

Dipesh Chakrabarty

L'EUROPA TRA IL "GLOBALE" E IL "PLANETARIO"

A VENT'ANNI DA
PROVINCIALIZING EUROPE

(a cura di Mattia Frapporti
e Roberto Ventresca)

Z^AP^RU^DE

Zapruder. Storie in movimento
Rivista di storia della conflittualità sociale

Finis Europae

A cura di: Mattia Frapporti
e Roberto Ventresca

«Zapruder», n. 51, gennaio-aprile 2020,
pp. 151-161 (stampa)
pp. 162-173 (digitale)

ISSN 1723-0020
Mimesis edizioni

Dipesh Chakrabarty è considerato uno degli autori più significativi dei subaltern studies indiani e delle teorie postcoloniali a livello internazionale. Uno dei suoi lavori più noti e discussi, Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference (Princeton-Oxford 2000), ha rappresentato il punto di avvio di una discussione intorno ai temi dell'Europa e della sua collocazione all'interno della "globalità". Nei suoi studi più recenti, focalizzati sulla relazione tra uomo, ambiente e sistema capitalistico (come il volume The Planet and the Human: The Anthropocene as Present, in corso di pubblicazione), Chakrabarty ha tentato di ampliare l'impianto analitico di Provincializing Europe, riflettendo sul progressivo superamento dell'età della globalizzazione e sulla configurazione di una contemporaneità caratterizzata da una crescente dialettica tra il "globale" e il "planetario". In questa intervista, che si è svolta nell'estate-autunno del 2019, abbiamo sollecitato Dipesh Chakrabarty a riflettere sui temi di Provincializing Europe alla luce delle trasformazioni intervenute in Europa e nel mondo nel corso degli ultimi vent'anni.

🗨️ **Mattia Frapporti e Roberto Ventresca** Vorremmo costruire questo dialogo a partire dai temi e dai concetti che emergono dalla lettura del tuo *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, tentando di indagare l'evoluzione del processo di integrazione europea attraverso una lente, per l'appunto, postcoloniale. Cominciamo da una domanda tanto semplice quanto cruciale: che cosa significa per te, oggi, Europa? Nelle prime pagine

scrivi che l'Europa che miri a «provincializzare, a decentralizzare [è] un'entità immaginaria [...] intrisa di rappresentazioni sintetiche e stereotipate». Poi chiarisci come l'Europa (così come l'India) costituisca una sorta di “termine iperreale”, che si fonda su «elementi immaginativi nei quali le connotazioni geografiche restano in qualche modo indeterminate». A vent'anni dalla pubblicazione del tuo libro, trovi che l'immaginario (e i riferimenti geografici) dello spazio politico europeo siano stati ridefiniti? In altre parole: quando oggi parli di Europa, a che cosa ti riferisci?

● **Dipesh Chakrabarty** Quando ho scritto *Provincializing Europe*, per me l'idea di Europa mediava molte delle questioni legate alla modernità. Era la sintesi di idee emerse tra gli intellettuali e le istituzioni europee mentre le nazioni si espandevano per costruire imperi e governare le vite di altri popoli – o, nel caso delle società indigene, per distruggerle. In India, l'impero britannico ha agito come una forza “creativa” e ha dato vita a una classe media autoctona. Questo è avvenuto in tutte le regioni dell'India, ma soprattutto nella regione del Bengala, dove gli intellettuali appartenenti alla classe media furono affascinati dalle idee e dalle istituzioni europee, sebbene si opponessero alle ingiustizie imperiali, tra cui il razzismo. Questo dialogo interculturale ha fatto emergere sia configurazioni politiche democratiche che elementi di emancipazione (dal patriarcato, dall'oppressione del sistema delle caste e dalla divisione in classi). *Provincializing Europe* è stato per molti versi un tentativo di comprendere questo dialogo. È per questo che concetti come quelli di “traduzione” e “dislocazione” rivestono grande importanza in *Provincializing Europe*. Tuttavia, l'Europa in questione era la stessa che si era plasmata dal Rinascimento all'Illuminismo, e restava impregnata di messaggi universali (primi tra tutti, il liberalismo e il marxismo). I contemporanei sapevano che, accanto a questa Europa, esisteva un'Europa che produceva nuove forme di razzismo, imperialismo, nuove espressioni di violenza e oppressione, ma rimanevano comunque legati all'ispirazione di queste idee universali e cercavano di farle proprie attraverso processi che considero *traslazionali*. «Provincializzare» significava osservare come la dialettica dell'universale e del particolare si relazionava a ciò che, seguendo le tracce di Paul Veyne, ho chiamato «il singolare». Quando osservo l'Europa contemporanea

