



3 (2020)

2

The Territories of Political Ecology:
Theories, Spaces, Conflict

Edited by

Michele Bandiera and Valerio Bini

EDITORIAL

I territori dell'ecologia politica: teorie, spazi, conflitti 11
Michele Bandiera - Valerio Bini

INTRODUCTION

Ripoliticizzare le questioni socioecologiche. Intervista 27
a Marco Armiero
Michele Bandiera - Valerio Bini

L'ecologia politica come campo di riconcettualizzazione 33
socio-ambientale: *governance*, conflitto e produzione di spazi politici
Andrea Zinzani

DISTRIBUTIVE ECOLOGICAL CONFLICTS

Usi comunitari e conservazione della natura nell'area protetta 53
di Ndoinet (foresta Mau, Kenya): elementi di conflitto
Stefania Albertazzi

Gestire o nascondere i conflitti socio-ambientali? La *Social Licence* 73
to Operate nelle attività petrolifere dell'Amazzonia ecuadoriana
Alberto Diantini - Salvatore Eugenio Pappalardo - Daniele Codato
Massimo De Marchi

(Agro)ecologia politica dei conflitti per la terra e il cibo in Ecuador <i>Isabella Giunta</i>	93
Para una ecología política del agua: análisis de la periferia metropolitana de Río de Janeiro (Brasil) <i>André Santos da Rocha - Leandro Dias de Oliveira</i>	111
 BEYOND THE DICHOTOMY NATURE/CULTURE	
Experimental practice in the ruins of the Green Revolution: commoning with/in a water-scarce field <i>Pietro Autorino</i>	129
L'insostenibile leggerezza della sostenibilità: i limiti dell'attuale ecopolitica <i>Isabella Capurso - Emiliano Tolusso - Andrea Marini - Luca Bonardi</i>	147
The place of a socio-cultural environment in climate change discourse <i>Charles W. Recha</i>	167
Fuori dal comune: incontri tra commons e prospettive decoloniali in Chiapas e Bolivia <i>Miriam Tola</i>	183
Il metodo del vivente. L'ecologia politica e la rielaborazione del discorso geografico <i>Salvo Torre</i>	201
Divenire terra, divenire plastica: rappresentazioni della Postnatura <i>Angela Delgado</i>	217
 WORKS IN PROGRESS	
L'ecologia politica latinoamericana dei movimenti indigeni in Ecuador: il caso della CONAIE <i>Matteo Bronzi</i>	223
Dall'ecologia politica attraverso il Capitalocene per una società ecologica <i>Gioacchino Piras</i>	235
Caccia e bracconaggio come conflitti socio-ambientali in Africa: violenza, ineguaglianze e politiche (neo)coloniali <i>Marta Pegorini</i>	247

GEOGRAPHICAL APPROACHES

- Gentrification e urban gardening a Berlino. Riflessioni
da Tempelhofer Feld e Prinzessinnengärten* 259
Sara Giovansana - Giacomo Zanolin

INTERDISCIPLINARY PERSPECTIVES

- The entrepreneurial orientation of women entrepreneurs
in the Guadalajara Metropolitan Area as a path to sustainability 289
Francisco Navarrete-Baez - Patricia Orozco - Jorge Virchez

Fuori dal comune: incontri tra commons e prospettive decoloniali in Chiapas e Bolivia

Miriam Tola

Université de Lausanne, Institut de Géographie et Durabilité

DOI: <https://dx.doi.org/10.7358/gn-2020-002-tola>

ABSTRACT

In dialogue with decolonial perspectives, this article considers conflicts around land and water in Chiapas and Bolivia. Largely animated by indigenous groups, these conflicts have often been interpreted as instances of commons. My essay, however, shows how they trouble understandings of the commons as form of social cooperation that includes the shared care of natural resources. Unlike Western approaches to the commons that cast land and water as ecosystems transformed through human action, political movements in Latin America consider these other-than-human entities as part of political collectives. Examining the encounter between the commons and indigenous politics, this article argues for the possibility of alliance across differences that can only arise from a radical reassessment of the commons' aspirations for universalism.

Keywords: commons; coloniality; decolonial perspectives; Latin America; political ontologies.

Parole chiave: commons; colonialità; prospettive decoloniali; America Latina; ontologie politiche.

1. DECOLONIZZARE I COMMONS

Questo articolo interroga l'incontro tra i commons e le prospettive decoloniali a partire dall'analisi di alcuni movimenti di lotta in America

Latina. Il confronto con la critica alla colonialità, che guarda al progetto coloniale come costitutivo del sistema-mondo capitalista e dunque della modernità europea (Quijano 2014), restituisce un'immagine inedita dei commons, densa di formidabili tensioni e fraintendimenti ma anche possibilità di alleanza e trasformazione. Liquidati da Garrett Hardin (1968) come "tragedia", negli ultimi due decenni i commons sono diventati una categoria centrale per la teoria critica e i movimenti sociali. Nel contesto della governance neoliberale che intensifica la privatizzazione di terra, acqua, idee e immagini e alimenta ingiustizie socio-ecologiche, il pensiero politico e i movimenti sociali hanno re-immaginato i commons come pratica di auto-governo trasformativa rispetto allo Stato e al mercato. Se nelle ricostruzioni storiche i commons sono associati all'uso condiviso delle terre e delle foreste nell'Europa medievale, nella reinvenzione contemporanea la geografia dell'uso comune diventa frastagliata e complessa. Dal referendum contro la privatizzazione dell'acqua in Italia nel 2011, alle proteste per reclamare gli spazi di Gezi Park, Istanbul, nel 2013, a progetti di criptovaluta alternativa sperimentati in Canada, il riferimento al commoning, la pratica del fare comune, è emerso in contesti disparati.

