

Traduzioni dall'inglese, dal francese,
dallo spagnolo e dal tedesco
di Amedeo Bertolo, Annalisa Bertolo
e Servizi Editoriali
© Centro studi libertari di Milano
Copertina: Gruppo Artigiano Ricerche Visive

Questo volume è stato pubblicato
con il contributo del Comune di Venezia



INDICE

<i>Introduzione</i>	7
di <i>Amedeo Bertolo</i>	
<i>Yiddishlandia libertaria</i>	13
I. Utopia sociale e spiritualità ebraica	19
di <i>Furio Biagini</i>	
II. La questione ebraica in Max Stirner	33
e nella prospettiva libertaria	
di <i>Enrico Ferri</i>	
III. Apocalisse, messianismo laico e utopia	45
di <i>Chaim Seeligmann</i>	
IV. Anarchismo e tradizione ebraica: Gershom Scholem	55
di <i>Eric Jacobson</i>	
V. Il vero luogo è la comunità: Landauer e Buber	77
di <i>Siegbert Wolf</i>	

VI. Anarchismo ed ebraismo nella Mitteleuropa: il caso Franz Kafka di <i>Michael Löwy</i>	97
VII. Anarchismo ed ebraismo nel movimento libertario francese di <i>Sylvain Boulouque</i>	119
VIII. Anarchismo e sionismo: il dibattito sul nazionalismo ebraico di <i>Mina Graur</i>	131
IX. Il dibattito anarchico sull'antisemitismo di <i>Rudolf De Jong</i>	149
X. Il radicalismo ebraico in Polonia di <i>Daniel Grinberg</i>	165
XI. La Asociación Racionalista Judía: anarchismo ed ebraismo in Argentina di <i>Gregorio Rawin e Antonio Lopez</i>	179
XII. Da Stelton a Sunrise: anarchismo ebraico e comunitarismo negli Stati Uniti di <i>Francis Shor</i>	187
XIII. L'anarchismo nel movimento dei kibbutz di <i>Yaacov Oved</i>	201
XIV. Femminismo anarchico ed ebraismo di <i>Birgit Seemann</i>	213
<i>La doppia identità</i>	221
Testimonianze di <i>Audrey Goodfriend, Jean-Marc Izrine, Judith Malina, Hanon Reznikov, Arturo Schwarz</i>	223

INTRODUZIONE

di Amedeo Bertolo

Tra la fine del diciannovesimo e la prima metà del ventesimo secolo s'è verificato un fenomeno di alto interesse storico e politico: l'incontro incongruo di due tradizioni culturali apparentemente estranee, quella anarchica e quella ebraica.

È un incontro poco noto e ancor meno studiato. Eppure c'è stato, soprattutto (ma non solo) in un contesto socio-storico abbastanza definito: dapprima nella «Zona» di residenza coatta (cioè quella parte, polacca, ucraina, baltica, ecc. dell'allora impero zarista) che è stata culla della cultura yiddish, vale a dire dell'ebraismo est-europeo. Poi, in modo via via crescente e quasi esplosivo, il processo di reciproca attrazione fra cultura ebraica e utopia anarchica si manifesta nella massiccia emigrazione yiddish verso l'Europa occidentale e le Americhe.

È soprattutto in Inghilterra, negli Stati Uniti e in Argentina che il nascente movimento operaio ebraico, a cavallo dei due secoli, viene organizzato in modo quantitativamente significativo secondo linee qualitative di ispirazione (o quanto meno fascinazione) anarchica. Decine di migliaia sono i membri delle organizzazioni sindacali e culturali libertarie, in Nord e in Sud America, e decine di migliaia sono i lettori di giornali anarchici yiddish. Tanti. Troppi per non essere qualificati come fenomeno storico, come «incontro storico». Perché questo sia avvenuto è tutto da indagare e discutere, e quest'antologia è un forte contributo a questo lavoro, il primo di tale ampiezza, a quanto ci risulti.

Cantava Léo Ferré, in Les Anarchistes: «Y'en a pas un sur cent et pourtant ils existent. / La plupart Espagnoles, allez savoir pourquoi». Chissà perché. Anche per il caso spagnolo, di forte incontro tra un popolo e l'idea anarchica (un incontro, uno dei pochi, di superamento di quell'«uno per cento»), ci sono stati vari tentativi di spiegazione, soprattutto di storici di formazione marxista che non riuscivano a digerire quella eccezione alle loro impostazioni storico-dialettico-materialiste. Così, ad esempio, è stata addotta a spiegazione l'iberica tradizione religioso-messianico-apocalittica. Ma questo può forse valere per i contadini anarchici dell'Andalusia, non certo per gli anarco-sindacalisti catalani. Oppure la tradizione comunalista e federalista, repressa e risorgente. Oppure...

Così, anche per l'anarchismo ebraico ci sono stati e ci sono tentativi di ricondurre lo «strano incontro» a una tradizione messianico-apocalittica (prevalentemente chassidica, ma in realtà ricorrente). Oppure, interpretazione compatibile ma non necessariamente congruente con la precedente, l'incontro viene spiegato con l'impatto tardo-illuministico (cioè della Haskalah, la versione ebraica dell'illuminismo) su una cultura fortemente messianica. Per cui, il «popolo del verbo», il popolo della parola, scopre che la «parola» non è di dio, ma dell'uomo: un anarchismo come accelerato disincanto e reincanto del mondo...

La rivoluzione salvifica (secondo altre «parole», secondo un altro «libro») come nuovo messianismo? Ma, allora, come si spiega il fatto che l'anarchismo yiddish (quello più prossimo alla cultura messianica) si sviluppa secondo linee decisamente laiche (o dichiaratamente ateistiche) e positivistiche, poco o nulla millenaristiche? E come si spiega il fatto che, se c'è stato un anarchismo ebraico «religioso», «mistico» e comunque più tardo-romantico che neo-razionalistico, lo si trovi non nel movimento yiddish ma fra libertari mitteleuropei «assimilati», (ad esempio Landauer, Scholem, Buber...)? Scrive Löwy, in proposito: «A partire dalla fine del XIX secolo, nella cultura ebraica della Mitteleuropa si vede apparire una corrente romantica... che si sentirà attratta più dall'utopia libertaria che dalla socialdemocrazia». E aggiunge che «una complessa trama di legami unisce romanticismo, rinascimento religioso ebraico, messianismo, rivolta culturale antiborghese e antista-

talismo, utopia rivoluzionaria, socialismo, anarchismo».

Dunque, un intreccio complicato di fattori socio-culturali è più verosimile, come spiegazione dell'«incontro», che non una causa. Se no, come spiegare altri – e non marginali – aspetti dell'«incontro» come, ad esempio, l'emergere negli Stati Uniti di intellettuali libertari – di seconda generazione yiddish – come Paul Goodman, Julian Beck, Noam Chomsky, Murray Bookchin, Paul Avrich... di alta levatura e originale contributo di pensiero, in quantità e qualità superiori alle aspettative «statistiche»?

Si tratta di figli di emigrati ebrei est-europei, certo, ma «emergono» quando ormai il movimento anarchico yiddish è sulla via del tramonto (Goodman) o è già tramontato definitivamente. E, soprattutto, sono di formazione culturale tutt'altro che messianica e più americana, senza dubbio, che est-europea. Tra l'altro, è stata proprio questa «esuberanza» quali-quantitativa di intellettuali libertari di origine ma non, perlomeno apparentemente, di cultura ebraica che ha stimolato il Centro Studi Libertari di Milano a iniziare una riflessione e poi a organizzare quel Convegno internazionale di studi da cui è nata quest'antologia.

Un'altra spiegazione è stata data all'incontro tra l'anarchico e l'ebreo: la dimensione comunitaria e insieme individualistica della cultura e della vita ebraica (una coppia di contraddizione solo apparente, tipica anche dell'anarchismo). Soprattutto viene sottolineata la natura comunitaria degli shtetl e dei ghetti. Scriveva Arnold Mandel, a proposito dell'ambiente anarchico francese: «Il mondo a parte degli anarchici, questo “nostro mondo”, mi faceva pensare, per certi tratti similari, a un milieu ebraico arcaico... In questo ambiente ho trovato virtù che erano presenti nella vita del ghetto». Ma «l'origine etnica e religiosa era priva di importanza». Paradossalmente, quello che inizialmente attrae gli ebrei verso il movimento anarchico, cioè quella indifferenza alle origini etniche, quel cosmopolitismo (più ancora che internazionalismo: «nostra patria è il mondo intero», come dice una canzone anarchica italiana) diventerà, a un certo punto della strana storia dell'incontro, un

elemento di disaffinità se non di inconciliabilità.

È quando la «diversità» culturale ebraica comincia ad affermarsi anche in ambito libertario, ma soprattutto quando questa riflette in modo sempre più accentuato le più generali istanze nazionalistiche del movimento sionista, che anche nell'anarchismo yiddish dell'emigrazione si aprono fratture teoriche e pratiche di grande rilievo. Che raggiungono il loro apice con la fondazione dello Stato di Israele.

Nel frattempo... Nel frattempo, cioè tra la fine dell'Ottocento e la metà del Novecento, avvengono molte cose che, in modi diversi ma talora concomitanti e sinergici, segnano l'evolversi e poi di fatto il chiudersi dell'«incontro» di cui stiamo parlando. C'è, nell'Europa occidentale, un rigurgito di antisemitismo (caso esemplare l'affare Dreyfus) che frustra le ipotesi assimilazionistiche. C'è, nell'Europa orientale un macabro e apparentemente inarrestabile ripetersi di pogrom. C'è la Rivoluzione russa. C'è, infine e del tutto ovviamente, l'immane pogrom della Shoah.

Nell'emigrazione yiddish, oltre e talora insieme al sionismo, vanno facendosi egemoniche le organizzazioni politiche e sindacali socialdemocratiche e comuniste. In Israele i kibbutz, costituiti secondo principi sostanzialmente anarchici, prosperano ma disconoscono le loro radici libertarie... C'è, infine, l'integrazione culturale, linguistica, economica, sociale, politica dei figli di quei (non più) miserabili immigrati dell'Europa dell'Est, quella carne da sweat-shop che tanto ha contribuito alle organizzazioni e alle lotte libertarie. Quegli «emarginati» che sognavano una triplice emancipazione: in quanto proletari, in quanto stranieri, in quanto ebrei. Salvo eccezioni, anche notevoli, lo strano e magico incontro tra l'anarchico e l'ebreo è finito o s'è banalizzato.

Come dicevamo più sopra, questa antologia nasce da relazioni e comunicazioni presentate al Convegno internazionale di studi «Anarchici ed ebrei», organizzato dal Centro Studi Libertari/ Archivio «G. Pinelli» di Milano, in collaborazione con il Centre International de Recherches sur l'Anarchisme (CIRA) di Lausanne e con il patrocinio del Dipartimento di Studi

Storici dell'Università di Venezia. Il Convegno s'è tenuto tra il 5 e il 7 maggio 2000, a Venezia, con quattro sessioni, seguite da una tavola rotonda su «la doppia identità», i cui interventi d'apertura sono riportati in chiusura del presente volume.

I problemi di traslitterazione dallo yiddish e dall'ebraico sono stati risolti in modo pragmatico: le traslitterazioni «storiche» (ad esempio delle testate e dei gruppi) sono state conservate, anche se fra di loro non sempre congruenti, mentre per l'uso contemporaneo s'è cercato di uniformare la scrittura alla forma presente più consolidata.

YIDDISHLANDIA* LIBERTARIA

Breve nota storica

Il movimento anarchico ebraico appare sulla scena politica alla fine del XIX secolo, organizzato dai lavoratori di origine russo-polacca che dall'impero zarista emigrarono verso la Francia e l'Inghilterra e in seguito verso l'America del Nord e l'Argentina.

L'ondata migratoria, potentemente stimolata dai pogrom e dalla oppressione politica ed economica, trascinerà nello spazio di una generazione un terzo degli ebrei «russi» nell'esodo. In Russia la gioventù ebraica che viveva secondo modelli tradizionali aveva scoperto, grazie a letture clandestine e alla influenza di circoli militanti, il mondo esterno e la rivoluzione. In lotta contro l'autorità, percepivano la vera natura della società circostante, che giudicavano fondata sull'ingiustizia, attraverso il prisma di valori tradizionali ebraici, vale a dire una tradizione profondamente marcata dalla speranza messianica. Ma a eccezione di un breve episodio circoscritto nel tempo e nello spazio, il movimento libertario ebraico non mise mai radici nel cuore

** «Arcipelago» etnico-geografico costituito dalle aree a forte presenza ebraica askhenazita di lingua yiddish (una varietà di tedesco, con varie inserzioni lessicali da altre lingue, scritta con caratteri ebraici). Questo Paese immaginario comprende la «zona» d'insediamento ebraico dell'ex impero russo e poi, con l'emigrazione di milioni di ebrei, Parigi, Londra, gli Stati Uniti, l'Argentina...*

dell'universo proletario ebraico dell'Europa dell'Est. Esitando tra la Torah e la bandiera rossa (o nera), optarono per l'emigrazione verso il Nuovo Mondo nella speranza di trovare migliori condizioni di vita.

Molti di coloro che a partire dal 1880 emigrarono in cerca di libertà e prosperità economica si fermarono inizialmente a Londra, dove vennero attratti dalla propaganda socialdemocratica o anarchica. A quel tempo, tra gli ebrei londinesi le due correnti del pensiero rivoluzionario non erano ancora così marcatamente separate da impedire una qualche collaborazione. Gradualmente le correnti anarchiche prevalsero su quelle socialdemocratiche e l'«Arbeter Fraynd», fondato nel 1886 per dar voce a tutte le correnti del socialismo, divenne una pubblicazione esclusivamente libertaria nel 1892. Il periodo più fortunato del movimento anarchico ebraico della Gran Bretagna coincise con l'arrivo a Londra, nel gennaio 1895, dell'anarchico tedesco Rudolf Rocker.

Lo scoppio della prima guerra mondiale e le misure restrittive imposte dal governo britannico a qualsiasi tipo di attività politica limitarono fortemente l'azione degli anarchici e i gruppi a poco a poco si scioglieranno. A mantenere accesa la fiaccola dell'anarchia restava il rabbino Jacob Meir Salkind che pubblicava il settimanale, poi quotidiano, «Di Yidishe Shtime». La Rivoluzione russa contribuì ulteriormente ad assottigliare le fila degli anarchici ebrei e all'inizio degli anni Venti rimarranno attivi solamente un piccolo numero di vecchi nostalgici. Associato allo yiddish, l'anarchismo sembrava una eredità del passato e un prodotto di importazione.

Per molti rivoluzionari ebrei, tuttavia, Londra era stata solo una tappa del lungo cammino verso il Nuovo Mondo e quando riprendevano il loro viaggio portavano con loro, insieme ai propri bagagli, la tattica e gli insegnamenti anarchici. Alla fine del 1880 esistevano negli Stati Uniti piccoli gruppi di lavoratori e intellettuali ebrei a New York, Philadelphia, Boston e Baltimora. In questi ambienti conquistava un ampio seguito e una illimitata ammirazione il rifugiato anarchico tedesco Johann Most. Giunto in America nel 1881, alla fine del secolo era molto influente tra i gruppi radicali ebraici che seguivano appassionatamente le sue conferenze grazie alla veemenza, al tempestoso temperamento e

alla sua singolare oratoria. Tuttavia, solo una minoranza del movimento ebraico americano fece propri gli insegnamenti del rivoluzionario tedesco, favorevole all'«azione diretta» e alla «propaganda del fatto». I teorici dell'anarchismo ebraico come Shaul Yanovsky o Jacob Abraham Merison condannarono sempre l'uso della violenza. Il loro si può definire un anarchismo educazionista: non a caso si impegnarono soprattutto in attività editoriali, tra cui si deve ricordare la Kropotkin Literary Society, e pedagogiche come la Francisco Ferrer Modern School di Stelton organizzata sul modello della Scuola Moderna di Francisco Ferrer. Merison in particolare dette un contributo originale al pensiero anarchico influenzando i militanti ebrei di molti Paesi. Egli riteneva indispensabile svincolare l'anarchismo dal legame con il comunismo e non considerava i metodi rivoluzionari come la sola forma della tattica anarchica. Comunismo e rivoluzione potevano e dovevano essere ammessi, ma non erano indispensabili per una ben fondata teoria dell'anarchismo che doveva basarsi essenzialmente sul concetto di libertà. Spesso espresse punti di vista non propriamente ortodossi, come l'idea che gli anarchici avrebbero dovuto prendere parte all'azione politica e partecipare alle elezioni se fosse stato necessario.

L'influenza dell'anarchismo cresceva considerevolmente sotto l'impatto del caso Haymarket (1886-1887) che si concludeva con l'esecuzione di cinque anarchici innocenti appartenenti ad alcuni gruppi di lingua inglese e tedesca. L'indignazione morale per questo episodio di assoluta ingiustizia stimolò l'interesse per il pensiero libertario tra gli operai e i giovani intellettuali ebrei. Conquistati all'anarchismo condussero una incessante campagna di diffusione delle idee anarchiche e socialiste attraverso l'organizzazione di club, la stampa e la distribuzione di volantini e opuscoli, ma soprattutto dando vita a numerosi giornali.

Il primo settimanale anarchico in lingua yiddish degli Stati Uniti, il «Varhayt», fu fondato nel 1889 a New York dal gruppo anarchico ebraico Pionire der Frayhayt. Il 4 luglio 1890 sempre a New York faceva la sua apparizione il «Freie Arbeiter Stimme», sicuramente uno dei più longevi giornali nella storia del movimento anarchico internazionale. Il suo primo direttore fu il poeta David Edelstadt (1866-1892), i cui poemi rivoluzionari erano cantati quotidianamente dagli operai di ogni Paese.

Dopo la sua morte fu Shaul Yanovsky (1864-1939) che lo diresse ininterrottamente per più di venti anni. Sotto la sua direzione il giornale si trasformò in una tribuna libera, aperta a tutti coloro che intendevano far sentire una voce divergente dall'opinione maggioritaria, e la diffusione del giornale crebbe costantemente raggiungendo alla vigilia della prima guerra mondiale le 20.000 copie. Il successo raggiunto dalla rivista si spiega appunto per la sua assenza di settarismo e per la volontà di creare una tribuna pluralista nel mondo ebraico, realizzando così in maniera concreta la visione libertaria di uno spazio di vita in cui ciascuno potesse esprimersi liberamente.

Agli inizi del XX secolo il movimento anarchico ebraico faceva la sua apparizione anche tra gli ebrei che erano rimasti in Russia e in Polonia. Bialystok, centro del movimento operaio ebraico della «zona di residenza», divenne la culla dell'anarchismo russo. Nel 1903, organizzato da ex membri del Bund, sorgeva il gruppo Borba, inizialmente formato da una decina di militanti. L'organizzazione era attiva nella propaganda e nella diffusione delle idee libertarie attraverso la pubblicazione di opuscoli e manifesti inviati in tutte le località della Russia. Nel corso del 1905, gli anarchici presero parte attiva alla rivoluzione e parteciparono ai Soviet che nel frattempo si erano costituiti. Dopo il fallimento dei moti rivoluzionari, il movimento anarchico russo subì la dura repressione delle autorità e molti militanti per sfuggire all'arresto furono costretti a rifugiarsi all'estero dove ricostituirono i loro gruppi. Da quel momento l'anarchismo cominciò a perdere forza e il movimento libertario rimase sempre in una situazione di inferiorità numerica nei confronti dei socialdemocratici e dei socialisti rivoluzionari. Nel 1917, dopo la caduta del regime zarista, i gruppi anarchici si ricostituirono e le idee libertarie si diffusero in tutte le regioni del vecchio impero. Con la presa del potere da parte dei bolscevichi, con cui inizialmente gli anarchici avevano collaborato, iniziava la parabola discendente del movimento che alla fine del 1922 era praticamente ridotto al silenzio.

Con l'affermarsi della Rivoluzione russa anche il movimento anarchico americano entrava in un periodo di crisi dal quale non si sarebbe mai più ripreso. I circoli anarchici divennero sempre più associazioni essenzialmente sociali e culturali. La

situazione di crisi dell'anarchismo americano ebbe ripercussioni negative anche sulla direzione del «Freie Arbeiter Stimme» che da quel momento si trovò spesso in difficoltà. La responsabilità del giornale fu affidata prima a Joseph Cohen, poi a Mark Mratchny, infine a Ahrne Thorne, grazie al quale la testata riprese nuova vitalità e riconquistò il suo posto nel mondo culturale e intellettuale yiddish. Nel dicembre 1977, anche il «Freie Arbeiter Stimme» sospendeva le pubblicazioni per gli alti costi di stampa e di distribuzione, ma soprattutto per il declino della diffusione. La chiusura del giornale segnava la fine del movimento anarchico ebraico negli Stati Uniti. Al momento della sua scomparsa, dopo ben 86 anni, il giornale era la pubblicazione yiddish più vecchia del mondo e, a parte «Freedom» di Londra fondato nel 1886, il più vecchio giornale anarchico in vita.

Prima della guerra 1914-18 anche in Argentina esisteva un consistente e dinamico movimento ebraico. In quegli anni gli anarchici ebrei erano rappresentati dal gruppo Arbeter Fraynd fondato da alcuni lavoratori che provenivano dall'Inghilterra dove erano stati influenzati dalle idee di Kropotkin e di Rocker. I suoi militanti animarono varie attività culturali e dal 1907 pubblicarono il mensile «Das Arbeter Lebn». A partire dalla primavera del 1908 pubblicarono il periodico «Lebn un Frayhayt» e dall'anno successivo un supplemento yiddish al quotidiano degli anarchici argentini «La Protesta». Nel 1916 gli anarchici ebrei di Buenos Aires fondarono la Ratzionalistische Ligue che comprendeva una libreria e una sala di lettura. Dopo la prima guerra mondiale solo alcuni piccoli gruppi mantennero una certa vitalità e riuscirono a pubblicare con regolarità propri giornali, in particolare vanno ricordati «Dos Fraye Vort», «Di Frayhayt Shtime», «Arbet», «Arbet Kultur».

In tutti questi Paesi ciò che dette agli anarchici ebrei una certa celebrità fu la virulenza della loro propaganda antireligiosa. Chi non aveva familiarità con la tradizione ebraica non riusciva ad afferrare il senso delle parodie del rituale e dei testi sacri. Questo ci ricorda che il pubblico degli anarchici era costituito in buona parte da ex allievi delle scuole talmudiche, perfettamente al corrente delle tradizioni ebraiche. Del resto, anche sotto una forma negativa e cosciente, quella tradizione colora tutti gli aspetti del movimento anarchico ebraico. Anche l'atteggiamento di ammira-

zione dei militanti nei confronti dei principali esponenti del movimento conservava qualcosa della reverenza dei chassidim per i loro Rebbe. Con il passare del tempo, tuttavia, un approccio più raffinato e profondo ai problemi riguardanti la vita spirituale divenne sempre più evidente sulla stampa e nella letteratura degli anarchici ebrei, mentre la superficiale propaganda antireligiosa progressivamente declinò fino a scomparire.

Del movimento anarchico ebraico oggi non rimane che una lontana eco. A Londra, New York, Buenos Aires difficilmente si ritroveranno le tracce di questi combattivi pionieri della libertà, incendiati dall'ideale rivoluzionario. Ancor più difficile è trovarne le tracce nell'Est europeo dove lo stalinismo ha soffocato il movimento operaio ebraico e la Shoah ha cancellato l'intera presenza ebraica dai luoghi stessi dove una volta si ammassava una folla immensa. Resta comunque il ricordo di una tradizione di abnegazione e di eroismo, la difesa ostinata della libertà e della dignità umana.

F. B.

Bibliografia essenziale

P. Avrich, Anarchist Portraits, Princeton 1988.

P. Avrich, Anarchist Voice: An Oral History of Anarchism in America, Princeton 1995.

F. Biagini, Nati altrove: il movimento anarchico ebraico tra Mosca e New York, Pisa 1998.

Bollettino Archivio G. Pinelli, n. 15 (Speciale «Anarchici ed ebrei»), aprile 2000.

W.J. Fishman, East End Jewish Radicals: 1875-1914, Londra 1975.

J. M. Izrine, Les libertaires du yiddishland, Parigi 1998.

R. Rocker, La juventud de un rebelde, Buenos Aires 1947.

R. Rocker, En la Borrasca, Buenos Aires 1949.

R. Rocker, Revolución y regresión, 1918-1951, Buenos Aires 1952.

N. Weinstock, Le pain de misère: Histoire du mouvement ouvrier juif en Europe, 2 voll., Parigi 1984-1986.

I

UTOPIA SOCIALE E SPIRITUALITÀ EBRAICA di *Furio Biagini*

Scriveva Henri de Saint-Simon: «Il popolo di Dio, questo popolo che ricevette la rivelazione prima della venuta di Cristo, questo popolo che è il più universalmente sparso sulla superficie terrestre, ha sempre visto che la dottrina cristiana fondata dai padri della Chiesa era incompleta, ha sempre proclamato che una grande epoca sarebbe venuta alla quale è stato dato il nome di regno messianico, un'epoca in cui la dottrina religiosa sarà presentata in tutta l'ampiezza di cui è suscettibile, in cui saranno equilibrati potere spirituale e potere temporale e in cui la razza umana non avrà che una sola religione e una sola organizzazione... L'età dell'oro della razza umana non è dietro a noi, è davanti a noi. Si deve cercare nella perfezione dell'ordine sociale. I nostri padri non l'hanno vista, i nostri figli la vedranno un giorno. È per loro che dobbiamo spianare la strada»¹. Socialista, alieno da sentimenti antisemiti, Saint-Simon fu probabilmente uno

dei primi a formulare l'ipotesi che il socialismo affermasse valori che la migliore tradizione ebraica rivendicava come propri.

Le moderne utopie rivoluzionarie, in particolare le tendenze libertarie e antiautoritarie con la loro fede nell'avvento di una rivoluzione salvifica e redentrice del genere umano, hanno origine da due diversi atteggiamenti psicologici. Uno è l'esame critico intorno all'essenza della vita umana e alla sostanza della società; l'altro è l'anelito verso una convivenza più vera, verso una società umana costruita sull'amore, sulla comprensione reciproca e sull'aiuto reciproco. Il primo atteggiamento ha origine nella sapienza occidentale, il secondo scaturisce dall'ebraismo. I profeti sono stati i primi a trasformare questo anelito in un messaggio «politico» di equità e giustizia, i chassidim furono l'ultima collettività che tentasse di viverlo in funzione di assoluto. In certi momenti palese, in altri sotterraneo, l'anelito non si è mai spento. E quando gli ebrei uscirono dai ghetti e penetrarono nella vita dei popoli, questi due atteggiamenti si fusero per formare le dottrine e l'apostolato del socialismo moderno.

Martin Buber, celebre filosofo ebreo ispirato da un forte «anarchismo religioso», definisce l'ebraismo sintetizzandolo in tre concetti fondamentali: idea dell'unità, idea dell'azione, idea del futuro.

L'idea dell'unità si concretizza nell'idea della trascendentale unità. Dio, creatore del mondo, è uno e unico, e lui solo deve essere amato come essenza di ogni perfezione etica. La conoscenza di Dio ci istruisce su ciò che l'uomo deve essere, il divino ci dice che cosa è l'umano. Tutto l'insegnamento fondamentale del giudaismo si esprime come proibizione dell'idolatria che i profeti consideravano l'origine di ogni male. Come uno è Dio, una deve essere la morale che si concretizza nella *Torah*, la legge civile e sociale del popolo di Israele. L'equità e la giustizia sono a fondamento della legge come si desume dal *Levitico*. L'equità comporta il riconoscimento dei diritti fondamentali dell'uomo (diritto di vivere, di possedere, di lavorare, diritto d'asilo, diritto al riposo e alla libertà), mentre la giustizia deve tradursi nell'accettazione dei doveri nei confronti dei più deboli e dei più poveri.

La seconda idea è quella dell'azione. Nella sua essenza l'ebraismo non comporta una adesione teologica ma pratica, e

fin dai tempi più remoti al centro della religiosità ebraica sta l'azione. In tutti i libri della *Torah* si parla pochissimo della fede e molto di più dell'azione. Anzi, qualunque azione, anche la più insignificante, è collegata in qualche modo al divino e assume un significato e una importanza universali. Ogni atto comune diventa esemplare, come afferma un detto chassidico: «Se io andai dal rabbì non fu per ascoltare insegnamenti da lui, ma solo per vedere come egli si slaccia le scarpe di feltro e come se le allaccia»². Importante è l'ortoprassi, la vita retta secondo la *Torah*, la condotta conforme alla *Torah* nella vita quotidiana. L'azione dell'uomo, che si concretizza nel lavoro e nello studio, deve essere diretta alla trasformazione della realtà in prospettiva di un avvenire più giusto. Come questo aspetto dell'ebraismo fosse potenzialmente rivoluzionario era già stato evidenziato da Max Weber nel tentativo di rispondere alla domanda del perché gli ebrei avessero aderito numerosi ai movimenti rivoluzionari. Secondo la *Torah* il mondo non è né eterno né immutabile, bensì creato, e i suoi ordinamenti sono il prodotto dell'azione degli uomini; è una realizzazione storica destinata a rifar posto allo stato di cose veramente voluto da Dio. Come rilevava Weber, l'intero atteggiamento dell'ebraismo verso la vita è improntato da questa idea «di una futura rivoluzione politica e sociale guidata da Dio»³.

