

LA MACCHINA GEOPOLITICA.
DAL DOMINIO ALLA DESTITUZIONE DELLA TERRA*

di
Leonardo Mastromauro

«Bisogna segnare un territorio o conquistarlo?
Bisogna disciplinare i sudditi
e far loro produrre ricchezza,
o bisogna invece costituire per una popolazione
qualcosa come un ambiente di vita,
di esistenza e di lavoro?»

M. FOUCAULT

«quelli che usano del mondo,
come se non ne usassero appieno»

1 COR. 7: 31

I. Territorium e paesaggio

1.1 Nelle prime righe di *Land und Meer* (1942) [“La Terra e il Mare”] di Carl Schmitt, si legge: «[l]’uomo è un essere di terra che calca il suolo»¹. Se la Terra è lo spazio dove l’uomo progetta la sua vita, il paradigma che ne definisce la struttura organizzativa è quello del ‘territorio’. Nel trascorso storico, infatti, il concetto di territorio si è configurato come il modello egemonico attraverso cui pensare le funzioni ordinarie e relazionali tra l’essere umano e l’ambiente in cui egli vive e organizza la sua vita. L’uomo, quindi, non può pensare il suo stare nel mondo se non attraverso la categoria spaziale del territorio. Ciò è tanto più vero se si riflette sul fatto che – quasi in modo aprioristico e totalizzante – il territorio rappresenti il presupposto tanto delle operazioni del potere così come delle strategie ad esso antagoniste.

Ma siamo davvero certi che quella del territorio sia l’unica categoria attraverso cui pensare la relazione tra essere umano e spazio? Più che assumere il territorio come presupposto irremovibile dell’organizzazione spaziale umana, si cercherà di procedere attraverso un’operazione inversa. Mettendo in discussione l’egemonia di questo paradigma – e con esso, di conseguenza, le forme attraverso cui l’essere umano ha pianificato la sua relazione con lo spazio in cui vive –, cercheremo di comprendere perché, in realtà, il territorio rappresenti la matrice nascosta che legittima la governabilità della Terra, e cosa esso cerchi di celare ostinatamente all’interno delle sue strategie.

1.2. Un primo passaggio è possibile rintracciarlo nella vicenda di Caino e Abele (per quanto non sia stato ancora del tutto acclarato, è qui curioso constatare che, come confermato da Girolamo nel *Liber de nominibus hebraicis*, Caino derivi dall’ebraico *qānāh*: «possesso», infatti in Gn. 4: 1 Eva afferma: «ho acquistato un uomo dal Signore»). È nel *De civitate Dei* di Agostino dove, in qualche modo, la discrepanza relativa ai due personaggi implicati nella vicenda del fratricidio si palesa.

* Il testo qui presentato è l’insieme delle analisi iniziali e provvisorie di una ricerca in corso sulle categorie che, come specificato dal sottotitolo, permettano di definire il problema relativo alla destituzione della Terra.

¹ C. SCHMITT, *Terra e mare*, Giuffrè Editore, Milano 1986, p. 34.

Da quei due progenitori del genere umano, per primo nacque Caino, *che appartiene alla città degli uomini*; poi nacque Abele, *che appartiene alla città di Dio*. [...] quando anzitutto queste due città nel nascere e nel morire cominciarono a crescere, per primo nacque il cittadino di questo secolo, poi *colui che è straniero in questo secolo ed appartiene alla città di Dio*, [...], in virtù della grazia *reso straniero sulla terra e cittadino nel cielo*.²

Vi è quindi una differenza fondamentale che descrive e caratterizza il ruolo di Caino e Abele: quest'ultimo infatti, a differenza del fratello, è «[...] cittadino della città eterna e straniero su questa terra»³. Questa asimmetria che definisce i ruoli dei due fratelli viene spesso menzionata da Agostino, quasi a volerne rimarcare l'intrinseca antitesi. Infatti, in riferimento a Gn. 4: 17 («Ora Caino si unì alla moglie che concepì e partorì Enoch; poi divenne costruttore di una città, che chiamò Enoch, dal nome del figlio»), il teologo può affermare che Abele, a differenza di Caino, «non ha fondato nulla»⁴. La città terrena, la prima edificata da Caino e nominata Enoch come suo figlio, e che «[...] cerca la gloria tra gli uomini»⁵:

[...] il più delle volte è in lotta con sé stessa con contese, guerre e conflitti, sempre alla ricerca di vittorie [...]. Allora essa desidera una sorta di pace terrena per le realtà inferiori, che vuole raggiungere attraverso le guerre.⁶

La città terrena si fonda sulla realizzazione delle aspirazioni egoistiche degli esseri umani, le quali conducono a una divisione interna della città dove una parte deve necessariamente soccombere ai voleri dell'altra⁷. Il fine della città terrena è corrotto dalla perversione, infatti Dio viene venerato non per carità, quanto piuttosto per l'egoismo del potere: se i buoni «[...] si servono del mondo per godere di Dio; i cattivi vogliono servirsi di Dio per godere del mondo»⁸. Il medesimo discorso dalla città può estendersi al mondo in senso generale:

[n]on solo infatti non sono mancati e non mancano nemici fra le nazioni straniere, contro i quali sono state combattute e si combattono guerre in continuazione, ma è la stessa estensione dell'impero a generare guerre ancora peggiori, come le guerre sociali e quelle civili, che tuttora sconvolgono dolorosamente il genere umano, [...].⁹

Pertanto, mediante una climax, Agostino può concludere che:

[...] la pace degli uomini è la concordia ordinata; la pace della casa è la concordia ordinata dei suoi abitanti nel comandare e nell'obbedire; la pace della città è la concordia ordinata dei cittadini nel comandare e nell'obbedire; la pace della città celeste è la società che ha il massimo ordine e la massima concordia [...].¹⁰

La città di Enoch, allora, rappresenta il primo intento di dominio sulla terra, il primo momento in cui si presenta una condizione di possesso territoriale. Qui, il destino delle città terrene, come commentato da

² AGOSTINO, *La città di Dio*, Bompiani, Milano 2001, XV, 2, §2, p. 694, corsivi miei.

³ *Ivi*, XV, 5, p. 698.

⁴ *Ivi*, XV, 2, §2, p. 694.

⁵ *Ivi*, XIV, 28, p. 692. Cfr. F. CUNIBERTO, *Paesaggi del Regno. Dai luoghi francescani al Luogo Assoluto*, Neri Pozza, Vicenza 2017, p. 92.

⁶ *Ivi*, XV, 4, p. 697.

⁷ Cfr. *Ivi*, XVIII, 2, §1, p. 858.

⁸ *Ivi*, XV, 7, §1, p. 702.

⁹ *Ivi*, XIX, 7, p. 955.

¹⁰ *Ivi*, XIX, 13, §1, p. 964.

Agostino, è dominato da conflitti e predominio di un gruppo su di un altro. Abele invece, che era pastore, visse come straniero sulla Terra senza mai fondare nulla facendosi prototipo di quel *sine proprio* che diverrà modello per i francescani. Allora, è possibile affermare che è proprio la fondazione di Enoch a inaugurare un processo destinato a caratterizzare il ruolo di dominio dell'essere umano sulla Terra.

1.3 Per comprendere come l'essere umano abbia "inventato" la Terra, è necessario rimettere al pensiero greco ed in particolare a quello che potrebbe considerarsi come il momento fondativo della geografia occidentale. Ferecide di Siro, in un frammento pervenutoci, narra di Ge (Gaia) e Chthoniè (Ctonia) che, come ha ricordato recentemente Giorgio Agamben in un breve testo ad esse dedicato e Franco Farinelli prima di lui, nel greco antico erano i due nomi utilizzati per riferirsi alla Terra¹¹.

In principio vi erano tre divinità: «Zas [Zeus], Crono e Ctonia furono sempre: e Ctonia fu chiamata Gea perché ad essa Zas [Zeus] diede la sua terra come ricompensa»¹². Ctonia si presenta coperta alle nozze con Zeus e, quando quest'ultimo le toglie il velo – secondo i rituali *anakalypteria* – e le pone sulle spalle un manto che egli stesso ha ricamato («[...] su di esso intesse in vari colori Terra e Ogenio [Oceano] e il palazzo di Ogenio»¹³), la Dea passerà a chiamarsi Ge ricevendo in dono la Terra. Nel suo commento al passo, Giorgio Colli afferma che ciò per cui è possibile considerare a Ferecide come un personaggio enigmatico, è il fatto che egli definisce come Terra ciò che originariamente si trovava sottoterra¹⁴. La Terra, quindi, in principio era qualcosa di sotterraneo e solo in seguito alle nozze sacre è divenuta Gaia, la Terra così come la conosciamo. Ma, per essere precisi, Gaia corrisponde al manto che Zeus pone sulle spalle di Ctonia, ragione per cui essa potrebbe essere considerata, come sostenuto da Giorgio Agamben, quasi un accessorio. Mantenendo sullo sfondo il racconto mitologico, il concetto attraverso cui l'essere umano inizia a costruire l'organizzazione spaziale di Gaia, è quello di *oikoumene*, la terra conosciuta ed abitata dall'uomo (tale termine non definisce la Terra nella sua totalità, quanto piuttosto ciò che l'uomo di essa conosce, permettendo, allo stesso tempo, di fare delle distinzioni tra le terre abitate e quelle disabitate). Questo atto di conoscibilità della Terra superficiale verrà fissato da Anassimandro in una mappa che sarà quella che in qualche modo ne inaugurerà la nascita. «Egli – sostiene Diogene Laerzio – per primo disegnò la circonferenza della terra e del mare ed inoltre costruì una sfera [mappamondo]»¹⁵. Sulla scia dei geografi greci, nel mondo latino si manterrà la stessa accezione nel lemma *orbis terrarum*. Al di là delle evoluzioni cartografiche e dell'accrescimento delle conoscenze geografiche, ciò che differenzia il concetto di ecumene greco da quello latino è il fatto che quest'ultimo assumerà un significato più strettamente politico legato al potere e all'egemonia dell'impero romano divenendo, quindi, strumento militare. Come sostenuto da Polibio nelle *Storie*:

[...] i Romani, in meno di 53 anni – fatto senza precedenti nella storia – [hanno] conquistato quasi tutta la terra abitata, [...]. I Romani [...] assoggettarono quasi tutta la terra abitata e instaurarono una supremazia irresistibile per i contemporanei, insuperabile per i posteri.¹⁶

Anche Cicerone, nel *De Republica*, afferma:

¹¹ Cfr. G. AGAMBEN, «Gaia e Ctonia», in *Quodlibet. Una voce: Rubrica di Giorgio Agamben* (2020), reperibile al seguente indirizzo: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-gaia-e-ctonia>; F. Farinelli, *L'invenzione della Terra*, Sellerio, Palermo 2007.