Dall'inizio degli anni Novanta, il vivace dibattito intorno ai commons si è sviluppato lungo due linee di ricerca. La prima è riconducibile all'indagine di Elinor Ostrom (1990), premio Nobel per l'Economia nel 2009, che guarda alla gestione delle risorse comuni (*common-pool-resources*) come i pascoli svizzeri, i sistemi di irrigazione nelle Filippine e le foreste in Giappone. Per Ostrom i commons coesistono con il pubblico e il privato in un sistema policentrico di governance delle risorse. Per contro, gli approcci marxisti propongono i commons come alternativa al mercato che esiste in relazione conflittuale con lo stato. Trasformando l'analisi di Marx sulle recinzioni dei commons inglesi avviate nel XVI secolo, questi studi individuano nelle nuove recinzioni e nell'accumulazione per spossessamento (Midnight Notes Collective 1990; Harvey 2003) un tratto centrale nel capitalismo avanzato. In alcune analisi il comune, declinato al singolare, indica, oltre agli ecosistemi, le capacità relazionali e cooperative messe al lavoro nelle reti del capitalismo globale. Da questo punto di vista, il comune è, al tempo stesso, modo di produzione e forma di auto-governo radicalmente democratica (Hardt and Negri 2009). Senza dubbio questi contributi hanno avuto un ruolo vitale per reimmaginare i commons ma sono in buona parte ancorati a una distinzione binaria tra società e natura. Un limite, questo, riscontrato anche da parte della geografia critica secondo cui in Ostrom i commons sono prodotto di individui disarticolati da un milieu di relazioni socio-ecologiche (Bresnihan

2016) e gli approcci Marxisti investono nel lavoro vivo come elemento dinamico del comune ma trascurano la dimensione ecologica (Nelson and Braun 2017)¹.

La categoria dei commons è circolata ampiamente nell'analisi dei movimenti di insurrezione latino-americani che, tra la metà degli anni Novanta e l'inizio del decennio successivo hanno contribuito alla crisi del consenso di Washington, ovvero dell'egemonia delle riforme strutturali neoliberali, e aperto la strada alla stagione dei governi "progressisti" nella regione. Il progetto di autonomia dallo stato e dal mercato avviato nel 1994 dagli zapatisti in Chiapas, Messico, è stato più volte interpretato, soprattutto in ambito euro-americano, come movimento orientato al comune (Caffentzis and Neill 2004; Mattei 2011). La stessa categoria è stata usata in riferimento alla rivolta che in Bolivia, all'inizio degli anni Duemila ha creato le condizioni per l'elezione di Evo Morales alla presidenza (Hardt and Negri 2009; Mattei 2011). Più di recente i commons sono stati invocati per indicare mobilitazioni dal basso che si oppongono all'intensificarsi delle economie estrattive orientate all'esportazione di risorse minerarie e combustibili fossili (Svampa 2019). Questo articolo propone una rilettura dei conflitti in Chiapas e Bolivia a partire dalle tensioni tra queste analisi dei commons e le prospettive decoloniali.

La prima parte si confronta con il rischio, evidenziato dagli studi decoloniali, che le rivendicazioni per la riappropriazione del comune possano rimuovere la specificità delle lotte indigene per la terra, l'autonomia e la sovranità. Allo stesso tempo, invece che guardare ai commons esclusivamente come frutto dell'epistemologia della modernità europea, ne sottolinea la dimensione eretica e dissonante rispetto alla tradizione egemonica moderna che guarda alla natura come ambito di appropriazione umana. La seconda parte, attraverso l'analisi di discorsi pubblici, di testi e di documenti prodotti da attivisti, mette a fuoco la tensione tra movimenti a forte componente indigena, che esprimono un'ontologia politica irriducibile alla demarcazione tra attori sociali e risorse naturali, e le definizioni occidentali dei commons come risorse subordinate alla

¹ Sebbene queste critiche geografiche alle teorie dei commons siano di particolare importanza per questo articolo, vale la pena ricordare che il confronto tra studi geografici e commons è molto più ampio. Coinvolge, ad esempio, l'esplorazione di forme di commoning in una varietà di contesti spaziali, con una particolare enfasi sulla proliferazione di commons urbani di fronte all'intensa commodificazione delle città (Huron 2018), e uno sguardo transtorico sul ruolo dell'urbanizzazione nella dialettica tra commons e processi di recinzione (Sevilla Buitrago 2015).

cooperazione sociale². Nonostante divergenze considerevoli, gli approcci più influenti, da Ostrom agli orientamenti marxisti, pensano i commons attraverso la distinzione, risolutamente moderna, tra esseri umani attivi che agiscono nella politica e risorse inerti che sono agite come parte della natura. L'incontro con le prospettive decoloniali e i movimenti indigeni, offre la possibilità di riconsiderare tale distinzione e, in questo senso, apre uno spazio per decolonizzare i commons.

2. PROSPETTIVE DECOLONIALI SUI COMMONS

Le prospettive decoloniali sono associate soprattutto al Grupo Modernidad/Colonialidad, una rete di discussione multigenerazionale attiva negli anni Novanta tra l'America del Nord e l'America Latina³. In parallelo, negli Stati Uniti e in Australia, è fiorita la critica alle strutture del colonialismo di insediamento che in epoca contemporanea continuano a perseguire l'eliminazione dei nativi (Wolfe 2006). Nell'ambito degli studi indigeni e decoloniali diverse voci critiche si sono confrontate con il risorgere dei commons in ambiti accademici e attivisti. Si è fatta strada la messa in questione della portata universalizzante dei commons, e dei proclami che incitano alla riappropriazione del comune messo a valore nel capitalismo globale. Secondo la studiosa Chickasaw Jodi Byrd (2011), nel contesto del colonialismo di insediamento degli Stati Uniti, il progetto dei commons si muove su un terreno scivoloso perché rischia di squalificare i movimenti indigeni per la terra e la sovranità come regressivi e identitari. In particolare, Byrd problematizza la proposta di costituire commons globali come strategia per redistribuire ciò che è stato sottratto nella storia delle recinzioni coloniali (Sharma and Wright 2009). Chi promuove i commons globali finisce per ignorare le lotte indigene o renderle come un ostacolo a un progetto di emancipazione più ampio ed avanzato. I commons globali, scrive Byrd, sono visti come "il mezzo per farla finita con l'oppressione in una terra che una volta era dei nativi ma oggi non può né deve più appartenergli" (Byrd 2011, 204). Su questa linea si muove anche Kēhaulani Kauanui che richiama le origini europee dei commons e invita a sviluppare una "riflessività decoloniale" (2015, 3)

² Il termine 'ontologia politica' si riferisce alle relazioni di potere costitutive delle entità che compongono mondi e collettivi politici (Blaser 2013).