La terza idea fondamentale è quella dell'avvenire. L'ebreo deve essere sempre teso verso l'avvenire. Può essere significativo a questo proposito un tradizionale commento ebraico al passo del Libro della *Genesi* (21,9 segg.) in cui Sara, moglie di Abramo, scaccia Ishmael dalla casa paterna assieme alla madre Hagar. I maestri si sono chiesti perché mai Sara si comporti con tanta crudeltà verso Hagar e suo figlio. Una delle risposte è che Ishmael «stesse giocando», così viene generalmente tradotta la parola *metzacheq*, con un esplicito riferimento sessuale. In realtà, questa parola ha la radice *tzadi chet kof*, che significa ridere, la stessa cioè del nome di Yitzchaq. Allora una delle interpretazioni possibili è appunto che Ishmael non stesse giocando ma «ridesse fortemente», *metzacheq* morfologicamente rappresenta una forma intensiva del verbo, laddove Yitzchaq è invece colui che «riderà». Qui Sara rivela la sua capacità profetica, poiché capisce prima di Abramo che non è degno di essere

suo erede un uomo che è capace di ridere fortemente\intensamente in un mondo così pieno di ingiustizia e di dolore. È bensì degno di ereditare colui che ha un progetto e che agisce in modo tale da poter ridere un giorno in un mondo più giusto.

Questa tensione al futuro si lega con la speranza della redenzione nei tempi messianici. Dalla *Torah* fino ai fervori chassidici, il messia e l'aspirazione a un avvenire che vedrà il compimento della vita perfetta e vera e l'avvento di un mondo dell'unità, in cui la separazione tra il bene e il male sarà abolito grazie all'annientamento definitivo del peccato, hanno rappresentato lo scopo ultimo esistenziale del popolo ebraico. Secondo l'ebraismo, a differenza del cristianesimo, il messia non porterà con sé l'apocalisse o una terribile fine del mondo, ma la completa realizzazione dell'uomo, compresa quella sociale. L'avvenimento messianico non si colloca nell'aldilà, ma si prepara nella storia. Per il messianismo ebraico, contrariamente a quello cristiano, la redenzione è – scrive Gershom Scholem – come «un avvenimento pubblico che si produce sulla scena della storia e all'interno della comunità ebraica, in breve come un avvenimento che deve arrivare in modo visibile e che sarebbe impensabile senza questa manifestazione esteriore. Al contrario, il cristianesimo concepisce la redenzione come un avvenimento che si produce nel dominio spirituale e invisibile, come un avvenimento che si svolge nell'anima, in breve nell'universo personale dell'individuo, e che richiede una trasformazione interna senza che ciò modifichi necessariamente il corso della storia... Ciò che il giudaismo ha situato irrevocabilmente al termine della storia, come il momento in cui culmineranno gli avvenimenti esteriori, è diventato nel cristianesimo il centro della storia»⁴.

L'uomo è il principale artefice della redenzione, solo il suo intervento affretterà la venuta del messia: «Se tutto Israele rispettasse il sabato anche per un solo giorno, il Messia verrebbe istantaneamente, giacché è scritto: 'Oggi se ascolterete la sua voce'»⁵. Il riferimento al sabato, giorno consacrato al riposo, non è casuale. Il sabato, come sostengono i maestri, è «un esempio del mondo futuro», l'anticipazione dell'era messianica che libera l'uomo dalla schiavitù nei confronti dell'uomo e dalla alienazione quotidiana. Anche l'anno sabbatico, con la cessazione di ogni attività, annuncia la liberazione e il riscatto dal lavoro

giornaliero. Parimenti rivoluzionaria l'istituzione del giubileo che, come si legge nel *Levitico*, ristabilisce ogni cinquanta anni l'uguaglianza sociale attraverso la redistribuzione dei beni. In proposito Gustav Landauer scriveva: «Il sollevamento come costituzione, la trasformazione e il rovesciamento come una regola prevista per sempre... tale era la grandezza e la santità di questo ordine sociale mosaico. Ne abbiamo di nuovo bisogno: una regolamentazione nuova e un rovesciamento dello spirito che non fissi le cose e le leggi in modo definitivo, ma dichiararsi se stesso come permanente. La rivoluzione deve divenire una parte del nostro ordine sociale, deve divenire la regola fondamentale della nostra costituzione»⁶.

L'elezione del popolo ebraico consiste innanzi tutto nel dovere, da parte di ciascun ebreo, di partecipare all'anticipazione del giorno della redenzione. La venuta del messia sulla terra dipende dal libero sforzo che compie ogni individuo durante la propria esistenza. Non a caso rabbi Nachman di Brazlav, una delle figure più affascinanti e originali del chassidismo, sentenziava: «Per perfezionarsi l'uomo deve rinnovarsi di giorno in giorno»⁷. Quello che si richiede è una rivoluzione mentale permanente. Dipende pertanto dall'uomo di oggi, come è dipeso dall'uomo del passato, e del futuro agire per il raggiungimento della giustizia sociale. Come è esplicitamente affermato nei testi profetici, questa «rivoluzione» assumerebbe un carattere internazionale, coinvolgendo in questo moto unitario di rinnovamento tutti gli Stati del mondo. Si coglie qui un'altra differenza tra il messianismo ebraico e quello cristiano. Il cristianesimo ha eliminato il momento politico della redenzione, lasciando intatto il momento spirituale. Così il cristianesimo, scrive il rabbino Elia Benamozegh, «accanto alla sua morale ascetica, pone il suo regno... ascetico, il suo messianismo tutto spirituale, e al posto della libertà politica propone ai suoi seguaci la libertà spirituale»⁸.

Nel messianismo ebraico, sia che lo si consideri dal punto di vista religioso, sia dal punto di vista politico, è possibile rintracciare l'esistenza di due correnti: una restauratrice e una utopica. La prima auspicava il ritorno e la resurrezione di una situazione passata ma che era sempre sentita nell'immaginario collettivo del popolo ebraico come ideale. Da questo punto di vista la redenzione era concepita come il ritorno a uno stato ideale del

passato, un'età dell'oro perduta. La seconda, mirava a uno stato di cose che non è mai esistito e si nutriva del sogno di un radicale sovvertimento dell'intera realtà, dell'apparizione di un mondo assolutamente nuovo, «l'inaudito», «ciò che non c'è mai stato, il culmine della beatitudine» come scrive Walter Benjamin. Sebbene in opposizione tra loro, queste due correnti si sono costantemente intrecciate ed entrambe sono rintracciabili nelle manifestazioni storiche e ideologiche del messianismo e in quasi tutte le moderne correnti rivoluzionarie. Questa combinazione tra restaurazione e utopia, come sottolinea del resto Michael Löwy, si ritrova appunto nel pensiero libertario dove «l'utopia rivoluzionaria si accompagna sempre con una profonda nostalgia di forme del passato precapitalista, della comunità contadina tradizionale o dell'artigianato...»⁹.

Il concetto lurianico del *Tiqqun*, riparazione o reintegrazione, è l'espressione massima di questa dualità del messianismo ebraico. Alla fine del XVI secolo, Isaac Luria e i suoi discepoli della scuola di Safed in Galilea, avevano formulato una dottrina cosmologica che aveva un rapporto diretto e immediato con la fede nel messia. Secondo questa teoria la creazione sarebbe stata preceduta da una volontaria autolimitazione o contrazione, *tzimtzum*, di Dio e l'imperfezione del mondo sarebbe il sintomo della disgregazione dell'universo in seguito alla *Shevirat ha-kehim*, la «rottura dei vasi», incapaci di sopportare la luce divina. I frammenti dei vasi dispersi hanno continuato tuttavia a tenere prigioniere piccole scintille della luce divina e costituiscono un residuo dannoso per il mondo. Essi sono l'origine delle *Qelippot*, le oscure forze del male. Elevare le scintille sante disperse e liberare la luce divina dal dominio delle *Qelippot*, che sul piano storico rappresentano la tirannia e l'oppressione, è la missione dell'uomo e di tutto Israele. Questo processo a cui tutti debbono contribuire è appunto il *Tiqqun*, l'atto attraverso il quale l'ordine ideale, turbato dalla «rottura dei vasi» e, in seguito, dalla caduta di Adamo, sarà ristabilito. Il compito dell'umanità è la riparazione dei vasi, l'eliminazione del male, il ritorno all'assoluto perfetto, il ricondurre tutte le cose al loro posto e alla loro propria natura¹⁰. Riparazione e redenzione divengono in questo contesto due nozioni identiche. Se il mondo è riparato, è impossibile che la redenzione non avvenga, poiché quest'ultima esprime lo stato

perfetto del mondo, un mondo armonizzato in cui ogni cosa si trova al suo giusto posto. Il *Tiqqun* esce dal dominio puramente mistico e dal suo aspetto cosmico e ontologico per assumere un carattere messianico, una valenza politica. Il mondo del *Tiqqun*, come osserva giustamente Löwy, è quindi il mondo utopico della riforma messianica, della eliminazione dell'impurità, della scomparsa del male¹¹.

La cabala lurianica, che fondeva insieme l'antica mistica e la concezione messianica nella sua forma tradizionale e nel suo risvolto politico, conduceva a una manifestazione esplosiva di tutte quelle forze alle quali essa stessa doveva la sua comparsa e il suo successo. La speranza di una imminente redenzione che ponesse fine alle sofferenze e alle ingiustizie trovava una espressione drammatica, sia sul piano storico che spirituale, nell'avventura di Sabbatai Zwi (1626-1676)¹². Nato a Smirne il 9 di Av, giorno che commemora la distruzione del Primo e del Secondo Tempio, fin da giovanissimo si era dedicato allo studio della cabala. Recatosi nel 1662 a Gerusalemme fu convinto dal suo discepolo Nathan di Gaza di essere il messia. L'annuncio messianico si diffuse con la rapidità di un incendio provocando una enorme eccitazione tra gli ebrei di tutta Europa, e un vero e proprio movimento di massa a lui ispirato prese forma sconvolgendo la vita dell'intero ebraismo. Il sabbatianismo, «il movimento eretico più poliedrico della mistica ebraica» secondo Scholem, riceveva una sistemazione teorica definitiva a opera di Nathan di Gaza, che rifacendosi alla cabala lurianica e alle visioni cosmogoniche del tempo immaginò il messia angustiato da pene indicibili mentre si accingeva a ripristinare sulla terra l'armonia primordiale. Inoltre, per superare il male dall'interno, il redentore doveva diventare a sua volta impuro per poter purificare l'impurità e debellare la radice cosmica del male. I comportamenti antinomiani di Sabbatai Zwi – compresa la sua apostasia: nel 1666 si convertì all'Islam – furono letti dai seguaci del movimento come una discesa nell'abisso delle negatività attraverso la quale sarebbe stato possibile riscattare le particelle di luce divina imprigionate nell'oscurità. Animati da un forte nichilismo religioso i sabbatiani interpretavano secondo le loro concezioni la sentenza talmudica «ha più peso una trasgressione intenzionale che il compimento di un precetto senza intenzione»

(*Nazir*, 23b) e sostenevano che chi peccava era buono agli occhi di Dio poiché l'impurità portava lo spirito alla santità. La dottrina della santità del peccato non si limitava alla trasgressione di determinati precetti ma si estendeva a tutti i divieti della *Torah*, tanto che i seguaci del movimento formulavano la seguente benedizione antinomiana: «Benedetto sei Tu, Signore nostro Dio, che permetti ciò che è proibito». Alcuni giunsero persino ad affermare che tutto era ormai puro perché Sabbatai Zwi aveva definitivamente sconfitto il male.

Nel corso del XVIII secolo le dottrine di Sabbatai Zwi sfociarono per trasmissione diretta nel frankismo, il movimento sorto attorno alla figura di Jacob Frank (1726-1791)¹³. Nato nell'area di confine tra la Podolia e la Bucovina, Jacob ben Judah Leib, come si chiamava in realtà, fu un nichilista di rara autenticità. Iniziato ai segreti della setta di Sabbatai, da seguace del movimento ne divenne la guida e in seguito rivendicò una condizione quasi divina come possessore dell'anima di Zwi. Seguito da numerosi fedeli questo nuovo profeta proclamava la necessità di liberarsi da tutte le leggi, tutte le convenzioni e tutte le religioni. La via autentica consisteva nell'eliminare ogni atto religioso e ogni credenza positiva. L'immaginazione di Frank era sconfinata rispetto alla forza riscattatrice della distruzione: «In ogni luogo in cui passò Adamo, fu costruita una città, ma dove io andrò, tutto sarà distrutto, perché non sono venuto se non per distruggere ogni cosa – ma quello che io costruirò, durerà in eterno», come si legge nella sua raccolta di aforismi intitolata *Sliwa Panskie* (Le sentenze del Signore)¹⁴. Un aspetto rivoluzionario-catastrofico dell'emancipazione che sarà ben evidente in Mikhail Bakunin quando scriverà «la passione distruttrice è una passione creatrice». Una guerra senza quartiere sarebbe stata condotta contro le leggi inadeguate che governano il mondo: «E io vi dico che tutti i combattenti devono essere senza religione. Cioè dovranno con le loro forze giungere alla libertà...». Questa lotta avrebbe toccato tutti gli strati dell'anima che sarebbe discesa negli abissi in vista dell'ascesa: «Per salire bisogna prima discendere. Nessuno può scalare una montagna senza essersi trovato ai suoi piedi. Dobbiamo discendere fino al livello più basso se vogliamo fare l'ascensione dell'infinito. Tale è il principio mistico della Scala di Giacobbe che io ho visto e che ha la forma

di una V. Io non sono venuto in questo mondo per la vostra ele-
vazione, ma per precipitarvi nell'abisso. Non si saprebbe discen-
dere più in basso. Non si può risalire da là per le nostre sole
forze, poiché solo il Signore può tirarci fuori da tali profondità
per il potere del suo braccio». L'uomo sarebbe stato veramente
libero solo quando fosse stato capace di condurre una vita vera-
mente anarchica: «Questo luogo, verso il quale ci dirigiamo, non
tollera alcuna legge, poiché ogni legge viene dalla morte e noi
andiamo verso la vita». Come non pensare ancora una volta a
Bakunin e alla sua celebre formula: «Io non credo nelle costitu-
zioni o nelle leggi... Abbiamo bisogno di altro. Di passione, di
vitalità e di un nuovo mondo senza leggi e perciò veramente
libero»? Le speranze e le dottrine di questi ultimi sabbatiani
furono determinanti nell'aprire il loro animo al vento apocalitti-
co dell'epoca. Essi si avvicinarono allora allo spirito della
Haskalah, l'illuminismo ebraico, e quando si affievolì il fuoco
della fede restarono *maskilim*, illuministi, riformatori religiosi,
profeti indifferenti e veri scettici.

Mentre il vento di follia messianica del sabbatianismo e del
frankismo soffiava ancora, tra le masse ebraiche della Polonia e
della Russia si sviluppava agli inizi del XVIII secolo il chassidi-
simo, movimento religioso popolare fondato da Israel ben
Eliezer (1700 ca-1760) più noto come il *Baal Shem Tov* (il
padrone del buon nome) o *Besht* dalle iniziali¹⁵. Pur non ap-
portando significative innovazioni sul piano dottrinario e letterario
il chassidismo fu, tuttavia, una esplosione di energia creativa
religiosa contro i vecchi valori divenuti inoperanti. Si tramanda,
in proposito, il seguente racconto: «Il *Baal Shem Tov* aveva
cambiato l'ordine tradizionale delle orazioni. Vi furono delle
proteste: 'Ma sono proprio i grandi della nostra generazione che
hanno fissato quest'ordine'. Al che il *Baal Shem* rispose: 'E chi
ha detto che questi grandi sono andati in paradiso?'. Inoltre,
togliendo allo studio e alla erudizione la sua centralità assunse
un carattere antielitario e santificando gli atti più semplici della
vita quotidiana democratizzò la fede dandole un carattere popo-
lare e libertario configuratosi come una gigantesca rivoluzione
sociale. E ancora, accordando una grande importanza alla inten-
zione, anche se non realizzata, e riconoscendo nel male e nel
peccato una parte di santità, liberava l'uomo umile e debole da

ogni colpa e ne accettava l'imperfezione. Il chassidismo, scrive Marc-Alain Ouaknin, «esiste ogni volta che una società si ricorda che non è sufficiente essere, ma che bisogna esistere, che bisogna per vivere realmente trovare senza posa nuove modalità di esistenza, senza posa continuare a inventarsi...»¹⁶.

Nel chassidismo ogni uomo diviene il redentore di un mondo che è il proprio, questo è uno degli aspetti della grande rivoluzione chassidica. L'uomo esce dall'anonimato collettivo per divenire un soggetto nel senso più forte di questa parola. Possiamo citare in proposito una celebre frase del rabbi Menachem Mendel di Kotzk: «Se io sono io, perché Tu sei Tu, allora io non sono io, e Tu non sei Tu. Ma se io sono io, perché io sono io, e Tu sei Tu, perché Tu sei Tu, allora io sono io, e Tu sei Tu»¹⁷. Per il chassidismo, scriveva Martin Buber, ogni essere umano rappresenta qualcosa di nuovo che non è mai esistito prima. Ognuno ha il dovere di apprezzare che questa persona è unica in questo mondo per il suo particolare carattere e che nessuno è mai stato uguale a lei, poiché se ci fosse già stato qualcuno identico a lei non ci sarebbe stato bisogno che venisse al mondo. Ogni uomo preso in sé è una creatura nuova nel mondo ed è chiamato a riempirlo della sua particolarità. Il compito di ogni uomo è la realizzazione delle sue possibilità, uniche, senza precedenti e mai replicate, e non la ripetizione di qualcosa che un altro, fosse stato anche il più grande di tutti, ha già compiuto. È questa idea che esprime rabbi Sussja di Hanipol prima di morire: «Nell'altro mondo non mi si domanderà: 'Perché non sei stato Mosé?'. Mi si domanderà: 'Perché non sei stato Sussja?'»¹⁸. La differenza tra la cabala lurianica e la dottrina chassidica sta appunto nel passaggio da un piano ontologico-metafisico a un piano psicologico e personale. In questo modo tutti i concetti cabalistici venivano messi in relazione con i valori della vita individuale e riproposti indistintamente a ogni persona, a differenza del giudaismo rabbinico che riservava la cabala a quei pochi eletti, in ebraico *yechidei seguld*, che avevano assimilato i severi requisiti per accedere all'aspetto esoterico della *Torah*, in quanto ritenuto estremamente pericoloso.

La mistica chassidica cerca di coinvolgere l'uomo nella vita divina che si fa storia e di accorciare le distanze nella relazione tra cielo e terra. Di fronte a Dio che si «autolimita» per far posto

al creato, il compito dell'uomo è quello di liberare le scintille che sono nascoste in ogni aspetto della vita. Così, anche gli atti semplici e insignificanti diventano fondamentali e assumono rilevanza universale. Il chassidismo mette in pratica un'etica dell'azione, nel senso che esiste un agire che corrisponde alla facoltà umana di cominciare, di intraprendere, di prendere una iniziativa. L'azione chassidica si oppone alla ripetizione dei gesti, alla mancanza di innovazione. L'etica dell'azione chassidica è l'interruzione del flusso della vita che conduce verso la morte, è un continuo rinascere. È libertà. Poiché siamo nati, siamo condannati a essere liberi. Inoltre, la vita deve essere vissuta nel segno dell'amore concreto verso ogni uomo, siano anche gli ultimi, gli *am ha-aretz*, la gente semplice, e i peccatori. Il rabbi Jakob Jizchak di Lublino era solito dire: «Preferisco un delinquente che ammette di esserlo a un santo consapevole della propria santità. Il delinquente che ammette la verità passa le sue giornate nella Verità. E la Verità è Dio. Anche il delinquente vive dunque in Dio. Invece chi pensa d'essere un santo perfetto vive nella menzogna, e Dio odia la menzogna. In realtà non esiste al mondo un uomo perfetto»¹⁹.

Anche la parola chassidica è un'etica della parola, il rifiuto cioè della parola istituita, del già detto. La parola chassidica è ridere, danza e gioia, e si oppone al linguaggio prefabbricato dei cliché, della pubblicità e della politica. Il discorso delle istituzioni e dell'opinione pubblica risponde a modelli preordinati. È un discorso incomprensibile dal momento che la vocazione dell'istituzione consiste nel creare opinione, dunque la non-parola e il non-pensiero. Come afferma Marc-Alain Ouaknin, il chassidismo è contro il «noi-diciamo-tutti-insieme-la-stessa-cosa»²⁰. L'uomo chassidico è l'uomo del *Chidush*, della novità, che ha il dovere di ricercare la libertà, di inventare altre forme di esperienza. L'uomo chassidico esiste in ciò che fa ogni giorno ma che non deve essere ripetizione del giorno precedente; nel linguaggio del rabbi Nachman ciò si traduce nella «proibizione di essere vecchi».

Storicamente il chassidismo si è rivelato una critica delle istituzioni rabbiniche ufficiali dell'epoca, ma questa critica può benissimo estendersi a ogni istituzione in generale. Tuttavia l'apporto più grande del chassidismo è la democratizzazione dello studio, la possibilità per ciascuno di accedere all'interpreta-

zione. Come sostiene rabbi Nachman, «anche un uomo semplice, se si dà il tempo di leggere, se osserva le lettere della *Torah*, potrà vedere cose nuove, nuovi significati; ciò significa che se si osservano intensamente le lettere, queste cominceranno a ‘fare luce’, a mescolarsi, a combinarsi (*Yoma*, 73b) ed egli potrà vedere nuove combinazioni di lettere, nuove parole, e potrà vedere nel libro cose alle quali non ha pensato affatto. Tutto questo è possibile anche per l’uomo semplice, senza sforzo...»²¹. Questo rapporto soggettivo con il testo esisteva già nella tradizione talmudica, ma lo studio era ormai riservato esclusivamente a una élite e il pensiero era diventato dogmatico e ideologico. Si può cogliere la mutazione chassidica in questa piccola storia che può essere considerata come il paradigma della rivoluzione culturale ed esistenziale apportata dal chassidismo: «Un discepolo vede venire il suo Maestro che gli domanda: ‘Cosa hai appreso?’. Il discepolo risponde: ‘Ho attraversato tre volte il *Talmud*’, e il Maestro gli dice: ‘Ma il *Talmud* ti ha attraversato?’. Lo studio è un gesto politico poiché la libertà dell’interpretazione è anche una libertà che tocca l’esistenza. In questo senso lo studio è rivoluzione, un atteggiamento di contestazione di fronte alla tradizione e il principale ostacolo alla trasmissione degli stereotipi del discorso ideologico. A condizione però, e rabbi Nachman insiste a più riprese su questo punto, di non innovare con nuove leggi che aggiungendosi a quelle esistenti rinforzerebbero il discorso istituzionale. La legge integrativa viene rigettata in quanto rafforza l’istituzione e i guardiani dell’ideologia, anziché indebolirli e distruggerli. Dal momento che l’individuo si afferma continuamente attraverso l’interpretazione, il suo compito non è di ripetere o di parafrasare ma, come direbbe Emmanuel Lévinas, di «andare oltre il versetto», di passare dal testo al proprio testo. In questo aspetto si può cogliere tutta la dimensione e la funzione politica del mondo chassidico, vale a dire il suo aspetto anti-ideologico e rivoluzionario «rispetto a un ordine in cui nulla, nessuno, né le parole, né gli uomini, né i loro corpi, né i loro sguardi sono ammessi a comunicare direttamente, ma transitano come valori attraverso dei modelli che li generano e li riproducono in una totale ‘estraneità’ gli uni dagli altri... La rivoluzione è ovunque si instauri uno scambio che spezza la finalità dei modelli – questo scambio, fosse anche infinitesimale, dei fenomeni,

delle sillabe in un testo poetico, o quello di migliaia di uomini che si parlano in una città insorta»²².

Con il chassidismo tornava di nuovo in luce il motivo di fondo dell'ebraismo, la religiosità vissuta, del fare, libera da ogni precettistica. La vita, l'uomo, la comunità riacquisivano il primato nella vita ebraica. Oggi questo movimento libertario si è trasformato in un potere dispotico. Il canto, la danza, il gesticolare ieratico sono diventati parte del cerimoniale e la democrazia ha ceduto il posto a uno spirito reazionario. Tuttavia, malgrado gli abusi e la degenerazione del movimento, scrive Gershom Scholem, i chassidim «come moralisti mistici... hanno trovato la via verso l'organizzazione sociale», cosa che costituisce il loro apporto più importante.

Possiamo concludere con una parabola chassidica raccontata dal rabbi Uri di Strelice che mi sembra quanto mai appropriata: «Quando ero ancora un ragazzino e il signor maestro stava insegnandomi a leggere, una volta mi mostrò nel libro di preghiere due minuscole lettere, simili a dei puntini quadrati, e mi disse: 'Vedi, Uri, queste due lettere una accanto all'altra? È il monogramma del nome di Dio, e ovunque, nelle preghiere, scorgi insieme questi due puntini quadrati, devi pronunciare il nome di Dio, anche se non è scritto per intero'. Continuiamo a leggere col maestro finché non trovammo, alla fine di una frase, i due puntini. Erano ugualmente due puntini quadrati, solo non uno accanto all'altro, ma uno sotto l'altro. Pensai si trattasse del monogramma di Dio, perciò pronunciai il suo nome. Il maestro disse però: 'No, no, Uri, questo segno non indica il nome di Dio. Solo là dove i puntini sono a fianco l'uno dell'altro, dove uno vede nell'altro un compagno a lui eguale, solo là c'è il nome di Dio; ma dove i punti sono uno sotto l'altro e l'altro è posto sopra il primo, lì non c'è il nome di Dio'...»²³.

Note al capitolo

1. H. C. de Saint-Simon, *Nuovo cristianesimo*, Milano, 1997.

2. M. Buber, *I racconti dei Hassidim*, Parma 1992, pp. 76-77.

3. M. Weber, *Sociologia della religione: l'antico giudaismo*, Roma 1980, p. 19 sgg.
4. G. Scholem, *Le messianisme juif: essais sur la spiritualité du judaïsme*, Parigi 1974, p. 23.
5. *Exodus Rabba*, XXV, 16.
6. G. Landauer, *Aufruf zum Sozialismus: zweite Auflage (Revolutionsausgabe)*, Berlino 1919, pp. 136-137. Sul significato del sabato nell'ebraismo cfr. A.J. Heschel, *Il Sabato: il suo significato per l'uomo moderno*, Milano 1972.
7. M. Buber, *Le storie di Rabbi Nachman*, Parma 1994, p. 33.
8. E. Benamozegh, *Morale ebraica e morale cristiana*, Roma 1977, p. 11.
9. M. Löwy, *Redenzione e utopia: figure della cultura ebraica mitteleuropea*, Torino 1992, p. 25.
10. Sulla cabala lurianica, tra le tante opere, cfr. G. Scholem, *La cabala*, Roma 1992; G. Scholem, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Genova 1982; G. Scholem, *Le Messianisme juif*, cit.; M.-A. Ouaknin, *Tsimtsum: Introduction à la méditation hébraïque*, Parigi 1992.
11. M. Löwy, *op. cit.*, p. 24.
12. Su Sabbatai Zvi cfr. G. Scholem, *Shabbatai Tsevi: le Messie mystique, 1626-1676*, Lagrasse 1983.
13. Su Jacob Frank cfr. A. Mandel, *Il messia militante ovvero la fuga dal ghetto: la storia di Jacob Frank e del movimento frankista*, Milano 1984.
14. Tutte le citazioni sono di G. Scholem, *Mistica, utopia e modernità: saggi sull'ebraismo*, Genova 1998, p. 123 sgg.
15. Sul chassidismo, tra le tante opere, cfr. S. Dubnov, *Geschichte des chassidismus*, 2 voll., Berlino 1931; E. Robberechts, *Les Hassidim*, [Belgio] 1990; A. Mandel, *La via del chassidismo*, Milano 1965.
16. M.-A. Ouaknin, *Lire aux éclats, éloge de la caresse*, Parigi 1989.
17. M. Buber, *I racconti dei Hassidim*, cit., p. 561.
18. *Ibid*, p. 230.
19. J. Langer, *Le nove porte: i segreti del chassidismo*, Milano 1987, p. 183.
20. M.-A. Ouaknin, *Ouvertures hassidiques*, Parigi 1990, p. 111. Cfr. anche M.-A. Ouaknin, *Le Livre brûlé: philosophie du Talmud*, Parigi 1993.
21. *Liqqute Moharan*, I, 281.
22. J. Baudrillard, *L'Echange symbolique et la Mort*, Parigi 1976, p. 308.
23. J. Langer, *op. cit.*, p. 105.

II

LA QUESTIONE EBRAICA IN MAX STIRNER E NELLA PROSPETTIVA LIBERTARIA

di *Enrico Ferri*

I due padri spirituali dell'anarchismo sono il pensiero illuminista e la dottrina socialista. I primi teorici anarchici, quelli riconosciuti per tali dal successivo movimento sociale e sindacale anarchico, sono personaggi come Godwin, Proudhon, Bakunin e Kropotkin; nel loro pensiero si ritrova l'influenza del razionalismo e dell'evoluzionismo, a volte di elementi romantici, altre volte idealistici, ma pure di motivi propri alle concezioni positivistiche e scientiste.