vedo gruppi sociali e intellettuali che si scontrano per alcuni tra gli ideali che oggi sembrano in qualche modo irrimediabilmente tramontati. E questo non avviene solo in Europa, ma anche in India. È indiscusso che lo spazio politico europeo – e, naturalmente, lo spazio dell’Unione europea (Ue) – sia colpito da stravolgimenti caratterizzati dalla ricomparsa di populismo, autoritarismo, crisi finanziarie e xenofobia. Questi, tuttavia, sono fenomeni globali. Il mondo globale contemporaneo è postimperiale (se si usa il termine “impero” in senso formale) e segnato da alcune crisi di proporzioni planetarie. Molte speranze e aspirazioni sorte nel 1989 sono irrimediabilmente svanite, ed è proprio questa la differenza principale rispetto all’impianto analitico di *Provincializing Europe*: l’intera questione della modernità, descritta da Habermas come un progetto incompleto – e che era al centro del mio volume – si trova ormai in condizioni di maggiore precarietà rispetto a quelle del 1990, quando io stavo lavorando al libro e il 1989 sembrava ancora vicino. Il mondo che è emerso tra gli anni sessanta e ottanta si è gradualmente trasformato in un globo caratterizzato dall’espansione di quel fenomeno che Sandro Mezzadra e i suoi colleghi chiamano «capitale estrattivo»; dall’espansione di tecnologie che tendono a sostituire il *labor* con il *work* (su questa distinzione mi soffermerò più avanti); da cambiamenti demografici e crisi ambientali di proporzioni planetarie. I problemi attuali in Europa e altrove non sono affatto slegati da questi fattori. Nella mia attuale ricerca, cerco di sviluppare distinzioni analitiche tra il globale e il planetario e sostengo che abbiamo superato la fase storica che solevamo descrivere con il concetto di “globalizzazione”; oggi ci troviamo su una soglia tra il globale e il planetario. Le forme tradizionali di mobilitazione democratica che si sono affermate nel corso degli ultimi secoli si sono dimostrate fallibili e modalità di politiche di carattere autoritario stanno conquistando l’immaginario collettivo sia in ambito conservatore che progressista, mettendo in discussione la tradizionale distinzione tra destra e sinistra.

🔗 Le tue osservazioni sui temi del “globale”, del “planetario” e sulle trasformazioni dell’agire politico collettivo ci permettono di riflettere su un tema cruciale per l’Europa di oggi e non solo, e cioè la dimensione della statualità. Alcuni, anche a “sinistra”, richiamano spesso la teoria del “doppio movimento” di Karl Polanyi

per sostenere la necessità che lo stato, di fronte alle minacce di un capitalismo senza freni, recuperi completa sovranità nazionale su questioni economiche, monetarie e sociali, senza però tematizzare in modo convincente come questo stesso stato possa misurarsi con la dimensione costitutivamente transnazionale dei flussi del capitale. Tu come interpreti il ruolo dello stato e della statualità in uno scenario caratterizzato, come scrivi, dalla dialettica tra la dimensione “globale” e quella “planetaria” del capitalismo contemporaneo?