¹² Diogene Laerzio, *Vita dei Filosofi*, Laterza, Bari 1962, p. 55.

¹³ *Ivi*, p. 81.

¹⁴ Cfr. G. COLLI, *La sapienza greca. Vol. II*, Adelphi, Milano 2006, p. 275.

¹⁵ DIOGENE LAERZIO, *Vita dei Filosofi*, Laterza, Bari 1962, p. 57.

¹⁶ POLIBIO, *Le Storie. Vol. I*, Arnoldo Mondadori, Milano 1955, pp. 27-28.

[...] mi sembra che Romolo già allora avesse avuto dagli dei il presagio che questa città avrebbe un giorno offerto dimora e patria a un sommo impero. Poiché nessuna città fondata in qualsiasi altra parte d'Italia avrebbe potuto così facilmente raggiungere tanto potere sul mondo.¹⁷

1.4 A partire da questo contesto che inaugura l'invenzione della Terra in cui la formulazione del territorio è già presente *in nuce*, per cercare di intendere la natura di tale paradigma è necessario rimettere ai *Gromatici Veteres*, il *Corpus agrimensorum Romanorum* che raccoglie le opere di agrimensura dei latini. Il contesto – tutt'altro che banale o irrilevante – nel quale appare la definizione di *territorium* («territorio»), è quello relativo alle dispute territoriali: il *De controversiis* di Sesto Giulio Frontino.

Il funzionario romano afferma che «[...] *territorium est quidquid hostis terrendi causa constitutum est*»¹⁸: il territorio è qualcosa che fu costituito per 'atterrire' il nemico¹⁹. Rimanendo nel contesto dei trattati di agrimensura, tale relazione appare anche in due passi del *De condicionibus agrorum* di Siculo Flacco. In un primo momento, quando sostiene che «[...] *territis fugatisque inde hostibus, territoria dixerunt*»²⁰, cioè, avendo atterrito e messo in fuga i nemici, chiamarono quei luoghi territori; e in un secondo momento, in forma più narrativa, quando afferma che:

[...] il popolo vincitore occupandoli [i campi] diede loro il nome. Infatti, dopo che i combattimenti erano stati compiuti, i vincitori del popolo confiscarono tutte le terre, da cui avevano cacciato i vinti, e dappertutto lo chiamarono territorio ed entro i suoi confini vi era il diritto di giurisdizione.²¹

Nel contesto giurisprudenziale dei *Digesta* giustiniane, nel *Liber singularis enchiridii* di Pomponio, è presente un'ulteriore definizione analoga alle precedenti:

Territorium è il complesso dei terreni entro i confini di ciascuna città: alcuni dicono che questo termine derivi dal fatto che i magistrati di quel luogo entro quei confini esercitano il diritto di *terrorizzare* [*terrendi*], cioè la facoltà di *allontanare* [*summovendi*].²²

Si rifletta sul legame – anche etimologico – che esiste tra il *territorium* e le azioni di 'atterrire', 'spaventare' ed 'impaurire' che definiscono il verbo *terrere* impiegato per descriverne le funzioni, e che circoscrivono, in qualche modo, le forme attraverso cui il territorio si costituisce e legittima²³.

Esiste quindi un possibile collegamento diretto tra "territorio" e "terrore". Il terrore, così come "terrorizzare", deriva, in modo non troppo problematico [*more nonproblematically*], da "terrere". Seguendo questa logica, "territorium" sarebbe un luogo da cui le persone sono spaventate, o dove si esercita il terrore, come suggerisce l'epigrafe di Pomponio.²⁴

¹⁷ CICERONE, *La Repubblica*, BUR, Milano 2008, p. 359.

¹⁸ G. LIBERTINI, *Gromatici Veteres. Corpus agrimensorum Romanorum*, Istituto di Studi Atellani, Frattamaggiore 2018, p. 41, enfasi in tondo mia.

¹⁹ Nel suo *Commentum De Controversiis* – un commento all'opera di Frontino – il pseudo Agenio Urbico reitera quanto detto (cfr. *Ivi*, p. 54).

²⁰ *Ivi*, p. 174, enfasi in tondo mia.

²¹ *Ibid.*

²² *Digesto*, 50. 16. 239.8: «*Territorium est universitas agrorum intra fines cuiusque civitatis: quod ab eo dictum quidam aiunt, quod magistratus eius loci intra eos fines terrendi, id est summovendi ius habent*», enfasi in tondo mia.

²³ Si è soliti sostenere che *territorium* derivi da *terra*, ma qualora così fosse, tale etimologia non aggiungerebbe né toglierebbe nulla ai due termini, non spiegherebbe, cioè, le differenze che tra essi intercorrono finendo per creare problemi di sinonimia. A fronte dei testi menzionati, possiamo affermare che il territorio non è una terra generica, quanto piuttosto una terra caratterizzata e definita dalle azioni che circoscrivono il verbo *terrere*.

²⁴ S. ELLEN, *Terror and Territory. The Spatial extent of sovereignty*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2009, p. XXIX. Nel passo di Pomponio, l'autorità dei magistrati di allontanare – *summovere* –, cioè, di esercitare il potere di mettere al bando, può considerarsi come una strategia interna alla relazione tra *territorium* e *terrere*.

Il territorio si presenta come il risultato dell'esercizio del terrore o della violenza – impliciti ai significati del verbo *terrere* – che si sviluppa in una duplice direzione: verso l'interno, in quanto riflette la governabilità del luogo; verso l'esterno perché lo spazio deve essere necessariamente difeso (ad esempio, si pensi a tal proposito al processo di inclusione/esclusione che circoscrive le operazioni di salvaguardia dei confini statali implicate nella gestione dei flussi migratori delle ultime decadi)²⁵. L'esercizio del terrore – o della violenza – è, quindi, l'azione fondativa del territorio: terrore e territorio, *terrere* e *territorium*, sono co-originari.

1.5 In virtù di quanto detto, è possibile precisare uno dei postulati su cui poggia il *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum* (1950) [“Il Nomos della Terra nel diritto internazionale dello «Jus Publicum Europaeum»] di Carl Schmitt. Nel capitolo I relativo ai *Cinque corollari introduttivi*, il giurista tedesco afferma che:

I grandi atti primordiali del diritto restano [...] localizzazioni legate alla terra. [...] Per questo l'occupazione di terra ha [...] un carattere categoriale dal punto di vista giuridico. [...] in primo luogo dobbiamo riconoscere l'occupazione di terra come una fattispecie storico-giuridica, come un grande evento della storia, e non come una mera costruzione del pensiero.²⁶

Le espressioni «occupazione di terra» e «dominio sulla terra» – quest'ultima utilizzata in un commento di un passo di John Locke²⁷ – configurano il presupposto del discorso schmittiano («[c]osì l'occupazione di terra costituisce per noi [...] l'archetipo di un processo giuridico costitutivo»²⁸). Ciononostante, l'«occupazione di terra» ed il «dominio sulla terra» non significano altra cosa se non l'istituzione di un territorio. Se c'è dominio sulla terra e se essa può essere pensata solo come occupazione, appropriazione o possesso, è proprio perché il paradigma strutturale attraverso cui tali operazioni possono darsi e mantenersi è proprio quello del *territorium*. Dovremmo allora dire che: «l'istituzione di un territorio» costituisce per noi l'archetipo di un processo giuridico costitutivo».

In tal senso, come conseguenza a quanto detto, il commento che il giurista tedesco redatta riguardo al passo lockiano può essere rielaborato nel seguente modo: «il dominio è in primo luogo esclusivamente dominio sulla terra, cioè, istituzione di un territorio, e solo in seguito a ciò dominio sugli uomini che abitano la terra». Possiamo quindi definire il territorio come la categoria spaziale archetipica attraverso cui l'uomo può garantire l'esercizio del dominio terreno: «[c]ontrollare un territorio è esercitare terrore; sfidare l'estensione territoriale è esercitare terrore»²⁹. Il territorio, allora, come delimitazione di un luogo in uno spazio più grande, non solamente separa, ma amministra e governa

²⁵ Cfr. C. SCHMITT, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello «Jus Publicum Europaeum»*, Adelphi, Milano 2006, pp. 23-24: «Un'occupazione di terra istituisce diritto secondo una duplice direzione: verso l'interno e verso l'esterno. Verso l'interno, vale a dire internamente al gruppo occupante, viene creato con la prima divisione e ripartizione del suolo il primo ordinamento di tutti i rapporti di possesso e di proprietà. Se da questa prima ripartizione della terra scaturisca una proprietà pubblica o solo privata, una proprietà collettiva o individuale, o entrambe, se vengono fatte o meno misurazioni catastali, compilati o meno libri fondiari, questo è un problema successivo, e riguarda distinzioni che presuppongono già l'atto di occupazione comune della terra e che derivano solo da questo. [...] Verso l'esterno, il gruppo occupante si trova posto di fronte ad altri gruppi e potenze che occupano la terra o ne prendono possesso».

²⁶ *Ivi*, pp. 22, 24-25, corsivi miei.

²⁷ Cfr. *Ivi*, p. 26: «Il dominio è in primo luogo esclusivamente dominio sulla terra, e solo in seguito a ciò dominio sugli uomini che abitano nella terra».

²⁸ *Ivi*, p. 25.