Queste diverse influenze presenti, seppure in modo differenziato nei diversi autori, sono tutte caratterizzate da un approccio critico nei confronti della religione, in particolare verso quella che è ritenuta, per più versi, come un sostrato ideologico alla base di tutta la storia europea: il cristianesimo.

La posizione dei teorici dell'anarchismo classico nei confronti della religione cristiana si può analizzare secondo tre prospettive

essenziali: la dottrina evangelica, la funzione storica del cristianesimo e della Chiesa cattolica, la teologia giudaico-cristiana.

In Godwin, come in Proudhon, Bakunin e Kropotkin, è assente una critica della figura di Gesù, ma pure dei principi della sua predicazione; alcuni di essi (la critica dei vincoli della tradizione, la fondamentale uguaglianza degli uomini, la difesa delle classi sociali subalterne, la solidarietà come regola aurea della convivenza) sono considerati non solo condivisibili, ma alla base della loro stessa dottrina. Di tutt'altro genere l'atteggiamento dei teorici anarchici verso la Chiesa cattolica, ritenuta colpevole di non aver saputo e voluto attuare, né al suo interno né a livello comunitario, i principi evangelici, innanzi tutto quello di mettersi al servizio degli ultimi; e di essere stata, storicamente, una potenza spirituale che il più delle volte ha posto la sua autorità al servizio e a supporto del potere dominante.

La critica antiteologica dell'anarchismo classico è essenzialmente critica del principio divino, in quanto essenza e fondamento di ogni principio d'autorità. In questa prospettiva, l'insuperato prototipo di un Dio autoritario è considerato quello della teologia giudaico-cristiana, com'è evidente soprattutto in Stirner e Bakunin. L'assolutezza divina viene considerata incompatibile con la libertà e l'autonomia dell'uomo, poiché l'assolutezza non ammette né uguaglianza né reciprocità, ma solo un primato che fonda una gerarchia in cui l'uomo trova posto unicamente come realtà subordinata; l'individuo non ha il senso della propria vita in se stesso, ma solo e nei limiti in cui si adegua al progetto che Dio ha stabilito per lui. Per queste ragioni Bakunin, in *Dio e lo Stato*, sintetizza la sua critica antiteologica con un drastico sillogismo: se Dio esiste l'uomo è schiavo, ma poiché l'uomo può e deve essere libero, Dio non esiste. Quest'ultimo è ritenuto non solo il modello della religione per eccellenza, quella cristiana, ma della religione in quanto tale e l'autorità politica appare niente più che un'articolazione mondana dell'autorità spirituale o divina.

Ogni forma di potere politico, pertanto, presuppone e rinvia a un pensiero gerarchico di matrice religiosa dal quale trae argomenti ed elementi di legittimazione, cioè di giustificazione.

All'interno di questo schema semplificante, poiché ogni religione presuppone il primato della divinità sull'uomo e la subor-

dinazione di quest'ultimo, la differenza tra una religione e l'altra è più di forma che di sostanza, di grado e non di genere. Considerato da questa prospettiva, l'ebraismo, in quanto religione, non può che ricadere nella critica del fenomeno religioso, a maggiore ragione in quanto è considerato alla base di quella che nella storia europea appare come la religione autoritaria per eccellenza: il cristianesimo espressione della Chiesa cattolica romana. Bakunin si riferisce all'episodio del cosiddetto sacrificio di Abramo (quando Jahvè chiede al profeta di sacrificare il figlio Isacco, senza fornirgli altro argomento che il rinvio alla sua autorità suprema e al dovere umano di obbedire) per fornire un esempio del carattere autoritario del Dio giudaico-cristiano. Il fatto che Jahvè alla fine risparmi Isacco, nota Bakunin, non smentisce il carattere dispotico di Dio, perché ciò avviene solo dopo aver verificato l'incondizionata obbedienza di Abramo, il suo completo abbandono alla volontà divina, il riconoscimento dell'assoluto primato di Dio.

L'analisi dell'ebraismo si ripropone come dibattito sulla «questione ebraica» in seguito alla Rivoluzione francese che decretò l'emancipazione degli ebrei e la concessione agli stessi di tutti i diritti politici, su un piano di uguaglianza con tutti gli altri cittadini.

Soprattutto nel movimento radicale tedesco di matrice hegeliana si apre nel quarto decennio dell'Ottocento un dibattito sulla «questione ebraica», i cui principali protagonisti sono Bruno Bauer, Karl Marx e Max Stirner. Il dibattito verteva intorno a problemi tra loro collegati: se l'emancipazione politica degli ebrei, attraverso l'affermazione della libertà di religione e il riconoscimento dell'uguaglianza di diritti tra gli ebrei e gli altri cittadini, potesse essere considerata il presupposto per una liberazione integrale, dell'uomo in quanto tale.

Il dibattito sulla «questione ebraica» è parte del più ampio dibattito sulla conquista e sui limiti della Rivoluzione francese e, in particolare, sul ruolo che gioca la religione nel processo di liberazione umana, all'interno della questione più generale del ruolo e dei caratteri della religione nella vita dell'uomo.

Tutti gli autori della sinistra hegeliana hanno un approccio assai critico nei confronti della religione, che deriva innanzi tutto dalla loro interpretazione di Hegel, visto come il teorico di

un umanesimo ateo, che pone l'uomo al posto di Dio e, attraverso il processo-progresso storico, si libera della stessa esistenza di Dio e dell'attesa di un «regno di Dio» in cielo, con la realizzazione nella dimensione umana di tale regno. Secondariamente, gli autori della «sinistra hegeliana» si riconoscono tutti nei presupposti critici dell'interpretazione che Feuerbach dà del cristianesimo, ritenuta la più compiuta e coerente religione monoteistica, nella sua opera più celebre, *L'essenza del Cristianesimo* del 1841. In questo noto scritto, Feuerbach sostiene che «la religione è la prima, ma indiretta autocoscienza dell'uomo», indiretta e distorta perché «Dio si origina da un sentimento di deficienza, Dio è ciò di cui l'uomo sente la mancanza»¹. Tale mancanza è la condizione e la coscienza della finitezza individuale, a cui si contrappone, come forza di compensazione e sbocco, la infinitezza divina, assieme alla speranza di un compimento definitivo in una dimensione ultraterrena. Ma Dio non è una entità reale, i suoi presunti caratteri di absolutezza e infinitezza altro non sono che i caratteri propri dell'umanità, di cui quest'ultima non è cosciente e che, con un processo di transfert, attribuisce a Dio. La religione, pertanto, non è altro che il sogno di un soggetto alienato, scisso, di una falsa coscienza; la liberazione della religione è fuorviante perché proietta la realizzazione dell'uomo in un altro mondo e in un altro tempo inesistenti.

Con tali premesse è facile intuire che non ci sono differenze sostanziali tra i filosofi della sinistra hegeliana nella loro critica al fenomeno religioso, diverse sono, però, le soluzioni che essi prospettano per un radicale superamento dello stesso.

Nel 1843, Bruno Bauer, filosofo e teologo di origine ebraica, personaggio di spicco del movimento hegeliano radicale, scrive un saggio su *La questione ebraica* che gli vale una celebre replica di Karl Marx, il quale riassume in questi termini la posizione del filosofo di Braunschweig: «La forma più rigida del contrasto tra l'ebreo e il cristiano è il contrasto *religioso*. Come si risolve un contrasto? *Eliminando la religione*. Quando ebreo e cristiano riconosceranno che le reciproche religioni non sono altro che *differenti stadi di sviluppo dello spirito umano*, non sono altro che differenti pelli di serpente deposte dalla *storia*, e che l'uomo era il serpente che di esse si era rivestito, allora non si troveranno più in rapporto religioso, ma ormai solo in rapporto critico,

scientifico, umano. La scienza sarà allora la loro unità»². È nota la replica di Marx a Bauer: il primo ritiene insufficiente l'emancipazione dalla religione come condizione per liberarsi attraverso l'emancipazione politica e civile. Il limite di questa prospettiva è dato dal fatto che l'emancipazione politica della religione «non è il modo compiuto, senza contraddizioni, dell'emancipazione umana»³.

Uno Stato che si libera della religione non ha come conseguenza automatica che l'uomo sia libero, tanto più se la religione permane come fatto privato, come realtà della società civile, cioè della sfera dell'egoismo privato. Si ripropone in tal modo il dualismo posto dalla Rivoluzione francese che ha distinto i diritti del cittadino dai diritti dell'uomo e ricompreso fra questi ultimi la libertà religiosa, una delle prerogative «dell'uomo egoista, dell'uomo separato dall'uomo e dalla comunità»⁴, cioè dell'uomo della società civile, il borghese, «l'individuo ripiegato in se stesso, sul suo interesse privato, e isolato dalla comunità»⁵.

È nota la soluzione che Marx prospetta alla fine del suo scritto: «Solo quando l'uomo reale, individuale, riassume in sé il cittadino astratto, e come uomo individuale nella sua vita empirica, nel suo lavoro spirituale, nei suoi rapporti individuali è divenuto *ente generico*, soltanto quando l'uomo ha riconosciuto e organizzato le sue 'forces propres' come *forze sociali*, e perciò non separa più da sé la forza sociale nella figura della forza *politica*, soltanto allora l'emancipazione umana è compiuta»⁶. Più avanti Marx sostiene che l'ebraismo e la società civile hanno lo stesso fondamento mondano, un elemento «autosociale»: «Qual è il fondamento mondano del giudaismo? Il bisogno *pratico*, l'*egoismo*. Qual è il culto mondano dell'ebreo? Il *traffico*. Qual è il suo Dio mondano? Il denaro. Ebbene, l'emancipazione dal *traffico* e dal denaro, dunque dal giudaismo pratico e reale, sarebbe l'autoemancipazione del nostro tempo. Un'organizzazione della società che eliminasse i presupposti del traffico, dunque la possibilità del traffico, renderebbe impossibile l'ebreo»⁷.

Al dibattito sulla «questione ebraica» partecipò a suo modo anche Max Stirner, non direttamente ma attraverso la sua opera principale *L'unico e la sua proprietà*, che fu elaborata nel 1843

e nel 1844, anno in cui fu edita, con il millesimo 1845.

È il caso di ricordare che la polemica che Marx ed Engels svolsero nei confronti dell'opera di Stirner, ne *L'ideologia tedesca*, trasse origine soprattutto dal riferimento critico, seppure assai fugace, di Stirner allo scritto di Marx su *La questione ebraica*, in particolare al passo su citato, in cui Marx sostiene che l'uomo per liberarsi integralmente deve diventare un vero «essere generico», cioè un tutt'uno con la specie umana. Stirner presenta la propria filosofia come la sola veramente atea, la sola che porta all'estremo la critica della religione, a differenza degli altri esponenti della sinistra hegeliana, definiti «gente pia».

Per comprendere il carattere essenziale dell'ateismo di Stirner occorre riferirsi alla sua concezione del sacro e di religione. Il sacro non si identifica affatto con la teologia, che ne rappresenta solo la forma più arcaica e storicamente superata. I portatori della forma più compiuta ed evoluta di religione, i cristiani, sono ritenuti dei fossili e in quanto tali indegni di una confutazione, essi sono superati dalla storia e vanno lasciati al loro destino. L'ebraismo, per Stirner, si pone a metà strada fra il mondo antico, dove prevale un tipo d'uomo ancora determinato dai vincoli e dalle leggi naturali, l'uomo naturale, appunto, e il nuovo mondo che Cristo annuncia, quello dello spirito, la nuova «era cristiana», la modernità dell'«uomo spirituale», in cui il valore dell'uomo è dato dal suo essere più o meno conforme allo spirito e alle sue leggi.

Dal punto di vista spirituale gli ebrei sono ancora dei «bambini», essi sono ancora privi di spirito perché hanno soltanto lo «spirito di questo mondo»⁸. In quanto seguaci di una religione particolare e insieme esclusivista, l'ebreo e il cristiano si pongono l'uno di fronte all'altro come incompatibili. La soluzione a tale contrasto per Stirner non può essere data dalla proclamazione della libertà religiosa, né da quanto prospetta Bruno Bauer, di ricomprendere e annullare queste due religioni particolari in una «religione universale», una «religione dell'umanità».

La libertà religiosa che lascia convivere insieme religioni diverse, nota Stirner, non è la mia libertà ma solo quella della religione, che in quanto forma per eccellenza di alienazione sta a rappresentare solo la libertà di vivere in modo alienato, nello «sdoppiamento», dice Stirner. Una doppia vita in cui la vita

quotidiana, quella mondana, si consuma nell'esausto tentativo di farsi uguale alla vita vera, quella che la religione presenta per tale, nello sforzo di raggiungere un ideale che, in quanto tale, è irraggiungibile. Per Stirner, conseguentemente, non alla libertà della religione bisogna mirare, ma solo alla libertà dalla religione.

Anche la soluzione prospettata da Bauer ne *La questione ebraica* appare per Stirner inadeguata. Così l'autore de *L'unico e la sua proprietà* presenta la posizione di Bauer sulla questione ebraica: «Bruno Bauer liquida la questione ebraica sostenendo che il 'privilegio' non è legittimo. L'ebreo ha qualcosa in più del cristiano, e viceversa, e siccome entrambi vogliono far valere in modo esclusivo la rispettiva superiorità, finiscono per dissolversi entrambi nel nulla dinanzi allo sguardo del critico»⁹, cioè di fronte a una prospettiva che vada oltre la particolarità e i suoi privilegi. E più avanti leggiamo: «Siccome l'ebreo e il cristiano vengono posti assai in basso, da Bruno Bauer, perché affermano i loro privilegi, essi dovrebbero volersi e potersi liberare, secondo lui, del loro punto di vista limitato: se abbandonassero il loro 'egoismo' cesserebbe il torto reciproco e, con esso, la religiosità cristiana e quella ebraica finirebbero completamente: così nessuno dei due avrebbe più bisogno di veder sottolineare la propria irriducibilità»¹⁰. In tal modo, nota Stirner, l'ebreo e il cristiano «potrebbero trovare eventualmente una terza religione in cui conciliarsi, una 'religione universale', una 'religione dell'umanità'»¹¹.

La soluzione trovata da Bauer, di sciogliere la particolarità in una forma di umanità, appare a Stirner insoddisfacente, perché nega l'individualità e le sue prerogative in nome di una presunta natura universale dell'uomo.

Per Stirner, l'unico elemento comune che gli individui hanno, il solo tratto veramente universale, è la loro unicità, cioè la loro non riducibilità a un modello unificante, quale esso sia: la natura, lo spirito, l'umanità, ecc. Con uno dei paradossi a lui cari, Stirner sostiene che ciò che ci accomuna, e nello stesso tempo divide, è un'«uguale disuguaglianza», il fatto che ogni individuo è unico. L'unicità, seppure è un tratto comune, non può fondare l'uguaglianza perché essa va al di là delle singole caratteristiche individuali, ad esempio di quelle che si possono

definire particolari, come religione e nazionalità. L'unicità trascende, nel senso che ricomprende e supera, anche tutti i tratti che l'uomo condivide con i suoi simili, gli elementi costitutivi della sua umanità: la corporeità, la razionalità, la sensibilità, ecc. Sarebbe, però, assai riduttivo pensare all'unicità, così come Stirner la concepisce, in quanto semplice sinonimo di originalità individuale. Quest'ultima appare più un punto di partenza che un approdo della teoria stirneriana del soggetto. È ovvio, per Stirner, che ogni individuo è un insieme originale, il risultato di una somma di componenti diverse, alcune personalissime, altre universali, e che ogni individuo sia una sintesi unica: non il risultato di una somma meccanica, ma un'identità che è un valore aggiunto all'insieme delle sue diverse componenti. Quindi, ogni individuo, grazie alla sua diversità è un *unicum*, un individuo che non si esaurisce, né si può rappresentare, in una categoria, neanche in quella di «Uomo».

L'unicità ha sempre l'elemento dell'originalità, ma quest'ultima, da sola, è del tutto insufficiente: anche l'uomo religioso ha elementi di originalità, ma non per questo è un unico. L'unicità comporta la coscienza del proprio valore individuale, della capacità di affermarsi attraverso una propria regola, cioè con autonomia di giudizio, e una volontà autosufficiente nella sua capacità di assicurarsi una sfera di mondo e di relazioni, una sua «proprietà».

L'unico è un soggetto dinamico, una prassi della volontà, che vuole affermarsi in quanto capacità di godimento del mondo e di se stesso. L'unico è un soggetto volitivo che vuole soprattutto riaffermare continuamente il suo valore in quanto «unico», «proprietario» e «potente»: *der Gewaltiger*, «il potente», riaffermare quella che riconosce come la sua natura.

L'unicità ha pure bisogno di comportamenti adeguati: non si può vivere da unici in uno Stato, in una società comunista, solo a certe condizioni in un partito, mai in una Chiesa. La sola condizione relazionale che l'unico riconosce e accetta, è l'«unione degli egoisti»: l'unione rappresenta una forma d'interscambio, che si costituisce in modo spontaneo e non vincolante, alla quale l'individuo aderisce liberamente, o autonomamente forma, e dalla quale si distacca secondo il suo esclusivo arbitrio.

Possiamo domandarci a questo punto: c'è un posto per

l'uomo religioso, ebreo o cristiano che sia, in questo mondo di «unioni di egoisti», una realtà di cui Stirner delinea, sotto più aspetti, alcuni tratti essenziali?

È difficile pensare, visto il carattere assolutamente antidogmatico e antiautoritario del pensiero di Stirner, che in una società di unici siano vietati il culto e la pratica religiosa. La religione, però, sembrerebbe ammessa solo nella sfera privata e in libere associazioni, che si reggono in modo autonomo, come associazioni private. Più delicata si presenta la questione del proselitismo religioso in una tale società di egoisti. È difficile dire se una tale società potrebbe ammettere la riproposizione e la pratica di un modello di vita che si pone nei suoi confronti come un'alternativa irriducibile; un modello alienante e alienato qual è quello dell'«uomo religioso». È difficile prevedere se una società di unici saprebbe essere sempre in grado di affermare il suo modello di esistenza per propria forza di impulso, senza reprimere modelli e tentativi di vita a lei alternativi.

A prescindere da simili questioni, è necessario sottolineare che, secondo la teoria stirneriana, una società di individui dove fosse rilevante la presenza di uomini religiosi, che propongono e vivono il modello dell'incompiutezza e dell'alienazione, quello religioso, appunto, e lo considerano il criterio dell'esistenza individuale e collettiva, solo molto impropriamente potrebbe essere definita una «unione di egoisti». La presenza di forti pulsioni religiose in una società di egoisti sarebbe un significativo sintomo del suo fallimento.

Stirner, infatti, ha una concezione della religione e sviluppa una critica della teologia, in quanto fondante il principio d'autorità, secondo i postulati tipici dello hegelismo radicale, di una «sinistra hegeliana» fatta da teologi (Strauss, Bauer, Feuerbach) e studenti di teologia (Marx e, per certi aspetti, lo stesso Stirner). Una sinistra hegeliana che si forma a partire dal dibattito sull'immortalità dell'anima e la personalità di Dio, che segna il più importante spartiacque nel movimento hegeliano dopo la morte di Hegel, e arriva alla conclusione che l'immagine del mondo che la religione propone è quella di un «mondo capovolto», che a sua volta la religione fonda e alimenta. È il mondo della miseria e della disuguaglianza, dell'ingiustizia, di un benessere che è un privilegio per pochi, mentre i più vivono

nella tristezza e nell'umiliazione.

Per tutti i filosofi della «sinistra hegeliana», una società e un'umanità liberate non possono mai fondarsi su un modello, su una morale, su un diritto, in sostanza su una visione del mondo di tipo religioso, poiché la religione rappresenta l'esatto contrario di un tipo d'uomo e di mondo liberati. La sola esistenza di Dio negherebbe la libertà dell'uomo, sostiene Bakunin, che per più aspetti della sua formazione e del suo pensiero può rientrare a pieno titolo nella «sinistra hegeliana». Anche Stirner, per le ragioni appena elencate, sembra escludere che un individuo libero ed egoista possa convivere con la religione.

Poiché una società fondata sui principi della filosofia di Stirner non si è mai storicamente costituita, possiamo evitare di fare «previsioni» sulla tolleranza che, un simile tipo di realtà, avrebbe potuto avere in materia religiosa. Possiamo però chiederci, restando sul piano filosofico, se la critica della religione di Stirner, e il suo modello di liberazione individuale, sono gli stessi che ritroviamo in Godwin e Proudhon, come in Bakunin e Kropotkin.

Sono due domande molto impegnative che potrebbero essere evase solo attraverso un'attenta disamina, che in questa sede non è possibile neanche tentare. Ciononostante, sul primo punto della questione si può almeno notare che esistono differenze fra i vari teorici dell'anarchismo, come pure che nessuno di essi considerò il modello religioso del cristianesimo e la «storia cristiana» come possibili esempi di liberazione; al contrario, si può sostenere che i filosofi dell'anarchismo classico considerarono la religione e il cristianesimo, se non la teoria, sicuramente la pratica dell'alienazione. L'ebraismo, in quanto religione, viene valutato in conformità al giudizio complessivo che si dà della religione, giudizio fondato proprio come un'interpretazione critica della teologia giudaico-cristiana.

Restano ancora due problemi del tutto inevasi che, vista la loro ampiezza, tali resteranno, ma che mi sembra opportuno almeno indicare. Il primo riguarda la questione della presenza, o meno, di dimensioni religiose, sacrali, nell'anarchismo; il secondo riguarda il rapporto che nel corso della sua storia l'anarchismo ebbe con fenomeni religiosi particolari, con alcune eresie e con alcune, almeno sul piano storico, religioni minorita-

rie. Sul primo punto occorre, a mio avviso, distinguere fra il piano teologico e quello meramente religioso. Il carattere anti-teologico dell'anarchismo è evidente, la filosofia dell'anarchismo è l'esatto contrario di una dottrina teologica, cioè fondata su un principio di autorità dato e autolegittimantesi. Sul piano della teoria e della prassi dell'anarchismo, su quello della sua tradizione popolare, dei suoi libelli propagandistici, dei suoi giornali di lotta, delle sue canzoni, dei suoi simboli, dei suoi modelli umani, non è assente la presenza di importanti motivi religiosi, propri a quella tradizione giudaico-cristiana così avversata sul piano della critica. Basti pensare, sul piano escatologico, alla tensione verso una «società di giusti», a un «paradiso in terra», alla fine della miseria, della guerra e dell'ingiustizia. Il più importante tratto religioso dell'anarchismo sta nel suo presentarsi come la più completa teoria e prassi di liberazione integrale dell'uomo, come la «fine della storia», il nuovo inizio di un'«umanità nova».

Dell'altra questione, quella riguardante l'atteggiamento degli anarchici nei confronti della religione e dei credenti, nei contesti in cui l'anarchismo fu presente e influente, occorre dire che essa può essere analizzata solo a partire dalle singole situazioni geografiche e storiche che videro il confronto, spesso assai conflittuale, fra anarchici e religione. Si pensi, ad esempio, al caso della guerra civile spagnola, combattuta dagli anarchici contro una monarchia «cattolicissima» e un altrettanto «cattolicissimo» generale golpista, contro un esercito che metteva le immagini sacre alla sua testa e aveva il sostegno della quasi totalità della Chiesa cattolica spagnola, di stretta e tradizionale osservanza nei confronti del papa e della Chiesa di Roma, decisamente schierati contro la repubblica spagnola, in modo particolare contro comunisti e anarchici.

Il rapporto dell'anarchismo spagnolo con la religione fu del tutto conflittuale, come lo fu quello dell'anarchismo russo di Bakunin e Kropotkin con la religione e la Chiesa cristiana-ortodossa. Lo Stato russo degli zar contro cui combatterono si presentava con i crismi della sacralità; la Chiesa ortodossa e la religiosità popolare erano due suoi pilastri.

Diverso appare il quadro se si analizza, ad esempio, quello che è il principale oggetto d'indagine di questo volume: l'incon-

tro tra anarchici ed ebrei, cioè la presenza di settori dell'ebraismo nel movimento sindacale e politico anarchico. In questo caso, vediamo che l'elemento religioso non è di ostacolo a un'integrazione da parte degli ebrei nel movimento anarchico, a una loro attiva partecipazione alla sua vita, senza dover per questo rinunciare alle proprie radici religiose.

Sul piano storico l'anarchismo sembra mostrare nei confronti della «questione religiosa», e della «questione ebraica» in particolare, una notevole diversità di attitudini e prassi.

Note al capitolo

1. L. Feuerbach, *L'essenza del Cristianesimo*, Milano 1971, p. 93.
2. K. Marx, *La questione ebraica*, Roma 1978, p. 49.
3. *Ivi*, p. 55.
4. *Ivi*, p. 69.
5. *Ivi*, p. 71.
6. *Ivi*, p. 77.
7. *Ivi*, p. 79.
8. M. Stirner, *L'unico e la sua proprietà*, Milano 1986, p. 40.
9. *Ivi*, p. 271.
10. *Ivi*, p. 218.
11. *Ibidem*.

III

APOCALISSE, MESSIANISMO LAICO E UTOPIA di *Chaim Seeligmann*

La discussione sulle questioni di cui al titolo del mio scritto non ha fine e, a quanto pare, non ne avrà neanche in futuro.

A mio avviso, il messianismo ebraico è un movimento «a più strati», dalle più svariate forme di espressione. È molto arduo trovarne una definizione. Sono molti quelli che tentano di darne una spiegazione, anche tra coloro che rifiutano l'idea messianica o almeno di una sua realizzazione prossima. Si potrebbe addirittura affermare, senza esagerare, che tanto i suoi fautori quanto gli oppositori riescono a dare espressione alle loro opinioni in modo ricco e molteplice. Quanto importante e decisiva sia questa discussione possiamo dedurlo dal gran numero di pubblicazioni che negli ultimi anni continuano ad apparire in tutte le lingue.

Il contributo della letteratura ebraica in questo campo non è certamente di poco valore. Non dimentichiamo che Gershom

Scholem insegnò all'Università Ebraica e che le sue vaste ricerche sul messianismo, in particolare su Sabbatai Zwi, così come su altri movimenti messianici, esercitarono ed esercitano tuttora un'influenza decisiva sul dibattito attuale in Israele. Così è accaduto che tale dibattito non fosse solamente di natura scientifica, ma che, per le particolari condizioni politiche, religiose e sociali di quel Paese, coinvolgesse anche molte altre sfere. Il fatto che in Israele esistano movimenti come quello del *Gusch Imunim* (il Gruppo dei credenti) che, per lo meno in parte, vedono nella colonizzazione della Giordania occidentale un compito messianico, la dice lunga. E si possono fare altri esempi, come il movimento chassidico *Chabad*, a capo del quale c'era R. Mendel Schneurson, morto a Brooklyn, che verso la fine della sua vita si considerò un messia e riuscì a persuaderne un gran numero di seguaci. Ricordiamo anche, in questo contesto, il piccolo movimento chassidico del rabbino Nachman di Brazlav, il pronipote del *Baal Shem Tov*, fondatore del movimento chassidico. Nachman di Brazlav si considerò «il vero giusto» e, pertanto, dotato di poteri messianici, e come tale si recò in visita in *Eretz Israel* (Terra d'Israele) e di lì ritornò in Russia per poter continuare a guidare i suoi fedeli. Anche oggi questo piccolo movimento chassidico ha tendenze messianiche. D'altra parte esistono ambienti ultraortodossi che si oppongono energicamente a ogni idea di realizzazione messianica senza per questo chiaramente mettere in dubbio l'avvento del messia, ma senza fare nulla, tuttavia, perché ciò avvenga. Queste due visioni contrastanti hanno un grosso peso in campo religioso.

In questa discussione vengono coinvolti, chiaramente, anche circoli non religiosi. Lo dimostra il fatto che proprio recentemente è stato trasmesso alla televisione israeliana un programma intitolato *L'apocalisse nel passato e oggi*. Tale trasmissione si è naturalmente occupata anche delle questioni della mistica ebraica, ossia della cabala, legate al messianismo e non ha tralasciato di porre domande sulla cosiddetta attesa della fine dei tempi (l'apocalisse) e quel che avviene dopo la morte, ossia la resurrezione dei morti. Tutto questo insieme di questioni, così ampio e complesso, è stato presentato in quella trasmissione, compreso il messianismo cristiano di Gesù di Nazareth, o, per meglio dire, quello dei suoi discepoli.

E ora dobbiamo chiederci: cos'è in realtà questo messianismo ebraico?

L'idea di un messia, di un «Unto», è molto antica nell'ebraismo. Già nel libro di *Samuele* si racconta che il profeta Nathan avesse rivelato al re Davide che i suoi discendenti avrebbero salvato Israele nel tempo delle persecuzioni o in situazioni simili. Viene qui utilizzato il concetto di *salvezza* e di *salvatore*. Procedendo attraverso tutta la storia del popolo ebraico, si trova che l'«Unto», in ebraico *Maschiach*, in greco *Cristo*, gioca un ruolo centrale.