❶ Per affrontare questa domanda, trovo utile stabilire una distinzione tra lo “stato” e i governi. La categoria di stato presenta una connotazione normativa che i governi raramente incarnano, eccetto in circostanze eccezionali. Nella *Questione ebraica*, Marx, ispirandosi a Hegel, pone una distinzione tra lo “stato” e “la vita concreta delle persone”, che non è aliena dalla percezione pregiudiziale di una differenza essenziale tra il sé e l’altro. Lo stato moderno, anche nelle sue forme autoritarie, mira a ergersi al di sopra della vita concreta delle persone e rivendica la capacità di creare una «universalità» di interessi che possa passare al di sopra della sfera “egoistica” della «società civile». In realtà, per quanto i governi tentino di realizzare questa idea “universale” dello stato, il loro successo dipende da quanto le pressioni esercitate dalla “vita concreta delle persone” – con tutto il loro arsenale di potere e diseguaglianze – riescano a investire la sfera dello stato. Prendiamo l’esempio del governo di Trump o di quello di Modi in India. In entrambi i casi, la costituzione e le varie norme esistenti offrirebbero allo stato una specie di canovaccio per agire, ma in entrambi i casi il meccanismo statale è conquistato da segmenti della popolazione e delle classi capitalistiche che perseguono lotte legate alla vita concreta delle persone. Questi soggetti politici trasformano la macchina dello stato – con i suoi vari organi esecutivi, giudiziari e legislativi – in uno strumento per condurre lotte che sono storicamente divampate all’interno della società. In India, per esempio, il meccanismo statale è attivamente coinvolto, sia in aree centrali che provinciali, nel sostegno alla maggioranza induista in opposizione alle minoranze religiose e ai cosiddetti “immigrati musulmani clandestini” del confinante Bangladesh. Allo stesso modo, Trump si serve della macchina dello stato federale per perseguire le sue politiche contro l’immigrazione. Sia Trump

che Modi sono stati eletti come interpreti di lotte razziste, etniche e religiose che sono sorte nella società a causa di determinate ragioni storiche. Tuttavia una volta eletti, lo stato, in teoria, chiederebbe loro di trasformare le loro promesse elettorali in politiche compatibili con le pratiche proprie dello stato stesso. Ma essi considerano la macchina del governo come qualcosa da conquistare al fine di alimentare le lotte sociali divisive di cui si sono appropriati (intolleranza nei confronti degli immigrati, dei poveri, ecc.). Molte di queste lotte andrebbero comprese, senza però giustificarle, come reazioni sociali o popolari ad alcune trasformazioni del capitalismo globale e dell'ambiente planetario che ci accompagnano dagli anni ottanta. So che anche alcuni economisti moderati si sono espressi a favore di una regolamentazione della tecnologia e di alcuni tipi di istituzioni commerciali che sono considerati una minaccia per la società; il sistema di distribuzione di Amazon e il modello Uber sono esempi calzanti di organizzazioni apprezzate dai consumatori per la loro convenienza ma, al contempo, profondamente dannose a livello locale. Il mio collega Raghuram Rajan ha scritto un libro, intitolato *The Third Pillar* (2019), in cui sostiene la necessità di un controllo del capitalismo al fine di garantire l'autonomia della società dal governo e dal mercato. Basterebbe considerare il processo inarrestabile di digitalizzazione della vita e del lavoro e la conseguente frammentazione ed esubero del lavoro umano per rendersi conto di come argomentazioni di questo tipo siano intrise di nostalgia per un passato immaginario. Il capitale globale ha dato vita a una classe di consumatori globali che, nonostante la sua disomogeneità interna, gode di un'esistenza resa possibile dall'azione combinata della rivoluzione digitale e della globalizzazione. È sufficiente osservare come queste dinamiche siano radicate nelle nostre vite per riconoscere che non esistono delle risposte chiare, sebbene sia altrettanto chiaro che la "tecnofera" che consente la nostra esistenza a livello planetario stia creando problemi che ci spingono ancora di più a credere nell'illusione di essere capaci di controllare il pianeta (mi riferisco, in questo caso, allo sviluppo della geoingegneria). Se la mia tesi sul fatto che lo stato venga ridotto in molti contesti alla dimensione di "puro governo" e che i governi così concepiti siano divenuti armi a cui i potenti possono ricorrere nelle lotte che riguardano la vita concreta delle persone, allora la regolamentazione