²⁹ S. ELDEN, *Terror and Territory. The Spatial extent of sovereignty*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2009, p. XXX. Cfr. H. LEFEBVRE, *The Production of Space*, Blackwell, Cambridge 1991, p. 280: «Lo Stato legittima il ricorso alla forza e rivendica il monopolio della violenza. La sovranità implica lo “spazio”, e per di più implica uno spazio contro il quale si dirige la violenza, sia essa latente o palese, uno spazio stabilito e costituito dalla violenza. [...] Solo con la violenza si possono realizzare possibilità tecniche, demografiche, economiche e sociali».

tale separazione³⁰. Se «[o]gni violenza è [...] potere che pone o che conserva il diritto»³¹, se cioè ad una violenza che crea potere se ne aggiunge un'altra ad essa complementare capace di conservarlo, allora il territorio è quel paradigma in cui questi due movimenti della violenza coesistono senza residui.

1.6 Proviamo a sviluppare alcune implicazioni relative all'operare di questo paradigma. Se quanto detto è vero, allora il concetto di 'terrorismo' ha delle relazioni con la nozione di territorio ben oltre il campo terminologico o semantico. Se le diverse Convenzioni o Comitati *Ad Hoc* che si sono susseguiti a partire dal 1937 con la Convenzione della Società delle Nazioni e che trovano nella risoluzione 3034 (XXVII) dell'Assemblea Generale ONU del 1972 un primo sforzo per cercare di affrontare il terrorismo in modo unitario, non hanno ancora raggiunto una definizione soddisfacente – riflessione che potrebbe essere applicata anche alla *posizione comune* dell'Unione Europea presente nel documento 2001/931/PESC –, è perché si cerca di risolvere un *obscurum per obscurius*. Se non si riesce a dare una definizione accettabile del 'terrorismo' è perché si tende ostinatamente a separarlo dal territorio. Infatti, se le analisi svolte finora sono corrette, allora dovremmo poter affermare che il terrorismo non è altra cosa se non quel dispositivo che, ogni volta in modo nuovo e con metodi diversi, legittima e rafforza l'articolazione tra territorio e terrore. È proprio per questo che le conseguenze dell'occultamento di tale postulato quale presupposto dell'organizzazione delle categorie spaziali che determinano le relazioni tra essere umano e terra, si rivelano nella natura centrifuga e centripeta delle forze attraverso cui il territorio opera:

[l]o scenario in cui ha luogo l'atto terroristico è quello di un confronto sovrano. Quanto più la sovranità che ha dinanzi è delegittimata, instabile, fluttuante, tanto più il terrorismo si fa avanti per reclamare la sua pretesa.³²

E quanto più il terrorismo avanza, tanto più aumentano i dispositivi di sicurezza adoperati dal territorio (si pensi, come ha più volte ricordato Giorgio Agamben, ai dispositivi biometrici attraverso cui ogni cittadino è visto come potenziale terrorista)³³. Se, quindi, non si riesce ad incontrare una risposta soddisfacente al problema dell'incessante intensificazione del terrorismo – tanto verso l'interno, così come verso l'esterno – è proprio perché esso, mediante il suo operare, riconferma la violenza archetipica del territorio attraverso cui, allo stesso tempo, può legittimarsi e generarsi. È proprio per tale ragione che «[s]olo lo Stato può dire ad altri 'terrorista'. E, per converso, nessuno può applicare allo Stato questo nome»³⁴. Siamo cioè di fronte ad una struttura circolare dove i due paradigmi si

³⁰ Cfr. E. FABBRI, *L'Architettura come archè. Appunti sull'hortus apertus*, Edizioni Efestò, Roma 2020, p. 44: «Nelle prime due fasi proposte da Schmitt ciò che si determina è una *separazione* in cui si articola una prima differenziazione spaziale tra esterno e interno (*appropriazione*) e una successiva ripartizione interna (*suddivisione*). Tale separazione è un gesto creatore. Mentre la terza fase (la *produzione*) è il modo con cui tale separazione si mantiene e mantiene "vivo" il vuoto che si è generato. In questo modo l'uomo legandosi biologicamente al *vuoto*, attraverso la messa in produzione di questo 'spazio', mantiene viva e apparentemente necessaria tale separazione instaurando una sorta di *legame biopolitico con il luogo*. Per far sì che una relazione di potere si mantenga non è quindi solamente necessario *separare*, ma *mantenere tale separazione*».

³¹ W. BENJAMIN, *Opere complete. Volume I*, Einaudi, Torino 2008, p. 476.

³² D. DI CESARE, *Terrore e modernità*, Einaudi, Torino 2017, p. 49.

³³ Riprendendo un'affermazione pronunciata da Michel Foucault durante la lezione del 1 gennaio 1978 nel Corso al Collège de France (1977/78) il cui titolo emblematico era *Sécurité, territoire, population*, possiamo affermare che: se «la disciplina dà forma architettonica a uno spazio e pone come problema essenziale una distribuzione gerarchica e funzionale degli elementi; [e se] la sicurezza cerca invece di strutturare un ambiente in funzione di serie di eventi o elementi possibili che occorre regolare in un quadro polivalente e trasformabile» (M. FOUCAULT, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano 2005, p. 29), il territorio è la categoria spaziale che, mediante l'operare di tali dispositivi, garantisce e legittima la governabilità dell'essere umano.

³⁴ D. DI CESARE, *Terrore e modernità*, Einaudi, Torino 2017, p. 53.

giustificano mutuamente: la violenza (archetipica) del territorio legittima la violenza del terrorismo che a sua volta intensifica ed accresce la conservazione della violenza del territorio. L'istituzione del territorio è, in tal senso, il primo atto eminentemente terroristico della storia.

1.7 Vi è, però, un altro paradigma la cui funzione politica è sempre stata oscurata dall'egemonia del territorio: si tratta del paesaggio, da sempre relegato nella sfera estetica. Potremmo a tal proposito dire che: se il territorio può essere *visuto* ed *organizzato*, il paesaggio può solo essere *visto* o *contemplato*. Per comprendere la funzione più propria del paesaggio è necessario rimettere, anche se brevissimamente, all'esperienza dei movimenti dei frati minori, dove la cifra di quel 'minore' deve essere intesa come: «[l]a rinuncia a porsi [...] come soggettività approprianti che possano dire "To ho" [...]»³⁵.

Si nota anche, in questi primi gruppi mendicanti, l'assenza di qualsiasi preoccupazione di definire e realizzare, al proprio interno, strutture gerarchiche [...] ed economiche [...] tali da dare autosufficienza al gruppo e da costituire una condizione ottimale di *vita communis*; che anzi la coesione della *fraternitas* viene garantita proprio dal rifiuto radicale di gerarchie interne di potere e di qualsiasi tendenza all'appropriazione di gruppo.³⁶

In tal senso, i frati vivono senza appropriarsi di nulla e senza essere proprietari di alcunché («[...] non avendo nulla, a nulla erano attaccati: perciò nulla temevano di perdere»³⁷), ed instaurano una relazione con il mondo che ha il suo fondamento nelle "nozze" con Madonna Povertà: «[...] il vero "povero", rinuncia a dire "io" perché non è più in grado di dirlo»³⁸. La povertà quindi diventa una relazione con qualcosa che non si può e non si vuole possedere, insomma, con una realtà che si fa inappropriabile. «Essere povero significa appunto: avere la capacità di tenersi in relazione con ciò che non si possiede»³⁹ (a proposito del denaro, Le Goff nel testo dedicato alla vita di Francesco, riprende il cap. VIII della *Regula non bullata*: «non ci curiamo di questo denaro più che della polvere che calpestiamo con i piedi, poiché è vanità delle vanità»⁴⁰). È proprio sviluppando queste tesi che, nelle sue analisi sul movimento francescano, verso le battute finali di *Altissima povertà* (2011), Giorgio Agamben afferma che il principio che per i frati resta non negoziabile può riassumersi nella formula dell'*abdicationis omnis iuris*:

la possibilità di un'esistenza umana al di fuori del diritto. [...] il francescanesimo può essere, cioè, definito [...] come *il tentativo di realizzare una vita e una prassi umane assolutamente al di fuori delle determinazioni del diritto*.⁴¹

È proprio per questo che i frati, nell'esperienza dei primi movimenti mendicanti, vivevano nel mondo come stranieri, cioè *pároikos*, che «designa la dimora provvisoria dell'esiliato, del colono o dello straniero, in opposizione alla residenza di pieno diritto del cittadino, che si dice in greco *katoikein*»⁴². Incarnavano

³⁵ E. FABBRI, *L'Architettura come archè. Appunti sull'hortus apertus*, Edizioni Efestò, Roma 2020, p. 86. Cfr. C. LEONARDI, *La letteratura francescana Vol. II. Le vite antiche di San Francesco*, Fondazione Valla-Mondadori, Milano 2005, p. 91: «E davvero erano minori, poiché erano *soggetti a tutti* e cercavano sempre di avere il posto più vile e di svolgere le mansioni più degradanti, in modo da acquisire il solido fondamento della vera umiltà su cui erigere secondo un salutare ordinamento l'edificio spirituale di tutte le virtù» (*Cel. I, XV, § 38*).

³⁶ L. PELLEGRINI, «Gli insediamenti degli ordini mendicanti e la loro tipologia. Considerazioni metodologiche e piste di ricerca», in *Mélanges de l'École française de Rome* 1977, vol. 89, n.2, p.565.

³⁷ C. LEONARDI, *La letteratura francescana Vol. II. Le vite antiche di San Francesco*, Fondazione Valla-Mondadori, Milano 2005, p. 93 (*Cel. I, XV, § 39*).

³⁸ F. CUNIBERTO, *Paesaggi del Regno. Dai luoghi francescani al Luogo Assoluto*, Neri Pozza, Vicenza 2017, p. 133.

³⁹ E. FABBRI, *L'Architettura come archè. Appunti sull'hortus apertus*, Edizioni Efestò, Roma 2020, p. 84.

⁴⁰ J. LE GOFF, *San Francesco d'Assisi*, Laterza, Roma-Bari 2010, p. 138.