Nelle varie preghiere che un ebreo, secondo le usanze, recita giornalmente, soprattutto nella preghiera delle diciotto benedizioni che viene recitata tre volte al giorno, un pio ebreo menziona il messia. Un altro importante dato di fatto che mette in evidenza la centralità del messia è costituito dai tredici «articoli di fede» di Moses ben Maimon, chiamati *Rambam* in ebraico, in cui egli dice (articolo 12): «Credo con assoluta fede all'avvento del messia. E se anche dovesse indugiare, lo attenderò con fede qualunque sia il giorno della sua venuta».

Questo articolo di fede è per il credente ebreo un comandamento obbligatorio, così come tutto quello che viene detto nel *Rambam*. Nel tredicesimo articolo di fede Moses ben Maimon si occupa dell'ulteriore importante questione della *resurrezione dei morti*. Questo problema ha assunto sempre più importanza nel corso della lunga storia del popolo ebraico. Così dice il *Rambam*: «Credo con assoluta fede che i morti resusciteranno, nell'ora in cui sarà fatta la volontà del Creatore...».

Come possiamo vedere, in questi due articoli che hanno mantenuto un grande valore nel corso di centinaia di anni – li si cita persino nelle preghiere delle comunità ebraiche liberali in Germania – si trova il concetto decisivo di un'attesa apocalittica, che nel corso della storia è stato molto dibattuto non solo dal popolo ebraico e dalle religioni da esso sviluppate, bensì anche da altre religioni, come per esempio il cristianesimo. Nei lunghi secoli della Diaspora queste due questioni furono anzi al centro della discussione.

Da qui scaturì la problematica se fosse o meno permesso agli ebrei di darsi da fare per l'avvento del messia, o, per dirla in modo un po' semplicistico, se sia permesso agli ebrei, in una

qualunque situazione, di provocare movimenti messianici che, tramite la loro azione finalizzata e organizzata, mirino alla salvezza degli ebrei in contraddizione con la Legge. E qui si dividono le opinioni.

Ma torniamo alla storia del popolo ebraico. Ancora al tempo del Secondo Tempio – soprattutto al tempo della dominazione romana e in particolare dopo la distruzione del Tempio ad opera di Tito – si svilupparono in Giudea movimenti messianici. Secondo la mia opinione personale anche il cristianesimo sorse in questa situazione particolare. E un ulteriore esempio è costituito dalla cosiddetta insurrezione di Bar Kochba, circa 130 anni dopo la nascita di Cristo, la cui figura dominante, Bar Kochba appunto, il Figlio delle Stelle, venne indicato come messia da uno dei più grandi maestri della Legge, il rabbino Akiba. Non sappiamo se anche Bar Kochba si considerasse tale, ma l’attesa di un salvatore o di un liberatore, nell’ebraismo di allora, risale all’epoca del Secondo Tempio. A questo punto bisogna brevemente accennare al fatto che nel periodo successivo, ossia l’epoca talmudica e rabbinica fino all’incirca al nono secolo, alla questione messianica venne attribuita minore attenzione. Ma nel nono secolo sorse, all’interno dell’ebraismo persiano, un movimento messianico che parlava persino di una riconquista militare di Gerusalemme. Nel dodicesimo secolo, poi, ci fu all’interno dell’ebraismo yemenita il tentativo di un movimento messianico. Il già citato Moses ben Maimon espresse la sua opposizione a tale movimento in uno scritto rivolto agli ebrei dello Yemen, e a quanto pare la Grande Autorità del *Rambam* ottenne il suo scopo. Il mondo spirituale di Moses ben Maimon era molto razionalistico – nel senso che poteva avere allora – e si opponeva, pertanto, a tutto ciò che in qualche modo potesse essere definito come irrazionale. In questo troviamo, senza dubbio, molte somiglianze con il suo contemporaneo cristiano Tommaso D’Aquino. Entrambi furono decisamente influenzati dal pensiero aristotelico.

Occorre qui fare una breve osservazione. In generale si pensa, soprattutto all’interno di buona parte dei movimenti religiosi, che la tradizione ebraica sia fondata sulla *Halakhah* (la legge di Mosè e dei suoi interpreti). Ma questa è soltanto una tradizione. In seguito a lunghe ricerche condotte per vari anni è

risultato sempre più chiaro il fatto che esiste un'altra tradizione molto importante, quella della mistica ebraica, della cabala (è il concetto della trasmissione di idee da una generazione a quelle successive, il cui contenuto riguarda la cosiddetta tradizione mistica della religione ebraica). Coloro che si interessavano alla cabala vivevano, a quanto pare, in circoli chiusi, all'inizio in Israele e in seguito, al tempo della Diaspora, in diversi Paesi europei e in particolare, durante e alla fine del Medio evo in Germania, in Provenza e in Spagna. Da questi circoli proviene un'ampia letteratura mistica, il cui esemplare più significativo è costituito dallo *Zohar*, il Libro dello Splendore.

Va notato che gli ebrei spagnoli ebbero un ruolo decisivo nel Medio evo e all'inizio dell'età moderna, fino alla loro cacciata dalla Spagna (nel 1492), durante la Diaspora. Senza entrare nei particolari di quest'epoca bisogna tuttavia ricordare, a proposito della cabala e della sua diffusione, che oltre al movimento legato allo *Zohar* nacquero gruppi cabalistici in diverse città spagnole, come Gerona, dove pare fosse trattata anche la questione del messia e del suo arrivo in maniera forse più completa che in altri circoli ebraici. La grande crisi dell'ebraismo spagnolo cominciò con il predominio cristiano in Spagna che portò, da una parte, alla conversione e alla creazione del marranesimo (i cosiddetti «nuovi cristiani»), oggetto di persecuzione da parte dell'Inquisizione, e dall'altra alla cacciata degli ebrei dalla Spagna e alla conseguente crisi che produsse misticismo pratico in misura ancora più forte. Esempio di tutto ciò fu il caso dei discepoli raccolti attorno alla figura di Isaac Luria nella città palestinese di Safed, oltre alla diffusione della *mistica pratica* che sosteneva la salvezza del popolo ebraico attraverso la responsabilità dei singoli. Così nacque un movimento messianico proprio in seguito all'esperienza traumatica dell'espulsione e ad altri avvenimenti che segnarono il mondo ebraico del tempo. Questa, in sintesi, sembra essere stata la base spirituale, religiosa e politica del movimento legato al nome di Sabbatai Zwi.

Il movimento sabbatiano ebbe inizio nella città di Smirne nel 1666 e ad annunciare il potere messianico di Sabbatai Zwi fu Nathan di Gaza. Tale movimento si diffuse con rapidità sorprendente sia tra gli ebrei sefarditi [del Medio Oriente, dell'Africa del nord e dell'Europa meridionale; N.d.C.] che tra

quelli ashkenaziti [dell'Europa centro-orientale; N.d.C.]. Non è esagerato considerarlo uno dei più grandi e influenti movimenti messianici che abbia cercato di dare una risposta ai bisogni e alle necessità degli ebrei della Diaspora nell'età moderna.

Non possiamo e non vogliamo in questa sede addentrarci in tutte le particolarità del movimento sabbatiano e del suo successivo sviluppo. È però fondamentale in questo senso sapere che, in un percorso per così dire dialettico, ebbe oppositori ortodossi molto severi. La discussione sul sabbatianismo e i suoi effetti andò avanti per secoli, soprattutto quando in Polonia si sviluppò il movimento post-sabbatiano di Jacob Frank, caratterizzato da forti tendenze nichiliste, che tra le altre cose si convertì in gran parte al cristianesimo per poi disperdersi lentamente.

La particolarità di questi due movimenti fu che entrambi, sulla base della fede nel proprio messianismo, cominciarono a eliminare, anche piuttosto prematuramente, alcuni comandamenti religiosi, dal momento che secondo la concezione ebraica del periodo messianico gran parte dei comandamenti andavano eliminati.

Un'altra domanda generale che sorge in relazione a questi e ad altri movimenti messianici è se il loro sviluppo godesse di un'assoluta autonomia all'interno del mondo ebraico o se invece altri sviluppi paralleli, come per esempio quello del movimento millenarista, non avessero una certa influenza su questi eventi «interni» all'ebraismo. Questa seconda ipotesi forse non è da escludere completamente.

Sembra importante, in questo senso, richiamare l'attenzione sulla presenza di alcuni tratti spiccatamente anarchici in questi movimenti, come il chassidismo, sul quale abbiamo ancora qualcosa da dire. Si potrebbe parlare di una sorta di *anarchismo trascendentale* presente in questi movimenti, così come nella mistica, che ne costituisce la base spirituale e religiosa.

Un'ulteriore, difficile, domanda da porsi è se e in quale misura, in questi e in altri movimenti, i nuovi strati sociali potessero avere voce all'interno delle comunità ebraiche. Non è facile dare una risposta. Sulla struttura sociale del movimento sabbatiano sappiamo ben poco. Mentre sembra che, per quanto concerne il chassidismo, sviluppatosi in Europa orientale, fossero attivi all'interno delle comunità ebraiche i ceti più poveri. Per

comprendere ciò bisogna sapere che nella Diaspora la comunità ebraica costituì per così dire la cellula spirituale e religiosa nazionale della vita ebraica. All'interno di essa si trovavano, alla testa della comunità, personalità di spicco, come coloro che ricoprivano ruoli di guida dal punto di vista organizzativo ai quali seguivano i maestri della Legge e i loro discepoli. In questo modo si formò una sorta di «aristocrazia» ebraica di fronte alla quale si venne a trovare la classe della gente più semplice, che costituiva la parte più consistente delle comunità ma il cui contributo nelle risoluzioni e nelle decisioni delle comunità era assai scarso.

Sembra che il chassidismo sia nato da questi strati sociali e da altri che si trovavano in condizioni simili. Questa è solo una supposizione e lo voglio sottolineare. Ma pare attendibile supporre che nel chassidismo vi fosse un carattere di protesta da parte di coloro che aspiravano alla salvezza o alla liberazione da una situazione difficile.

Se mi si concede una generalizzazione, si possono di certo trovare in tutti questi movimenti forti tendenze che definirei quasi utopiche, dal momento che tutti tendevano o alla realizzazione di qualcosa di nuovo, difficilmente raggiungibile, o al ritorno a una particolare situazione del passato. Oggi si definirebbero pensieri utopici innovativi o restaurativi. Questa tensione verso un'utopia lontana rappresenta senza dubbio un notevole fattore motivante.

E ora facciamo un salto nell'era moderna, dopo la Rivoluzione francese. Un nuovo mondo secolare muove i primi passi. Nuove correnti politiche e spirituali dominano questo mondo moderno. Tanto per citarne alcune: liberalismo, nazionalismo, democrazia, socialismo in tutte le sue sfaccettature, fino all'anarchismo, al comunismo e, nel ventesimo secolo, alle varie forme di fascismo. Una domanda a cui non possiamo rispondere e che non vogliamo neppure analizzare a fondo è in che misura entrino a far parte anche elementi utopici o addirittura messianici nello sviluppo di tutti questi movimenti mondiali.

Se prendiamo in considerazione la storia del popolo ebraico, non vi sono dubbi che oltre ai movimenti succitati fu compiuto un altro passo decisamente importante: l'Emancipazione.

E qui occorre precisare che l'Emancipazione non venne rag-

giunta in modo uniforme in tutti i Paesi e contemporaneamente. Geograficamente parlando, si potrebbe dire che essa procedette da ovest verso est, sebbene anche nei Paesi dell'Europa occidentale venisse raggiunta solo parzialmente o non venisse raggiunta affatto. L'Emancipazione portò con sé l'assimilazione nei suoi vari gradi fino alla conversione. In gran parte dell'Europa l'ebraismo venne trasformato in una confessione, in modo del tutto simile a quelle cristiane, e in questo modo venne «liberato» da ogni contenuto nazionale. Qui è importante constatare che anche all'interno di questo ebraismo liberale de-nazionalizzato comparvero determinate idee messianiche e universalistiche, che ristrutturarono il messianismo riducendolo al compito di diffondere la dottrina di un Dio e la pace sulla terra.

Ma in questo ebraismo moderno si fanno strada lentamente anche idee nazionali e socialiste, sotto l'influenza certamente di stimoli esterni ma anche in seguito a un certo risveglio interno. Alla fine del diciannovesimo secolo nacque il moderno movimento nazionale ebraico che lentamente mise le radici anche tra gli ebrei assimilati, non solo come conseguenza dell'antisemitismo razzista che andava sviluppandosi, ma anche come aspirazione a un ritorno a un ebraismo più ricco di contenuti e più positivo. In questo senso fu decisivo l'incontro, di cui Martin Buber fu il mediatore, con l'ebraismo dell'Europa orientale, in particolare con il chassidismo. Questo movimento nazionale, il sionismo, divenne, nel mondo ebraico, il motore che spinse verso la costruzione dello Stato di Israele. E la domanda che io e altri ci siamo posti è se anche in questo movimento non fossero presenti contenuti messianici di carattere secolare.

Una problematica analoga si pone anche per il socialismo e l'anarchismo, ma a essa non possiamo dare una risposta netta. Mi sembra tuttavia che la questione di un messianismo secolare esistesse. Se pensiamo ai movimenti anarchici o ai pensatori anarchici, tra cui chiaramente quelli ebrei come Alexander Berkman, Gustav Landauer e Bernard Lazare, possiamo constatare che il messianismo «illuminato» fu alla base dei loro pensieri. Ciononostante so con certezza che Gershom Scholem lo nega, mentre Martin Buber lo conferma (voglio solo ricordare i suoi *Sentieri in Utopia*). E non dobbiamo nemmeno dimenticare i movimenti giovanili sionisti in cui erano presenti sia tendenze

anarchiche che aspirazioni utopiche.

In conclusione permettetemi qualche parola sull'Olocausto, l'apocalisse e le sue connessioni con le questioni messianiche. Non vi è di certo discussione sull'orrore di questi eventi. Il mondo intero, e non soltanto quello ebraico che sopportò le peggiori sofferenze, fu duramente scosso da questi gravi avvenimenti. E tanto il mondo ebraico che quello cristiano, proprio a seguito di questo inaudito decadimento morale dell'umanità, si sono posti una serie di domande che di nuovo ci rimandano al nostro argomento: sono state queste le sofferenze predette prima dell'arrivo del messia? sarà tutto questo che ci porterà alla salvezza? che ci permetterà di tornare a un passato più bello o di approdare a un radicale rinnovamento? è l'utopia? Queste domande rimangono aperte e gli uomini cercheranno sempre risposte di ogni tipo e contenuto!

IV

ANARCHISMO E TRADIZIONE EBRAICA: GERSHOM SCHOLEM

di *Eric Jacobson*

Anarchismo ed ebraismo, due concezioni apparentemente opposte: una legata alla libertà da ogni dominio, la seconda a una tradizione religiosa, all'obbedienza della Legge e addirittura alla teocrazia. Tuttavia eccoci qui a esplorare i legami sotterranei tra queste due espressioni politiche, religiose e culturali, marginali ma pur sempre importantissime. Nonostante la posizione di grande rilievo avuta dall'anarchismo nella sfera politica e culturale nel diciannovesimo e nel ventesimo secolo, nonostante il ruolo di primo piano avuto dagli ebrei nell'evoluzione del pensiero e della pratica politica anarchica, per quanto mi è dato sapere questa è la prima volta che si assumono a tema di discussione entrambi gli elementi.

Ogni rottura storica produce innovazione e ogni innovazione ci costringe a riflettere sulla struttura che le è propria, come ben

si vede nel complesso rapporto fra tradizione e rivoluzione. Penso che non ci sia modo migliore per aprire un dibattito su anarchismo ed ebraismo che formulare questa domanda: quale tradizione andiamo costruendo, noi, qui, nel momento stesso in cui ci accingiamo a discutere del nesso tra anarchismo ed ebraismo? A quale idea di tradizione intendiamo rifarci? Se davvero cerchiamo una lettura di queste due espressioni culturali e delle loro relazioni che sappia travalicare il dato puramente accidentale, ossia il loro consegnarsi a noi come minoranze politiche e religiose oppresse dallo Stato, se di fatto intendiamo esplorare la relazione profonda e sostanziale che intercorre tra di loro, allora non possiamo sottrarci al compito di delineare, per prima cosa, un quadro generale critico del tema in questione. Abbiamo l'obbligo di individuare strumenti precisi di valutazione di entrambi i termini, senza indulgere nella falsa sicurezza, nella convinzione di muoverci su un terreno di pura identità, perché anarchismo ed ebraismo sono fenomeni storici più ampi e più complessi dei singoli soggetti che hanno abbracciato questa o quella causa¹. Una volta fissata la rotta che ci guidi verso una ricerca più critica, allora, e solo allora, potremo approdare a un significato valido di entrambi i termini, applicabile indistintamente agli ebrei e ai non ebrei, all'anarchismo politico e a quello storico².

Il tema che affronterò è l'anarchismo di tradizione ebraica, articolandolo in un discorso sulla concezione anarchica dell'ebraismo presente nella prima visione teologico-politica di Walter Benjamin e di Gershom Scholem. Era mia intenzione, a dire il vero, presentare un'ampia panoramica delle teorie dei due autori quali appaiono nella loro prima formulazione, toccando in particolare il tema dell'idea messianica nella storia e quello della distinzione tra giustizia divina e giustizia profana. Tuttavia, dal momento che non ho abbastanza spazio per approfondire gli aspetti teologici del tema, ho deciso di limitare il campo d'osservazione, focalizzandolo essenzialmente sul pensiero politico di Gershom Scholem. Comincerò con una esposizione delle quattro differenti concezioni dell'anarchia presenti nella sua opera, per poi concludere con qualche osservazione di carattere generale sul significato delle ricerche di questo genere per le prospettive future dell'anarchismo.

La tradizione anarchica

Il rapporto di Gershom Scholem con l'anarchismo è di quelli che coprono l'arco di un'intera vita, e tale da permettere di affermare che esso ha permeato tutti gli aspetti del suo percorso politico e della sua ricerca teorica, oltre alle scelte compiute nella vita privata. Ho suddiviso il pensiero di Scholem su questo tema in quattro fasi storiche distinte: l'anarchismo classico (o tradizionale); il breve periodo nichilista; quello successivo in cui prevale una concezione dell'anarchia che possiamo definire apocalittica, catastrofista; e infine la concezione critica, propria degli ultimi anni.

Nell'opera autobiografica di Scholem, *Da Berlino a Gerusalemme*, troviamo accenni alla biografia di Bakunin scritta da Max Nettlau, nonché agli scritti di Pëtr Kropotkin, di Elisée Reclus e di Gustav Landauer. Tuttavia le fonti antecedenti, costituite dalle lettere e dai diari dell'autore, recentemente dati alle stampe, rivelano un impegno politico molto più profondo di quello che suggeriscono le riflessioni del periodo più tardo. Alcuni dei primi riferimenti all'anarchismo appaiono nel contesto di uno scambio epistolare con il fratello maggiore, Werner. A quell'epoca Werner Scholem³ era già attivo nella socialdemocrazia tedesca e successivamente fu deputato del Reichstag come esponente del partito di Rosa Luxemburg e Karl Liebknecht. La questione dell'organizzazione è il primo tema in discussione: «L'organizzazione è un mare torbido», scrive Gershom Scholem al fratello nel settembre del 1914, «nel quale scorre la bella, inarrestabile corrente dell'idea che il mare non esprime più. Organizzazione è sinonimo di morte, non solo tra i socialdemocratici, ma anche tra tutti gli altri 'ismi' e 'isti', e in modo particolarmente orribile tra i socialisti. Essi aspirano a cose bellissime, il loro fine è la liberazione dell'umanità, e tuttavia costringono l'umanità dentro la gabbia dell'organizzazione. Quanta ironia, in tutto ciò!»⁴.

Dagli scritti giovanili di Scholem emerge dunque un rapporto con l'anarchia di natura ambivalente, costruito intorno alla consapevolezza dell'imperfezione delle organizzazioni umane e alla costrizione vissuta dall'individuo al loro interno, in antitesi alla perfezione delle leggi divine e dell'ordine strutturale che regna

nella sfera del divino. Una simile concezione di fondo consente la formulazione di una critica non solo di stampo tradizionale e religioso, ma anche anarchica, dell'autorità mondana e delle strutture in cui essa si cristallizza. Il giovane Scholem si oppone con tutte le forze, sul piano morale ma anche su quello spirituale, al parlamentarismo e le sue idee sono vicine a quelle degli utopisti precursori dell'anarchismo, come Fourier e Saint-Simon⁵, per una libera associazione tra individui moralmente impegnati: «La fiamma del socialismo», scrive, «la fiamma della volontà divina del popolo, non deve essere privata della materia che l'alimenta... per colpa dell'organizzazione»⁶.

«Mi piacerebbe molto sapere», scrive ancora Gershom Scholem ribattendo punto per punto alle argomentazioni del fratello, «se tutti voi ritenete che la morale sia qualcosa di reale, in altri termini qualcosa che è dato, oppure se la ritenete frutto di una creazione. Ciò è essenziale per comprendere sia la vostra [ihre] posizione sull'anarchia, sia le basi... su cui poggia il vostro [ihre] socialismo»⁷. Per quanto riguarda il dibattito sulla natura umana, Scholem propende per le teorie di Kropotkin, che ai suoi occhi rappresenta il «versante etico dell'anarchia»⁸. Nello stesso periodo lo studioso rivolge la sua attenzione anche a Gustav Landauer, del quale legge l'*Appello al socialismo* e diverse altre opere⁹, oltre ad assistere alle sue conferenze¹⁰. Dopo una di queste, in particolare, Scholem discute con Landauer la questione del sionismo, per il quale Landauer aveva manifestato simpatia¹¹.

Il giovane Scholem provava una profonda avversione nei confronti dell'ebraismo borghese del suo tempo e spesso la manifestava con una notevole veemenza, che derivava da una visione radicale in tante sfere diverse dell'esistenza. Il 4 gennaio del 1915 il suo diario riporta questa annotazione:

Il nostro obiettivo principale [è]: Rivoluzione! Rivoluzione dovunque! Noi non vogliamo riforme o rimescolamenti, vogliamo la rivoluzione e il rinnovamento, vogliamo incorporare la rivoluzione nella nostra costituzione. Rivoluzione fuori e dentro... contro la famiglia, contro la casa paterna... Ma soprattutto vogliamo la rivoluzione nell'ebraismo. Vogliamo rivoluzionare il sionismo e predicare l'anarchia, che significa assenza di dominio [*Herrschaftlosigkeit*].

La visione politica e religiosa di Scholem, che potremmo definire una concezione utopica dell'ebraismo, si esprime in una prassi sempre improntata all'autodeterminazione, seppure in qualche misura astratta dalla realtà dei fatti, a metà strada tra sionismo e anarchismo. Per Scholem il sionismo non avrebbe dovuto ridursi ad approdare a uno Stato ebraico servo dell'imperialismo, così come emergeva dalla visione di Herzl¹². Invece il ritorno a Sion doveva essere informato agli «insegnamenti più alti dell'anarchia» che avrebbero trasformato e rivoluzionato l'Oriente¹³. Nella concezione dell'ebraismo propria di Scholem in questo periodo, esisteva uno stretto intreccio tra anarchismo e sionismo. Sulla scorta dell'imperativo culturale di Achad Ha'am, il cui libro di saggi pubblicato nel 1916 con il titolo *Am Scheideweg* doveva esercitare un notevole influsso sia su Scholem sia su Benjamin, Scholem era portato a contemplare un'unica espressione di sionismo, quella nella quale non poteva sussistere alcuna distinzione tra l'idea profetica di Sion presente nella *Torah* e il ritorno alla Palestina del XX secolo, ove la Sion biblica e il sionismo moderno si fondevano in virtù della fede nell'origine divina delle scritture. Con le parole di *Isaia* [2:3] e poi di nuovo in quelle di *Micha* [4:2] – «La *Torah* è ricevuta a Sion e la parola di Dio è ricevuta a Gerusalemme» – si propone una formula ricorrente che costituisce il cuore liturgico di ogni funzione religiosa in cui si dà lettura della *Torah* (coloro che hanno una familiarità anche vaga con la liturgia della sinagoga riconosceranno certamente questa formula tipica e il suo carattere alquanto consuetudinario). Tuttavia per Scholem essa doveva caricarsi di un significato decisamente rivoluzionario: lo studio della *Torah* e dell'ebraismo acquistavano un senso, nel sionismo, soltanto in virtù dell'aspirazione messianica di riunire gli esiliati. Questa specifica concezione del sionismo poneva automaticamente Scholem in una posizione tutta particolare di fronte al movimento: se l'oggetto della ricerca era la Sion dei profeti, i mezzi per trovarla erano a disposizione già da molto tempo, attraverso lo studio della *Torah* tutto interno all'ortodossia ebraica. Se, invece, la riunione degli esiliati era concepita in termini di strategia politica o imperiale, alla Sion biblica rimaneva ben poco spazio¹⁴.

La concezione di una *Torah* programmatica, unita all'idea di

una Sion come obiettivo politico dalle conseguenze messianiche, nel pensiero politico giovanile di Scholem risulta quindi legata a una visione che si potrebbe definire classica dell'anarchismo. La dimensione del collettivismo nel pensiero politico di Scholem, tuttavia, subisce una battuta d'arresto definitiva in seguito all'evoluzione determinatasi nella fase successiva, quella del nichilismo, come vedremo nel paragrafo seguente, che introdurrò con un breve aneddoto su Benjamin in Italia.

Il nichilismo anarchico

Theodor Adorno e sua moglie videro per l'ultima volta Walter Benjamin a San Remo il capodanno del 1938. Nel corso di quell'incontro Benjamin lesse agli amici un breve testo di una sola pagina, la cui stesura risale con tutta probabilità al 1921 e alla frequentazione con Ernst Bloch, con Franz Rosenzweig e con lo stesso Gershom Scholem, anche se Adorno in epoca successiva fa risalire al 1937 la redazione di tale testo, da lui chiamato «Frammento teologico-politico». Non è questa la sede per addentrarci nella dimensione teologica di questo scritto così ricco di fascino, ma vorrei richiamare l'attenzione sulle righe conclusive e, per certi versi, oscure in cui si ragiona sul «compito della politica mondiale» e sul suo «metodo», che l'autore identifica con il «nichilismo»¹⁵. Scholem non concorda con la datazione di Adorno ed è assolutamente convinto che in questo frammento «si esprime una sorta di anarchismo metafisico, che corrispondeva alle posizioni teoriche dell'autore prima del 1924»¹⁶. Un periodo, questo, durante il quale sembra che Benjamin abbia effettivamente intrattenuto un rapporto di notevole impegno teorico con l'anarchismo, basato sulla critica della violenza. Rispondendo a un articolo comparso nell'aprile del 1921 sul «Journal of Religious Socialism», che proponeva una critica della concezione anarchica dello sciopero generale, Benjamin si esprimeva così:

Uno dei compiti della mia filosofia morale è illustrare questo punto di vista, nel quale trova indubbiamente posto il termine anarchismo. Esso si richiama a una teoria che pur non escludendo in sé il diritto

morale alla violenza, lo preclude a qualunque istituzione umana e a qualunque ambito collettivo o individuale che pretenda di arrogarsene il monopolio o che si riservi il diritto di esercitarla in nome di un qualche principio generale o di qualsiasi altra prospettiva, invece di mostrare reverenza nei suoi confronti in quanto espressione della provvidenza del potere divino, che in taluni casi si manifesta come *potere assoluto*¹⁷.

Eppure in quel periodo si era già concluso da tempo la fase della partecipazione attiva di Benjamin al movimento giovanile ebraico tedesco e, di fatto, anche a ogni concreto impegno politico. Nonostante la sua vicinanza alla Spagna e i ripetuti soggiorni a Ibiza negli anni Trenta, per quanto mi è dato sapere egli non prese mai apertamente posizione di fronte a quella che era la rivoluzione anarchica più importante del ventesimo secolo.

Dell'approdo di Benjamin al nichilismo non esiste alcuna spiegazione teorica, al di là di qualche sparso accenno nella corrispondenza. Nel caso del percorso politico di Scholem questo delicato snodo trova invece un'ampia articolazione. Grazie al suo attivo impegno contro la prima guerra mondiale, che si intreccia con la militanza nel movimento giovanile ebraico-tedesco e in quello sionista, Scholem approda a una posizione di critica radicale delle possibilità concrete di una trasformazione sociale. Gli scritti del periodo che va dal 1917 al 1919, che corrispondono a una fase di profondo isolamento in Svizzera e al tempo stesso di un intenso scambio con Benjamin, offrono una chiara lettura della transizione di Scholem a una concezione nichilista dell'anarchismo¹⁸. Poiché già nel 1917 era chiaro che il gruppo giovanile sionista-anarchico *Jung Juda*, tra i cui fondatori vi era anche Scholem, aveva definitivamente perso la battaglia per imporre la propria visione del rinnovamento ebraico all'interno del movimento sionista, è lecito presumere che l'isolamento di Scholem fosse appunto un prodotto di questa sconfitta. Una volta sostituita la crescita interiore¹⁹ alla militanza politica (o *Außenarbeit*), la comunità sionista vicina a Scholem era destinata a conoscere la condizione di profonda alienazione che deriva dall'esilio²⁰.