della società andrebbe condotta soltanto da quei movimenti che partecipano alla vita reale delle persone – senza cioè partire da un’idea normativa dello stato. Come ho detto, occorre riconoscere che le vecchie forme di mobilitazione potrebbero non essere più adeguate. La questione più spinosa sulla quale mi interrogo è l’illusione, a lungo coltivata dalla sinistra, di una riorganizzazione “razionale” della società. Non posso dirvi quanto spesso l’opera *The Ecological Rift* (2010) di Foster, Clark e York ritorni su questo tema, presentando come soluzione finale dei problemi umani un qualche tipo di regolamentazione razionale permanente della società e dell’economia. Capisco da dove possa emergere questo obiettivo, ma non vedo alcun fondamento storico che ci permetta di immaginare un’umanità capace di reagire in questo modo, salvo forse (e comunque in forma frammentaria) in momenti di crisi universali.

② In *Provincializing Europe* non fai riferimento a quel processo che viene comunemente indicato come “integrazione europea”. Esso di certo non ha nulla a che vedere con la retorica dei cosiddetti “padri fondatori” dell’Europa (Monnet, Adenauer, De Gasperi e così via), laddove invece il processo di costruzione europea ha costantemente privilegiato finalità di integrazione economica, monetaria e infrastrutturale. Tale processo si è però sviluppato in un contesto nel quale i vecchi imperi europei (Francia e Regno Unito) stavano progressivamente perdendo il proprio ruolo di potenze globali, come dimostrano i lavori di Garavini (2009) e Slobodian (2018). Come collocheresti la storia del processo di integrazione europea all’interno della tua più ampia tematizzazione della “provincializzazione” del continente, e quali collegamenti pensi che esistano tra i processi di decolonizzazione del secondo dopoguerra, l’integrazione europea e le parallele trasformazioni del sistema capitalista internazionale?

① In questo caso, mi esprimo sul progetto di costruzione europea dal dopoguerra in avanti come un estraneo, sebbene abbia una certa familiarità con la storia dell’uropeizzazione del mondo. Vi ricordo che ho aperto *Provincializing Europe* sostenendo che lo spazio geopolitico che definiamo Europa è stato provincializzato dalla storia stessa, e che l’Europa che intendevo provincializzare era un’Europa “iperreale”, generata dall’interazione tra le idee di

Europa che avevano gli europei ai tempi dell'imperialismo e le visioni anticolonialiste della modernizzazione e del nazionalismo, che spesso operavano insieme. Perciò, quando penso a com'era il mondo nei decenni tra il 1950 e il 1980, noto l'affermazione di processi, strutture e un sistema di istituzioni che fondamentalmente devono la loro esistenza all'espansione europea e al conseguente declino delle potenze imperiali. Resta una domanda aperta su quale sia il momento in cui il processo di europeizzazione del mondo è giunto al termine. Carl Schmitt lo colloca in corrispondenza della dottrina Monroe nel 1823, e cioè alla rivendicazione di una sfera d'influenza autonoma per gli Stati Uniti. Tuttavia, io penso che il processo sia continuato per oltre un secolo, sino al termine del processo di decolonizzazione degli anni sessanta. Basti osservare i primi anni della decolonizzazione per accorgersi di quanto i principi europei di libertà ed emancipazione influenzassero questi movimenti tramite le opere di pensatori come Frantz Fanon. Quindi, in sostanza, ci si ritrova con una seconda parte del ventesimo secolo che è "multitematica", e allo sguardo degli osservatori alcuni di questi temi non sembrano necessariamente interconnessi. C'è la guerra fredda: gran parte della scienza del cambiamento climatico ha origine proprio negli interessi di competizione nell'atmosfera e nello spazio legati alla guerra fredda; c'è il supporto internazionale ai processi di decolonizzazione; c'è, inoltre, la rottura sino-sovietica e l'ascesa del maoismo, la rivoluzione culturale cinese, senza la quale non si comprenderebbero né il radicalismo studentesco in India, né l'affermarsi dei *subaltern studies*; c'è la rilevanza globale della guerra del Vietnam e del conflitto israelo-palestinese; il terzomondismo intorno al tema del petrolio e l'emergere di un Islam estremista. Certo, c'è anche la tecnologia americana e l'abilità di Hollywood di affascinare il mondo, ma anche correnti di pensiero anticolonialiste e antiimperialiste che sono eredi dell'illuminismo e della cultura europea del diciannovesimo secolo (di cui il marxismo e il liberalismo di varia natura sono i principali esempi). Ci troviamo alle soglie della globalizzazione prima della fine degli anni ottanta. I cinesi hanno intrapreso il progetto delle "quattro modernizzazioni", mentre l'India avrebbe cominciato a liberalizzare l'economia sin dai primi anni novanta. Ho affermato che queste tematiche non si presentano come immediatamente collegate agli attori in gioco nella seconda metà del ventesimo secolo. Gli esempi per me più