³ Il Grupo includeva Enrique Dussel, Maria Lugones, Walter Mignolo, Aníbal Quijano e Catherine Walsh.

in relazione al concetto. Coloro che lottano per la riappropriazione dei commons in contesti coloniali dovrebbero prestare attenzione alla “differenza indigena” per evitare di rafforzare le strutture di potere che operano attraverso la rimozione dei nativi. Per Kauanui, ciò significa confrontarsi con il nesso tra bianchezza e proprietà, con una storia di dominazione razziale che in Nord America si è fondata sull’espropriazione di territori indigeni, lo sterminio dei nativi e il commercio degli schiavi. Richiamare una storia di violenza che continua nel presente implica resistere sia “ogni facile sovrapposizione tra i commons e le terre comunitarie indigene” (*ibid.*, 6), che l’identificazione tra attuali movimenti indigeni e i movimenti per i commons. Kauanui critica la posizione di Noam Chomsky che in diverse occasioni ha spiegato l’attivismo indigeno, in Nord America e oltre, come una lotta per difendere quello che resta dei commons. Per Chomsky le lotte indigene contemporanee sono riconducibili alla difesa dell’economia di sussistenza riconosciuta già nel XIII secolo nella Carta della Foresta, il documento abbinato alla Magna Carta che poneva dei limiti alla privatizzazione delle terre in Europa (Linebaugh 2008). Secondo Kauanui si tratta di un accostamento problematico perché omette alcuni elementi centrali delle relazioni coloniali: le definizioni di diritti individuali e libertà presenti nella Magna Carta vennero adottate dai coloni in senso escludente rispetto alle popolazioni indigene. Di più, come documentano alcune indagini storiche (Greer 2012), l’espansione coloniale in Nord America fu possibile attraverso un regime di appropriazione in cui la condivisione delle terre tra coloni talvolta coesisteva con la proprietà individuale. La storia dei commons, insomma, è implicata con il progetto europeo di eliminazione dei modi di vita nativi. Per evitare di riprodurre queste omissioni, è necessario interagire con le specificità dei movimenti indigeni, con pratiche e concetti che connettono le persone indigene le une alle altre e i collettivi ai territori, anche quando questi non si allineano con movimenti radicali non-indigeni.

Glen Coulthard, autore di *Red Skin, White Masks*, precisa che la costruzione di commons decoloniali non ha solo a che fare con l’accesso alla terra. Piuttosto, consiste nella rigenerazione di relazioni socio-naturali tra esseri umani e tra questi e il territorio che cinque secoli di colonizzazione hanno cercato di distruggere (Coulthard 2017). Allo stesso tempo, la narrazione dei nativi indigeni in armonia con la natura rischia di riprodurre il mito del buon selvaggio senza tuttavia affrontare questioni al centro delle lotte indigene contemporanee: riparazione trasformativa e auto-determinazione oltre il paradigma del riconoscimento dei diritti che in molti casi riproduce la logica coloniale (Coulthard

2014). Se i gruppi indigeni non hanno mai smesso di coltivare un modo di vivere per cui la terra non appartiene ai nativi, ma i nativi appartengono alla terra, è importante sottolineare che questo progetto è inseparabile dalle lotte indigene per l'autonomia e la sovranità. La reimmaginazione dei commons dunque non può non fare i conti con la forza che queste lotte – pensiamo, ad esempio, alla protesta di Standing Rock contro la costruzione dell'oleodotto Dakota Access – hanno espresso nel contesto dell'intensificazione delle economie estrattive. Le critiche indigene dei commons invitano a fare attenzione alle forme di continua spossessione, inclusa quella di pratiche e concetti indigeni di fare mondo che non si basano sulla distinzione binaria tra soggetti e oggetti, tra umani e non-umani e tra società e natura (Todd 2016).

Forti rilievi critici rispetto alla posizionalità storica dei commons sono emerse in riferimento all'America Latina. Walter Mignolo (2011) mette in guardia contro l'utilizzo in senso universalista dei commons e distingue tra spossamento delle terre avvenuto in Europa tra il XVI e il XVIII secolo e il saccheggio coloniale. L'idea del comune, osserva Mignolo, è un prodotto dell'epistemologia europea. Per questo, dovrebbe essere distinto dal "comunitario", una forma di organizzazione sociale pre-coloniale che i gruppi indigeni hanno riconfigurato nel presente. Mentre i commons sono un progetto della sinistra rivoluzionaria con una genealogia marxista, le comunità indigene, incluse le municipalità autonome zapatiste, sono la risposta a cinque secoli di colonialità. Ridurle a commons sarebbe un gesto di appropriazione coloniale.

Si tratta di critiche importanti alla tendenza universalista presente nelle prospettive prevalenti sui commons. Eppure, nel sottolineare la genealogia europea dei commons, a mio avviso Mignolo sottovaluta la relazione di forte ambivalenza tra commons e modernità europea. Se è vero che la genealogia dell'uso comune risale all'orizzonte onto-teologico del Cristianesimo che giocò un ruolo centrale nel progetto coloniale, è vero anche che le pratiche del fare comune hanno rappresentato un elemento eretico in larga parte espunto da quell'orizzonte. A tale proposito, vale la pena ricordare un formidabile conflitto aperto in seno alla Chiesa che toccava proprio la questione dell'uso. Nel XIII secolo, di fronte all'emergere dell'economia monetaria e dinamiche di mercato, una minoranza di francescani richiamò il rifiuto di Francesco di ogni sorta di proprietà, individuale e collettiva, a favore della povertà come pratica di vita. Il papato reagì alla sfida francescana assimilando la proprietà degli uomini sulle cose terrene a diritto naturale e l'uso comune a un'eresia. Questo episodio storico evidenzia la valenza eccentrica del comune rispetto all'ordine ege-

monico prima ecclesiastico e poi moderno. È a partire dall'elemento di dissonanza dei commons rispetto alla modernità, piuttosto che dalla problematica riattivazione dei commons come paradigma unificante tra lotte distinte, che è possibile coltivare incontri con i movimenti indigeni. Gli stessi critici decoloniali dei commons tengono aperta questa possibilità.