Questo passaggio al nichilismo trova un'espressione compiuta in una lettera aperta intitolata *Abschied* (Addio), pubblicata su

una rivista del movimento giovanile sionista²¹. Il fatto che Scholem fosse convinto dell'adesione piena di Benjamin alla posizione espressa in quella lettera e ne anticipasse pertanto la disponibilità a sottoscriverla, fa pensare a un'implicita intesa tra i due autori rispetto alla necessità di prendere le distanze dall'attività politica in favore di una forma di nichilismo. L'intero testo della lettera è immerso in un'atmosfera di profonda riflessione e di elaborazione teorica sulle condizioni e sui modi che rendono possibile l'esistenza di una comunità. Una comunità che corrisponda alle aspirazioni dei socialisti rivoluzionari come dei sionisti, scrive Scholem, è attuabile solo entro una dimensione diametralmente opposta a quella dell'attivismo politico e precisamente sulla base di quella stessa condizione che essa tende a superare: «la vita comunitaria si alimenta di isolamento», scrive²².

In *Abschied* assistiamo dunque a una sorta di rivendicazione del disimpegno dalla pratica, dall'agire nel mondo, nella profonda convinzione che nell'esilio non possa esistere nessuna autentica comunità. A costituire il collante di una comunità non è la condivisione di obiettivi politici, afferma Scholem, ma piuttosto un atteggiamento comune di distacco rispetto al raggiungimento immediato di tali obiettivi. E lo strumento necessario per raggiungerli, in ogni caso, non è una qualche forma di organizzazione politica, quanto piuttosto la propensione dell'individuo a un «anarchismo» teorico, che avrà un senso e una funzione fino a quando il ristabilimento messianico di un «ordine dell'anima» divino eliminerà definitivamente la necessità dell'isolamento nell'esilio²³.

In questo periodo, quindi, il nichilismo è inteso come un'astensione dall'impegno politico, che nasce dall'aspirazione a una concezione politica radicalmente nuova. Una posizione, questa, che potrebbe essere interpretata come una politica di continuo rimando al futuro (*im Aufschub*, come avrebbe detto lo stesso Scholem in un momento successivo). Benché questo nichilismo contenga in sé un netto rifiuto della partecipazione politica, sarebbe sbagliato interpretarlo come un rifiuto assoluto della politica in quanto tale: esso, anzi, nasce da un humus esplicitamente politico-teologico, e indubbiamente mantiene vivo uno stretto legame con l'anarchismo utopico del primo periodo.

Questa fase nichilista, inoltre, costituisce uno snodo fondamentale per quanto riguarda il trapasso alla fase successiva del pensiero e della ricerca di Scholem, quella dell'anarchismo catastrofista, alla quale rivolgeremo ora la nostra attenzione.

L'anarchismo catastrofista

Con la partenza per la Palestina, avvenuta nel 1923, Scholem sembra essersi lasciato alle spalle qualcosa di più dell'esperienza del movimento giovanile sionista: negli scritti di questo periodo colpisce, infatti, l'assenza del tema dell'anarchismo. Intorno alla metà degli anni Trenta, invece, esso riaffiora con rinnovato vigore, questa volta nella ricerca da lui condotta sulla figura messianica di Sabbatai Zwi e sul movimento formatosi a seguito della sua autoproclamazione a messia, avvenuta nel 1666²⁴. In luogo di quella «neutralità benevola» propria del periodo svizzero di cui abbiamo trattato nel paragrafo precedente, l'anarchismo che affiora in superficie prende intense caratteristiche di parte, presentandosi come un nichilismo pervaso da forze distruttive d'una violenza così estrema da ricadere inevitabilmente su se stesse. «Rottura generale e cataclismi» caratterizzano il momento distruttivo che grazie a Sabbatai Zwi e al suo apostolo, Nathan di Gaza, aveva infiammato la storia degli ebrei, lasciandosi dietro braci che ancora ardono nei tanti piccoli angoli sparsi del mondo ebraico²⁵.

Nel saggio *Der Nihilismus als religiöses Phänomen* [Il nichilismo come fenomeno religioso], scritto nel 1974 e basato sul saggio del 1937 dal titolo *Redenzione attraverso il peccato*, Scholem propone un'immagine del nichilista diversa da quella tratteggiata precedentemente, incarnandola ora nel rivoluzionario russo che sfida «l'autorità in ogni sua forma, senza accettare nessun principio basato sulla fede» e che si fa legislatore delle proprie norme di vita e di comportamento²⁶. L'affinità con la concezione di Kropotkin della spinta nichilista verso l'anarchismo, osserva Scholem, trova il suo presupposto nella necessità, profondamente sentita, di una critica radicale della società e delle strutture in cui si incarna l'autorità, e si propaga alla sfera dell'interiorità mediante l'estensione di questa stessa critica alla

dimensione del vivere quotidiano²⁷. La transizione dalla teologia radicale alla rivolta secolare si è incanalata lungo la via già battuta dai movimenti religiosi, scrive l'autore. Ma è molto probabile che il retroterra per la sua analisi della componente distruttiva insita nella visione messianica sia da ricercare proprio nella concezione dell'anarchismo da lui elaborata nel periodo giovanile.

Nel citato saggio del 1974, Scholem traccia una precisa distinzione tra due forme di rivolta nichilista: quella ascrivibile al «nichilismo quietista» e quella ascrivibile invece al «nichilismo dell'azione». Mentre la concezione del nichilismo che abbiamo delineato nel precedente paragrafo si caratterizzava sostanzialmente come un distacco dai problemi del mondo, per cercare rifugio in una sorta di «anarchismo metafisico», il termine nichilismo è ora impiegato per definire un movimento radicalmente attivo, vivo nella storia, e pronto a rovesciare lo stato di cose esistente²⁸. L'affermazione di principio secondo la quale «la violazione della *Torah* potrebbe costituire in realtà l'effettivo adempimento»²⁹ è ritenuta il marchio distintivo di questa forma attiva di nichilismo dell'azione, che Scholem considera uno «sviluppo dialettico» del messianismo di ispirazione sabbatiana. L'atto del peccare diventava infatti il solo atto che poteva portare alla redenzione, così come soltanto la distruzione dell'ordine esistente poteva portare a un ordine nuovo e improntato alla giustizia. La contraddizione, afferma Scholem, diventa una «caratteristica permanente e ineludibile del movimento: a partire dal paradosso iniziale del messia apostata, il paradosso genera un altro paradosso»³⁰.

Nel polacco Jacob Frank, il secondo personaggio storico che occupa una posizione di particolare rilievo nella ricerca di Scholem, troviamo una «reincarnazione», una generazione più tardi, ancora più radicale di quella di Sabbatai Zwi. La visione di Frank, che propugnava il nichilismo e una «teoria mistica della rivoluzione», si fondava sulla ricerca di «una vita di libertà anarchica»³¹. Nella teoria mistica di Frank di una «vita vera, anarchica», che ha come presupposto necessario la vittoria su ogni legge e ogni religione, «la visione della redenzione nichilista» è tutta interna al «rovesciamento di ogni legge e ogni norma»³². Per gli anarchici d'ispirazione sabbatiana la rivolu-

zione immanente significava distruzione totale, in quanto versione di un'attesa messianica che si era evoluta non solo per vie interne, nell'attività stessa del movimento, ma anche sulla scia delle attese di una generazione dopo l'altra, le cui speranze si erano infrante contro la terribile ironia di un messia il cui atto più significativo di redenzione si era manifestato nella conversione all'Islam³³.

Qui, dunque, l'anarchismo è inscindibilmente legato a un «anelito alla liberazione totale»³⁴. Al pari di altri movimenti, anche quello sabbatiano «aspirava a prolungare l'inedita sensazione di vivere in un 'mondo ricondotto a nuovo ordine' dando vita ad atteggiamenti mentali e a istituzioni che fossero adeguate a un nuovo ordine divino»³⁵. Tuttavia, l'atto stesso di creare nuovi rituali e nuove strutture, addirittura una nuova *Torah*, comportava inevitabilmente la distruzione del rituale e delle strutture della vecchia *Torah*³⁶.

Di fronte al radicalismo naturalmente insito nell'idea messianica, la repressione era la forza critica che faceva dell'ebraismo rabbinico una tradizione non solo proponibile, ma anche capace di forza coesiva, conclude Scholem³⁷. Dal momento che al cuore della tradizione, di cui sono messi in dubbio i fondamenti stessi, vi è la legge morale, l'impulso nichilista non riguarda soltanto la questione della legge morale ma anche e soprattutto le basi stesse di quella legge e della forza che ne costituisce la sanzione. Più si accentua il carattere repressivo della reazione dell'ebraismo rabbinico nei confronti del movimento diretto a rovesciarlo, afferma Scholem, più violenta si fa l'eruzione degli impulsi distruttivi. Ma queste indomabili forze distruttive, all'opera per smantellare tutti gli antichi legami della tradizione ebraica, erano destinate ad avere un impatto storico ben più grande di quanto si potesse prevedere:

L'anelito alla liberazione totale, che ebbe un ruolo così tragico nello sviluppo del nichilismo sabbatiano, non era affatto una forza puramente autodistruttiva; anzi, al di sotto di una superficie fatta di assenza di leggi, di antinomianesimo e di negativismo catastrofista, ribollivano potenti impulsi costruttivi³⁸.

Il principio bakuniniano secondo il quale la distruzione può

contenere in sé un atto creativo ritorna a fiorire in questa fase dell'anarchismo di Scholem, prevalentemente improntata al negativismo, che in termini messianici trova espressione nel concetto di «trascendenza della *Torah* come condizione necessaria del suo effettivo adempimento»³⁹. Nel pensiero di Scholem il sabbatianismo era stato capace di «aprire la strada all'*Haskalah* e al movimento riformista ottocentesco, una volta esauritasi la sua iniziale spinta religiosa»⁴⁰, proprio in virtù di questo suo negativismo assoluto. Si davano ora le condizioni per l'emergere di una nuova costellazione storica, ingenerata da una «crisi della fede» che aveva saputo penetrare anche negli angoli più remoti della società ebraica. L'effetto distruttivo del sabbatianismo coincideva quindi con l'uscita da un isolamento che, parlando degli ebrei in generale, durava dal Medio evo⁴¹.

Nella terza fase della concezione scholemiana dell'anarchismo assistiamo quindi a un nuovo e sorprendente impiego del termine che, pur recando ancora i segni che contraddistinguono le due fasi precedenti, imprime alla nostra ricerca una direzione affatto nuova.

L'anarchismo critico

Fu dunque l'impulso nichilista a portare all'esplosione sabbatiana, che a sua volta aprì la strada all'epoca illuminista del pensiero ebraico nel diciannovesimo secolo. Dopo il massacro di coloro che rappresentavano la tendenza «distruttiva della Legge», il rigido controllo esercitato sull'ebraismo dall'autorità rabbinica subì un indebolimento, cui contribuì fattivamente l'*Haskalah* o illuminismo, che imprime una forte accelerazione alla progressiva perdita di senso dell'equazione tra ebraismo e «sottomissione alla Legge». Ma il fenomeno della diminuita soggezione all'ebraismo rabbinico non è semplicemente la conseguenza di un movimento messianico capace di una forte penetrazione culturale: in questa ultima concezione del nichilismo di Scholem trovano posto anche gli effetti della crescente mancanza di fede nell'autorità divina della tradizione. In modo non dissimile da quanto era già avvenuto per il messianismo sabbatiano e per i suoi risvolti storici nei secoli a venire, a minare al cuore

l'ebraismo che si identifica con la totale soggezione alle prescrizioni della Legge troviamo, secondo Scholem, la crescente mancanza di fede nell'origine sacra delle scritture.

E così, ancora una volta, ci troviamo di fronte al problema della tradizione. Potremmo incominciare dalla legge originaria che ne costituisce il fondamento, la *Torah*, che tuttavia a noi risulta incomprensibile: neppure i comandamenti fondamentali ci paiono comprensibili senza l'ausilio del *Talmud*, altrimenti noto come la *Torah* della tradizione orale. Solo grazie alle leggi tramandate per via orale emerge in tutta la sua pienezza il significato dei comandamenti fondamentali, per esempio se il comandamento che impone di non uccidere si applichi anche al nemico, agli animali, alle piante, e così via. L'incredulità sempre più diffusa di fronte all'origine sacra delle scritture e della tradizione orale spalanca le porte a quella condizione che Scholem definisce in termini di «anarchismo religioso». Come spiega l'autore,

chiunque sia non disposto o comunque non in grado di accettare questo principio [dell'origine divina della *Torah*], chiunque non nutra una fede assoluta nei primi credenti, vuoi perché ha maturato altre convinzioni, vuoi perché si è volto verso uno storicismo critico (poiché molteplici e varie sono le forme che assume il dubbio sull'infallibilità della *Torah*), è anche un anarchico.

Per quanto riguarda la religione, ecco che allora... in una misura o nell'altra, siamo tutti anarchici, cosa che andrebbe proclamata apertamente una volta per tutte. Qualcuno lo sa e lo ammette senza riserve; altri invece... si abbandonano a mille contorsioni pur di non dover fare i conti con un dato di fatto sostanziale, che cioè la continuità della coscienza religiosa ebraica va ben oltre il principio della «Legge dall'Alto». Una simile conclusione porta inevitabilmente a forme religiose di tipo anarchico⁴².

Improvvisamente l'anarchismo non consiste più in un complesso di principi sul piano ideologico né in un atteggiamento critico di distacco dalla storia, né nella combustione interna delle tendenze tese alla «distruzione della Legge». È diventata una fase storica. E poiché oggi non siamo più capaci di attribuire una fonte alla «autorità religiosa», quella che necessariamente

te ne consegue è un'interpretazione anarchica della tradizione⁴³. Per gli ortodossi, la «certezza della natura divina della *Torah*» è «al di sopra di ogni interrogativo sulla storia»⁴⁴, e fino alla nostra epoca il concetto di rivelazione è rimasto in larga misura vincolato alla «tesi fondamentalista» della *Torah* divina intesa come «parola assoluta [che] produce un sistema di riferimento assoluto»⁴⁵. E tuttavia tanto nella corrente del misticismo ebraico quanto tra gli studiosi contemporanei dell'ebraismo la fede nell'origine sacra della *Torah* e della tradizione orale è soggetta a un processo intrinseco di svuotamento. Come scrive Scholem:

Chi si propone di portare alla comunità i frutti della sua ispirazione e della sua esperienza mistica, senza tuttavia ritenersi obbligato in coscienza e senza riserva alcuna all'osservanza, parola per parola, dell'unico principio fondamentale, quello della «Legge dall'Alto», costui, dicevo, può essere a ragione considerato un anarchico⁴⁶.

Dal momento che la maggior parte degli ebrei oggi non attribuisce più valore di verità a questo principio fondamentale, ebrei ed ebraismo «devono confrontarsi con il dato di fatto costituito dall'anarchismo religioso»⁴⁷. Questo confronto si risolve con un'ammissione o con una negazione: alcuni lo rifiutano a priori, irridendolo, ma sono ugualmente «anarchici» – anarchici loro malgrado, se così si può dire; altri invece si fanno carico di questo stato di anarchia, riconoscendolo come parte integrante della loro condizione nel mondo, come nel caso di Scholem. Gli anarchici per loro volontà riconoscono il vuoto creato dalla mancanza di un sistema di principi primi, l'esistenza di un particolare punto di vista correlato a un determinato stato della conoscenza ma completamente avulso dai principi primi⁴⁸. Scholem manifesta questa sua visione già nel 1939, in occasione di un incontro con altri fondatori dell'Università Ebraica vicini alle sue posizioni, affermando

siamo tutti anarchici. Ma la nostra è un'anarchia contingente, perché siamo la dimostrazione vivente che questo non ci allontana dall'ebraismo. Non siamo una generazione senza *mizvot*, ma i nostri *mizvot* mancano di autorità... Non abbiamo una legittimità minore di quella dei nostri antenati, che si differenziano da noi solo per il fatto di avere un

testo più chiaro a cui attingere. Forse siamo anarchici, ma ci opponiamo all'anarchia⁴⁹.

La scelta anarchica derivava da un'adesione a determinati principi, ma lo stato di cose da cui questa scelta poteva derivare non era necessariamente positivo. Qui Scholem ritorna a un anarchismo che esprime tutta la religiosità del suo pensiero politico, un anarchismo che è «l'unica teoria sociale che ha un senso – un senso religioso», come ebbe a dichiarare più tardi in un'intervista⁵⁰. Ciononostante, all'interno di questa sua complessa analisi dell'anarchismo e dei profondi cambiamenti che esso avrebbe subito nel tempo, in virtù della disponibilità ad approdare a una dimensione utopica non appena essa gli si fosse rivelata, Scholem lasciò sempre una porta aperta alla possibilità di una scelta che andasse, in effetti, al di là dell'anarchismo in quanto tale.

Il futuro dell'anarchismo

Chi, tra noi, accetta volontariamente la scelta anarchica, si assume il gravoso compito di tentare la riscoperta di una politica ancora dotata di senso dopo gli eventi catastrofici che hanno segnato quest'ultimo secolo. A differenza di coloro che oggi predicano la fine della storia, noi abbiamo il dovere di dare pieno riconoscimento a una tradizione anarchica che sa superare le sconfitte cui è andata incontro sul piano politico, e di utilizzare le sue intuizioni critiche per rilanciare la sfida alla continuità dello stato di cose esistente. Sarebbe bene prendere come esempio la storia dell'ebraismo, poiché essa ci mette davanti agli occhi una tradizione di continuità culturale che sa resistere al potere, alla repressione, e addirittura alle proprie contraddizioni interne: una tradizione per molti versi formatasi sulla rottura, non diversamente dall'anarchismo. Oggi la tensione verso una comprensione piena dell'anarchismo non è disgiungibile dal compito di attuarne un recupero dal passato non meno che da quello di assicurarne una continuazione nel presente, nella convinzione dell'importanza intrinseca che esso riveste rispetto al nostro futuro. In questo senso, l'atto storico stabilisce una rela-

zione con tutti gli ambiti del tempo, non solo con il passato e il presente, e solo quando saremo effettivamente in grado di fare riferimento a una tradizione anarchica del passato potremo incominciare a riflettere seriamente sulle prospettive politiche dell'anarchismo nel futuro.

Note al capitolo

1. La *Torah* può essere letta, in larga misura, come una cronologia delle vicende di uno Stato, e anche nelle parti in cui il regno di David non ha una posizione di primo piano è difficile concepire/pensare al percorso della redenzione ebraica al di fuori dell'istituzione della monarchia. In questo quadro i profeti fanno da contrappeso al potere teocratico, pur nella loro fedeltà alla monarchia e non di rado ergendosi in difesa del concetto di giustizia, ma la natura teocratica dell'ebraismo nel periodo del Secondo Tempio non è altro che il riflesso della struttura sociale di Israele in quel tempo. Non a caso lo storico Flavio Giuseppe, trovatosi nella necessità di usare una parola che sapesse rendere la natura peculiare della comunità ebraica, conìò il termine teocrazia, altra cosa da oligarchia e gerarchia, e lo utilizzò per definire non solo il tipo di organizzazione religiosa degli israeliti, ma anche la struttura della loro organizzazione sociale.

2. È questo il motivo per cui sono i lumi dell'illuminismo quelli che abbiamo in mente quando ci riferiamo all'ebraismo come a una «luce sulle nazioni», e il nostro modello sono gli insegnamenti delle scienze umane e, in qualche misura, anche dell'umanesimo. La qual cosa vale, naturalmente, anche per l'anarchismo: una volta accantonata quella che con grande perspicacia Russel Jacobi ha definito «la dialettica della sconfitta», saremo liberi di intraprendere un percorso di ricerca finalizzato al disvelamento del profondo impatto che l'idea anarchica ha avuto sulla filosofia e in generale sulla cultura dell'età moderna.

3. Fedele fino all'ultimo alla Germania e al marxismo, fu ucciso a Buchenwald nel 1940.

4. G. Scholem, *Briefe*, vol. I (1914-1947), C.H. Beck, München 1995, p. 5.

5. Si vedano in proposito le osservazioni di Scholem sul socialismo utopico e i suoi rappresentanti, che l'autore confronta con personaggi del calibro di Schopenhauer, Marx e Hegel, in G. Scholem, *Tagebücher, nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923*, vol. I (1913-1917), Jüdischer Verlag, Frankfurt 1995, p. 79.

6. *Ivi*, p. 13.

7. G. Scholem, *Briefe*, I, cit., p. 6.

8. *Ibidem*.

9. Delle opere di questo autore, possiamo collocare con sicurezza tra le letture di Scholem i testi *Die Revolution* e *Ein Weg deutscher Geist*, oltre ai saggi *Strindbergs 'Neue Jugend'*, *Stelle Dich, Sozialist!*, *Martin Buber, Sind das Ketzergedanken?* e *Doktrinarismus*, gli ultimi due pubblicati in *Von Judentum* (1913). È molto probabile che contemporaneamente all'interesse manifestato per l'opera di Fritz Mauthner, dal titolo *Beitrag zu einer Kritik der Sprache*, Scholem abbia letto anche *Skepsis und Mystik* di Gustav Landauer – una critica filosofica del pensiero di Mauthner. Scholem riferisce di avere discusso con Benjamin sia il saggio su Martin Buber sia il saggio intitolato *Stelle Dich, Sozialist!*, apparsi entrambi sul primo numero della rivista «Der Aufbruch», e fa menzione della posizione critica di Benjamin nei confronti della filosofia linguistica di Mauthner.

10. Nei commenti di Scholem troviamo un misto di critiche ed elogi. Per esempio, il tono assertivo che Landauer usa nell'articolo *Sono, questi, pensieri eretici?* trova un'accoglienza più che favorevole da parte del giovane studente pieno di ardore, mentre il saggio su Buber lascia in lui un'impressione negativa per la sua scarsa sostanza. Scholem riferisce di avere seguito tre conferenze di Landauer: quella sul romanticismo, quella su il «problema della democrazia» e quella sul socialismo, tenute rispettivamente il 12 dicembre del 1915, il 29 gennaio e l'11 marzo del 1916. Si veda in proposito G. Scholem, *Tagebücher*, I, cit., pp. 126, 181, 197, 250, 284.

11. G. Scholem, *Tagebücher* I, cit., p. 250.

12. «Poiché noi predichiamo l'anarchia – il che significa che non vogliamo uno Stato bensì una società libera... non vogliamo che la Palestina sia la mera fondazione di uno Stato... per sostituire le vecchie catene con catene nuove. La nostra ricerca della Palestina deriva dalla sete di libertà e dalla voglia di vivere il futuro, poiché il futuro appartiene all'Oriente». G. Scholem, *Tagebücher*, I, cit., pp. 81-82.

13. *Ivi*, p. 83.

14. All'epoca, Scholem aveva ben chiaro che il sionismo politico era considerato dall'ortodossia ebraica alla stregua di un abominio della Sion dei profeti. Posizione, questa, largamente diffusa nelle correnti del tradizionalismo religioso ebraico, cui era per molti versi affine il gruppo ortodosso dell'*Agudat Israel*, che si era costituito proprio in quel periodo a Berlino e che tra i suoi più illustri affiliati contava anche Scholem. L'*Agudat Israel* aveva appena pubblicato il suo manifesto, in cui la devozione religiosa e lo studio della *Torah* erano contrappo-

sti alla pratica dei sionisti in una sorta di parodia delle loro più recenti dichiarazioni. Si veda in proposito *Berichte und Materialien*, Büro der Agudas Jisroel, Frankfurt 1912.

15. W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, II.1, p. 203.

16. Il passaggio in questione è tratto da una lettera di Scholem all'editore francese delle opere di Benjamin, recante la data dell'11 novembre 1970 (W. Benjamin, *Mythe et Violence*, Parigi 1971, p. 149). Originariamente riportata nel testo di I. Wohlfarth, *Immer radikal, niemals konsequent*, in *Antike und Moderne, Walter Benjamin's Passagen*, a cura di N. W. Bolz e R. Faber, Königshausen und Neumann, Würzburg 1986, p. 130, questa lettera purtroppo non è compresa nella raccolta epistolare di Scholem che è stata pubblicata. Tanto la natura dell'affermazione di Scholem quanto le indicazioni che emergono dal mio lavoro di ricerca e da quello condotto da Michael Löwy, mi portano a essere ragionevolmente convinto che la stesura originale della lettera si possa collocare entro il periodo che intercorre tra i mesi di giugno e di novembre del 1921.

17. W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, VI, cit., p. 106.

18. In una definizione usata parecchi anni più tardi per distinguere questa forma di teologia politica da quello che ne costituisce il correlato più distruttivo, Scholem si esprime in termini di «nichilismo di tipo quietista». A mio parere, quella di nichilismo anarchico è l'interpretazione che più si attaglia a questo nuovo passaggio. Per quanto riguarda «*ein Nihilismus quietistischer Natur*», si veda *Der Nihilismus als religiöses Phänomen*, «Judaica», 4, Suhrkamp, Frankfurt 1987, p. 131.

19. «Siamo tutti d'accordo», scrive Scholem a un altro membro del gruppo *Jung Juda*, «a rinunciare per il momento al cosiddetto 'lavoro esterno' nel senso di grandi manifestazioni, e a portare avanti la questione all'interno». Si veda G. Scholem, *Briefe*, I, cit., p. 66n.

20. Il *Jung Juda* era avviato sulla buona strada per trasformarsi in una *Geheimbund*. Una difesa della *Geheimbund* appare anche nell'*Abschied*, all'incirca un anno più tardi: «La gioventù che sia degna di una lega non c'è ancora, ma quando ci sarà come potremmo credere che non si organizzi se non in una lega che rappresenti l'unica possibilità di una comunità che si realizza nell'isolamento?». Si veda G. Scholem, *Briefe*, I, cit., pp. 81-82, 465.

21. Indirizzata a Siegfried Bernfeld, redattore/direttore del «Jerubbaal». Nella lettera a un amico datata 28 maggio 1918, e quindi di poco anteriore alla lettera indirizzata a Bernfeld, Scholem accenna al ruolo di rilievo che era destinato ad assumere l'*Abschied*: «solo da fuori scriverà la lettera a Bernfeld (che firmeremo entrambi, il mio amico [Benjamin] e io), e se le cose andranno come

pensiamo, resterai sorpreso. Ci sarà la nuda verità che si deve dire sull'atteggiamento metafisico dei giovani sionisti. Dato che, grazie a Dio, non ce l'ho più davanti agli occhi, da lontano riesco a vedere tutta la situazione con una chiarezza ancora maggiore». G. Scholem, *Briefe*, I, cit., p. 182.

22. «La vita comunitaria presuppone necessariamente la solitudine: non è nel darsi di un'aspirazione comune, ma nella solitudine che poggiano le fondamenta di una comunità. Sion, la fonte della nostra identità nazionale, è la solitudine comune, direi addirittura identica di tutti gli ebrei, e l'adesione religiosa al sionismo non è altro che questo: le volute della solitudine sembrano avvolgerci proprio lì dove ci riuniamo tutti insieme. Fino a che questo centro non sarà riportato al suo antico raggianti splendore, l'ordine delle nostre anime, che ci costringe a riconoscere in tutta franchezza questa verità, può essere soltanto anarchico. Nel *galut* non può esistere nessuna comunità ebraica che abbia un valore agli occhi di Dio. E se una comunità di esseri umani è la cosa più nobile cui si possa aspirare, quale sarebbe il senso del sionismo se essa potesse realizzarsi nel *galut*?». G. Scholem, *Farewell*, in *On Jews and Judaism in Crisis*, Schocken Books, New York 1976, p. 55. Il testo originale è in G. Scholem, *Briefe*, I, cit., p. 462.

23. G. Scholem, *Briefe*, I, cit., p. 463.

24. Alcuni critici hanno interpretato questo saggio (e, più in generale, l'interesse di Scholem nei confronti del sabbatiano) come una critica del sionismo politico, trascurando la più ampia e non meno importante valenza culturale di un'opera che ha il merito di restituire alla storia uno dei fenomeni più catastrofisti e allo stesso tempo più violentemente repressi degli annali della storia ebraica. Per una ricostruzione storica di questo dibattito si veda D. Biale, *Gershom Scholem, Kabbalah and Counter-History*, Harvard University Press, Cambridge 1979, pp. 172-173, 187-194.

25. Si veda *Die Metamorphose des häretischen Messianismus der Sabbatianer im religiösen Nihilismus im 18° Jahrhundert*, «Judaica» 3, Suhrkamp, Frankfurt 1984, p. 212.

26. Si veda *Der Nihilismus als religiöses Phänomen*, «Judaica», 4, cit., p. 130.

27. «Gli anarchici riprendono attivamente il concetto nella loro propaganda e sono così stati per la coscienza dei gruppi successivi i classici sostenitori del nichilismo, prima ancora di Nietzsche, del tutto al di là della sfera politica, e di un'analisi sulle implicazioni del crollo del tradizionale sistema di valori autoritario, che il nichilismo ha indicato come quel convitato di pietra che attende davanti alla porta di partecipare al nostro festino». *Ibidem*.

28. «La distruzione di tutte le istituzioni per scoprire che cosa resista di

buono in tale devastazione» *Ivi*, p. 131.

29. G. Scholem, *Redemption through Sin*, in *The Messianic Idea in Judaism and other Essays on Jewish Spirituality*, Schocken Books, New York 1978, p. 84.