⁴¹ G. AGAMBEN, *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*, Neri Pozza, Vicenza 2011, pp. 136-137.

⁴² G. AGAMBEN, *La Chiesa e il Regno*, Nottetempo, Roma 2010, p. 5.

cioè quella che dovrebbe designare la dimora del cristiano sulla Terra, un soggiornare che non è mai uno stabilirsi. Vivere come uno straniero diventa allora il ‘modo’ – o il ritmo – dell’inappropriabilità dello spazio, delle sue cose e delle sue vite.

Per tali ragioni, «[l]’insediamento mendicante si specificizza [...] per il suo carattere di assoluta precarietà e provvisorietà, così come la struttura del gruppo [...] si caratterizza per l’assoluta interscambiabilità [...] dei ruoli, pur nel rispetto delle mansioni»⁴³. Vi è quindi una tendenza a non rivendicare alcun tipo di possesso o titolo di proprietà sulle sedi di insediamento, «[infatti] assumono un atteggiamento di piena disponibilità a lasciare tale sede»⁴⁴ caratterizzato da una precarietà volontaria. A questo, si potrebbe aggiungere un’ulteriore precisazione. In una nota che nell’edificio critico di *Altissima povertà* risulta quasi marginale, Agamben afferma che:

L’assimilazione della forma di vita francescana a una vita animale [...] corrisponde fedelmente alla speciale importanza che gli animali hanno nella biografia di Francesco (la predica agli uccelli, la liberazione della pecora e dei due agnellini, l’amore per i vermi [...]). Se, da una parte, gli animali sono umanizzati e diventano “frati” [...], per converso, i frati sono equiparati, dal punto di vista del diritto, a degli animali.⁴⁵

Ciò che non può essere trascurato in questo passaggio e che anzi diventa fondamentale ricalcare, è il fatto che non solo le relazioni tra umani vengono gestite in modo antigerarchico ed antiegegnico, ma anche quelle tra umani e non umani si costruiscono a partire dallo stesso criterio («[o]mnes denique creaturas fraterno nomine nuncupabat»⁴⁶; insomma, chiamavano tutte le creature col nome di fratelli).

Tommaso da Celano offre alcuni esempi: «[...] [a Francesco] gli fu portato vivo da un frate un leprotto catturato al laccio. Quando lo vide, l’uomo beatissimo mosso da pietà disse: “Fratello leprotto, vieni da me. Perché ti sei fatto ingannare in questo modo?”»⁴⁷; oppure: «[p]rovava la stessa affettuosa pietà verso i pesci: quando ne aveva l’opportunità, li gettava in acqua vivi dopo che erano stati presi, avvertendoli di badare a non farsi catturare di nuovo»⁴⁸; o ancora, «[...] anche alle api in inverno faceva offrire miele o vino buono perché non fossero sopraffatte dai rigori del freddo»⁴⁹.

Di fronte a questo diagramma, possiamo allora affermare e precisare il valore relazionale intrinseco all’inappropriabilità che caratterizza il paesaggio. Esso opera una doppia destituzione: la prima, relativa all’organizzazione umana in cui si tessono rapporti di egemonia e gerarchia tra i membri di un gruppo; la seconda, relativa al ruolo egemonico e gerarchizzante che l’uomo ha rispetto alle altre vite. Questo doppio movimento sfocia nella neutralizzazione del ruolo egemonico dell’uomo nella costruzione del mondo. Ciò che quindi esso mette in gioco attraverso il suo essere inappropriabile non è solo una messa in crisi dei paradigmi di appropriazione, possesso e proprietà, ma anche una consustanzialità tra esseri umani e non umani. Il paesaggio non è un *a priori*, ma il risultato di una particolare relazione con il mondo dove, per così dire, l’impronta dell’essere umano è presente nella sua stessa disattivazione o

⁴³ L. PELLEGRINI, «Gli insediamenti degli ordini mendicanti e la loro tipologia. Considerazioni metodologiche e piste di ricerca», in *Mélanges de l’Ecole française de Rome* 1977, vol. 89, n.2, p.565. Cfr. C. LEONARDI, *La letteratura francescana Vol. II. Le vite antiche di San Francesco*, Fondazione Valla-Mondadori, Milano 2005, pp. 85,87: «Consumato il cibo, e non poco confortati da esso, giunsero in un luogo presso la città di Orte dove si fermarono per circa quindici giorni. [...] Tuttavia [...] se ne allontanarono perché una troppa lunga permanenza non generasse in loro il laccio di un qualche possesso anche solo apparente» (*Cel. I*, XIV, § 34-35).

⁴⁴ *Ivi*, p. 567.

⁴⁵ G. AGAMBEN, *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*, Neri Pozza, Vicenza 2011, p. 137.

⁴⁶ C. LEONARDI, *La letteratura francescana Vol. II. Le vite antiche di San Francesco*, Fondazione Valla-Mondadori, Milano 2005, p.156 (*Cel. I*, XXIV, § 81).

⁴⁷ *Ivi*, p. 125 (*Cel. I*, XXI, § 59).

⁴⁸ *Ivi*, p. 127 (*Cel. I*, XXI, § 61).

⁴⁹ *Ivi*, p. 157 (*Cel. I*, XXIX, § 80).

inoperosità⁵⁰. È proprio per questo che: «[i]l paesaggio è la dimora nell'inappropriabile come forma-di-vita»⁵¹. Allora, se per Francesco – l'agrimensore del Regno, per dirla con Cuniberto – «il regno dei cieli si trova in ogni parte della terra»⁵², è anche perché ogni passo di quel camminare scalzo è una costruzione di paesaggio che destituisce puntualmente l'egemonia dell'essere umano sulla Terra, ogni passo è consustanziale a quello delle altre forme di vita, insomma, in ogni passo di quel camminare insieme è in gioco la felicità dell'essere umano.

1.8 Cerchiamo quindi di comprendere la relazione tra territorio e paesaggio, ciò che potrebbe definirsi come la «macchina geopolitica» dell'essere umano. Il paesaggio, relegato nella sfera estetica, da sempre è stato interpretato come parte di un territorio. Se «l'archè si costituisce scindendo l'esperienza fattizia e respingendo all'origine – cioè escludendo – una metà di essa per poi riarticolarla all'altra, includendola come fondamento»⁵³, allora è proprio il concepire il paesaggio come categoria estetica ciò che permette il funzionamento della macchina.

Il paesaggio deve essere previamente scisso: la parte che potremmo definire politica – evidente nell'esperienza dei frati minori – deve essere neutralizzata per consentire di instaurare egemonicamente la supremazia della sua versione estetica. Questa, a sua volta, proprio perché concepita come categoria estetica, si ricongiunge ad un territorio attraverso operazioni governamentali che, di volta in volta, permettono di stabilire un certo controllo su di essa (si pensi, a tal proposito, all'esempio eclatante delle riserve naturali o ai vari meccanismi basati sulla logica di proprietà attraverso cui si gestisce il paesaggio). È mediante un processo di questo tipo che, a seguito di una separazione interna al paesaggio, esso nasce già inserito in un territorio per poi cristallizzarsi insieme ad esso nei due poli della stessa macchina.

È solo mediante un'operazione governamentale che un [paesaggio] è sottomesso ad una *misura* amministrativa, operazione che consiste nel separarlo o svuotarlo da quelle proprietà molecolari che specificano le sue qualità, porosità e densità, per poi riarticolarlo come territorio nudo che può essere misurabile o valorizzabile, [...].⁵⁴

Allora, la Terra, così come la concepiamo, non è altra cosa se non il risultato dell'operare di una «macchina geopolitica» il cui fondamento radica nell'articolazione tra il paradigma del *territorium* e quello del paesaggio concepito come categoria estetica. L'errore, se vogliamo, è consistito nel far scontrare i due poli della macchina, nell'appiattirli l'uno sull'altro o nel risignificarli, piuttosto che pensarli nella loro articolazione macchinica.

Nell'esperienza dei frati minori, invece, il paesaggio si configura non come una categoria complementare o annessa a quella del territorio, bensì come una dimensione ad essa antitetica, come un altro stato della Terra. Il paesaggio è, in tal senso, la destituzione puntuale della «macchina geopolitica». Se «[l]a forma di vita francescana è [...] la fine di tutte le vite [...], l'ultimo *modus*, dopo il quale non è

⁵⁰ Cfr. G. AGAMBEN, *L'uso dei corpi*, Neri Pozza, Vicenza 2014, p. 127: «Si comprende che cos'è il paesaggio solo se s'intende che esso rappresenta, rispetto all'ambiente animale e al mondo umano, uno stadio ulteriore. [...] L'essere [...] è sospeso e reso inoperoso e il mondo, divenuto perfettamente inappropriabile, va per così dire al di là dell'essere e del nulla. [...] Se il mondo era l'inoperosità dell'ambiente animale, il paesaggio è, per così dire, inoperosità dell'inoperosità, essere disattivato. Né disinibitori animali né enti, gli elementi che formano il paesaggio sono ontologicamente neutri».

⁵¹ *Ibid.* Corsivo mio.

⁵² C. LEONARDI, *La letteratura francescana Vol. II. Le vite antiche di San Francesco*, Fondazione Valla-Mondadori, Milano 2005, p. 198 (Cel. II, VII, § 106).

⁵³ G. AGAMBEN, *L'uso dei corpi*, Neri Pozza, Vicenza 2014, p. 336.

⁵⁴ CONSEJO NOCTURNO, *Un habitar más fuerte que la metrópoli*, Pepitas de calabaza, Logroño 2018, p. 107. Cfr. F. CUNIBERTO, *Paesaggi del Regno. Dai luoghi francescani al Luogo Assoluto*, Neri Pozza, Vicenza 2017, pp. 122-123.

possibile la molteplice dispensazione storica dei *modi vivendi*⁵⁵; e se «[l]’ “altissima povertà”, col suo uso delle cose, è la forma-di-vita che comincia quando tutte le forme di vita dell’Occidente sono giunte alla loro consumazione storica»⁵⁶; il paesaggio è la dimensione spaziale che si apre quando tutti i dispositivi di dominio territoriale giungono alla loro disattivazione. «C’è una misura sulla Terra? No» afferma Hölderlin, ed in quella risposta potrebbe risiedere la cifra più propria del paesaggio: «un mondo che non ha più autore né ragione, né centro, né direzione, eppure in cui il senso circola inviandosi, rinviandosi, trascrivendosi, differenziandosi, da esistente a esistente»⁵⁷.