I movimenti indigeni dell'America Latina, osservano gli antropologi Mario Blaser e Marisol de la Cadena, esprimono un'ontologia politica che si distingue da quella della modernità europea perché animata da collettivi che emergono in configurazioni geografiche specifiche e comprendono rocce, montagne e corsi d'acqua. Questi movimenti contestano l'egemonia dell'ontologia politica occidentale basata sulla demarcazione tra gli esseri umani che prendono parola attraverso la politica, e esseri non umani che sono oggetto della scienza (de la Cadena 2010; Blaser 2013). Nell'affermare l'esistenza di una pluralità di ontologie e mondi, mostrano la parzialità della nozione di mondo unico frutto del progetto coloniale di cancellare tutto ciò che esiste al di fuori dei propri limiti (Blaser 2013; Law 2015). Blaser e de la Cadena (2017) propongono dunque di guardare i commons dalla prospettiva di ontologie eterogenee (*uncommons*) che potrebbero entrare in relazione di alleanza attraverso percorsi di lotta condivisi. La pratica del *commoning*, dunque, non consiste nella ricomposizione di un mondo comune, ma nell'investimento in quello che è fuori dal comune, nel mettere in primo piano relazioni di mutua trasformazione che non sono finalizzate a creare identità o equivalenza. Alla luce delle critiche decoloniali, nelle prossime pagine rileggo alcuni conflitti spesso interpretati attraverso la categoria dei commons: la rivolta zapatista in Chiapas e l'insurrezione contro la privatizzazione del sistema idrico di Cochambamba, in Bolivia.

3. COSMOLOGIE ZAPATISTE

Nata dall'incontro tra gruppi indigeni e rivoluzionari marxisti *mestizos* (Khasnabish 2008), la rivolta zapatista risale ai primi giorni del 1994, data dell'entrata in vigore del NAFTA, il trattato per il libero commercio. Uno dei pre-requisiti alla partecipazione del Messico all'accordo era la revisione dell'articolo 27 della costituzione che, in seguito alla rivoluzione contadina del 1910, ratificava l'accesso agli *ejidos*, le terre comuni comprendenti circa il 50% delle aree coltivabili e l'80% delle foreste messicane. Composto soprattutto da indigeni maya, l'Esercito zapatista di liberazione nazionale (EZLN) occupò per una notte sei città del Chia-

pas, uno stato dove larga parte dei residenti si identificano come indigeni Tzeltal, Tojolabal, Tzotzil e Chol. Una giovane donna Tojolabal, la Maggiore Ana Maria, guidò la presa simbolica della città di San Cristobal de las Casas. L'obiettivo degli zapatisti, una forza politica armata di fucili di legno, non è mai stato la presa del potere. Nonostante la struttura militare degli zapatisti sia ancora in piedi, il movimento ha via via preso le distanze dal modello della guerriglia avanguardista per concentrarsi sulla creazione di una rete di municipalità autonome, pensate come blocchi di un sistema di autogoverno autonomo dalla sovranità dello stato messicano (Reyes and Kaufman 2015).

Secondo il collettivo di ricerca *Midnight Notes* (1990), che dall'inizio degli anni Novanta ha identificato nello spossamento un *modus operandi* centrale del capitalismo contemporaneo, la rivolta zapatista ha gettato le basi per un'alternativa alle nuove recinzioni neoliberali. Reclamando terra e dignità, ha riattivato modi di vivere che lo stesso marxismo aveva relegato al passato. Per George Caffentzis, membro di *Midnight Notes*, gli Zapatisti hanno dimostrato che i commons sono "un luogo dove lotte marxiste, lotte ecologiste e lotte contro la schiavitù possono incontrarsi" (Caffentzis and Neill 2004). Anche Gustavo Esteva, intellettuale messicano vicino agli zapatisti e a *Midnight Notes*, usa il linguaggio dei commons per raccontare la rivolta in Chiapas ma aggiunge che al cuore del progetto di insorgenza indigena c'è la rigenerazione "delle loro forme di governance e della loro arte di vivere e morire" (Esteva 2004, 10). A che cosa si riferisce Esteva? Qual è l'arte del vivere e del morire che si riconfigura nei territori zapatisti? Se, come insiste Walter Mignolo (2011, 219), la rivoluzione zapatista aveva bisogno che "la cosmologia marxista venisse contaminata dalla cosmologia indigena" per riuscire, quali sono le conseguenze di questo incontro per la politica dei commons? Per rispondere a queste domande, guardiamo al ruolo della terra, delle montagne e degli avi nel movimento zapatista.

Margaret Kohn e Kelly McBride (2011) scrivono che mettendo al centro la terra come preconditione dell'esistenza indigena, gli zapatisti hanno combinato dimensioni di lotta che spesso vengono tenute distinte come l'autodeterminazione politica, il riconoscimento dell'identità culturale e la redistribuzione economica. A queste, vorrei aggiungere un'altra ispirata alla tesi di Blaser e de la Cadena secondo cui le mobilitazioni in America Latina provocano uno spiazzamento della concezione occidentale della politica fondato sulla distinzione tra natura e società. I movimenti dell'America Latina sono spesso interpretati come risposte alla spossatezza capitalistica e come mobilitazioni di carattere socio-ambientale

in difesa di territori cruciali per la sussistenza indigena. Tuttavia, queste cornici interpretative sono insufficienti per cogliere l'aspetto ontologico di rivolte indigene che chiamano a raccolta nel campo politico gli "esseri senzienti la cui esistenza materiale, e quella del mondo a cui appartengono, è minacciata dall'unione in senso neoliberale del capitale e dello stato" (de la Cadena 2010, 342). In gioco non c'è solo l'affermazione di 'culture' indigene ma un fondamentale disaccordo tra mondi riguardo la sostanza e gli attori della politica. A tale riguardo, l'analisi di alcuni discorsi pronunciati da portavoce zapatisti nei primi tempi della rivolta offre elementi utili per rivalutare il ruolo della terra, delle montagne e degli avi nella costituzione dell'autogoverno zapatista.