30. *Ivi*, p. 88.

31. *Ivi*, pp. 127, 131. In altra sede Scholem scrive: «Frank era un nichilista e il suo nichilismo possedeva un'autenticità di rara misura... Non rappresentava un mistico, un visionario o un uomo di stato come messia, ma un uomo forzuto, una sorta di messia-atleta...». *Der Nihilismus als religiöses Phänomen*, cit., p. 171.

32. «L'eliminazione di tutte le leggi e di tutte le regole...». *Die Metamorphose des häretischen Messianismus*, cit., p. 207.

33. Ma anziché provocare rassegnazione, la conversione e la cosiddetta «caduta» del messia diedero una dimensione del tutto nuova all'idea messianica, che fu salutata come una dottrina e successivamente anche come una pratica di «azioni contraddittorie». Il grande atto messianico insito nella conversione all'Islam di Sabbatai Zwi consiste, come rileva Scholem, nel fatto di segnare quello che per molti aspetti può dirsi l'inizio, e non la fine, del movimento. Si veda in proposito G. Scholem, *Sabbatai Tzevi: The Mystical Messiah*, Princeton University Press, Princeton 1973.

34. G. Scholem, *Redemption through Sin*, cit., p. 84.

35. *Ivi*, p. 89.

36. «Il tradizionalismo ebraico aveva sempre cercato di soffocare tali impulsi, ma nel momento in cui essi erano liberi di affiorare, nella generale euforia che si accompagnava all'esperienza della redenzione e alla libertà che ne deriva, il loro prorompere era più violento che mai». *Ivi*, p. 109.

37. Scholem avrebbe dato pieno appoggio a tale conclusione molti anni più tardi, nel suo saggio sul nichilismo pubblicato in onore di Adorno: «Se rivolgiamo la nostra attenzione all'ebraismo, fin dall'inizio è del tutto imprevedibile il presentarsi di tendenze antinomiane che arrivano addirittura al nichilismo. Tuttavia l'ebraismo storico si è cristallizzato nella struttura fissa della legge della *Torah* e della *Halakhah*, una religione di straordinaria disciplina e stabilità». *Der Nihilismus als religiöses Phänomen*, cit., p. 161.

38. G. Scholem, *Redemption through Sin*, cit., p. 84.

39. *Ivi*, p. 88.

40. *Ibidem*.

41. *Ivi*, p. 84.

42. G. Scholem, *Reflections on the Possibility of Jewish Mysticism in our Time*, «Ariel», 26, Gerusalemme, primavera 1970, p. 50, ora pubblicato in *On the Possibility of Jewish Mysticism in our Time and other Essays*, Jewish

Publication Society, Philadelphia 1997, p. 16.

43. In un'intervista concessa a breve distanza dalla pubblicazione di queste righe, Scholem ripropone il problema in termini non dissimili: «Oggi chi ha perso la fede nell'origine divina della Bibbia deve risolvere la questione nel modo più confacente al proprio orientamento sul piano intellettuale... tutti noi siamo anarchici, poiché non abbiamo un'autorità superiore comune cui attingere». *Zionism – Dialectic of Continuity and Rebellion: Interview with Gershom G. Scholem, April/July 1979*, in *Unease in Zion*, a cura di E. ben Ezer, Quadrangle/NY Times Books, New York 1974, p. 279.

44. G. Scholem, *Reflections on Jewish Theology* (1974), in *On Jews and Judaism in Crisis*, cit., p. 270.

45. *Ibidem*.

46. G. Scholem, *Reflections on the Possibility of Jewish Mysticism in Our Time*, cit., p. 50.

47. *Ibidem*.

48. In Scholem, tuttavia, è sempre stata viva la consapevolezza che anche questa sua ultima categoria dell'anarchismo religioso non poteva considerarsi definitiva. Non discostandosi mai dalla convinzione che «l'ebraismo contiene aspetti utopici ancora tutti da disvelare», lo studioso ha posto, di fatto, l'utopismo al di sopra e al di là di ciò che egli stesso era in grado di intravedere. *Zionism – Dialectic of Continuity and Rebellion*, cit., p. 276.

49. Tradotto dall'ebraico da P. Mendes-Flohr, in *Divided Passions*, Detroit 1991, p. 346.

50. G. Scholem, *On Jews and Judaism in Crisis*, cit., p. 33.

V

IL VERO LUOGO È LA COMUNITÀ:
LANDAUER E BUBER

di Siegbert Wolf

L'amicizia tra Gustav Landauer (1870-1919) e Martin Buber (1878-1965) assume un ruolo di straordinaria importanza nella storia dell'utopia socialista del XX secolo¹. Entrambi erano libertari, intellettuali, educatori, scrittori, filosofi e pionieri di esperienze comunitarie. Dopo la morte di Landauer, Buber ha cercato di portare avanti le tesi anarchiche e comunitarie dell'amico, specialmente nel movimento dei kibbutz. Inoltre ha fatto proprio il concetto di Landauer di un socialismo federativo e comunitario assorbendolo nella sua filosofia del dialogo (*I and thou*, 1923) e nella sua pedagogia. Nell'opera principale, *Sentieri in Utopia* (1947), che ancora oggi merita di essere letta e che tratta delle moderne utopie socialiste, Buber ha scritto delle teorie anarchiche di Landauer in termini estremamente elogiativi, «mettendo a confronto l'opera di Proudhon, quella di Kropotkin e quella di Landauer e mettendo in evidenza gli

apporti di ognuno di loro all'idea comune»².

L'amicizia tra Landauer e Buber nacque nei primi anni del Novecento a Berlino; entrambi erano membri della *Neue Gemeinschaft* (Nuova Comunità). E la loro amicizia finì solo nella primavera del 1919, quando Landauer venne assassinato dai soldati controrivoluzionari che schiacciarono la rivoluzione in Baviera.

Gustav Landauer era nato nel 1870 nella capitale tedesca ed era cresciuto in una famiglia di ebrei assimilati. Aderì al movimento anarchico già nell'ultimo decennio del XIX secolo. Alla pari di Rudolf Rocker (1873-1958), Erich Mühsam (1878-1934) e Pierre Ramus (1882-1942), è una delle personalità più importanti del movimento anarchico di lingua tedesca. «Il periodo in cui è vissuto Landauer fu avvertito da lui e da altri come un'epoca straordinaria di rinnovamento»³. Il suo interesse per Proudhon, Kropotkin e Tolstoj era molto forte, ma pur facendoli conoscere in Germania non fu mai discepolo di nessuno loro. Martin Buber, nato nel 1878 e di otto anni più giovane di Landauer, fu allevato dai genitori a Lemberg, in Galizia. Il nonno paterno, Salomon Buber, era un famoso studioso e trasmise a Martin la passione per le tradizioni e la storia ebraica. All'età di vent'anni Martin Buber aderì al sionismo.

Diamo uno sguardo all'inizio del rapporto tra Landauer e Buber. A quell'epoca Landauer «sperava di dare vita a un socialismo capace di rinnovare l'animo umano, una visione che Buber adottò con entusiasmo... per la sua attività nel movimento sionista»⁴. Lo scopo della *Neue Gemeinschaft* era quello di creare un esempio di umanità e rendere visibile un nuovo modo di vivere da contrapporre al centralismo e al militarismo della società guglielmina. All'epoca Landauer era già una persona stimata nel movimento anarchico. Buber aveva aderito al moderno movimento nazionalista ebraico diretto da Theodor Herzl e si definiva un intellettuale sionista. L'influenza intellettuale di Landauer fece sì che Buber coniugasse il suo sionismo culturale all'idea di una comunità libertaria.

Entrambi speravano che il popolo aderisse a una critica radicale dell'ambiente in cui viveva e che si associasse per cambiare la realtà sociale. «La nostra comunità non aspira alla rivoluzione: è la rivoluzione»⁵ scrisse nel 1900 Landauer in un saggio

programmatico per la *Neue Gemeinschaft*.

In realtà, Landauer e Buber rimasero nella *Neue Gemeinschaft* solo per un breve lasso di tempo, perché ben presto la criticarono come troppo irrealistica e sognatrice. Si erano resi conto che questo movimento non avrebbe mai portato alla costruzione di una società su basi radicali. Comunque sia, Landauer e Buber non smisero mai di impegnarsi per una società più umana.

Entrambi nutrivano un interesse per Hölderlin, per Nietzsche e per la filosofia del linguaggio ed erano influenzati dagli esponenti del misticismo cristiano ed ebraico (per esempio da Jakob Böhme, Nicola Cusano, Eckhart). Landauer era inoltre interessato a riflettere sulla forza coesiva dello «spirito» all'interno della comunità umana e a coniugare il cambiamento della società con un cambiamento dello spirito. Alla base della sua concezione anarchica, che includeva il rifiuto del marxismo, c'era la lotta contro l'isolamento e la «servitù volontaria» (Etienne de la Boétie) degli esseri umani.

Entrambi si stimolavano a vicenda a scrivere e a pubblicare. Landauer scrisse la sua monografia storico-filosofica, *La rivoluzione*, su invito di Buber. In questo libro, uscito nel 1907 come tredicesimo volume della collana «Gesellschaft»⁶ curata da Buber, Landauer definiva la funzione del processo rivoluzionario nei tempi moderni e cercava di indicare i fondamenti della comunità, riprendendo i concetti di solidarietà e di responsabilità sociale del Medio evo. Per definire le prospettive culturali e storiche chiamava «topia» e «utopia» l'ascesa e il declino delle società e dell'autorità. Nel suo schema, la rivoluzione è il periodo tra il tramonto della vecchia «topia» e l'avvento di quella futura. Per Landauer tutta la storia era un «divenire» (*Werden*) e una «realizzazione», ovvero la riattivazione di un potenziale umano negletto.

Nel 1908 Landauer fondò il *Sozialistischer Bund*, che avrebbe dovuto porre le basi della società libertaria. Erich Mühsam e Martin Buber furono tra i primi ad aderire.

Il *Bund* era un'organizzazione di gruppi autonomi, decentrati, indipendenti e senza un comitato centrale. Per Landauer la democrazia era possibile solo in un sistema decentrato con relazioni dirette e personali. Già nel 1901 annotava: «Un obiettivo

può essere raggiunto solo se i mezzi sono in consonanza con la sua natura sostanziale. La non-violenza non si ottiene con la violenza»⁷. Donne, bambini e uomini avrebbero dovuto raccogliersi insieme in comunità rurali che riunivano «agricoltura, industria e artigianato, lavoro intellettuale e manuale, insegnamento e sistemi di apprendistato... Questi insediamenti, in cui i socialisti tagliano il più possibile i ponti con il mercato capitalista ed esportano solo per un valore pari a quello delle importazioni previste, non sono che i primi e limitati esperimenti. Dovrebbero poi spandere la loro luce su tutto il Paese, così che la massa degli uomini sia sopraffatta dall'invidia per la nuova felicità primigenia che nasce dalla soddisfazione di sé, per la gioia che splende nel cuore stesso della comunità»⁸.

Nel capolavoro di Landauer *Appello al socialismo*, pubblicato nel 1911, si può leggere una critica al burocratismo e al marxismo ufficiale d'anteguerra che non avevano più niente a che fare con l'emancipazione. Così si esprimeva: «Tutto comincia con l'individuo, e tutto dipende dall'individuo... Il socialismo è un capovolgimento... è un nuovo inizio. È un ritorno alla natura, una nuova valorizzazione dello spirito, un riprendersi le relazioni»⁹. Egli «sosteneva che si può agire subito, senza bisogno di aspettare una rivoluzione»¹⁰. Per Landauer il socialismo era sempre possibile, purché lo volesse un numero sufficiente di persone, e pensava che «[sarebbe stata] una realtà diversa a seconda del numero di persone che si sarebbero unite per realizzarlo»¹¹.

Landauer e Buber erano convinti che «la libertà deve formarsi nello spirito dell'individuo prima che si possa aspirare a oggettivarla nella società. Viene prima l'evoluzione personale e poi la militanza sociale. Non può esserci nessuna rigenerazione della società se prima gli individui non abbandonano la schiavitù e la sudditanza che si sono volontariamente date»¹². Al centro del loro pensiero e della prassi filosofico-sociale c'erano l'individuo e le relazioni tra individui. L'evoluzione dell'umanità non dipende dal progresso della scienza e della tecnica quanto piuttosto dalla rigenerazione dello spirito della società (*Geist*). Lo spirito per Landauer significava una «individuale coscienza interiore dei legami sociali che impongono di agire in modo cooperativo»¹³. Egli metteva in evidenza la necessità di

due forme di rivoluzione, una antistatalista e una che portasse alla rigenerazione sociale: «Il socialismo come realtà lo si può solo imparare; il socialismo, come la vita stessa, è un tentativo. Tutto quello che cerchiamo di inquadrare poeticamente con parole e definizioni, la varietà nel lavoro, il ruolo dell'attività intellettuale, la forma dei mezzi di scambio più convenienti e meno problematici, l'introduzione del contratto al posto della legge, il rinnovamento dell'educazione: tutto questo diventerà realtà nel momento in cui verrà realizzato e non lo si organizzerà secondo uno schema prestabilito»¹⁴.

La critica del sistema economico capitalista e di tutte le forme di accentramento, comprese quelle del marxismo, indirizzarono Landauer verso la democrazia diretta, il decentramento, il socialismo libertario e la costruzione della nuova società in modo policentrico. Anche se il *Socialistischer Bund* contava solo poche centinaia di aderenti, Landauer seppe mobilitare molte delle persone impegnate nel movimento giovanile ebraico e alla ricerca di un orientamento.

Le attività di Landauer per realizzare questa sua utopia libertaria erano legate alle idee di autogoverno locale, di federazione e di collettività di produttori e consumatori che dovevano essere un passo importante di distacco dal capitalismo. Per creare la base per il rinnovamento della società e per l'autonomia locale, si impegnò a sostenere le comunità rurali e le associazioni di mutuo soccorso al cui interno donne e uomini non avrebbero più lavorato per il mercato capitalista ma avrebbero iniziato a produrre beni per sé, istituendo un commercio equo. «Ammirando lo spirito corporativo del Medio evo, Landauer non cercava di far rinascere un periodo storico, ma voleva analizzare su quali basi si fondasse la società comunale e solidale del passato»¹⁵. S'impegnava così a stabilire un'alleanza tra le cooperative d'abitazione, l'economia comunale e l'autogestione: «Se vogliamo una società, dobbiamo costruirla, dobbiamo metterla in pratica. La società è associazione di tante società; una lega di leghe di leghe; una comunità di comunità di comunità; una repubblica di repubbliche di repubbliche. Solo lì c'è libertà e ordine, solo lì c'è spirito»¹⁶.

Per realizzare la sua idea di comunità «consiliare» contro il capitalismo, la grande industria e lo Stato, Landauer sottolineava

va già nel 1909 l'importanza del mandato imperativo. Su questa base formulò l'idea di un consiglio di liberi lavoratori (*Freier Arbeitertag*) e promosse prima dello scoppio della prima guerra mondiale l'idea di un «parlamento socialista» che avrebbe dovuto sostituire la forma attuale di parlamentarismo e di democrazia indiretta e realizzare una nuova società basata sul controllo diretto dal basso. Il decentramento e il federalismo avrebbero dovuto diventare le basi per ricostituire la società: «Per Landauer il modello erano le sezioni e i distretti istituiti nel corso della Rivoluzione francese»¹⁷. Voleva altresì travalicare i confini nazionali auspicando un'Europa unita e l'unione di tutta l'umanità. Quello che voleva creare era un ordinamento anarchico tramite associazioni volontarie. In una lettera allo storico libertario Max Nettlau (1865-1944) Landauer scriveva nel 1911: «Le circostanze sono il risultato del comportamento delle persone e la base dell'anarchia per me è la convinzione che ognuno finché vive ha la possibilità di modificare il proprio comportamento»¹⁸.

Il socialismo per Landauer e Buber era soprattutto un movimento culturale per superare l'individualismo atomistico e agire socialmente: «I fattori umanizzanti della vita sociale sono il linguaggio, i costumi sociali e l'arte»¹⁹. Il modello federativo era basato sulla partecipazione personale, sulle associazioni volontarie e sulle relazioni umane: «L'appello di Landauer a rinnovare lo spirito e alla libertà, le due idee forza della sua filosofia, caratterizza i suoi scritti in tutti i diversi campi in cui si è espresso il suo pensiero originale e creativo»²⁰.

Martin Buber prese parte alle riunioni bimestrali della cellula berlinese del *Socialistischer Bund* denominata *Gemeinschaft* fino alla fine del 1911. Pur avendo in seguito meno tempo a causa delle sue numerose attività, per esempio come lettore per la casa editrice Rütten & Loening di Francoforte, continuò a restare legato al comunitarismo anarchico di Landauer e l'amicizia che univa la famiglia Buber (Paula, Rafael, Eva) e la famiglia Landauer (Hedwig Lachmann, 1865-1918, poetessa rinomata e traduttrice²¹, Charlotte, Gudula, Brigitte) non si attenuò con gli anni. Buber aiutò Landauer nel tentativo non andato a segno di fondare «libere scuole» su base comunitaria²². A questo propo-

sito sottoscrisse anche un proclama redatto da Landauer, che s'ispirava alla pedagogia libertaria dell'anarchico spagnolo Francisco Ferrer (1859-1909). Tra l'altro, Landauer «scrisse un programma innovativo di riforma scolastica che riguardava tutta la struttura educativa tedesca, dalle scuole elementari alle superiori fino al livello universitario»²³.

Il progetto di comunità per il quale s'impegnarono successivamente sia Landauer sia Buber fu il *Forte-Kreis* (Circolo Forte), un'associazione d'impostazione pacifista. Landauer, che aveva esortato gli operai a scioperare contro i preparativi bellici già dalla fine del 1911²⁴, cercava di sostenere l'antimilitarismo e di combattere lo sciovinismo. Ma all'inizio della prima guerra mondiale il nazionalismo presente in tutta Europa si instaurò anche nel *Forte-Kreis*, e Gustav Landauer con la moglie Hedwig Lachmann, abbandonati anche da molti amici, si ritrovarono isolati a causa del loro forte impegno antimilitarista e antinazionalista, che significava il rifiuto del nazionalismo xenofobo, dell'antisemitismo e del razzismo propri al movimento populista (*volkish*) in Germania. Perfino Martin Buber cavalcò l'onda dell'entusiasmo per la guerra e diede il suo supporto nella speranza che la guerra «unisse gli ebrei in una causa trascendente»²⁵. Buber pensava inoltre che il patriottismo della maggioranza della popolazione ebraica e il suo arruolamento nei ranghi dell'esercito avrebbe reso più accette le comunità ebraiche alla popolazione non ebraica.

Landauer non era invece disposto ad accettare quanto sosteneva Buber, cioè che, pur uccidendosi a vicenda, gli ebrei «stavano comunque lottando per la loro identità ebraica»²⁶. Replicò dunque furibondo a Buber chiamandolo con disprezzo *Kriegsbuber* («il Buber della guerra») ²⁷ e criticando la sua posizione come una manifestazione ingiustificata di nazionalismo.

Indubbiamente la loro amicizia in questo frangente venne messa alla prova, ma furono in grado di superare il contrasto. L'iniziativa antisemita della «conta degli ebrei» attuata dal ministro della guerra prussiano nel 1916, che avrebbe dovuto dimostrare che gli ebrei tedeschi non erano abbastanza patrioti e che erano per lo più contrari alla guerra, dimostrò l'esatto contrario. Infatti la comunità ebraica tedesca nel 1914 era composta da circa 550.000 persone: quasi 100.000 furono arruolati

nell'esercito e più di 12.000 morirono nella prima guerra mondiale²⁸. Alla fine Buber rivide il suo punto di vista sciovinista.

La Rivoluzione tedesca nel 1918-19 segna il periodo più importante della vita di Landauer, quello in cui intravide una possibilità di realizzare le sue teorie sul socialismo libertario in Baviera. Durante la settimana di vita della Repubblica dei Consigli di Baviera, dal 7 al 13 aprile 1919, ne divenne ministro della cultura e dell'istruzione²⁹. Nel febbraio del 1919, per alcuni giorni era venuto a fargli visita a Monaco l'amico Buber, che aveva parlato con molti esponenti politici socialisti, ma senza riuscire a individuare nessuna prospettiva a lungo termine in quel tentativo rivoluzionario.

L'assassinio di Landauer nel maggio del 1919, per mano delle milizie bianche antisemite impegnate nell'annientamento della Repubblica dei Consigli di Baviera, fu uno dei traumi personali più profondi della sua lunga esistenza: «Ho vissuto la sua morte come se fosse stata la mia»³⁰. Dieci anni dopo la morte dell'amico, Buber ricordava: «Landauer ha lottato nella rivoluzione contro la rivoluzione per amore della rivoluzione. La rivoluzione non lo ringrazierà per questo, ma lo ringrazieranno quelli che hanno lottato come lui e forse un giorno lo ringrazieranno quelli per cui ha lottato»³¹.

Il noto anarchico tedesco Augustin Souchy (1892-1984), che conobbe Gustav Landauer nel 1910, fu il primo a scrivere una sua biografia politica, pubblicata in svedese³² nel 1920. Andò poi a trovare Martin Buber nel 1951 in Israele restando sorpreso della sua affinità intellettuale con Landauer³³.

Come suo esecutore letterario Buber «per dieci anni ripubblicò le opere principali di Landauer»³⁴, cui aggiunse altre due antologie di saggi: *Der werdende Mensch* (Diventare umani, 1921) e *Beginnen* (Per cominciare, 1924), oltre a un'edizione in due volumi dell'epistolario intitolata: *Gustav Landauer: Sein Lebensgang in Briefen* (Gustav Landauer: la sua vita attraverso le lettere, 1929).

Landauer rifiutò di aderire a qualsiasi organizzazione ebraica, ma era un ebreo con forte consapevolezza della propria identità. Respingeva le idee di assimilazione diffuse nell'Europa

occidentale poiché coglieva «in profondità la nobiltà spirituale della tradizionale comunità ebraica»³⁵, identificata con i cosiddetti *Ostjuden*. La critica sua – e anche di Buber – alla cultura borghese dell'Europa occidentale e a un sionismo favorevole a uno Stato territoriale e nazionale aveva alla base l'idea di un sionismo culturale fondato sull'autocoscienza e la creatività.

Per Buber, che si considerava un socialista religioso, l'identità ebraica era, molto più che per Landauer, il centro del suo pensiero e della sua attività politica. A differenza di Buber, Landauer non si definì mai un sionista, ma aveva accettato di partecipare a una conferenza di sionisti socialisti di lingua tedesca, convocata da Buber a metà aprile del 1919 a Monaco di Baviera, per chiarire i rapporti con l'insediamento nazionalista in Palestina³⁶. Questa conferenza non ebbe luogo a causa degli avvenimenti occorsi proprio allora in Baviera. A parte questo episodio, Landauer aveva anche progettato di prendere parte al congresso dei delegati di *Eretz Israel* (Terra di Israele) a Berlino alla fine di aprile del 1919. Nahum Goldmann (1895-1982), l'ultimo presidente del congresso mondiale ebraico, lo aveva invitato a intervenire e Landauer era disposto a farlo. Avrebbe letto un «documento conclusivo» (*Referat*)³⁷ sul problema della società centralizzata o decentrata, sulla questione del nazionalismo e sulle caratteristiche dell'economia e delle relazioni internazionali di un'ipotetica comunità ebraica socialista.

Anche se Landauer riusciva a immaginare il futuro degli ebrei solo nella Diaspora e non in Palestina, perché uno Stato ebraico non faceva parte della sua utopia, era molto affascinato dal movimento dei kibbutz che stava cercando di costruire una libera società su base volontaristica e mutualista. Si era reso conto che la tradizione comunitaria presente nell'ebraismo era vicina alla sua concezione di una società anarchica.

Sia Landauer sia Buber vedevano una stretta relazione tra ebraismo e socialismo libertario: «L'ebreo poteva essere redento solo insieme a tutti gli esseri umani, non da solo. Gli ebrei avevano un compito e una missione... quello e questa dovevano essere al servizio dell'umanità intera»³⁸. Ciò significava che il rinnovamento dell'umanità si coniugava con la rinascita dell'ebraismo. Questo avrebbe garantito la sicurezza di tutti gli ebrei in mezzo agli altri uomini. Antisemitismo e Diaspora allo-

ra non sarebbero più esistiti. Landauer, «il quale aveva preso parte attiva alla costituzione di un *Volksheim* (Casa del popolo) per i giovani ebrei berlinesi», durante la prima guerra mondiale, «che doveva radunare i figli delle famiglie ebrae dell'Est e dell'Ovest in una comunità di giovani... mise in guardia contro l'idea che tutta la rinascita e il risveglio nazionale ebraico fossero concepiti automaticamente mettendo al centro la Palestina o Sion. Landauer riteneva che la strada che univa lo studente tedesco ebreo o gentile con gli studenti ebrei di tradizione orientale dovesse attraversare la cultura europea e l'Europa stessa»³⁹.

Gustav Landauer non era un ebreo praticante e non partecipava alle attività della comunità ebraica, ma la tradizione ebraica era per lui importante. Si definiva «tre volte nazionalista: tedesco, tedesco del sud ed ebreo»⁴⁰. Nel suo famoso saggio *Sind das Ketzergedanken?* (Sono, questi, pensieri eretici?) del 1913, scriveva: «Io, ebreo, sono un tedesco... La mia identità germanica e la mia ebraicità non si fanno male a vicenda, anzi si fanno bene. Come due fratelli, un primogenito e un beniamino, sono amati dalla madre: non nello stesso modo ma con la stessa intensità; e come questi due fratelli convivono in armonia ogni volta che le loro strade s'incontrano, e anche ogni volta che ognuno va per la propria da solo, anche così, sento questa strana e intima unione nel dualismo come qualcosa di prezioso, e non penso più che in questa relazione l'uno viene prima e l'altro viene dopo. Non ho mai sentito il bisogno di semplificarci o di cercare un'unità fittizia. Accetto la mia complessità e spero di essere un'unità di qualcosa di ancor più complesso di quello di cui sono consapevole»⁴¹. La sua amicizia con Martin Buber e il matrimonio con Hedwig Lachmann, «una sensibile scrittrice ebrea di famiglia tradizionale, lo rese più consapevole della propria identità ebraica e più vicino alle tradizioni»⁴².

L'umanità, nella concezione di Landauer, rimandava a una federazione delle diversità (*Bund des Vielfältigen*)⁴³. Questa federazione aveva il compito di liberare tutte le nazioni, anche quella ebraica. Al termine «nazione» o, meglio, «popolo» (*Volk*) egli non dava il significato che gli si attribuiva in Germania prima della Grande Guerra. Un «popolo» per Landauer era una «federazione» (*Bund*) di individui con gli stessi principi e che accettavano la propria missione. Ogni persona doveva essere

impegnata nella missione, attivarsi per questa; non era sufficiente fare da ponte tra generazioni ed essere un pioniere che semina qualcosa per il futuro. «La tradizione che si perpetua è la vera essenza della religione e della rinascita dell'umanità»⁴⁴. Landauer sapeva che il significato di «federazione» (*Bund*) deriva dalla Bibbia ebraica e che lo si può ritrovare nella storia in qualsiasi movimento rivoluzionario ed egualitario. La sua visione di un socialismo culturale coniugava, quindi, la tradizione ebraica e quella libertaria della società guglielmina, vivendo il suo essere ebreo e tedesco «come due aspetti complementari, due esperienze parallele, che procedono fianco a fianco senza contrasto. Questo parallelismo (*Nebeneinander*) che avvertiva era qualcosa che lo arricchiva come essere umano»⁴⁵. Per Landauer era «il modo per dare all'ebraismo l'esperienza di un *Volk*... per integrarlo tra le esperienze nazionali dei popoli, per non separare falsamente questa etnicità dalle interrelazioni culturali con gli altri gruppi nazionali»⁴⁶.

I movimenti giovanili sionisti di matrice socialista, per esempio quello di *Hapoel Hatzair* (Il Giovane Lavoratore) in Europa e quello dei kibbutz in Palestina, erano notevolmente influenzati da Landauer e da Buber (ma anche da Kropotkin). Entrambi auspicavano un insediamento comunitario in Palestina al quale associavano la propria visione umanitaria. Col tempo, Buber fece sempre più sua l'eredità di Landauer, il suo impegno sociale, filosofico e antipolitico, nella speranza che gli insediamenti collettivi ebraici in Medio Oriente rinnovassero l'intera umanità.

Con la nascita del movimento dei kibbutz all'inizio del Novecento cominciò a realizzarsi il cosiddetto «socialismo utopico». Le collettività ebraiche in Palestina, così come le comunità anarchiche in Spagna durante la guerra civile dal 1936 al 1939, erano realizzazioni della visione comunitaria anarchica di Landauer. Ma ancora oggi molti libertari non sono disposti ad ammettere che il movimento dei kibbutz in Palestina appartiene alla loro storia, e questo in ragione di una posizione irrazionale di «antisionismo antimperialistico».

