorie. Contre Althusser et le marxisme anti-humaniste*. (Titolo originale inglese: *The Poverty of Theory and Other Essays*). In quest'opera, scritta nel 1978, Thompson si dimostra un polemista assai violento. Il suo bersaglio è il «marxismo accademico come oppio della piccola borghesia intellettuale che cerca di assumere un'aria plebea frequentando l'estrema sinistra» (dal retro di copertina dell'edizione francese).
14. Pierre Dardot e Christian Laval, *Commun: Essai sur la révolution au XXIe siècle*, La Decouverte, Paris 2014 (tr. it.: *Del Comune, o della rivoluzione nel XXI secolo*, DeriveApprodi, Roma 2015) [Traduzione dal francese – N.d.t.].
15. Negrista: adepto delle tesi del filosofo post-marxista Antonio Negri.

16. Michael Hardt, “Reclaim the common in communism”, *The Guardian*, 3 febbraio 2011. Questo testo è un adattamento del capitolo “The Common in Communism” tratto da *The Idea of Communism* (a cura di Costas Douzinas e Slavoj Žižek), Verso, London/New York 2010. [Traduzione dall'inglese – N.d.t.]

17. Dardot e Laval, *op. cit.*

18. Enzo Traverso, *Che fine hanno fatto gli intellettuali? Conversazione con Régis Meyran*, Ombre corte, Verona 2014 (p. 103). [Rispondeva all'ultima domanda dell'intervistatore: “Possiamo dire che l'era della rivoluzione come mezzo per cambiare il mondo scompare con il secolo XXI?” – N.d.t.]

19. Michel Maffesoli, *La conquista del presente: per una sociologia della vita quotidiana*, Iana, Roma 1983.

20. Pascal Nicolas-Le Strat, *Expérimentations politiques*, Éditions Fulenn, Montpellier 2007.

21. Félix Guattari, *La rivoluzione molecolare*, Einaudi, Torino 1978.

22. *Sociétal*: in Francia termine sempre più usato al posto di “sociale” nei discorsi dominanti sul mondo sociale. Questo aggettivo si riferisce alle relazioni interpersonali tra individui nella società e, più in generale, alle questioni relative ai costumi e agli stili di vita (sessuali, razziali, culturali, ecologici...), mentre “sociale”, con le sue connotazioni “socialiste”, rimanda ai rapporti sociali ineguali e spesso conflittuali di origine economica tra gruppi sociali. Nel XIX secolo il sintagma “questione sociale” traduceva lo stato di profondo interrogativo e perfino di disorientamento in cui si trovavano immersi i dirigenti politici e gli economisti borghesi, confrontati ai problemi legati alla trasformazione radicale del lavoro risultante dalla “rivoluzione industriale”. A seguito dello sviluppo della condizione salariale e dell'emergere della classe operaia, i rapporti di forza tra i lavoratori e i capitalisti si modificarono, provocando nei ranghi della borghesia il timore di una rivoluzione sociale, vale a dire socialista se non comunista. L'evento del “sociétal” alla fine del XX secolo e lo spostamento ideologico che provocò rassicurarono le classi dirigenti: il problema che poneva l'esistenza della società capitalista, cioè la lotta di classe, lasciò spazio ai “problemi di società”, molto più facili da “gestire”.

23. John Holloway, Intervista, *CQFD*, n°102, luglio-agosto 2012.

24 e 25. John Holloway, *Crack capitalism*, Pluto, London 2010 (tr. it.: DeriveApprodi, Roma 2012) [Traduzione dall'inglese – N.d.t.].

26. Sarebbe inutile cercare tracce di membri di altre classi tra i partecipanti a questo convegno.

27. Gioco di parole: *il ne peut “assurer” qu’à la condition de ne pas assumer.* [N.d.t.]
28. Annie Lebrun, *Du trop de réalité*, Stock, Paris 2000.
29. Jean-Marc Mandosio, *Longévité d’une imposture: Michel Foucault, suivi de Foucaultphiles et foucaulâtres*, Éditions de l’Encyclopédie des Nuisances, Paris 2010.
30. Il padre di François George era il geografo marxista Pierre George.
31. François George, “La chance des intellectuels”, *Les Temps modernes*, n° 314-315, settembre-ottobre 1972.
32. Anarcoide, neologismo ispirato al greco antico (*oïdos*: chi ha l’aria di, che assomiglia a, ma che non è).
33. Jérôme Baschet, *Adiós al capitalismo. Autonomía, sociedad del buen vivir y multiplicidad de mundos*, Editorial Futuro Anterior, Buenos Aires 2014.
34. Jérôme Baschet, Intervista del 12 aprile 2014 (<https://www.franceculture.fr/.../la-suite.../alternatives-economiques>).
35. Charles Reeve, *Le socialisme sauvage. Essai sur l’auto-organisation et la démocratie directe dans les luttes de 1789 à nos jours*, L’Échappée, Montreuil 2018.
36. Charles Reeve è lo pseudonimo di Jorge Valadas, pensatore anticolonialista e antifascista, ex disertore dell’esercito portoghese ai tempi del dittatore Salazar.
37. Slavoj Žižek, *Benvenuti nel deserto del reale (op. cit.)*.
- 38 e 39. Manuel Delgado, *Ciudadanismo. La reforma ética y estética del capitalismo*, Catarata, Madrid 2016.
40. Gioco di parole tra *Droit* (diritto giuridico) e *droite* (destra). [N.d.t.]
41. Come lasciare da parte, ad esempio, il “modello Barcellona”, “marchio depositato” di questa “città ingannatrice” per sostituirlo con un altro in cui il “diritto alla città” come lo definisce Henri Lefebvre non sarà più riservato soltanto a una minoranza di ricchi e potenti?
42. Miguel Amorós, “Cuando el capitalismo se vuelve ecologista”, (“Quand le capitalisme se prétend écologiste”), dibattiti a La Mistelera (Dènia) e Casa els Flares (Alcoy), 28-29 dicembre 2007. Reperibili su internet.
43. Perry Anderson, *Il dibattito nel marxismo occidentale*, Laterza, Roma/Bari 1977; *La pensée tiède. Un regard critique sur la culture française*, Seuil, Paris 2005.
44. Perry Anderson, “Renewals”, *New Left Review*, n° 1, gennaio-febbraio 2000.

Las ciencias sociales desde una perspectiva postcapitalista: ¿una puerta abierta a la ciencia-ficción?

XV Coloquio Internacional de Geocrítica: Las ciencias sociales y la edificación de una sociedad post-capitalista, Barcellona, 7-12 maggio 2018.



ISTRIXISTRIX@AUTOPRODUZIONI.NET
ISTRIXISTRIX.NOBLOGS.ORG
NESSUNA PROPRIETÀ
F.I.P. VIA S.OTTAVIO 20 – TORINO
OTTOBREDUEMILADICIANNOVE