Torniamo al 2001, quando il subcomandante Marcos si rivolge alle 250 mila persone raccolte per la Marcia della dignità indigena allo Zocalo, la piazza di Città del Messico associata al potere e alla protesta. Marcos invoca, per eccederli, alcuni concetti politici chiave della modernità europea. Rivendica libertà, giustizia e diritti, categorie che la modernità ha preteso universali ma da cui ha di fatto escluso soggetti colonizzati e razzializzati. In alcuni passaggi del discorso, allude alla relazione indigena con la terra: "Siamo ribelli perché la terra è ribelle se c'è chi la vende e la compra come se la terra non fosse terra e come se non esistessimo noi che siamo del colore della terra" (Marcos 2002). Il riferimento alla terra ribelle esprime una cosmologia che ha profonde implicazioni per il pensiero e l'azione politica. Per gli zapatisti, infatti, la terra non è una risorsa a disposizione degli esseri umani ma una geografia di relazioni tra esseri umani e non umani. Come ricorda Mihalís Mentinis (2006, 154), per gli insorti, "le montagne e le foreste sono vive, ognuna ha un *ajaw* (termine Tzeltal traducibile come guardiani delle montagne), ognuna ha un carattere distinto e poteri specifici". Reclamare l'accesso alla terra significa dunque reclamare la possibilità di coltivare in autonomia relazioni con la terra, le sue espressioni e i suoi poteri. La cosmologia indigena affiora anche nel discorso con cui, nell'agosto del 1996, la Maggiore Ana Maria inaugura l'Incontro intercontinentale per l'umanità e contro il neoliberismo nel territorio zapatista di Oventik. La portavoce parla con uno spagnolo ibridato dalla lingua nativa Tojolabal:

Qui, sulle montagne del Sud-Est messicano, vivono i nostri morti. Sanno molte cose i nostri morti che vivono nelle montagne. Ci parlò con loro la morte e noi la ascoltammo. Cassette parlanti ci hanno raccontato un'altra storia che proviene da ieri e punta al domani. Ci parlò la montagna, ai Machehualob, a noi che siamo gente comune e ordinaria. A noi che siamo gente semplice, così come ci dicono i potenti. Dietro il nostro volto nero,

dietro la voce armata, dietro il nostro innominabile nome, *dietro i noi che voi vedete, dietro di noi siamo voi.*

Mignolo e Freya Schiwy (2002) notano che nelle ultime frasi del discorso della Maggiore Ana Maria salta la correlazione tra soggetto e oggetto che distingue la struttura pronominale delle lingue europee. Nella costruzione della sintassi europea la presenza di un soggetto agente si associa a un verbo e a un oggetto che riceve l'azione. Ad esempio, nella frase italiana "io ti ho detto" il soggetto che parla è attivo mentre quello che ascolta è passivo. Al contrario, nella lingua Tojolabal la stessa frase suonerebbe come "Io dico, tu ascolti" per descrivere una bi-direzionalità dell'azione e il parlare e ascoltare come processo intersoggettivo (Lenkersdorf 1996). L'ultima frase del discorso di Ana Maria rende porosi i confini tra l'io e il voi, tra la persona che parla, una donna indigena, e chi ascolta, una moltitudine in larga parte non indigena. Questo gesto linguistico fa intravedere i contorni di una cosmologia in cui "persone, sistemi viventi, e natura non sono oggetti ma soggetti" (Mignolo and Schiwy 2002, 8).

Nel discorso della portavoce zapatista la cosmologia indigena emerge anche nell'evocazione delle montagne popolate dagli avi verso cui gli uomini e le donne insorgenti hanno un obbligo. Lo stato messicano ha disumanizzato e relegato le persone indigene alla condizione di pietre e piante, le ha assimilate a una natura da appropriare ed escludere dallo spazio pubblico della presa di parola e dell'azione politica. Nel processo di rivolta, tuttavia, la composizione della comunità politica assume contorni radicalmente diversi. Coinvolge persone indigene che rifiutano di essere de-umanizzate e, al tempo stesso, le montagne e gli avi con cui gli zapatisti sono in relazione. Da questo punto di vista, le comunità zapatiste che persistono nel sudest messicano hanno dato vita a qualcosa di più che un'insorgenza contro le nuove recinzioni. Si tratta di una ribellione contro le categorie della politica occidentale che dividono il mondo in soggetti e oggetti. Difficilmente gli approcci prevalenti ai commons possono dare conto di questa dimensione della rivolta zapatista. Farlo richiederebbe mettere in discussione la distinzione tra risorse inerti e i gruppi umani che le gestiscono.

4. LA FORZA DELL'ACQUA NELLA RIVOLTA DI COCHABAMBA

Alla fine degli anni Novanta, la Banca Mondiale negozia con il governo boliviano la privatizzazione dell'acqua nel dipartimento di Cochabam-