Pur definendo la Palestina il centro culturale dell'ebraismo e il luogo della rinascita ebraica, Buber non credeva nella necessità di uno Stato ebraico. La sua prospettiva per tutti gli abitanti della

Palestina prevedeva la coesistenza pacifica di arabi ed ebrei basata sull'aiuto reciproco, sulla condivisione del territorio, del lavoro e dello spirito. Per questo aveva sviluppato un piano per realizzare una comunità federale bi-nazionale in cui tutti gli abitanti avrebbero goduto degli stessi diritti civili e politici. Per lui era fondamentale la cooperazione con gli arabi, «per procedere mano nella mano nella missione di costruire insediamenti comunitari e rendere la Palestina un centro e un esempio di rigenerazione sociale nel Medio Oriente»⁴⁷. Anche dopo la fondazione dello Stato nazionale di Israele nel 1948 lottò per la pace tra arabi ed ebrei e per una società laica, una Palestina bi-nazionale basata sulla diretta cooperazione economica e politica e sulla parità tra arabi ed ebrei. Buber comprendeva la natura del conflitto in Palestina/Israele molto più profondamente di tanti dei cosiddetti politici pragmatici che lo deridevano come visionario privo di realismo. Egli era sicuro che il progresso del popolo ebraico in Palestina avrebbe favorito quello dei popoli vicini, per esempio degli arabi palestinesi. Gli ebrei in Palestina avrebbero dovuto aiutare i loro vicini arabi a progredire invece di trasformarsi in nemici con cui la pace e la coesistenza sarebbe stata molto difficile. Ma questa posizione ha trovato uno scarso seguito.

Per realizzare la sua utopia di doppia nazione fatta di arabi ed ebrei nel Medio Oriente, Buber era coinvolto nell'attività di molti gruppi, e in particolare era membro di *Brith Shalom*. Nel corso del viaggio attraverso la Palestina nel 1927 fu ospite della sede di *Brith Shalom* a Gerusalemme, dove tenne una conferenza sugli insediamenti in Palestina⁴⁸. *Brith Shalom* cercava di trovare una soluzione costruttiva e pacifica al conflitto tra arabi ed ebrei. Uno dei membri di questa organizzazione, lo storico Hans Kohn (1891-1971), autore di una biografia del suo maestro Buber⁴⁹, sottolineò come il popolo ebraico non avesse il diritto storico di vivere in Palestina, perché quando si comincia a discutere di diritti storici spesso si pongono le basi per l'ingiustizia. Comunque, la Palestina dalla distruzione del Tempio di Gerusalemme nel 70 d.C. era sempre stata anche la terra natale degli ebrei. Ma la Palestina non doveva diventare uno Stato nazionale come quelli dell'Europa occidentale, bensì una comunità decentrata di tutti coloro che l'abitavano e non di cittadini con più o meno diritti. Nessun popolo doveva essere dominato

da un altro. Si doveva costituire una comunità bi-nazionale fondata sulla giustizia politica e sulla cooperazione economica, sociale e culturale tra arabi ed ebrei. Per realizzare questa cooperazione *Brith Shalom* prevedeva d'istituire un parlamento comunitario e forme di cooperazione tra le amministrazioni comunali nelle città con presenza mista di abitanti arabi ed ebrei, come Gerusalemme, Haifa e Jaffa. Una Palestina bi-nazionale indipendente doveva inoltre stringere alleanze con i Paesi arabi vicini. Nel 1921 Buber scriveva: «Il nostro ritorno a *Eretz Israel*, che deve concretizzarsi con una immigrazione in costante crescita, non lederà alcun diritto altrui. In una equa unione con la popolazione araba, intendiamo trasformare il luogo comune in cui vivremo in una comunità economicamente e culturalmente florida, la cui crescita garantirà a ognuna delle popolazioni che ne faranno parte uno sviluppo autonomo e indisturbato. La nostra colonizzazione... non ha come scopo lo sfruttamento capitalistico e comunque non persegue alcuna finalità imperialista; il suo significato è quello di un lavoro creativo di uomini liberi su un terreno comune. In questo carattere sociale del nostro ideale nazionale sta la garanzia e la certezza che tra noi e i lavoratori appartenenti alla popolazione araba si manifesterà una solidarietà profonda e durevole sulla base di interessi reali, una solidarietà destinata a superare tutti gli antagonismi prodotti dalla confusione del momento»⁵⁰.

Le proposte di Buber per risolvere il conflitto tra arabi ed ebrei dimostrano che come politico (o antipolitico, se accettiamo il punto di vista di Landauer) aveva una prospettiva realista e strategica.

Buber non cessò mai d'impegnarsi per tenere vive le idee di Landauer presentandole come un'autentica alternativa libertaria. La sua filosofia sociale si basava sulle teorie anarco-comunitarie di Landauer. La coesistenza pacifica e la cooperazione di tutte le popolazioni mediorientali all'interno di una società realmente civile: era questa la visione che Buber aveva di una *Neue Gemeinschaft*, di una nuova comunità in *Eretz Israel*.

L'impegno pubblico di ogni uomo e donna, «qui e subito», per arrivare a un rinnovamento degli individui e della società è stato lo scopo cui Buber ha mirato fino alla sua morte: «Il vero

luogo per la sua realizzazione è la comunità»⁵¹. Buber scriveva anche: «Io non credo alla possibilità di una realizzazione politica delle grandi istanze socialiste se non c'è l'aspirazione a metterle in pratica nella vita reale. Se la realizzazione non comincia qui e subito... non sarà mai possibile»⁵².

Al centro delle riflessioni di Buber sulla società ci sono le relazioni personali e umane tra gli individui. Il suo famoso concetto di «interumanità» (*Zwischenmenschlichkeit*), la relazione diretta da uomo a uomo, era una «dimensione specifica della nostra esperienza... È nostro diritto parlare delle visioni sociali in ogni tempo e in ogni luogo in cui l'esistenza comune di molti popoli, i loro rapporti reciproci, portano a sperimentare insieme qualcosa e a reagire in modo comune»⁵³.

Per capire l'idea di «interumanità» di Buber dobbiamo collegarla ai concetti elaborati da Landauer di creatività, cooperazione autonoma, aiuto reciproco e umanitarismo. Per lui sono queste le chiavi per realizzare una società umana e libera. Il rinnovamento di tutto il genere umano per Buber e Landauer significava ridare vita a qualcosa di molto antico, ma anche a norme sociali presenti, e inoltre ristrutturare tutta la vita privata e pubblica. Le speranze di realizzare una società comunitaria si coniugavano in Buber con l'impegno per la rinascita dell'ebraismo e si concentravano soprattutto sul movimento degli insediamenti rurali ebraici in Palestina. La nuova società avrebbe dovuto basarsi sulla socializzazione delle terre, sul lavoro agricolo e sull'autodeterminazione delle regole nella vita quotidiana del kibbutz. Come il suo amico Landauer, egli mirava al superamento di tutte le istituzioni centralizzate che impediscono l'autodeterminazione, la libertà e la giustizia.

Le due pietre angolari della filosofia sociale di Buber sono state il ripristino delle relazioni interumane e il rinnovamento delle comunità. Una vita comunitaria nella libertà e nell'autodeterminazione poteva essere possibile solo a questa condizione: tutti coloro che volevano unirsi in queste comunità di nuovo tipo dovevano cominciare ad associarsi sulla base della spontaneità, della reciprocità e di liberi accordi.

In *Sentieri in Utopia* Buber ha definito il suo approccio filosofico all'anarchismo. Questo libro «è una chiara espressione delle innovazioni presenti nel suo pensiero sociale» elaborato

«nel corso della seconda guerra mondiale e dell'Olocausto»⁵⁴. Egli era consapevole che limitare le funzioni dello Stato è una questione di vita o di morte per la libertà tanto collettiva che individuale. Anche se «indica in modo conseguente l'urgenza di limitare il potere dello Stato e dell'establishment di governo», Buber «è critico nei confronti di quelle teorie anarchiche (come quella di Bakunin) che vogliono un annientamento rivoluzionario dello Stato»⁵⁵. E sosteneva che in certe circostanze lo Stato ha un ruolo legittimo, per esempio quello di mantenere la sicurezza esterna e di risolvere i conflitti interni tra gruppi diversi e ostili. Dopo la *Shoa*, il peggiore genocidio nella storia dell'umanità, Buber «non prevede una società libera dall'autorità dello Stato... La sua attenzione è rivolta alla creazione di condizioni che tendano al mutamento sociale e che portino all'instaurarsi di una società polistrutturata. Una società che alla base abbia un forte spirito associativo e che sia formata da comunità di persone che abbiano in comune il luogo dove abitare e lo spirito, da gruppi che condividano il lavoro, uniti in modo federativo senza un centralismo coercitivo di Stato... La 'comunione delle comunità', come la definiva Landauer, era per Buber un concetto fecondissimo»⁵⁶. Questo per dire che solo una società strutturata su nuove basi può sostituire lo Stato centralizzato.

La filosofia del dialogo di Buber, il nucleo del suo pensiero sociale, può essere definita come una continuazione di quello che Landauer chiamava «l'inizio socialista dell'essere umano». Filosofia del dialogo significa relazioni interumane ed egualitarie. Significa anche – dopo le terribili esperienze della dittatura nazista in Germania e dello stalinismo in Unione Sovietica – un appello a un rinnovamento completo dell'umanità.

La visione dell'essere umano in Buber comporta una ricerca di relazioni dirette e l'accettazione dell'altro in quanto essere umano come me. La sua difesa del diritto al rifiuto del singolo si basava sulla sua esperienza nella Germania nazista.

Se si vuole capire la filosofia del dialogo di Buber non si può dimenticare la *Shoa*, la distruzione degli ebrei in Europa. Buber ha cercato di trovare un posto migliore per l'individuo sociale e libero – e anche di evitare un nuovo olocausto. La migliore soluzione, secondo Buber e Landauer, corrispondeva alla loro

concezione di una società libertaria, una «sintesi tra la coscienza interiore e le condizioni esterne di un'esistenza sociale umana e creativa»⁵⁷. Nel suo *Appello al socialismo*, Landauer scriveva: «Ecco di che cosa abbiamo ancora bisogno: una nuova norma e una trasformazione operata dallo spirito, che non instauri cose e istituzioni in una forma definitiva, ma si affermi costantemente all'opera all'interno delle cose e delle istituzioni. La rivoluzione deve diventare parte integrante dell'ordinamento sociale, la regola di base della nostra costituzione... Io voglio che la gente mi ascolti, mi stia accanto, cammini con me, la gente che, come me, non ce la fa più a sopportare... Questa è una prima parola. Molto resta da dire e sarà detto, da me e da altri»⁵⁸.

Note al capitolo

1. S. Wolf, *Gustav Landauer zur Einführung*, Junius Verlag, Hamburg 1988; id., *Martin Buber zur Einführung*, Junius Verlag, Hamburg 1992; id., *Gustav Landauer*, in *Lexikon der Anarchie*, a cura di H. J. Degen, Schwarzer Nachtschatten Verlag [ora Plön], Bösdorf 1993; id., *Martin Buber*, in *Lexikon der Anarchie*, cit.; per ulteriori testi su Landauer vedi: id. (cur.), *Gustav Landauer-Bibliographie*, Trotzdem Verlag, Grafenau-Döffingen 1992; id., *Die Anarchie ist das Leben der Menschen. Gustav Landauers kommunitärer Anarchismus aus heutiger Sicht*, in W. Beyer (cur.), *Anarchisten. Zur Aktualität anarchistischer Klassiker*, Oppo-Verlag, Berlino 1993, p. 73 sgg.; R. Link-Salinger (Hyman), *Friends in Utopia: Martin Buber and Gustav Landauer*, «Midstream», XXIV (1978), n. 1, p. 67 sgg.

2. C. B. Maurer, *Call to Revolution. The Mystical Anarchism of Gustav Landauer*, Detroit 1971, p. 193 sgg.; E. Lunn, *Prophet of Community. The Romantic Socialism of Gustav Landauer*, Berkeley-Los Angeles-Londra 1973.

3. R. Link-Salinger (Hyman), *Gustav Landauer. Philosopher of Utopia*, Indianapolis 1977, p. 82.

4. G. G. Schmidt, *Martin Buber's Formative Years. From German Culture to Jewish Renewal, 1897-1909*, Tuscaloosa, Londra 1995, p. 11; M. Friedman, *Martin Buber's Life and Work*, 3 voll., New York 1981-1983; P. R. Mendes-Flohr, *Von der Mystik zum Dialog. Martin Bubers geistige Entwicklung bis hin zum 'Ich und Du'*, Königstein/Ts. 1978.

5. G. Landauer, *Durch Absonderung zur Gemeinschaft* (1900), in H. Hart, J. Hart, G. Landauer, F. Hollaender, *Die Neue Gemeinschaft, ein Orden vom wahren Leben. Vorträge u. Ansprachen, gehalten bei den Weihefesten, den Versammlungen und Liebesmahlen der Neuen Gemeinschaft*, Leipzig 1901, p. 45 sgg.

6. G. Landauer, *Die Revolution*, Rütten u. Loening, Frankfurt 1907; varie edizioni, la più recente: Karin Kramer Verlag, Berlino 1977.

7. G. Landauer, *Anarchische Gedanken über Anarchismus*, «Die Zukunft», XXVII, 1901, p. 134 sgg.

8. G. Landauer, *For Socialism*, Telos Press, St. Louis 1978, p. 137 sgg.; l'edizione più recente: *Aufruf zum Sozialismus*, Oppo-Verlag, Berlino 1998, con una postfazione di S. Wolf: *Gehen wir wenigen doch voran, damit wir die vielen werden*. In *Die Zwölf Artikel des Sozialistischen Bundes* (1 dodici articoli della Lega Socialista), 1908, Landauer scrisse all'articolo 4: «La Lega Socialista dichiara che l'obiettivo del proprio impegno è l'anarchia nel suo significato originale: ordine attraverso l'unione volontaria». Pubblicato per la prima volta in «Der Sozialist», 15.7.1910; ristampato in G. Landauer, *Auch die Vergangenheit ist Zukunft. Essays zum Anarchismus*, Luchterhand Literaturverlag, Frankfurt 1989, p. 126 sgg. Una versione modificata e successiva è apparsa in «Der Sozialist», 1.1.1912; ristampato in G. Landauer, *Beginnen. Aufsätze über Sozialismus*, a cura di M. Buber, Marcan-Block-Verlag, Köln 1924, nuova edizione: Büchse der Pandora, Wetzlar 1977, p. 112 sgg.

9. G. Landauer, *For Socialisms*, cit., p. 136.

10. C. B. Maurer, *op. cit.*, p. 118.

11. G. Landauer, *For Socialism*, cit., p. 136.

12. R. Link-Salinger (Hyman), *op. cit.*, p. 118.

13. Introduzione di R. Berman, T. Luke, in G. Landauer, *For Socialism*, cit., p. 8.

14. G. Landauer, *For Socialism*, cit., p. 138.

15. R. Link-Salinger (Hyman), *op. cit.*, p. 63.

16. G. Landauer, *For Socialism*, cit., p. 125.

17. R. Link-Salinger (Hyman), *op. cit.*, p. 72.

18. Lettera di Gustav Landauer a Max Nettlau del 7.6.1911, in *Gustav Landauer, Sein Lebensgang in Briefen*, 2 voll. Frankfurt 1929, vol.1, p. 364.

19. R. Link-Salinger (Hyman), *op. cit.*, p. 99.

20. *Ibidem*.

21. B. Seemann, *Hedwig Landauer-Lachmann. Dichterin, Antimilitaristin, deutsche Jüdin*, Campus, Frankfurt-New York 1998.

22. In «Der Sozialist», 15.1.1910; S. Wolf, *Revolution heißt ein neuer Geist*.

Gustav Landauers libertäre Pädagogik, in U. Klemm (cur.), *Anarchismus u. Pädagogik. Studien zur Rekonstruktion einer vergessenen Tradition*, Dipa Verlag, Frankfurt 1991, p. 99 sgg.

23. R. Link-Salinger (Hyman), *op. cit.*, p. 87; sul programma culturale di Landauer, vedi U. Linse (cur.), *Gustav Landauer und die Revolutionszeit 1918/19. Die politischen Reden, Schriften, Erlasse und Briefe Landauers aus der November-Revolution 1918/19*, Karin Kramer Verlag, Berlino 1974, p. 233 sgg.

24. G. Landauer, *Die Abschaffung des Krieges durch die Selbstbestimmung des Volkes. Fragen an die deutschen Arbeiter*, diffuso come volantino, Verlag des Sozialistischen Bundes, Berlino 1911 (e «Der Sozialist», 1.10.1912). Ristampato da Trotzdem Verlag, Reutlingen 1980 e in G. Landauer, *Auch die Vergangenheit ist Zukunft*, p. 150 sgg. (nota 8).

25. A. A. Cohen, *Martin Buber and Judaism*, «Yearbook Leo Baeck Institute», XXV (1980), p. 287 sgg.

26. M. Buber, *Die Losung*, «Der Jude», 1 (1916), p. 2.

27. Lettera di Gustav Landauer a Martin Buber del 12.5.1916, in M. Buber, *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, 3 voll., a cura di G. Schaefer, vol. 1, Heidelberg 1972, p. 433.

28. Cfr. W. E. Mosse (cur.), *Deutsches Judentum in Krieg und Revolution 1916-1923. Ein Sammelband*, Tübingen 1971; H. Walle, *Deutsche jüdische Soldaten 1914-1945*, in Militärgeschichtliches Forschungsamt (cur.), *Deutsche jüdische Soldaten 1914-1945*, Freiburg 1981, p. 9 sgg.; F. Battenberg, *Das europäische Zeitalter der Juden. Zur Entwicklung einer Minderheit in der nichtjüdischen Umwelt Europas*. 2 voll., Darmstadt 1990, vol. 1, *Von 1650 bis 1945*, p. 230 sgg.; M. Zimmermann, *Die deutschen Juden 1914-1945*, München 1997, p. 2 sgg.

29. U. Linse, *op. cit.*, p. 215 sgg.

30. Cit. in G. Schaefer, *Martin Buber. Ein biographischer Abriss*, in M. Buber, *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, vol. 1, p. 63.

31. M. Buber, *Erinnerungen an einen Tod, in Pfade in Utopia. Über Gemeinschaft und deren Verwirklichung*, a cura di A. Schapira, Heidelberg 1985, p. 331 sgg.

32. A. Souchy, *Gustav Landauer: Revolutionsphilosoph*, Axel Homstroems Foerlag, Stockholm 1920; id., *'Vorsicht: Anarchist!' Ein Leben für die Freiheit, Politische Erinnerungen*, Darmstadt u. Neuwied 1978, p. 12 sgg.

33. *Ibid.*, p. 188 sgg.

34. R. Link-Salinger (Hyman), *op. cit.*, p. 92.

35. E. Margalith, *The Dilemmas of Gustav Landauer*, in W. Grab (cur.), *Juden und jüdische Aspekte in der deutschen Arbeiterbewegung 1848-1918*, Tel

Aviv 1977, p. 131 sgg.; P. Breines, *The Jew as Revolutionary. The Case of Gustav Landauer*, «Yearbook Leo Baeck Institute», XII (1967), p. 75 sgg.

36. Lettera di Gustav Landauer a Martin Buber del 20.3.1919, in M. Buber, *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, vol. 2, Heidelberg 1973, p. 34.

37. R. Link-Salinger (Hyman), *op. cit.*, p. 52; lo scambio di lettere tra Landauer e Nahum Goldmann è stato pubblicato da H. Koechlin, «Akratie», autunno 1977, n. 9, p. 1 sgg. e da A. Yassour, *Gustav Landauer. Communal Settlement and its Industrialization (Exchange of letters between Landauer and Goldmann)*, «Hakibbutz», 2 (1975), p. 165 sgg.

38. *Ibid.*, p. 81.

39. *Ibid.*, p. 77 sgg.

40. Lettera di Gustav Landauer a Max Nettlau del 28.1.1913. in *Gustav Landauer, Sein Lebensgang in Briefen*, vol. 1, cit., p. 430.

41. G. Landauer, *Sind das Ketzergedanken?* (1913), in *Vom Judentum*, a cura dell'associazione studentesca ebraica *Bar Kochba*, Praga 1913, p. 250 sgg.; ristampato in G. Landauer, *Der werdende Mensch. Aufsätze über Leben und Schrifftum*, Potsdam 1921, e ancora in G. Landauer, *Auch die Vergangenheit ist Zukunft*, cit., p. 207 sgg.

42. R. Link-Salinger (Hyman), *op. cit.*, p. 79; M. Löwy, *Jewish Messianism and Libertarian Utopia in Central Europe (1900-1933)*, «New German Critique», n. 20, 1980, p. 105 sgg.; id., *Erlösung und Utopie. Jüdischer Messianismus und libertäres Denken. Eine Wahlverwandschaft*, Karin Kramer Verlag, Berlino 1997.

43. G. Landauer, *Zum Beilis-Prozeß*, «Kiew», supplemento speciale di «Der Sozialist» del 5.11.1913; ristampato in G. Landauer, *Der werdende Mensch*, cit., p. 131 sgg. e in G. Landauer, *Auch die Vergangenheit ist Zukunft*, cit., p. 215 sgg.

44. R. Link-Salinger (Hyman), *op. cit.*, p. 81.

45. *Ibid.*, p. 81.

46. *Ibid.*, p. 78.

47. M. Friedman, *Martin Buber's Life and Work*, vol. 1, *The Early Years, 1878-1923*, New York 1981, p. 269.

48. M. Buber, *Ein Land und zwei Völker. Zur jüdisch-arabischen Frage*, Frankfurt 1983 (nuova edizione Frankfurt 1993); B. Susser, *The anarcho-federalism of Martin Buber*, Bar Ilan University, Dept. of Political Studies in collaborazione con il Center for Jewish Community Studies, 1980; D. Wiechmann, *Der Traum vom Frieden. Das bi-nationale Konzept des Brith Schalom zur Lösung des jüdisch-arabischen Konflikts in der Zeit von 1925-1933*, Schwalbach/Ts. 1998; Y. Wagner, *Martin Bubers Kampf um Israel. Sein zioni-*

stisches und politisches Denken, Potsdam 1999.

49. H. Kohn, *Martin Buber. Sein Werk und seine Zeit. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte Mitteleuropas 1880-1930*, (terza edizione ampliata), Köln 1961 [prima edizione: Hellerau 1930]; id., *Living in a World Revolution. My encounters with history*, New York 1964.

50. Cit. in M. Friedman, *Martin Buber's Life and Work*, vol. 1, p. 271 sgg. (nota 47).

51. M. Buber, *Der Heilige Weg. Ein Wort an die Juden und an die Völker. Dem Freunde Gustav Landauer aufs Grab*, in id., *Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden*, Gerlingen/Darmstadt 1993, p. 88.

52. M. Buber, *Warum muß der Aufbau Israels ein sozialistischer sein?*, intervento alla conferenza di fondazione della Lega per la Palestina lavoratrice, dicembre 1928, in *Der Jude und sein Judentum*, cit., p. 367 sgg.

53. M. Buber, *Elemente des Zwischenmenschlichen*, in id., *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg 1984, p. 271 sgg.

54. A. Yassour, *Between Society and State – Buber's Social Philosophy*, 1978, p. 19 [una versione riveduta dell'intervento alla IV Conferenza dell'Associazione filosofica israeliana, Bar Ilan University, 17 aprile 1978; copia fotostatica al CIRA di Losanna].

55. *Ibid.*, p. 19.

56. *Ibid.*, p. 22.

57. R. Link-Salinger (Hyman), *op. cit.*, p. 99.

58. *Ibid.*, pp. 130, 44, 143.

VI

ANARCHISMO ED EBRAISMO NELLA MITTELEUROPA: IL CASO FRANZ KAFKA

di *Michael Löwy*

A partire dalla fine del XIX secolo, nella cultura ebraica della *Mittleuropa* si vede apparire una corrente romantica che prende le distanze dal razionalismo borghese, dal progresso industriale e dalla cultura capitalista, e che si sentirà più attratta dall'utopia libertaria che dalla socialdemocrazia¹. Nel particolare contesto dell'ebraismo dell'Europa centrale, una complessa trama di legami – le *affinità elettive*, per riprendere un concetto utilizzato nella sociologia delle religioni da Max Weber – unisce romanticismo, rinascimento religioso ebraico, messianismo, rivolta culturale «antiborghese» e antistatalismo, utopia rivoluzionaria, socialismo, anarchismo.

La *Wahlverwandschaft* tra il messianismo giudaico e l'utopia libertaria, in questa cultura giudaico-tedesca, si cristallizza a partire da certe corrispondenze in senso baudelairiano.

1. La tendenza al tempo stesso «restauratrice» e utopica, rivolta contemporaneamente al paradiso perduto e al mondo nuovo che deve arrivare².

2. Il concetto catastrofista, o «apocalittico», del passaggio dal presente storico all'avvenire millenarista, che non potrà evitare di essere una rottura radicale, e non una transizione graduale, un'evoluzione o un «progresso»³.

3. L'imperativo morale di rovesciare i potenti. Per riprendere le celebri parole del profeta Isaia, l'era messianica abatterà *gaavat arit-sim*, l'arroganza dei tiranni, e spezzerà *shevet moshlim*, lo scettro dei dominatori che colpisce i popoli e opprime le nazioni (*Is.*, 13 e 14).

Questa corrente è quasi unicamente presente nella *Mittleeuropa*: certo, esiste un anarchismo ebraico nell'Europa dell'Est (Volin) – con delle propaggini negli USA (Emma Goldman)⁴ – ma è rigorosamente ateo e non rivendica alcun legame con la tradizione messianica. Non lo si ritrova nemmeno nell'Europa occidentale – con la parziale eccezione di Bernard Lazare. Del resto gli anarchici ebrei della *Yiddishland* sono spesso di origine proletaria o in ogni caso legati al movimento operaio libertario; quelli della *Mittleeuropa* sono, nella maggior parte dei casi, intellettuali, franchi tiratori, uomini di lettere senza legami organici con le lotte dei lavoratori.

Max Weber e Werner Sombart avevano sostenuto che l'ebraismo è una religione prettamente razionalista – opinione condivisa dalla *Wissenschaft des Judentums*, ovvero dalla storiografia ebraica (borghese liberale) del XIX secolo. La corrente romantico-utopica tra i pensatori ebrei di cultura tedesca si interessa, invece, agli aspetti sotterranei, esplosivi, eretici dell'eredità ebraica – come il messianismo, la cabala, il sabbatianismo o il chassidismo.

In questa nebulosa messianico-romantico-libertaria del giudaismo della *Mittleeuropa* si possono distinguere due poli. Il primo è costituito da ebrei religiosi con sensibilità utopica: Franz Rosenzweig, Rudolf Kayser, Martin Buber, Gershom Scholem, Hans Kohn, il giovane Leo Löwenthal. La loro aspirazione a un rinnovamento nazionale e religioso ebraico non li conduce al nazionalismo politico e la loro concezione dell'ebraismo resta segnata dalla cultura tedesca. Tutti manifestano – in

gradi diversi – degli obiettivi utopici universali di tipo socialista libertario che si articolano – in modo esplicito o implicito – con la loro fede religiosa messianica.

L'altro polo è quello degli ebrei assimilati, ateo-religiosi, libertari: Gustav Landauer, Ernst Bloch, Erich Fromm, il giovane György Lukacs, Manès Sperber, Walter Benjamin. A differenza dei precedenti, si allontanano – in misura minore o maggiore – dall'ebraismo, senza peraltro rompere tutti i legami. Il termine *ateismo religioso* – avanzato da Lukacs a proposito di Dostoevskij – permette di individuare questa figura paradossale dello spirito che sembra cercare, con l'energia della disperazione, il punto di convergenza messianico tra sacro e profano. Vicini all'ideale libertario nel periodo 1914-23, per lo più finiscono per avvicinarsi progressivamente al marxismo negli anni seguenti.

Questi due poli sono tutt'altro che ermeticamente separati: innumerevoli linee, passerelle, convergenze sono percettibili tra loro. Per esempio l'amicizia e l'affinità socio-filosofica tra Martin Buber e Gustav Landauer, due figure abbastanza diverse: il primo, profondamente credente, rinnovatore dello spirito ebraico nel XX secolo, moderno interprete della tradizione chasidica, sionista dissidente, emigrato in Palestina nel 1938 (dove si batterà per la fratellanza ebraico-araba); il secondo, militante anarchico, «ateo-religioso», fondatore della Lega Socialista (1906), non sionista, Commissario del Popolo alla Cultura nell'effimera repubblica consiliare bavarese (aprile 1919), assassinato dai militari controrivoluzionari il 1° maggio 1919.

Ora, malgrado questi itinerari molto differenti, i due saranno fortemente legati dal 1900 fino alla morte di Landauer da una profonda amicizia, fondata su numerose convergenze intellettuali: l'ammirazione per le comunità (*Gemeinschaft*) pre-capitaliste, la concezione messianica del cambiamento storico, la critica romantica alla società industriale-borghese moderna, il socialismo comunitario e libertario. Gustav Landauer farà di Martin Buber il suo esecutore testamentario e quest'ultimo resterà per tutta la vita fedele all'utopia socialista antiautoritaria e romantica dell'amico.