significativi sono il riscaldamento globale e il pensiero globale/postcoloniale. Fu nel 1988 che James Hansen, scienziato della Nasa, presentò i pericoli del riscaldamento globale al governo americano. Nello stesso anno, o forse in quello successivo, Homi Bhabha, Stuart Hall e Isac Julien si trovarono insieme per organizzare la prima importante conferenza globale e postcoloniale su Fanon. Le due correnti di pensiero, però, non avevano consapevolezza della reciproca esistenza. Coloro che lodavano o criticavano la globalizzazione non avevano idea che essa fosse connessa alla questione parallela del riscaldamento globale. Questo legame, infatti, non verrà stabilito fino al secolo successivo. Qual è, in tutto questo, il ruolo dell'Europa nel dopoguerra? L'Europa appare come un'identità che lotta per trovare una sua collocazione nel mondo postimperiale. Non può negare il suo rapporto con i popoli che furono colonizzati, e questo aspetto riguarda la questione dell'immigrazione, le richieste di stabilire speciali rapporti economici (che in realtà non si sono del tutto realizzati al di fuori del campo dell'istruzione), lo sviluppo nel continente europeo di forme di razzismo che si potrebbero considerare postimperiali (Le Pen per esempio), tutto questo ulteriormente complicato dall'ascesa degli Stati Uniti e la presenza nel blocco sovietico della gran parte dell'Europa orientale. Garavini mostra come l'affermarsi del welfare state e del benessere in Europa fece sì che anche le classi lavoratrici e i loro leader sviluppassero in qualche modo un approccio *inward-directed* per perseguire i loro obiettivi. Slobodian documenta la persistenza del razzismo tra numerosi liberali di Vienna intorno alla metà del XX secolo. Al contempo, l'Europa è all'avanguardia per ciò che concerne i movimenti studenteschi degli anni sessanta e fu un certo tipo di "appropriazione" europea delle idee radicali cinesi e latinoamericane degli anni sessanta e settanta che in qualche modo influenzò i movimenti in India.

Potrei forse adottare le idee di Robert Redfield sulle "grandi" e "piccole" tradizioni per esprimere il mio pensiero in questo ambito. Ci sono le grandi tradizioni del pensiero europeo di cui tutti gli uomini moderni sono eredi, così come ci sono le piccole tradizioni del pensiero europeo che delineano preoccupazioni squisitamente europee. Talvolta, all'interno dell'Europa, è possibile trovare chi si serva di elementi delle grandi tradizioni per contrastare il "piccolo"

immaginario dell'Europa, specialmente per quanto riguarda il razzismo e l'immigrazione. Chiaramente, una volta tramontati gli imperi, gli intellettuali europei non si trovano più nella posizione di esprimersi a nome dell'umanità intera, mentre le vite e le storie di tutti gli esseri umani sono state inevitabilmente condizionate dal modo in cui le potenze europee hanno plasmato e dato vita al "globo" che ci pone tutti in connessione. Questa è la ragione per cui il dialogo con le grandi tradizioni dell'Europa non finisce mai.