II. Che cos’è il Sud?

*«Quando si umanizza tutto,
diventa tutto molto pericoloso»*

E. VIVEIROS DE CASTRO

«L’universo inuit non è governato da nessuno.

Non ci sono dee madri e figure paterne.

Non ci sono dei del vento e creatori solari.

*Non ci sono punizioni eterne nell’aldilà,
come non esistono punizioni per i bambini
o per gli adulti nel presente»*

R. ATTTUQ QITSUALIK-TINSLEY

2.1 Nonostante negli ultimi anni gli studi postcoloniali e decoloniali abbiano nuovamente fatto luce sulle problematiche del Sud o, per meglio dire, dei Sud, ciò che in qualche modo resta impensato nelle critiche delle ultime decadi è proprio il punto cruciale del discorso: cos’è – o cosa dovrebbe essere – il Sud? A questa domanda ne seguono immediatamente delle altre: a quale concezione di Sud facciamo riferimento – esplicitamente o no – quando lo interroghiamo? Siamo davvero certi che quei luoghi e quelle esperienze che cataloghiamo come Sud siano realmente del Sud? E su quali basi appoggiano queste ipotesi? Il Sud è un paradigma che non viene mai definito come tale bensì attraverso cesure ed opposizioni. Sembra infatti che questo concetto operi come un presupposto dato troppo per scontato, e gli effetti di questo uso aprioristico si cristallizzano nelle forme di reiterazione – sotto altri nomi o altre variabili – degli stessi dispositivi sistemici contro i quali dirige le sue critiche. «Invece di uscire fuori dall’ambito della rappresentazione si passa soltanto da un polo drammatico della rappresentazione borghese a un polo epico della rappresentazione popolare»⁵⁸.

Sulla scia delle analisi relative alla «macchina geopolitica», il proposito è ora quello di comprenderne la possibile struttura ordinamentale e gestionale in modo da poter dare una risposta a quella domanda che, per quanto fondamentale, sembra essere puntualmente elusa.

⁵⁵ G. AGAMBEN, *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*, Neri Pozza, Vicenza 2011, p. 175.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ J.-L. NANCY, *La sofferenza è animale*, Mimesis, Milano 2019, p. 45.

⁵⁸ C. BENE, G. DELEUZE, *Sovrapposizioni*, Quodlibet, Macerata 2002, p. 107.

2.2 Ernesto de Martino in un passaggio de *Il mondo magico* (1948), afferma che:

Se la credenza e la pratica del Turik ci appaiono “superstiziose”, ciò accade perché indebitamente (antistoricamente) le commisuriamo al “ci sono” deciso e garantito del nostro mondo culturale: facciamo dommaticamente assurgere a modello valido per tutte le forme culturali il nostro modo storico di esistere come presenze unitarie, la nostra esperienza occidentale (relativamente recente) del trovarci saldamente identici nel variare dei contenuti. E poiché, effettivamente, rispetto a questo modo storico di esistere, la credenza e la pratica del Turik non ha fondamento reale, e si dispone come una sovrastruttura arbitraria, decretiamo che si tratta di una “superstizione”.⁵⁹

Pierre Clastres in *La Société contre l'État* (1974), muoverà una critica molto simile a quella avanzata dall'antropologo italiano. Dopo aver smentito la superstizione occidentale secondo cui le società arcaiche non vivevano ma sopravvivevano, denuncia la vanità del concetto di economia di sussistenza:

[...] che esprime assai più gli atteggiamenti e le abitudini degli osservatori occidentali di fronte alle società primitive, che non la realtà economica su cui poggiano quelle culture. [...] In realtà l'idea di economia di sussistenza pertiene al campo ideologico dell'Occidente, moderno, [...]. Ed è paradossale vedere l'etnologia stessa vittima di una mistificazione così grossolana, e tanto più pericolosa in quanto essa ha contribuito ad orientare la strategia delle nazioni industriali nei riguardi del mondo cosiddetto sottosviluppato.⁶⁰

Il campo comune che soggiace al pensiero dei due antropologi e che ne definisce la cifra analitica, è quello relativo alla critica radicale alla supremazia del modello occidentale che, tanto in un caso quanto nell'altro, tende ad applicarsi in modo totalmente arbitrario come metro di misura egemonico e gerarchizzante. Se, ad esempio, nel vocabolario mapudungún della comunità mapuche cilena, non esiste il concetto di persona ma quello di *cheuntu* (un individuo che si crea durante la sua vita, dove il costituirsi come persona è semplicemente una possibilità tra le altre in quanto è possibile – o probabile – che si diventi qualcos'altro), ciò vuol dire che non si può comprendere nulla delle complesse strutture attraverso cui tali società si organizzano qualora si utilizzassero strumenti ad esse esterni.

Il Nord ed i suoi paradigmi che potremmo definire ‘nordcentrici’ sono, cioè, il metro di misura per cercare di comprendere, ed allo stesso tempo disattivare, il Sud, il quale, a sua volta, si configura come ciò che dev'essere escluso mediante un'inclusione. Questo è quanto si evince anche dalle strategie economiche e politiche sviluppate negli ultimi anni. In un articolo pubblicato qualche anno fa su *African Report*, l'antropologa Lamia Karim rifletteva sul fatto che la proposta dei microcrediti in Bangladesh rappresenti un grosso problema sociale perché, con l'intento di riprodurre le logiche dell'economia neoliberale nei contesti locali, causa più danni che benefici. Le donne affidano i prestiti agli uomini e si convertono nel principale vettore per la circolazione di capitale nei contesti rurali, problema che ha generato vari casi di violenza a livello familiare e comunitario. In Asia, secondo il National Crime Records Bureau, nel 2011 si sono suicidati circa 14.000 agricoltori, e non è certo un caso se l'inizio dei suicidi massivi abbia coinciso con l'ingresso dell'India nel WTO, alle cui regole il paese ha dovuto adattarsi soprattutto per quanto concerne il commercio del cotone. Vaste aree sono state industrializzate e privatizzate mettendo seriamente a rischio la vita e le pratiche dei coltivatori locali.

Si potrebbe citare anche la colonizzazione dei territori andini narrata in *Primer nueva corónica y buen gobierno* (1600 ca.) da Felipe Guamán Poma de Ayala. In *Corregimiento. El Corregidor convida*, viene mostrato un indigeno che serve ad un banchetto di coloni. Le sue dimensioni sono estremamente più piccole rispetto a quelle degli altri partecipanti per sottolinearne l'inferiorità. In *Padres. Fraile dominico mui colerico*, invece, un prete tiene per i capelli una donna indigena che piange, costretta al lavoro forzato. Per

⁵⁹ E. DE MARTINO, *Il mondo magico*, Boringhieri, Torino 1973, p. 133.

⁶⁰ P. CLASTRES, *La società contro lo Stato. Ricerche di antropologia politica*, Feltrinelli, Milano 1977, p. 15.

tali ragioni, parafrasando a Franco Cassano, è possibile affermare che il Sud è sempre stato oggetto più che soggetto di pensiero. Il Sud, quindi, non è mai interpretato, analizzato e considerato a partire dalle sue proprie logiche interne (relazionali, economiche, culturali, politiche, ecc.), ma è sempre un residuo – o la diretta conseguenza – dei modi di operare delle visioni del nordcentrismo.

Il Nord, per converso, incarna il modello antropocentrico attraverso cui il mondo, le sue forme di vita e le relazioni che tra essi intercorrono, diventano infinitamente appropriabili. Il Nord è quel sistema strutturale dove le condizioni che fanno dell'essere umano il soggetto dominante delle relazioni vengono confermate di volta in volta. Nelle visioni nordcentriche l'essere umano dev'essere a tutti i costi separato dalle altre forme di vita che, a loro volta, smettono di essere soggetti attivi e diventano oggetti.

2.3 Se consideriamo le riflessioni che vengono fatte, per così dire, dal Sud sul Sud, possiamo renderci conto di alcuni elementi fondamentali. Floriberto Díaz afferma che per le popolazioni indigene mixe⁶¹:

[l]a Terra è [...] una madre, che ci partorisce, ci alimenta e ci accoglie tra le sue viscere. Noi apparteniamo a lei, per questo non siamo i proprietari di nessuna terra. Tra una Madre ed i suoi figli la relazione non è quella di proprietà, ma di mutua appartenenza. [...] La Terra come territorio conferisce parte della nostra comprensione secondo cui ognuno degli elementi della natura compie una funzione necessaria dentro del tutto, e questo concetto di integrità è presente in tutti gli aspetti della nostra vita. Non è possibile separare l'atmosfera dal suolo né questo dal sottosuolo. È la Terra stessa [intesa] come uno spazio totalizzante. È in questo territorio dove apprendiamo il senso dell'uguaglianza, perché *gli esseri umani non sono né più né meno rispetto agli altri esseri viventi*; [...]. La differenza, e non la superiorità delle persone, radica essenzialmente nella loro capacità di pensare e decidere, di ordinare e usare razionalmente ciò che esiste.⁶²

Anche la comunità mapuche considera le altre forme di vita non oggetti, ma soggetti attivi che hanno un ruolo fondamentale e non marginale nella loro cultura ed organizzazione sociale (si pensi, ad esempio, alla difesa della flora, l'acqua e la fauna – la biodiversità, «*nitrofilmongem*» in mapudungún – della comunità di Kurarewe, nel sud del Cile, contro l'installazione di una centrale idroelettrica).