ba, in cambio di 600 milioni di dollari in riduzione del debito (Hindery 2013). Quando la multinazionale Bechtel acquisisce il controllo dei servizi di fornitura, le comunità locali rischiano di perdere il sistema autonomo di distribuzione creato da una rete di comitati che agiscono fuori dalle infrastrutture istituzionali. L'attivista boliviana Marcela Olivera descrive i comitati, in parte ancora attivi, come espressione di un processo di autonomia "basato su pratiche che non erano riconosciute né dallo stato né dalla comunità internazionale, e che non avevano bisogno di esserlo per esistere" (2015, 88). A Cochabamba, la Coordinadora de Defensa del Agua y de la Vida, una coalizione di condadini, gruppi indigeni, collettivi di donne e residenti urbani organizza la ribellione. Proteste, scioperi e blocchi stradali paralizzano la città per poi estendersi altrove, fino a Oruro e La Paz. Nello stesso periodo, i sindacati dei colcaleros si mobilitano contro le minacce governative di eradicare le coltivazioni a seguito delle pressioni statunitensi. La guerra dell'acqua apre un periodo di rivolta prolungata che porta alle dimissioni del presidente Gonzalo Sánchez de Lozada e, nel 2006, all'elezione alla presidenza del sindacalista aymara Evo Morales, figura di spicco del Movimento al Socialismo (MAS). Fino al 2020, quando forze militari, imprenditoriali e religiose di destra hanno determinato la caduta del governo del MAS e scatenato la violenza, le politiche di Morales hanno diviso il composito blocco sociale coinvolto nel *proceso de cambio* avviato con la rivolta di Cochabamba. Morales ha abbracciato un modello di sviluppo estrattivo con cui ha finanziato importanti misure anti-povertà, privilegiando la crescita economica a discapito della difesa dei territori indigeni. La concentrazione di potere nelle mani di Morales e l'espansione delle attività estrattive su scala industriale hanno trasformato il paesaggio andino-amazzonico e alienato i gruppi indigeni, ecologisti e femministi protagonisti del *proceso de cambio* (Webber 2011; Fabricant e Gustafson 2016).

Altrove ho sviluppato una riflessione su genere, ontologia politica ed estrattivismo in Bolivia (Tola 2018). Qui vorrei mettere a fuoco un altro aspetto. La rivolta di inizio anni Duemila è spesso analizzata come una lotta per la gestione autonoma del comune (Hardt and Negri 2009). Ugo Mattei ha scritto che la costituzione boliviana, introdotta nel 2009 a seguito della stagione di mobilitazioni, "costituisce il più avanzato modello giuridico di elaborazione del concetto di beni comuni di cui l'umanità disporrebbe qualora, messa da parte l'arroganza occidentale, intendesse ripensare il proprio modello di sviluppo" (2012, 22). Queste valutazioni riflettono l'entusiasmo verso movimenti latinoamericani capaci di met-

tere in crisi l'egemonia neoliberale ma in buona parte ignorano la forza dell'acqua nel processo politico avviato a Cochabamba.

I gruppi e le cosmovisioni indigene hanno giocato un ruolo importante nell'ampio movimento per l'acqua. Uno degli slogan nelle proteste affermava che "Pachamama, Wiracocha e Tata Dios ci hanno dato acqua per vivere non per fare affari". Il sociologo aymara Pablo Mamani Ramirez spiega che negli ayllu, le comunità indigene pre-coloniali riconfigurate nei cinque secoli di colonialità, l'acqua era un'espressione della Pachamama, un'entità con grande influenza nella vita collettiva. Scrive Mamani Ramirez, "nella logica dell'ayllu, l'acqua non può essere comprata e venduta, o soggetta alla logica del mercato perché l'acqua è una parte essenziale della vita: è il sangue della Pachamama" (Mamani Ramirez 2004, 81). Tra le popolazioni delle Ande, Pachamama è il nome di una vitalità diffusa che anima il paesaggio, le montagne, i fiumi e luoghi specifici. Relegata agli ambiti del folklore e della religione nel corso della modernità coloniale, Pachamama ha tuttora un ruolo importante per le comunità indigene. Nonostante sia di solito tradotta come Madre Terra per evidenziarne le capacità generative, si tratta di un'entità ambigua e imprevedibile, in grado di scatenare il caos⁴.

La lettura di Mamani Ramirez si discosta dalla prospettiva marxista di Jeffrey Webber, autore di studi di rilievo sui movimenti boliviani. Webber guarda all'ayllu come una forma di organizzazione socio-economica che nelle Ande si manifesta tuttora attraverso il controllo comunitario della terra. Questa definizione situa l'ayllu in relazione di prossimità con i commons: entrambi indicano l'uso comune della terra autonomo sia dalla proprietà privata che da quella dello stato. Per Webber, le rivolte che hanno portato Morales al potere sono una forma di "lotta di classe di contadini razzializzati" (2011, 172), nate dalla convergenza tra le lotte indigene contro il razzismo di stato e l'opposizione alle politiche neoliberali di privatizzazione. Questa lettura è solo in parte convincente perché non tiene conto del peso politico di visioni indigene che si discostano dalla riduzione della natura a fonte di risorse. Nella logica dell'ayllu la privatizzazione dell'acqua non ha senso perché l'acqua partecipa a una vita collettiva la cui esistenza stessa è minacciata dal neoliberalismo. Mari-sol de la Cadena definisce l'ayllu come "un collettivo socio-naturale che comprende sia i *tirakuna* (esseri senzienti fatti di terra e acqua) che esseri

⁴ La confusione tra Pachamama e la Madre Terra deriva in parte dal tentativo di assimilare l'entità indigena al culto cristiano della Vergine, processo che risale alla fase della conquista.

umani, piante e animali, connessi gli uni agli altri in modo così stretto che nessuno può sfuggire a queste relazioni perché è la relazione stessa, l'ayllu, a costituire un particolare luogo e le persone che la abitano" (de la Cadena 2013, 59). In altre parole, l'ayllu emerge dagli scambi e le negoziazioni tra attori umani e nonumani. Non si tratta di comunità culturali che abitano un territorio ma di collettivi che emergono in relazione a esso. Cambiarne il posizionamento li renderebbe diverse da quello che sono. Nel contesto andino, questi collettivi geograficamente situati assumono una valenza antagonista di fronte alle privatizzazioni neoliberiste. L'inquadramento dell'ayllu come configurazione socio-naturale che comprende le espressioni non-umane di Pachamama coesiste in tensione produttiva con gli approcci che leggono i commons attraverso la distinzione tra collettivi umani e risorse naturali. Per questo leggere i movimenti boliviani solo in termini di "lotta di classe di contadini razzializzati", o solo come progetto di commoning, rischia di cancellare le specificità di queste lotte.