② Come hai giustamente notato in *Provincializing Europe*, la stretta relazione tra lavoro (retribuito) e cittadinanza come uno dei fondamenti della soggettività "moderna" (almeno nei paesi capitalistici occidentali e in particolar modo in Europa occidentale) sembra essere svanita, trasformando al contempo gli stessi processi di soggettivazione politica e sociale. Di qui la domanda: quali sono le nuove fonti e le nuove modalità di soggettivazione politico-sociale all'interno dello spazio europeo (e oltre)? E, se prendiamo in considerazione la categoria di "subalternità", cos'è che secondo te rende *subalterni* i subalterni di oggi?

① Come anticipato, stabilisco una distinzione concettuale tra le categorie di lavoro fisico (*labor*) e quello che potremmo definire lavoro meccanico (*work*). Permettetemi di spiegare la differenza con un breve e superficiale accenno alla filologia. La parola *labor*, nella maggior parte delle lingue europee che conosco, fa riferimento alla fatica, cioè alla concreta fatica fisica provata dagli esseri umani o dagli animali nel compimento di un lavoro (ed esclusivamente alla fatica umana nel momento in cui le persone rimpiazzano il lavoro animale). La parola *work*, invece, se non erro, si riferisce alla parola greca ἐνέργεια ed è quindi piuttosto compatibile con la definizione di lavoro come "dispendio di energia" proposta nel diciassettesimo secolo dalla fisica. La fonte dell'energia non deve necessariamente essere umana o animale. Il lavoro meccanico può essere svolto da qualunque cosa: una cascata può eseguire un lavoro, così come un fiume o una macchina; allo stesso modo, l'intelligenza artificiale può eseguire un lavoro per noi. All'inizio della storia del capitalismo – o di quello che vagamente chiamiamo capitalismo, il quale è sempre un termine generico e non definito con rigore –, il lavoro e la fatica umana erano centrali per la sua organizzazione e il suo successo.

Le teorie di Marx sul plusvalore non sarebbero pensabili senza accettare la categoria di lavoro vivo. Tuttavia, mi sembra che nel tardo ventesimo secolo i capitalisti abbiano scoperto che il lavoro nel senso di concreto sforzo umano costituisce un limite all'espansione del capitale. Il lavoro fisico è progressivamente meno rilevante nel processo produttivo rispetto all'importanza di assicurarsi che il lavoro necessario venga compiuto, a prescindere da quale energia venga utilizzata e in quale forma. In altre parole, si potrebbe dire che il dominio del lavoro non umano (come l'intelligenza artificiale e le macchine) si sia espanso enormemente, mentre quello del lavoro umano – e della produzione di profitto – si sia ridotto. Perciò si giunge al paradosso di quello che gli economisti indiani spesso chiamano “crescita senza lavoro” – un generale incremento del Pil e del “benessere”, ma non dell'occupazione. Questo è il tipo di capitalismo denunciato nel 2015 da Bergoglio nella sua enciclica sul cambiamento climatico – ma chi gli ha dato ascolto?

Questi sviluppi hanno fondamentale cambiato la natura e il significato del lavoro umano e introdotto la categoria del precariato, evidenziando la condizione fragile e frammentaria del lavoro umano nel capitalismo contemporaneo. Se questo è corretto, allora ci troviamo ben oltre la fase della vecchia soggettività determinata dal lavoro. Diversi economisti oggi parlano di “reddito minimo universale” per tutti al fine di garantire la sopravvivenza umana in un'era in cui il lavoro meccanico ha in larga misura dominato e sostituito il lavoro umano. Ma, certamente, una società nella quale la maggior parte degli esseri umani non “lavora”, in senso tradizionale, industriale o burocratico, porterà a un ripensamento della soggettività. A mio avviso, la distinzione tra *labor* e *work* è connessa a un'altra distinzione: quella tra il “globo” e il “pianeta”. Il globo è ciò che il lavoro umano, il capitale e il lavoro tecnologico hanno creato nel corso di diverse centinaia di anni. Man mano che il dominio del lavoro meccanico si espande e soppianta il lavoro fisico, nel nostro sforzo di estrarre sempre di più dalla biosfera, veniamo a contatto con il “pianeta”, un'entità geobiologica i cui processi avvengono perlopiù in una scala temporale che in termini umani appare semplicemente gigantesca. Il cambiamento climatico, l'“antropocene”, l'innalzamento delle acque, ecc., sono gli effetti dell'incontro tra il globo e il pianeta: l'intensificazione del globale