Lo stesso direbbero Sônia Guajajara e Raoni Metuktire rispetto alla situazione delle comunità indigene nell'Amazzonia brasiliana. Gli Inuit, popolo dell'Artico, non conoscono il concetto di proprietà – o di possesso più in generale –, né tantomeno quello di una struttura politica che riconosca dei capi e, in modo complementare, il concetto africano di *ubuntu* descrive una co-implicazione degli uni verso gli altri: *umuntu ngumuntu ngabantu*, «io sono ciò che sono in virtù di ciò che tutti siamo»⁶³.

Nella tradizione agropastorale delle terre sarde nel sud Italia, esiste la pratica della *sa paradura* (processo simile a quello della *minga* latinoamericana), che in dialetto locale significa «mettere a disposizione» e definisce un'etica di mutuo appoggio tra i pastori. Infine, anche se gli esempi potrebbero continuare, è opportuno menzionare il *sumak kawsay*, presente nella cultura indigena sudamericana, che potrebbe tradursi con l'espressione «vivere in armonia» con gli altri esseri. In tali contesti l'ambiente circostante e le sue forme di vita non umane non sono visti come il luogo che semplicemente ospita l'essere umano, bensì come un'estensione della sua forma di vita, come un sistema con il quale stabilire dei rapporti collaborativi e delle relazioni sociali: «una soglia di

⁶¹ I mixe (ayuukjä'äy) sono le popolazioni indigene che vivono nei territori a nord-ovest di Oaxaca, in Messico.

⁶² F. DÍAZ, *Escrito: Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe*, Universidad Nacional Autónoma de México, México 2007, pp. 40-41, corsivo mio.

⁶³ Cfr. M. MACHADO MOSQUERA, C. MINA ROJAS, P. BOTERO GÓMEZ, A. Escobar (curr.), *Ubuntu: una invitación para comprender la acción política, cultural y ecológica de las resistencias afroandina y afropacífica*, CLACSO, Buenos Aires 2018.

indistinzione nella quale diventiamo una forma continua con ciò che ci circonda»⁶⁴. È proprio in questo senso che va inteso il concetto di *perspectivismo* proposto dall'antropologo Eduardo Viveiros de Castro rispetto alla cultura amerinda brasiliana.

In primo luogo, si tratta della nozione secondo cui il mondo è popolato da molte specie di esseri (oltre agli umani propriamente detti) dotati di coscienza e di cultura e, in secondo luogo, che ognuna di queste specie vede sé stessa e le altre specie in modo abbastanza singolare: ognuna vede sé stessa come umana, vedendo le altre come non umane, cioè, come specie di animali o di spiriti.⁶⁵

La cultura amerinda propone un cambio di prospettiva fondamentale: «[...] le interazioni tra gli umani propriamente detti e le altre specie animali è, dal punto di vista indigeno, una relazione sociale, cioè, una relazione tra soggetti»⁶⁶. Ciò che in qualche modo tali riflessioni mettono in gioco è la consustanzialità tra umani e non umani o, se si preferisce, il tentativo di disattivare la dialettica soggetto-oggetto (in una conferenza, la sociologa boliviana Silvia Rivera Cusicanqui dirà che tutto ciò che il razionalismo occidentale considera oggetto, la cultura aymara lo considera come soggetto).

A qualcosa di simile rimette la nozione di «presenza» utilizzata nell'edificio critico di de Martino, concetto che potrebbe essere messo in relazione con un racconto della tradizione orale dei Misak, una comunità che vive nel sud della Colombia. Ne *Il mondo magico*, l'antropologo italiano afferma che:

[...] nell'attraversamento del fuoco a Mbenga il fumo della fornace non è un qualunque fumo, ma proprio quel fumo particolare, sentito e rappresentato come vivente, simile a uno "spirito" da cui si è protetti; e il fuoco non è un qualunque fuoco, ma un altro spirito, che vive e si manifesta nella lingua di fiamma che sprizza fra pietra e pietra di una fornace di *draecena*.⁶⁷

I Misak, invece, narrano quanto segue:

In passato, Nupirau era il nostro intero territorio che si estendeva dalla laguna; le persone, che venivano anche loro dall'acqua, pensavano a sé stesse in relazione alla terra che occupavano e lavoravano, *non si pensavano separate*, non c'era un'idea di comunità al di fuori del territorio; l'acqua dava unità. *Quell'idea di comunità è venuta dai bianchi, l'hanno importata, noi non sappiamo cosa sia la comunità*.⁶⁸

Nel primo caso il fenomeno della presenza è abbastanza manifesto: il fumo della fornace non è un fumo qualunque, ma è individualizzato, reso singolare; lo stesso si può dire per il fuoco, anch'esso infatti non è un fuoco qualsiasi, non assume tratti generici ma è singolarizzato.

Quando parliamo del non umano, mediante il filtro del nordcentrismo, siamo soliti farlo in modo generico: si tratta sempre di un fuoco, una pianta, un albero qualsiasi, e mai quel fuoco, quella pianta, quell'albero. La «crisi della presenza», per usare le parole di de Martino, concerne proprio la generalizzazione delle altre forme di vita non umane: privandole della presenza passano dallo stato di

⁶⁴ CONSEJO NOCTURNO, *Un habitar más fuerte que la metrópoli*, Pepitas de calabaza, Logroño 2018, p. 109. Si rifletta, a tal proposito, sulla relazione tra essere umano e abitazione in quello che potrebbe definirsi come contesto vernacolare ed il suo opposto, quello metropolitano: «[...] gli abitanti vernacolari sono sempre anche costruttori, e li vedi tutto il giorno riparando, ricostruendo, ampliando: coloro che fanno uso di una casa vernacolare sperimentano l'assurdo del delegare le attitudini più elementari di costruzione. Che le costruzioni vernacolari debbano essere costantemente riparate e ricostruite non ha a che vedere con una "scarsità" di risorse durevoli – che molto spesso sono più accessibili ed economiche nell'industria capitalista della costruzione –, bensì con una questione di gusto ed affetto: preferire di coesistere con la casa piuttosto che sopravvivere per e dentro di essa» (*Ivi*, p. 105).

⁶⁵ E. VIVEIROS DE CASTRO, *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio*, Tinta Limón, Buenos Aires 2013, p. 36.

⁶⁶ *Ivi*, p. 38.

⁶⁷ E. DE MARTINO, *Il mondo magico*, Boringhieri, Torino 1973, p. 123.

⁶⁸ A. DAGUA, M. ARANDA, G. VASCO, *Guámbianos: Hijos del Aroiris y del Agua*, CEREC, Bogotá 1998, p. 169, corsivi miei.

soggetto a quello di oggetto producendo una frattura che ne disarticola la dimensione di unità. Il secondo esempio, quello relativo ai Misak, potrebbe rappresentare la diretta conseguenza di quanto detto.

La loro società non si fonda su una separazione, è una società di presenza in quanto riconoscono nelle altre forme di vita il ruolo di soggetti attivi nelle costruzioni sociali. Considerando il non umano come una presenza uguale e complementare a quella dell'essere umano, la loro organizzazione si costituisce a partire da un concatenamento di forme di vita – come una *unità vivente* – e le relazioni tra saperi, pratiche ed agenti si muovono in quella direzione. Proprio per questo, «un iglù – ad esempio – non è altra cosa se non la continuazione, attraverso altri mezzi, del vento glaciale ora reso abitabile»⁶⁹, e più in generale «una costruzione vernacolare è una modificazione vivente, un prolungamento di forme del circostante, non il suo contenimento o la sua dominazione [...]»⁷⁰. Nel Sud, quindi, non è possibile separare l'essere umano dal non umano, sono degli assemblaggi di vite che collaborano in uno spazio-tempo determinato, una *unità vivente*⁷¹. Ed è proprio per questo che il Sud, a differenza del Nord, è sempre plurale, perché una *unità vivente* o un concatenamento di vite in un settore della Colombia è ben diverso da quello che potrebbe prodursi in un settore della Lucania e quest'ultimo, a sua volta, differisce da una *unità vivente* presente, ad esempio, nei territori siberiani. Allora, possiamo affermare che Nord e Sud non sono due categorie spaziali, bensì due categorie relazionali di cui è necessario intendere il funzionamento all'interno della macchina.

2.4 Cerchiamo, quindi, di comprendere la possibile relazione tra i due sistemi introdotta, in qualche modo, nelle prime righe di questo capitolo mediante la citazione di Deleuze. Se la «macchina geopolitica» si fondava sull'egemonia del *territorium* che catturava il paesaggio come categoria estetica neutralizzandone la sua possibile abitabilità, Nord e Sud non sono altra cosa se non una scissione interna alla macchina, le due categorie relazionali attraverso cui la macchina ed i suoi dispositivi operano e legittimano il loro esercizio. All'interno di questo diagramma, proviamo anzitutto a capire qual è l'immagine trasfigurata del Sud che la macchina proietta su di esso.