Questa tensione è resa visibile negli scritti di Marcela Olivera, attivista che durante la rivolta di Cochabamba si occupava delle relazioni internazionali per la Coordinadora de Defensa del Agua y de la Vida e in seguito ha fondato Red Vita, una rete transnazionale per il diritto all'acqua che connette gli emisferi Nord e Sud del mondo. In una serie di articoli in spagnolo e inglese sulla politica dell'acqua in Bolivia, Olivera sottolinea che i comitati per l'acqua boliviani hanno riadattato al contesto urbano pratiche comunitarie che hanno origine pre-colombiana. In un articolo dal titolo "Working with the Commons" ("Operare con i commons"), Olivera scrive: "nella cosmologia andina l'acqua è simultaneamente un'entità vivente e divina. È la base di relazioni di reciprocità e complementarità, aiuta a risolvere dispute e stabilire relazioni. L'acqua è di tutti e di nessuno" (2019). Olivera rende l'esperienza di lotta boliviana usando sia il linguaggio dei commons che quello della cosmologia indigena. Descrive i sistemi autonomi di fornitura dell'acqua come commons ma allo stesso tempo osserva che nell'ambito delle relazioni socio-naturali che costituiscono la vita nelle Ande, l'acqua è molto più di una risorsa. Gli scritti di Olivera permettono di guardare alla guerra dell'acqua in Bolivia come uno spazio di incontro tra commons e ayllu. Invece di privilegiare l'una o l'altra definizione di uso collettivo, Olivera li fa entrare in relazione pur senza confonderli. In questo caso l'uso della categoria dei commons non cancella la differenza indigena. Al contrario, l'accostamento tra i due registri suggerisce che i comitati dell'acqua boliviani non si limitano a reclamare accesso a risorse comuni ma guardano

all'acqua come entità che partecipa all'organizzazione della vita collettiva. In altre parole, la coesistenza tra commons e riconfigurazione dell'ayllu negli scritti di Olivera introduce una dissonanza negli approcci che guardano i commons attraverso la demarcazione tra agenti della politica e risorse naturali che vanno gestite nell'esercizio del potere politico.

5. CONCLUSIONI

Nel riflettere sulla relazione tra commons e movimenti indigeni, il confronto con le prospettive decoloniali fa emergere tensioni formidabili, in cui il progetto del comune è messo in questione dalla persistenza di pratiche divergenti di fare mondi. L'analisi dei movimenti in Chiapas e Bolivia mostra una dimensione in buona parte ignorata dagli studi sui commons: mentre gli approcci occidentali ai commons inquadrano la terra e l'acqua come risorse da proteggere o come parte di una fitta rete di cooperazione sociale orientata alla produzione del comune, i movimenti indigeni, considerano queste e altre entità non-umane come parte integrante di collettivi situati in specifiche configurazioni geografiche. La semplice traduzione di pratiche di vita indigene nei termini di commons significherebbe disconoscerne la validità e dunque riprodurre un gesto coloniale. In Chiapas, come in Bolivia, la terra e l'acqua sono fonti essenziali di sussistenza e, al tempo stesso, partecipano a relazioni che coinvolgono esseri umani e non-umani in lotte per l'auto-determinazione. Nell'articolare queste relazioni il Subcomandante Marcos, la Maggiore Ana Maria e Marcela Olivera rendono leggibile la violenza delle cornici coloniali che nell'assimilare le persone indigene alla natura, ne disconoscono la dignità di soggetti politici. In dialogo con gli antropologi Mario Blaser e Marisol de la Cadena (2017) che invitano a ripensare i commons a partire dagli *uncommons*, ovvero dalle divergenze costitutive del fare comune, questo articolo mette in primo piano la necessità di situare le forme del comune nello spazio e nel tempo, come configurazioni epistemiche, ontologiche e geografiche singolari. Così è possibile privilegiare le possibilità di incontro e di alleanza tra pratiche distinte che possono trovare terreno condiviso nella resistenza a forme eterogenee di estrattivismo. La sfida è dunque disinvestire dalla visione dei commons come un paradigma che, in nome di una aspirazione pur radicale all'universale, finisce per ignorare, e dunque favorire l'eliminazione, di pratiche e mondi fuori dal comune.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Blaser, M. 2013. "Notes Toward a Political Ontology of Environmental Conflicts". In *Contested Ecologies: Dialogues in the South on Nature and Knowledge*, edited by L. Green, 13-27. Cape Town: Human Sciences Research Council Press.
- Blaser, M., and M. de la Cadena. 2017. "The Uncommons: An Introduction". *Anthropologica* 59: 185-193.
<https://doi.org/10.3138/anth.59.2.t01>
- Bresnihan, P. 2015. "The More-than-Human Commons: From Commons to Commoning". In *Space, Power and the Commons: The Struggle for Alternative Futures*, edited by S. Kiwan, L. Dawney, and J. Brigstocke, 93-112. New York: Routledge.
- Byrd, J. 2011. *The Transit of Empire: Indigenous Critiques of Colonialism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
<https://doi.org/10.5749/minnesota/9780816676408.001.0001>
- Caffentzis, G., and M. Neill. 2004. "Preface to *The New Enclosures: Planetary Class Struggle*". In *Globalize Liberation: How to Uproot the System and Build a Better World*, edited by D. Solnit, 61-72. San Francisco: City Lights Books.
- Coulthard, G. 2014. *Red Skin, White Masks: Rejecting the Colonial Politics of Recognition*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
<https://doi.org/10.5749/minnesota/9780816679645.001.0001>
- Dardot, P., e C. Laval. 2015. *Del comune, o della Rivoluzione del XXI secolo*. Roma: DeriveApprodi.
- de la Cadena, M. 2010. "Indigenous Cosmopolitics: Conceptual Reflections beyond Politics". *Cultural Anthropology* 25 (2): 334-370.
<https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2010.01061.x>
- de la Cadena, M. 2013. "About 'Mariano's Archive: Ecologies of Stories'". In *Contested Ecologies: Dialogues in the South on Nature and Knowledge*, edited by L. Green, 55-68. Cape Town: Human Sciences Research Council Press.
- de la Cadena, M. 2015. *Earth-Beings: Ecologies of Practice across the Andean Worlds*. Durham (NC): Duke University Press.
<https://doi.org/10.1515/9780822375265>
- Esteve, G. 2004. *Celebration of Zapatismo*. Penang: Multiversity and Citizens' International.
- Fabricant N. e B. Gustafson. 2016. "Revolutionary Extraction?". *NACLA Report on the Americas* 48 (3): 271-279.
<https://doi.org/110.1080/10714839.2016.1228183>
- Greer, A. 2012. "Commons and Enclosure in the Colonization of North America". *American Historical Review* 117 (2): 365-386.
<https://doi.org/10.1086/ahr.117.2.365>
- Hardin, G. 1968. "The Tragedy of the Commons". *Science* 162: 1243-1248.
<https://doi.org/10.1126/science.162.3859.1243>