ci ha rivelato il planetario. Qualunque cosa possano dire o fare gli esperti di geoingegneria, a me sembra che il pianeta non sia “ingegnerizzabile”. C’è una reale crisi ambientale di dimensioni planetarie in atto davanti ai nostri occhi. È ancora presto per stabilire quali effetti avrà sulle nostre istituzioni economiche, politiche e sociali, ma non c’è dubbio che il capitalismo globale, il suo estrattivismo nei confronti della biosfera, e la governance globale fondata sugli stati nazione, che l’Onu rappresenta, si trovino di fronte a sfide senza precedenti. Stiamo quindi osservando una terra che in molte delle sue aree potrebbe diventare progressivamente inabitabile per gli esseri umani e per altre forme di vita. Esseri umani, animali e piante vorranno ragionevolmente spostarsi, sia all’interno che attraverso i confini nazionali. Il numero ufficiale di rifugiati al giorno d’oggi si aggira intorno ai sessantacinque milioni, ma l’innalzamento dei mari potrebbe far aumentare questa cifra sino a diverse centinaia di milioni. Questo significa che i problemi legati alla cosiddetta immigrazione illegale non potranno che aumentare. L’idea della cittadinanza su base nazionale e dell’inviolabilità dei confini nazionali non è molto funzionale, a meno che non intendiamo assistere alla degenerazione del mondo in una sorta di barbarie, in cui i privilegiati eserciteranno l’egoismo più estremo nella lotta in difesa dei loro interessi – ma fino a un certo punto: avrebbero infatti la possibilità di farlo contro altri esseri umani, ma cosa potrebbero fare contro incendi, inondazioni, batteri e virus? L’alternativa è pensare agli esseri umani in modo differente: trovo che sia necessario ripensare alla cittadinanza e alla sovranità come hanno proposto Mezzadra e Neilson, e sviluppare ciò che potrebbe essere definita una coscienza planetaria che effettivamente porti a imparare a mettersi nei panni di un migrante o di una minoranza (questa è una variazione del concetto di “confine come metodo” elaborata dai due autori). Dobbiamo pensare agli esseri umani come costitutivi della diaspora di una specie biologica, l’*homo sapiens*, e ricordare il nostro posto nella biodiversità: per quanto possiamo essere la specie più dominante, restiamo una minoranza. L’imminente politica della soggettività comporterà il compito di imparare ad assumere un punto di vista diasporico e minoritario, sebbene, a differenza della concezione ebraica di diaspora, in mancanza di un luogo particolare in cui fare ritorno.

(Traduzione dall’inglese di Margherita Di Cicco)

BIBLIOGRAFIA

Chakrabarty, D.

(2000) *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University Press, Princeton-Oxford.

Foster, J.N., Clarck, B. e York, R.

(2010) *The Ecological Rift. Capitalism's War on the Earth*, Monthly Review Press, New York.

Garavini, G.

(2009) *Dopo gli imperi. L'integrazione europea nello scontro Nord-Sud*, Le Monnier, Firenze.

Mezzadra S., Neilson B.,

(2013) *Border as Method. Or, the Multiplication of Labor*, Duke University Press, Duke.

Rajan, R.

(2019) *The Third Pillar. How Markets and the State Leave the Community Behind*, Penguin Press, New York.

Slobodian, Q.

(2018) *Globalists. The End of Empire and the Birth of Neoliberalism*, Harvard University Press, Cambridge (MA).