Il Sud è anch'esso il risultato di una scissione, il valore relazionale di consustanzialità tra le diverse forme di vita, emerso dalle analisi precedenti e che, come vedremo, propone un'altra immagine del Sud rispetto a quella che la macchina costruisce, dev'essere neutralizzato affinché esso possa essere sostituito con una versione decentrata del Nord: il Sud è, cioè, così come lo conosciamo, la

⁶⁹ CONSEJO NOCTURNO, *Un habitar más fuerte que la metrópoli*, Pepitas de calabaza, Logroño 2018, p. 106.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ Rispetto a tali questioni, è possibile stabilire una relazione con ciò che negli ultimi anni è stato definito come *anarcoidigenismo*. Non è questa la sede per approfondire tali tematiche, ma possiamo comunque delinearne la prospettiva generale. Taiaiake Alfred, cresciuto nella comunità kahnawake, riprendendo l'etica del guerriero indigeno, sostiene che bisogna costruire una nuova etica del coraggio. «I due elementi che vengono in mente sono rappresentati dall'indigenità, che evoca sia un radicamento culturale e spirituale in questa terra, sia la battaglia degli Onkwehonwe per la giustizia e la libertà. E qual è la filosofia politica che con il suo movimento si presenta fondamentalmente anti-istituzionale, radicalmente democratica e votata all'azione per imporre un cambiamento? L'anarchismo» (T. ALFRED, *Wasáse: Indigenous Pathways of Action and Freedom*, Broadview, Peterborough 2005, p. 46). Aragorn! parte dall'idea secondo la quale tutto è vivo, niente può essere concepito come oggetto e, se il non umano può anch'esso essere considerato come una forma di vita, vale la pena prendere in considerazione il suo dinamismo e la sua complessità. In tal senso «[u]n anarchismo indigeno è un anarchismo di luogo. Ciò sembrerebbe impossibile in un mondo che si è assunto il compito di non collocarci da nessuna parte. [...] [Un anarchismo indigeno locale] [...] si fonda su una scelta dettata dall'esperienza soggettiva di chi vive sul posto, e non dall'esigenza di priorità economiche o politiche. [...] L'autodeterminazione dovrebbe essere letta come il desiderio delle persone auto-organizzate (per tradizione, scelta individuale o inclinazione) di decidere liberamente come vivere l'una con l'altra. Questo può sembrare buon senso, e lo è, ma è anche costantemente violato da persone che credono che il loro sistema di valori sostituisca quello di coloro che li circondano» (ARAGORN!, «Locating an Indigenous Anarchism», in *Green Anarchy* 2005, n. 19, pp. 5-6). Per tali questioni, cfr. S. VACCARO (cur.), *Eterotopie anarchiche*. Elèuthera, Milano 2020.

riterritorializzazione di un Nord, ciò che il sistema nordcentrico cattura e ingloba nella macchina. Pertanto, quando ci confrontiamo con la relazione Nord-Sud, in realtà ci stiamo confrontando con il rapporto che si produce tra il Nord e la sua versione riterritorializzata, la quale deve necessariamente differire dalla matrice per continuare a consentirne la supremazia gerarchica ed egemonica. Ciò che denominiamo Sud, allora, non è altro che l'interstizio che si genera tra ciò che è il Nord e l'impossibilità di diventare tale⁷². Il problema, allora, più che situarsi nell'antitesi tra Nord e Sud, andrebbe collocato *originariamente* nella loro complementarietà (in fondo, come dirà Piergiorgio Giacchè parafrasando a Deleuze: «[...] le relazioni e le opposizioni di classe o di censo o di potere servono a far rientrare tutti e tutto “in seno a uno stesso sistema maggioritario”»⁷³).

È proprio per questo che l'impasse consiste nell'articolazione di due poli complementari: a un polo di rappresentazione drammatica borghese – il Nord – si contrappone quello epico popolare – il Sud – cioè un Nord riterritorializzato. Questo spiegherebbe il processo attraverso cui, quando pensiamo al Sud, non facciamo altro che circoscrivere un nodo borromeo dove ciò che chiamiamo Sud non è altra cosa se non ciò che si trova più a sud rispetto al Sud stesso, continuando quindi a reiterare i presupposti della macchina in quanto quel Sud non è altro che un sistema di valori relazionali egemonici – cioè un Nord – che vengono imposti su di un altro contesto relazionale.

È a un fenomeno di questo tipo che fanno riferimento Deleuze e Guattari in *Millepiani* (1980) quando affrontano il problema dell'assiomatica capitalista:

[g]li Stati del centro non soltanto hanno a che fare con il Terzo Mondo, non soltanto hanno ciascuno un terzo mondo esterno, ma ci sono terzi mondi interni che crescono in essi e li lavorano dal di dentro. Si direbbe perfino, sotto certi aspetti, che la periferia e il centro scambino le loro determinazioni: una deterritorializzazione del centro, uno scarto del centro in rapporto agli insiemi territoriali e nazionali, fa sì che le formazioni periferiche divengano veri e propri centri d'investimento, mentre le formazioni centrali si periferizzano. [...] Più l'assiomatica mondiale installa alla periferia un'industria importante ed una agricoltura altamente industrializzata, riservando provvisoriamente al centro le attività dette postindustriali [...], più essa installa anche nel centro zone periferiche di sottosviluppo, terzi mondi interni, Sud interni.⁷⁴

E in un modo esattamente simmetrico: «[l]a replica degli Stati, dell'assiomatica, può essere evidentemente quella d'accordare alle minoranze un'autonomia regionale, federale, o statutaria, insomma di aggiungere assiomi»⁷⁵. Si tratta, quindi, di un processo di moltiplicazione o decentramento dell'*archè*: l'origine della produzione di un Sud coincide con la sua funzione di comando – un Nord – rispetto ad un altro contesto.

Quindi, ciò che rende insoddisfacenti le teorie che cercano di ripensare la relazione tra Nord e Sud, risiede nel fatto che esse più che disattivare la macchina geopolitica e, di conseguenza, la sua struttura ordinamentale, la decentrano e la ricollocano, finendo, quindi, per risignificare il polo epico della rappresentazione popolare mediante una risemantizzazione delle variabili degli stessi dispositivi della macchina (l'esempio eclatante è quello delle lotte fatte proprio *in nome* del *territorium*, o anche quelle fatte *in nome* del popolo che, come ha ricordato recentemente Andrea Cavalletti, è uno dei concetti più ambigui e pericolosi della politica, un contrappunto alla domanda che intorno agli anni ottanta Deleuze

⁷² Proprio per tali ragioni Eduardo Viveiros de Castro può affermare: «[c]iò che a me interessa sono le questioni indigene, al plurale. [...] le questioni che le culture indigene *si pongono a loro stesse* e che le costituiscono come *culture differenti da quella dominante*» (E. VIVEIROS DE CASTRO, *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio*, Tinta Limón, Buenos Aires 2013, p. 35, corsivi miei).

⁷³ P. GIACCHÈ, *Carmelo Bene. Antropologia di una macchina attoriale*, Bompiani, Milano 1997, p. 11.

⁷⁴ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Cooper & Castelvecchi, Roma 2003, p. 647.

⁷⁵ *Ivi*, 649.

pose nei termini seguenti: «[o]gnuno pretende di far parte del popolo, in nome del linguaggio maggioritario, ma dov'è il popolo?»⁷⁶). Allora, il processo attraverso cui il Sud deve essere escluso mediante un'inclusione si produce attraverso un doppio movimento: se, da un lato, vi è l'imposizione del modello nordcentrico, dall'altro, il Sud, proprio rimettendo agli stessi paradigmi della macchina, finisce per diventarne un nuovo assioma. Il problema è, allora, quello relativo alla relazione tra maggioranza e minoranza. In tal senso, se il Sud è una minoranza, esso:

[...] non dev'essere valutat[o] in rapporto alla capacità d'entrare e d'imporsi nel sistema maggioritario, e neppure di rovesciare il criterio necessariamente tautologico della maggioranza, ma in rapporto alla capacità di far valere una forza degli insiemi non numerabili, per quanto piccoli essi siano, contro la forza degli insiemi numerabili, sia pure infiniti, sia pure rovesciati o cambiati, sia pure implicanti nuovi assiomi o, più ancora, una nuova assiomatica.⁷⁷

Anche in *Sovrapposizioni*, scritto a quattro mani con Carmelo Bene, Deleuze cita esplicitamente il Sud come categoria «minoritaria»:

[...] *minoranza ha due sensi*, indubbiamente legati, ma ben distinti. Minoranza designa anzitutto uno stato di fatto, cioè la situazione di un gruppo che, qualunque sia il suo numero, è esclusa dalla maggioranza, oppure incluso, ma come una frazione subordinata in rapporto a un campione di misura che fa la legge e fissa la maggioranza. In tal senso si può dire che le donne, i bambini, il Sud, il terzo-mondo ... ecc., sono ancora delle minoranze, benché siano numerosi.⁷⁸

L'introduzione di questo concetto – quello di «minoritario» – è messo in relazione con i contadini delle Puglie di beniana memoria, i quali, appunto, sono stati «normalizzati» e convertiti in maggioranza:

[...] a questa gente è stato fatto uno strano innesto, una strana operazione: è stata pianificata, rappresentata, normalizzata, storicizzata, integrata al dato maggioritario, e allora sì che ne hanno fatto dei poveri, degli schiavi, li hanno messi nel popolo, nella Storia, li hanno resi maggiori.⁷⁹

È qui che Deleuze si domanda:

[...] in che modo “minorare”[?] [...], in che modo imporre un trattamento minore o di minorazione, per sprigionare dei divenire contro la Storia, delle vite contro la cultura, dei pensieri contro la dottrina, delle grazie o delle disgrazie contro il dogma [?]⁸⁰.

È qui però opportuno fare una piccola precisazione, fondamentale per comprendere il contesto nel quale tale concetto si colloca. Deleuze analizza le operazioni di sottrazione – o amputazione – svolte da Carmelo Bene in *Romeo e Giulietta*, *S.A.D.E.* e *Riccardo III*, ed afferma che nei tre casi «ciò che è sottratto, amputato o neutralizzato, sono gli elementi di Potere, gli elementi che fanno o rappresentano un sistema del Potere»⁸¹. Infine, nel saggio scritto insieme a Félix Guattari e dedicato a Franz Kafka, il senso di quel «minorare» verrà definito come il lavoro «rivoluzionario» che una certa letteratura – appunto minore – esercita all'interno di quella maggiore, quella cioè stabilita e codificata, ed è proprio questo ciò che crea i presupposti per un «terzo mondo»⁸². Il concetto di «minoritario» configura quella struttura in cui tutto ciò che è maggioritario e che quindi costruisce i dispositivi di dominio – o di

⁷⁶ C. BENE, G. DELEUZE, *Sovrapposizioni*, Quodlibet, Macerata 2002, p. 110.

⁷⁷ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Cooper & Castelvocchi, Roma 2003, p. 650.

⁷⁸ C. BENE, G. DELEUZE, *Sovrapposizioni*, Quodlibet, Macerata 2002, p. 111.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ *Ivi*, p. 91.

⁸¹ *Ivi*, pp. 88-89.

⁸² G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Kafka. Per una letteratura minore*, Quodlibet, Macerata 2010, p. 33.

nordizzazione – è disattivato mediante un operare «rivoluzionario», creando, allo stesso tempo, i presupposti di quella possibilità di un «terzo mondo» a cui i filosofi francesi fanno riferimento.