- Hardt, M., and A. Negri. 2009. *Commonwealth*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
<https://doi.org/10.2307/j.ctvjsf48h>
- Harvey, D. 2003. *The New Imperialism*. New York: Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/oso/9780199264315.001.0001>
- Huron, A. 2018. *Carving out the Commons: Tenant Organizing and Housing Cooperatives in Washington*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
<https://doi.org/10.5749/j.ctt2121778>
- Kauanui, K. 2015. "Nothing Common about 'the Commons': Settler Colonialism and Indigenous Difference" [unpublished paper].
- Khasnabish, A. 2008. *Zapatismo beyond Borders: New Imaginations of Political Possibility*. Toronto: University of Toronto Press.
<https://doi.org/10.3138/9781442689695>
- Kohn, M., and K. McBride. 2011. *Political Theories of Decolonization*. New York: Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195399578.001.0001>
- Latour, B. 2000. *Politiche della natura. Per una democrazia delle scienze*. Milano: Raffaello Cortina.
- Law, J. 2015. "What's Wrong with a One World World?". *Distinktion* 16 (1): 126-139.
<https://doi.org/10.1080/1600910X.2015.1020066>
- Lenkersdorf, C. 1996. *Los hombres verdaderos. Voce y testimonies tojolabales*. Mexico City: Siglo Veintiuno.
- Linebaugh, P. 2008. *The Magna Carta Manifesto: Liberties and Commons for All*. Berkeley: University of California Press.
<https://doi.org/10.1525/9780520932708>
- Mattei, U. 2011. *Beni comuni. Un manifesto*. Bari - Roma: Laterza.
- Mayor Ana Maria. 1996. "Discurso Inaugural de la Mayor Ana Maria en el Primero Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo". *Chiapas* 3: 101-105.
- Mentinis, M. 2006. *Zapatistas: The Chiapas Revolt and What It Means for Radical Politics*. London: Pluto Press.
- Midnight Notes Collective. 1990. "The New Enclosures". *Midnight Notes* 10.
<http://www.midnightnotes.org/newenclos.html>
- Mignolo, W. 2011. *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Durham (NC): Duke University Press.
<https://doi.org/10.1515/9780822394501>
- Mignolo, W., and F. Schiwy. 2002. "Translation/Transculturation and the Colonial Difference". In *Beyond Dichotomies*, edited by E. Boyi. Syracuse: Syracuse University Press.
- Nelson, S., and B. Braun. "Autonomia in the Anthropocene: New Challenges to Radical Politics". *South Atlantic Quarterly* 116 (2): 223-325.
<https://doi.org/10.1215/00382876-3829368>

- Olivera, M. 2015. "Water Beyond the State". In *Patterns of Commoning*, edited by D. Bollier and S. Helfrich. Amherst (MA): Levellers Press Levellers Press.
- Olivera, M. 2019. "Working with the Commons". *e-flux Architecture*.
<https://www.e-flux.com/architecture/liquid-utility/259666/working-with-the-commons/>
- Ostrom, E. 1990. *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*. Cambridge (UK): Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.1017/CBO9780511807763>
- Quijano, A. "Colonialità del potere ed eurocentrismo in America Latina". In *America Latina e modernità. L'opzione decoloniale: saggi scelti*, a cura di G. Ascione. Salerno: Edizioni Arcoiris.
- Reyes, A., and M. Kaufman. 2015. "Sovereignty, Indigeneity, Territory: Zapatista Autonomy and the New Practices of Decolonization". In *The Anomie of the Earth: Philosophy, Politics, and Autonomy in Europe and the Americas*, edited by F. Luisetti, J. Pickles, and W. Kaiser. Durham (NC): Duke University Press.
- Sevilla Buitrago, A. 2015. "Capitalist Formations of Enclosures: Space and the Extinction of the Commons". *Antipode* 47 (4): 999-1020.
<https://doi.org/10.1111/anti.12143>
- Sharma, N., and W. Cynthia. 2008. "Decolonizing Resistance, Challenging Colonial States". *Social Justice* 35 (3): 120-138.
- Subcomandante Marcos. 2002. "Mexico City: We Have Arrived. We Are Here: The EZLN". In *Our Word Is Our Weapon*, edited by J. Ponce de Leon. New York: Seven Stories Press.
- Svampa, M. 2019. *Neo-Extractivism in Latin America*. Cambridge: Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.1017/9781108752589>
- Todd, Z. 2016. "An Indigenous Feminist's Take on the Ontological Turn: 'Ontology' Is Just Another Word for Colonialism". *Journal of Historical Sociology* 29 (1): 4-22.
<https://doi.org/10.1111/johs.12124>
- Tola, M. 2018. "Between Pachamama and Mother Earth: Gender, Political Ontology and the Rights of Nature in Contemporary Bolivia". *Feminist Review* 118: 25-40.
<https://doi.org/10.1057/s41305-018-0100-4>
- Webber, J. 2011. *From Rebellion to Reform in Bolivia: Class Struggle, Indigenous Liberation, and the Politics of Evo Morales*. New York: Haymarket Books.
- Wolfe, P. 2006. "Settler Colonialism and the Elimination of the Native". *Journal of Genocide Research* 8 (4): 387-409.
<https://doi.org/10.1080/14623520601056240>