«Minoranza indica [...] la potenza di un divenire, mentre maggioranza indica il potere o l'impotenza di uno stato, di una situazione»⁸³ e, come dirà Piergiorgio Giacché rileggendo attentamente Deleuze: «[i]l minore [...] non è complementare o alternativo alla maggioranza, ma è soltanto e per davvero il suo contrario, [...]»⁸⁴. Pertanto, «evidenziare e misurare la sua sottomissione o esclusione non equivale a definire per intero una “minoranza”»⁸⁵, in quanto nelle strategie di reazione a quel processo di inclusione attraverso un'esclusione, il rischio è quello della «[...] *normalizzazione* politica di chi si affanna a rivendicare per i minori e i diversi un posto nella Società o nella Storia, [...]»⁸⁶. Se la differenza tra la maggioranza e la minoranza risiede nel fatto che la prima procede mediante insiemi numerabili, mentre la minoranza si definisce mediante insiemi non numerabili, e se:

[q]uel che caratterizza l'innumerabile, non è l'insieme né gli elementi; è piuttosto la connessione, l'“e”, che si produce tra gli elementi, tra gli insiemi e che non appartiene a nessuno dei due, che sfugge loro e costituisce una linea di fuga⁸⁷;

come pensare questa connessione tra gli elementi, come pensare – e in cosa consiste – un «divenire minore» del Sud che non riproduca le logiche della macchina?

2.5 Come si è visto, se il Sud è quella struttura che opera mediante la creazione di unità viventi eterogenee caratterizzate dai concatenamenti antigerarchici e antiegemonici delle forme di vita umane e non umane (la “e” del divenire minoritario di Deleuze e Guattari), esso allora può essere definito come una *forma-di-vita* che si sottrae alle forme di vita che la macchina produce.

Riprendendo il Capitolo III de *L'uso dei corpi* (2014) di Giorgio Agamben, potremmo specificare tale distinzione: il Nord è quella struttura relazionale il cui fondamento risiede nella creazione di forme di vita con specifiche vocazioni assegnate, necessarie e obbligatorie, come confermato dal processo rizomatico di omogeneizzazione delle vite e delle loro relazioni con il mondo. Il Sud invece è una forma-di-vita in quanto, a seguito delle tesi e degli esempi citati, potrebbe definirsi come: «[...] una vita che non può mai essere separata dalla sua forma, [...]»⁸⁸, è impossibile pensare, ad esempio, a un mapuche, misak o mixe fuori dal loro contesto relazionale con il non umano attraverso cui organizzano la loro vita⁸⁹: «nel [loro] modo di vivere, ne va del vivere stesso e, nel [loro] vivere, ne va innanzitutto del [loro] modo di vivere»⁹⁰.

Se la «macchina geopolitica» faceva del Sud una forma di vita catturata nella forma di una riterritorializzazione del Nord, ora esso si presenta come un paradigma che destituisce puntualmente i modelli che la macchina produce. Nel contesto di una *forma-di-vita-sud* il paesaggio non è ciò che dev'essere catturato in un *territorium*, piuttosto è reso abitabile, ragione per cui la relazione tra la *forma-di-vita-sud* ed il paesaggio, sulla scia delle tesi e degli esempi fatti, per così dire, dal Sud sul Sud, non può che essere quella dell'«uso»: «[u]omo e mondo sono, nell'uso, in rapporto di assoluta e reciproca

⁸³ C. BENE, G. DELEUZE, *Sovrapposizioni*, Quodlibet, Macerata 2002, p. 112.

⁸⁴ P. GIACCHÈ, *Carmelo Bene. Antropologia di una macchina attoriale*, Bompiani, Milano 1997, p. 11.

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Cooper & Castelvocchi, Roma 2003, p.648, corsivo mio.

⁸⁸ G. AGAMBEN, *L'uso dei corpi*, Neri Pozza, Vicenza 2014, p. 264.

⁸⁹ Cfr. *Ivi*, p. 296: «Occorre pensare [...] la forma-di-vita come un vivere il proprio modo di essere, come inseparabile dal suo contesto, proprio perché non è in relazione, ma a contatto con esso».

⁹⁰ *Ivi*, p. 264.

immanenza; [...]. Soggetto e oggetto sono così disattivati e resi inoperosi [...]»⁹¹. Se «[i]l paesaggio è la dimora nell'inappropriabile come forma-di-vita»⁹², il Sud è una forma-di-vita che abita nell'inappropriabilità del paesaggio. Se questo è lo schema nel quale ci muoviamo, ad esso dovrà corrispondere necessariamente una «politica non rappresentativa»⁹³, cioè, seguendo l'asse Colli-Agamben, una politica del «contatto». Giorgio Colli in *La ragione errabonda. Quaderni postumi* (1982) afferma che «due punti sono a contatto nel senso limitato che tra essi non c'è nulla: contatto è l'indicazione di un nulla rappresentativo»⁹⁴. Quindi, «due punti sono a contatto quando sono separati soltanto da un vuoto di rappresentazione. [...] quando fra essi non si può inserire alcun medio, quando essi sono cioè immediati»⁹⁵. Nel momento in cui tra i due elementi si inserisce una mediazione che, in qualche modo, cerca di colmare quel vuoto di rappresentazione, essi non sono più in contatto.

Potremmo allora dire che il problema relativo al Sud è consistito proprio nel figurarlo entro i margini di una «politica di rappresentazione» piuttosto che in una «politica non rappresentativa» attraverso cui le vite non saranno più in contatto ma, per così dire, tenute insieme («[e]d è [...] questo contatto – appunto – che il diritto e la politica cercano con ogni mezzo di catturare e rappresentare in una relazione»⁹⁶). Anzi, è proprio nel tentativo di colmare quel vuoto mediante rappresentazioni (borghesia/popolo, territorio/paesaggio estetico, soggetto/oggetto) che l'individuo si lega biologicamente, cioè *biopoliticamente*, a quelle stesse rappresentazioni – cioè a quei dispositivi –, che nell'atto stesso di ricostituire o risignificare le relazioni mantengono vivo il controllo che esse producono.

[...] [g]li uomini, le forme-di-vita sono in contatto, ma questo è irrepresentabile perché consiste appunto in un vuoto rappresentativo, cioè nella disattivazione e nell'inoperosità di ogni rappresentazione.⁹⁷

Questo Sud, allora, che parafrasando a Carmelo Bene, nonostante tutto, è *ancora qui*, è la porta per un «terzo mondo», dove per «terzo mondo» si intende niente di più e niente di meno che la possibilità stessa di abitare. E «[a]bitare – come qualcuno ha ben detto – significa destituire il governo»⁹⁸.

III. Conclusioni

La Terra è il risultato dell'operare della «macchina geopolitica» che fonda la sua egemonia nel paradigma del *territorium* attraverso cui il paesaggio, convertito a categoria estetica, dev'essere catturato e reso inabitabile. La struttura ordinamentale della macchina mediante la quale vengono stabiliti i regimi relazionali che definiscono i rapporti tra essere umano e mondo, d'altra parte, fonda il suo dominio nell'articolazione tra Nord e Sud, dove quest'ultimo, appunto, dev'essere catturato come riteritorializzazione di un Nord. In questo schema, però, abbiamo visto che iniziava a prendere forma un altro stato della Terra, una *via d'uscita*, per dirla con Agamben. Il paesaggio – a partire dall'esperienza

⁹¹ *Ivi*, p. 55. Rispetto al concetto di «uso», cfr. A. CAVALLETTI, «Uso e anarchia (Lettura di *Homo sacer*, IV, 2)», in V. BONACCI, (cur.), *Giorgio Agamben. Ontologia e politica*, Quodlibet, Macerata 2019, p. 531 e sgg.

⁹² *Ivi*, p. 127.

⁹³ *Ivi*, p. 302.

⁹⁴ G. COLLI, *La ragione errabonda. Quaderni postumi*, Adelphi, Milano 1982, p. 249.

⁹⁵ G. AGAMBEN, «Filosofia del contatto», in *Quodlibet. Una voce: Rubrica di Giorgio Agamben* (2021), reperibile al seguente indirizzo: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-filosofia-del-contatto>.

⁹⁶ G. AGAMBEN, *L'uso dei corpi*, Neri Pozza, Vicenza 2014, p. 302.

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ CONSEJO NOCTURNO, *Un habitar más fuerte que la metrópoli*, Pepitas de calabaza, Logroño 2018, p. 83 e sgg.

dei frati minori – si configura come una categoria spaziale che destituisce la macchina, ed in modo complementare il Sud si presenta come una forma-di-vita che, disattivando l'incessante moltiplicazione delle forme di vita nordcentriche, abita, appunto, nell'inappropriabilità del paesaggio. Infine, ad una «politica rappresentativa» si sostituisce una «politica del contatto». Possiamo diagrammare quanto detto nel seguente modo:

Terra	
Struttura I («macchina geopolitica»)	Struttura II
<i>Territorium</i> (cattura il paesaggio convertendolo in categoria estetica)	<i>Paesaggio</i> (≠ <i>Territorium</i> + paesaggio estetico)
<i>Nord</i> (categoria relazionale; soggetto/oggetto, borghesia/popolo)	<i>Sud = forma-di-vita</i> (≠ soggetto/oggetto, borghesia/popolo)
<i>Politica rappresentativa</i>	<i>Politica del contatto</i> (non rappresentativa)

Se, allora, le rappresentazioni che si producono tra due enti sono proprio quelle che, disattivandone il «contatto», operano come dispositivi di dominio ai quali l'ente si vincola *biopoliticamente*, sarà opportuno e necessario, seguendo lo schema che abbiamo iniziato a costruire, capire – nelle analisi seguenti a quelle qui presentate – che tipo di rappresentazione dell' *abitante* la macchina proietta sull'essere umano, come essa opera nelle sue strategie e cosa cerca ostinatamente di nascondere tramite il suo operare, affinché possa emergere un nuovo possibile uso della Terra.