Lontano da tutte le correnti e all'incrocio tra tutti i cammini,

connesso a entrambi i poli ma non riconducibile a nessuno, troviamo il personaggio forse più importante della cultura ebraica della *Mitteleuropa*: Franz Kafka. La sua opera rientra senz'altro nell'ambito culturale della corrente ebraica romantica dell'Europa centrale, da cui però si distingue per il fatto che sia il messianismo sia l'utopia libertaria vi compaiono solo in maniera «negativa», nel criticare il mondo reale come universo della non redenzione e della non libertà. Per ovvie ragioni in questo scritto non posso prendere in esame la «teologia negativa» di Kafka, per cui mi limiterò ad affrontare il suo rapporto con il movimento e le idee libertarie.

Ovviamente non si può ridurre l'opera di Kafka a una dottrina politica, di qualunque genere essa sia. Kafka non produce dei *discorsi*, ma crea degli individui e delle situazioni, ed esprime nelle sue opere dei sentimenti, delle attitudini, una *Stimmung*. Il mondo simbolico della letteratura non è riducibile al mondo discorsivo delle ideologie: l'opera letteraria non è un *sistema concettuale astratto*, come le dottrine filosofiche o politiche, ma la creazione di un universo immaginario concreto di personaggi e di cose⁵.

Tuttavia ciò non impedisce di sfruttare i passaggi, le passerelle, i legami sotterranei tra il suo spirito antiautoritario, la sua sensibilità libertaria, le sue simpatie per l'anarchismo da una parte e i suoi scritti principali dall'altra. Questi passaggi ci aprono un accesso privilegiato a quello che potremmo chiamare il *paesaggio interno* dell'opera di Kafka.

Le inclinazioni socialiste di Kafka si sono manifestate molto precocemente: secondo il suo amico di gioventù e compagno di liceo Hugo Bergmann, la loro amicizia si era un po' raffreddata l'ultimo anno di scuola (1900-1901), perché «il suo socialismo e il mio sionismo erano troppo forti»⁶. Di che socialismo «troppo forte» si tratta?

Tre testimonianze di autori cechi contemporanei documentano la simpatia che lo scrittore praghese nutriva per i *socialisti libertari* cechi e la sua partecipazione ad alcune delle loro attività. All'inizio degli anni Trenta, in occasione delle ricerche per la stesura del romanzo *Stefan Rott* (1931), Max Brod ha raccolto le informazioni di uno dei fondatori del movimento anarchico ceco, Michal Kacha. Riguardano la presenza di Kafka alle riu-

nioni del *Klub Mladych* (Circolo della Gioventù), organizzazione libertaria antimilitarista e anticlericale, frequentato da numerosi scrittori cechi (S. Neumann, Marès, Hašek). Integrando queste informazioni – che gli furono «confermate da altre parti» – Brod nota nel suo romanzo che Kafka «assisteva spesso, in silenzio, alle riunioni del circolo. Kacha lo trovava simpatico e lo chiamava ‘*Klidas*’, che si potrebbe tradurre con ‘il taciturno’ o più letteralmente nell’espressione *argot* ceca ‘il colosso di silenzio’». Max Brod non ha mai messo in dubbio la veridicità di questa testimonianza, che citerà di nuovo nella sua biografia di Kafka⁷.

La seconda testimonianza è quella dello scrittore anarchico Michal Marès, che aveva conosciuto Kafka per la strada (erano vicini di casa). Secondo Marès – il cui documento fu pubblicato da Klaus Wagenbach nel 1958 – Kafka aveva partecipato, invitato da lui, a una manifestazione contro l’esecuzione di Francisco Ferrer, l’educatore libertario spagnolo, nell’ottobre del 1909. Negli anni 1910-12 avrebbe preso parte a conferenze anarchiche sul libero amore, sulla Comune di Parigi, sulla pace, contro l’esecuzione del militante parigino Liabeuf, organizzate dal Circolo della Gioventù, dall’associazione *Vilem Körber* (anticlericale e antimilitarista) e dal movimento anarchico ceco. Avrebbe addirittura, a più riprese, versato cinque corone per far liberare il suo amico di prigionia. Marès insiste, come Kacha, sul silenzio di Kafka: «A mia conoscenza, Kafka non faceva parte di nessuna di queste organizzazioni anarchiche, ma nutriva per loro la forte simpatia di un uomo sensibile e aperto ai problemi sociali. Tuttavia, malgrado il suo interesse per queste riunioni (dimostrato dalla sua assiduità), non interveniva mai nelle discussioni». Questo interesse si sarebbe manifestato nelle sue letture – le *Parole di un ribelle* di Kropotkin (regalo dello stesso Marès), così come alcuni scritti dei fratelli Reclus, di Bakunin e di Jean Grave – e nelle sue simpatie: «il destino dell’anarchico francese Ravachol o la tragedia di Emma Goldman che editava ‘Mother Earth’, lo toccavano particolarmente...»⁸.

Questa testimonianza era apparsa nel 1946 su una rivista ceca, in versione leggermente diversa, senza attirare alcuna attenzione⁹. Dopo la sua pubblicazione come allegato dell’importante libro di Klaus Wagenbach sulla giovinezza di Kafka (1958) – la prima

opera a mettere in luce i rapporti tra lo scrittore e l'ambiente libertario praghese – provocherà invece una serie di polemiche volte a minare la sua credibilità. Un argomento su cui ritorneremo.

Il terzo documento sono le *Conversazioni con Kafka* di Gustav Janouch, apparse in una prima edizione nel 1951 e in una seconda, notevolmente ampliata, nel 1968. Questa testimonianza, che si riferisce a degli scambi di opinione con lo scrittore praghese negli ultimi anni della sua vita (a partire dal 1920), suggerisce che Kafka continuava a nutrire simpatia per i libertari. Non soltanto qualifica gli anarchici cechi come uomini «molto gentili e allegri», «tanto gentili e amabili che ci si sente obbligati a credere a ogni parola che dicono», ma le idee politiche e sociali che esprime durante queste conversazioni restano fortemente segnate dalla corrente libertaria.

Per esempio, la sua definizione di capitalismo come «un sistema di rapporti di dipendenza» in cui «tutto è gerarchizzato, tutto è con i ferri ai piedi» è tipicamente anarchica per la sua insistenza sul carattere autoritario del sistema, e non sullo sfruttamento economico come nel marxismo. Anche il suo atteggiamento scettico nei confronti del movimento operaio organizzato sembra ispirato dalla diffidenza libertaria verso i partiti e le istituzioni politiche: dietro agli operai che sfilano «avanzano già le segreterie, i burocrati, i politici di professione, tutti i sultani moderni di cui preparano l'accesso al potere... La rivoluzione evapora, allora resta solo la melma di una nuova burocrazia. Le catene dell'umanità torturata sono fatte di incartamenti ministeriali»¹⁰.

Nella seconda edizione (1968), che si presume riprodurre la versione completa delle sue note, dispersa nel dopoguerra e ritrovata molto più tardi, Janouch registra il seguente dialogo con Kafka:

«Ha studiato la vita di Ravachol?».

«Sì! E non soltanto quella di Ravachol, ma anche di molti altri anarchici. Mi sono immerso nelle biografie e nel pensiero di Godwin, Proudhon, Stirner, Bakunin, Kropotkin, Tucker e Tolstoj; ho frequentato vari gruppi, ho assistito a riunioni, in poche parole ho investito in proposito molto tempo e denaro. Ho preso parte nel 1910 agli incontri che gli anarchici cechi tenevano in una taverna di Karolinental, chia-

mata *Zum Kanonenkreuz*, dove si riuniva il gruppo anarchico detto il Circolo della Gioventù... Max Brod spesso mi accompagnava a queste riunioni, che in fondo non gli piacevano affatto... Per me era una cosa molto seria. Ero sulle tracce di Ravachol, che mi portarono poi a Erich Mühsam, Arthur Holitscher e all'anarchico viennese Rudolf Grossmann. Tutti loro cercavano di realizzare la felicità degli uomini senza la Grazia. Li capivo. Tuttavia... non potevo continuare a marciare ancora a lungo fianco a fianco con loro»¹¹.

Secondo i commentatori questa seconda versione è meno credibile della prima, soprattutto per la sua origine misteriosa (delle note perdute e poi ritrovate). Bisogna aggiungere, nel caso specifico che ci interessa, un evidente errore: Max Brod, per sua ammissione, non solo non ha mai accompagnato l'amico alle riunioni del gruppo anarchico, ma era del tutto all'oscuro della sua partecipazione alle attività dei libertari praguesi.

L'ipotesi suggerita da questi documenti – l'interesse di Kafka per le idee libertarie – è confermata da alcuni riferimenti negli scritti intimi. Per esempio, nel suo diario si trova questo imperativo categorico: «Non dimenticare Kropotkin!», e in una lettera a Max Brod del novembre del 1917 manifesta il suo entusiasmo per il progetto di una rivista («Fogli di lotta contro la volontà di potenza») proposto dall'anarchico freudiano Otto Gross¹². Senza dimenticare lo spirito libertario che sembra ispirare alcune delle sue dichiarazioni; per esempio, la caustica annotazione che fece un giorno a Max Brod, riferendosi al suo posto di lavoro, l'Ente per la Previdenza Sociale (dove gli operai vittime di incidenti andavano a reclamare i loro diritti): «Come sono umili questi uomini... Vengono a sollecitarci. Invece di prendere d'assalto l'edificio e saccheggiare tutto, vengono a sollecitarci»¹³.

È molto probabile che queste diverse testimonianze – soprattutto le ultime due – contengano inesattezze ed esagerazioni. Klaus Wagenbach stesso ammette (a proposito di Marès) che «alcuni dettagli forse sono sbagliati» o quanto meno «esagerati». Comunque, secondo Max Brod, Marès, come molti altri testimoni che hanno conosciuto Kafka, «tende a esagerare», soprattutto per quanto riguarda i legami di amicizia con lo scrittore. Quanto a Janouch, se la prima versione dei suoi ricordi dà un'impressione «di autenticità e credibilità», perché «recano i

segni distintivi dello stile con il quale Kafka parlava», la seconda sembra a Brod molto meno degna di fiducia¹⁴.

Ma una cosa è constatare le contraddizioni o le esagerazioni di questi documenti, e un'altra è invece rigettarli in blocco, definendo «pura leggenda» le informazioni sui rapporti tra Kafka e gli anarchici cechi. È l'atteggiamento di alcuni specialisti, tra cui Eduard Goldstücker, Hartmut Binder, Ritchie Robertson ed Ernst Pawel – il primo un critico letterario ceco e gli altri tre autori di biografie di Kafka di innegabile valore. Il loro tentativo di evincere l'episodio anarchico dalla vita di Kafka merita di essere discusso nel dettaglio in quanto ha delle evidenti implicazioni politiche.

Secondo Goldstücker – un comunista dissidente praghese – i ricordi di Marès rieditati da Wagenbach «appartengono al regno della *fiction*». La sua principale argomentazione è che non è concepibile che dei rivoluzionari, degli anarco-comunisti, abbiano ammesso alle loro riunioni «un uomo che non conoscevano» e che inoltre stava sempre zitto (secondo Kacha e Marès). Ora quello che Goldstücker sembra curiosamente dimenticare è che Kafka non era «uno sconosciuto», ma che al contrario conosceva personalmente due dei principali organizzatori di queste riunioni: Michal Kacha e Michal Marès (così come altri partecipanti quali Rudolf Illowy, suo vecchio compagno di studi liceali). Comunque – in modo un po' contraddittorio con quanto sopra – Goldstücker finisce per ammettere la partecipazione di Kafka a delle attività anarchiche, sostenendo semplicemente che questa partecipazione non sarebbe durata anni come afferma Marès, ma si sarebbe limitata alla presenza a «qualche riunione». Ora, dato che Marès stesso cita concretamente solo cinque riunioni, non si vede per quale ragione Goldstücker rifiuti categoricamente la sua testimonianza come *fiction*¹⁵...

Hartmut Binder, autore di una biografia di Kafka molto dettagliata ed erudita, è colui che ha sviluppato in modo più deciso la tesi secondo cui i rapporti tra Kafka e gli ambienti anarchici praghese sarebbero una «leggenda» appartenente «al regno dell'immaginazione». Klaus Wagenbach è accusato di aver utilizzato fonti «che erano favorevoli alla sua ideologia» (Kacha, Marès e Janouch), ma che «mancano di credibilità o sono addirittura deliberate falsificazioni»¹⁶.

Il primo problema con questo tipo di ragionamento è il seguente: perché le tre testimonianze considerate «poco affidabili» coincidono nell'affermare i legami tra Kafka e i libertari? Perché non si riscontrano delle testimonianze «fittizie» circa la ripetuta partecipazione di Kafka a riunioni sioniste, comuniste o socialdemocratiche? È difficile capire – a meno di non ipotizzare una cospirazione anarchica – come mai ci sarebbero solo delle «falsificazioni» in questa precisa direzione. Ma esaminiamo più da vicino le argomentazioni di Binder, il cui attacco a Wagenbach non è privo di motivazioni «ideologiche».

A suo giudizio, «il semplice fatto che Brod abbia appreso di tali presunte attività solo molti anni dopo la morte di Kafka, da parte di Michal Kacha, un vecchio membro del movimento anarchico... testimonia contro la credibilità di questa informazione. Perché è quasi inimmaginabile che Brod, il quale all'epoca ha fatto due viaggi di vacanza con Kafka e lo vede ogni giorno... abbia potuto ignorare l'interesse del suo miglior amico per il movimento anarchico...». Ora, se questo è veramente «quasi inimmaginabile» (constatiamo comunque che il «quasi» lascia un certo margine di dubbio...), come può essere che il principale interessato, vale a dire Max Brod stesso, considerava questa affermazione come perfettamente affidabile tanto che l'ha utilizzata sia nel suo romanzo *Stefan Rott* sia nella biografia dell'amico? Lo stesso discorso vale per un'altra argomentazione di Binder: «Ascoltare, in una birreria piena di fumo, discussioni politiche di un gruppo che agisce al di fuori della legalità... è una situazione inimmaginabile per una personalità come Kafka». E tuttavia, questa situazione non aveva niente di strano o di «inimmaginabile» agli occhi di Max Brod, che certamente un po' conosceva il carattere di Kafka... In effetti, niente nell'opera di Kafka fa supporre che avesse un rispetto così superstizioso della legalità!¹⁷

Per tentare di sbarazzarsi una volta per tutte della testimonianza di Michal Marès, Binder fa riferimento con insistenza a una lettera di Kafka a Milena, in cui si parla di Marès come di una «conoscenza fatta per la strada». Egli sviluppa il seguente ragionamento: «Kafka sottolinea espressamente che la sua relazione con Marès si limita a una *Gassenbekanntschaft* (conoscenza fatta per la strada). Questo indica con assoluta chiarezza che

Kafka non ha mai partecipato ad alcuna riunione anarchica»¹⁸.

Il meno che si possa dire è che tra premessa e conclusione c'è un *non sequitur* evidente! Tutto ciò che si può dedurre dalla lettera di Kafka a Milena è che Marès, nella sua testimonianza del 1946, ha probabilmente esagerato i suoi legami di amicizia con Kafka, ma non sussiste alcuna contraddizione tra i loro rapporti episodici e la partecipazione di Kafka a riunioni anarchiche alle quali, tra gli altri, partecipava il giovane Marès. Anche se la loro conoscenza si limitava a incontri per la strada (Kafka abitava vicino al posto di lavoro di Marès), questo non impediva che Marès gli passasse volantini di propaganda e inviti a riunioni e manifestazioni, e nemmeno che gli regalasse all'occasione un esemplare del libro di Kropotkin¹⁹.

Marès possiede, come prova materiale dei suoi rapporti con Kafka, una cartolina inviata dallo scrittore, in data 9 dicembre 1910. Egli afferma – ma si tratta di un'asserzione impossibile da verificare – che aveva ricevuto varie lettere da parte del suo amico «scomparse nelle numerose perquisizioni effettuate a quell'epoca in casa mia». Binder prende atto dell'esistenza di questo documento, ma partendo dal fatto che la cartolina è indirizzata a «Josef Marès» (e non Michal) pensa di detenere una nuova prova delle «fantasie» del testimone: sarebbe inverosimile che un anno dopo aver conosciuto Marès e aver partecipato al suo fianco a numerose serate del *Klub Mladych*, Kafka «non conosca nemmeno il suo nome proprio». Ora, questa argomentazione non regge, per un motivo molto semplice: secondo gli editori tedeschi della corrispondenza tra Kafka e Milena, il vero nome proprio di Marès non era Michal ma... Josef²⁰.

Quanto a Janouch, se Binder rifiuta come pura invenzione la versione delle sue memorie del 1968, il riferimento agli anarchici in quella del 1951 gli sembra «poter essere fondato su di un vero ricordo». Ma si affretta a ridurlo a poca cosa, assimilandolo al passaggio citato nella lettera a Milena: la conoscenza «fatta per la strada» del poeta Michal Marès. Ora, nella conversazione riportata da Janouch si parla di «anarchici» al plurale, «tanto gentili e amabili», il che presuppone che Marès sia tutt'altro che l'unico militante libertario incontrato da Kafka²¹.

Nel complesso la discussione di Hartmut Binder in proposito dà la penosa sensazione di un tentativo deliberato e sistematico

– facendo di ogni erba un fascio – di ripulire l’immagine di Kafka dalla macchia che la sua partecipazione a riunioni organizzate dai libertari praguesi rappresenterebbe agli occhi di una politica conservatrice.

Alcuni anni più tardi, nella sua biografia di Kafka – opera del resto assolutamente degna di nota – Ernst Pawel pare difendere le stesse tesi di Binder: si tratta di «insabbiare uno dei grandi miti» riferiti alla persona di Kafka, ossia «la leggenda di un Kafka cospiratore nell’ambito del gruppo anarchico ceco *Klub Mladych*». Questa leggenda sarebbe dovuta «alla fertile memoria dell’ex anarchico Michal Marès che, nelle sue *Memorie* un po’ fantasiose pubblicate nel 1946, descrive Kafka come un amico e un compagno che partecipava a riunioni e a manifestazioni anarchiche». La storia di Marès «su cui Gustav Janouch ricamerà più avanti, si ritrova in varie biografie di Kafka, che lo presentano come un giovane cospiratore e come un simpatizzante del movimento di liberazione ceco. Questo racconto viene tuttavia completamente smentito da tutto ciò che si sa della sua vita, dei suoi amici e del suo carattere. Già poco credibile come cospiratore, come avrebbe potuto e anche voluto celare il suo impegno ad amici intimi che vedeva ogni giorno?»²².

La «leggenda» è facile da smentire in quanto non corrisponde a nessuna delle fonti in questione: né Kacha (non citato da Pawel), né Marès o Janouch, e ancora meno Wagenbach, hanno mai preteso che Kafka fosse un «cospiratore nell’ambito del gruppo anarchico». Marès insiste esplicitamente sul fatto che Kafka non faceva parte di alcuna organizzazione.

Inoltre non si tratta di «cospirazione» ma di partecipazione a riunioni, nella maggior parte dei casi, aperte al pubblico. Quanto a «celare ad amici intimi» – vale a dire a Max Brod – abbiamo già mostrato la vacuità di questo argomento.

Ernst Pawel fornisce un ragionamento supplementare a favore della sua tesi: è «inconcepibile» che «qualcuno avente quasi una qualifica di funzionario» sia sfuggito all’attenzione dei confidenti della polizia. Ora i dossier della polizia pragueese «non contengono la benché minima allusione a Kafka»²³. L’osservazione è interessante, ma l’assenza di un nome negli archivi di polizia non è mai stata di per sé una prova sufficiente di non-partecipazione. Del resto è poco probabile che la polizia cono-

scesse il nome di tutti coloro che assistevano alle riunioni pubbliche organizzate dai vari circoli libertari: si interessava di più agli «agitatori», ai dirigenti di queste associazioni, piuttosto che alle persone che ascoltavano in silenzio...

Tuttavia, Pawel si distingue da Binder per la sua disposizione a riconoscere la validità dei fatti suggeriti da queste testimonianze, pur se in una versione più attenuata: «la verità è più prosaica. Kafka conosceva effettivamente Marès... e senz'altro ha potuto assistere a riunioni o manifestazioni pubbliche in qualità di osservatore interessato. Le sue inclinazioni socialiste sono attestate da Bergmann e Brod... Negli anni che seguirono, sembra anche essersi interessato all'anarchismo filosofico e non violento di Kropotkin e Alexandre Herzen»²⁴. Non siamo poi così lontani dalle conclusioni di Wagenbach...

Esaminiamo ora il punto di vista di Ritchie Robertson, autore di un interessante saggio sulla vita e sull'opera dello scrittore ebreo praghese. A suo parere le informazioni fornite da Kacha e Marès devono essere «trattate con scetticismo». Le principali argomentazioni in proposito sono riprese da Goldstücker e Binder: come è possibile che un gruppo che si riunisce segretamente accetti al suo interno un ospite silenzioso «che per quanto ne sapevano avrebbe anche potuto essere una spia»? Com'è possibile che Brod non sapesse niente della partecipazione dell'amico a queste riunioni? Che valore si può attribuire alla testimonianza di Marès, considerando che era solo una *Gassenbekanntschaft* di Kafka? In breve, «per tutte queste ragioni la presenza di Kafka alle riunioni anarchiche sembra proprio essere una leggenda». Inutile ritornare su queste obiezioni, di cui ho già dimostrato la poca consistenza.

La novità e l'interesse rappresentato dal libro di Robertson è il tentativo di proporre una interpretazione alternativa delle idee politiche di Kafka, che secondo lui non erano né socialiste né anarchiche, bensì *romantiche*. Questo romanticismo anticapitalista a suo parere non sarebbe né di destra né di sinistra²⁵. Ora, se l'anticapitalismo romantico è una matrice comune a certe forme di pensiero conservatrici e rivoluzionarie – e in questo senso supera effettivamente la divisione tradizionale tra sinistra e destra – anche gli stessi scrittori romantici si collocano chiaramente in uno o nell'altro dei poli di questa visione del mondo: il

romanticismo reazionario o il romanticismo rivoluzionario²⁶.

In effetti l'anarchismo, il socialismo libertario, l'anarco-sindacalismo sono un esempio paradigmatico di «anticapitalismo romantico di sinistra». Di conseguenza, dire che il pensiero di Kafka è romantico – definizione che trovo del tutto pertinente – non significa affatto che non sia «di sinistra», in concreto un socialismo romantico di tendenza libertaria. Come in tutti i romantici, la sua critica alla società moderna è tinta di nostalgia per il passato, rappresentato ai suoi occhi dalla cultura yiddish delle comunità ebraiche presenti nell'Europa dell'Est.

L'interesse per l'episodio anarchico riportato nella biografia di Kafka (1909-1912) è che ci offre una delle chiavi più utili per l'interpretazione della sua opera, in particolare gli scritti del 1912. Ho detto appositamente «una delle chiavi», perché il fascino di quest'opera deriva anche dal suo carattere eminentemente polisemico, irriducibile a qualsiasi interpretazione univoca. L'utopia libertaria non appare mai in quanto tale in nessuno dei romanzi e racconti di Kafka: essa esiste solo in *negativo*, come rifiuto di un mondo totalmente sprovvisto di libertà, sottomesso alla logica assurda e arbitraria di una «macchina» onnipotente. L'*ethos* libertario si esprime innanzi tutto nel modo radicalmente critico in cui viene rappresentato il volto ossessivo e angosciante della non-libertà: l'autorità.

Un *antiautoritarismo* di ispirazione libertaria attraversa tutta l'opera narrativa di Kafka, in un movimento di «spersonalizzazione» e reificazione crescente: dall'autorità paterna e personale fino all'autorità burocratica e anonima²⁷. Ancora una volta non si tratta di una *dottrina politica* qualunque, ma di una *mentalità* e di una *sensibilità critica*, la cui arma principale è l'ironia, lo humour, quello humour nero che secondo André Breton è «una rivolta superiore dello spirito»²⁸.

Questo atteggiamento ha delle radici intime e personali nel rapporto con il padre. L'autorità dispotica del *pater familias* rappresenta per lo scrittore l'archetipo stesso della tirannia politica. Nella sua *Lettera al padre* (1919) Kafka ricorda: «Tu hai assunto ai miei occhi il carattere enigmatico che hanno i tiranni, il cui diritto non si fonda sulla riflessione ma sulla propria persona». Rispetto al trattamento brutale, ingiusto e arbitrario

inflitto dal padre agli impiegati, si sente solidale con le vittime: «Questo mi rendeva insopportabile il negozio, mi ricordava troppo la mia situazione nei tuoi confronti... Per questo facevo per forza parte del partito del personale...»²⁹.

Le principali caratteristiche dell'*autoritarismo* negli scritti letterari di Kafka sono: 1. l'*arbitrio*: le decisioni vengono imposte dall'alto, senza alcuna giustificazione – morale, razionale, umana – spesso formulando delle esigenze smisurate e assurde nei confronti della vittima; 2. l'*ingiustizia*: la colpa è considerata – a torto – come di per sé evidente, senza bisogno di prove, e le punizioni sono del tutto sproporzionate all'«errore» (inesistente o banale).

Nel primo scritto maggiore, *La condanna* (1912), Kafka mette in scena solo l'autorità paterna; si tratta anche di uno dei rari scritti in cui l'eroe (Georg Bendemann) sembra sottomettersi del tutto e senza opporre resistenza al verdetto dell'autorità: l'ordine intimato dal padre al figlio di buttarsi nel fiume! Paragonando questo racconto al *Processo*, Milan Kundera osserva: «La somiglianza tra le due accuse, colpe ed esecuzioni tradisce la continuità che lega l'intimo 'totalitarismo' familiare alle grandi visioni di Kafka»³⁰. Come nei due grandi romanzi (*Il processo* e *Il castello*) si tratta di un potere «totalitario» perfettamente anonimo e invisibile.

America (1913-14) costituisce in proposito un'opera intermedia: i personaggi autoritari sono delle figure paterne (il padre di Karl Rossmann e lo zio Jakob) o alte cariche amministrative dell'Albergo (il Capo del Personale e il Capo Portiere). Ma anche questi ultimi conservano un aspetto di tirannia personale, unendo alla freddezza burocratica un dispotismo individuale meschino e brutale. Il simbolo di questo autoritarismo punitivo emerge fin dalle prime pagine del libro: demistificando la democrazia americana, rappresentata dalla celebre Statua della Libertà all'entrata del porto di New York, Kafka mette nelle sue mani invece della fiaccola una *spada*... In un mondo senza giustizia né libertà, la pura forza, il potere arbitrario sembrano regnare senza riserve. La simpatia dell'eroe va alle vittime di questa società: come l'autista del primo capitolo, esempio della «sofferenza di un pover'uomo sottomesso ai potenti», o la madre di Thérèse, spinta al suicidio dalla fame e dalla miseria.

Egli trova amici e alleati tra i poveri: Thérèse stessa, lo studente, gli abitanti del quartiere popolare che si rifiutano di consegnarlo alla polizia – perché, scrive Kafka in un commento rivelatore, «gli operai non stanno dalla parte delle autorità»³¹.

Dal punto di vista che qui ci interessa la grande svolta nell'opera di Kafka è il racconto *Nella colonia penale*, scritto poco dopo *America*. Pochi testi nella letteratura universale presentano l'autorità sotto un aspetto altrettanto ingiusto e assassino. Non si tratta del potere di un individuo – i Comandanti (Vecchio e Nuovo) non giocano che un ruolo secondario nella storia – ma di quello di un *meccanismo impersonale*.

L'ambientazione del racconto è il colonialismo francese. Gli ufficiali e i comandanti della colonia sono francesi, mentre gli umili soldati, gli scaricatori, le vittime che devono essere giustiziate, sono degli «indigeni» che «non capiscono una sola parola di francese». Un soldato «indigeno» è condannato a morte da ufficiali la cui dottrina giuridica riassume in poche parole la quintessenza dell'arbitrio: «la colpevolezza non va mai messa in dubbio!». L'esecuzione viene eseguita con una macchina di tortura che scrive lentamente sul suo corpo, con degli aghi che lo trapassano: «Onora i tuoi superiori».

Il personaggio centrale del racconto non è né il viaggiatore che osserva gli eventi con muta ostilità, né il prigioniero che non mostra alcuna reazione, né l'ufficiale che presiede all'esecuzione, né il comandante della colonia. È la *macchina stessa*.

Tutto il racconto ruota attorno a questo sinistro *Apparato* (*Apparat*) che, nel corso della spiegazione molto dettagliata che l'ufficiale dà al viaggiatore, sembra sempre più come *fine a se stesso*. L'Apparato non è lì per giustiziare l'uomo, è piuttosto quest'ultimo che è lì per l'Apparato, per fornire un corpo sul quale possa scrivere il suo capolavoro estetico, la sua sanguinolenta iscrizione illustrata da «molti florilegi e abbellimenti». L'ufficiale stesso non è che un servitore della Macchina, e alla fine si immola da solo a questo insaziabile Moloch³².

A quale «Macchina del potere» concreta, a quale «Apparato di autorità» sacrificatore di vite umane, pensava Kafka? *Nella colonia penale* è stata scritta nell'ottobre del 1914, tre mesi dopo lo scoppio della Grande Guerra...

Ne *Il processo* e *Il castello* si ritrova l'autorità come «appara-

to» gerarchizzato, astratto, *impersonale*: i burocrati, qualsiasi carattere abbiano, brutale, meschino o sordido, non sono altro che ruote di questo ingranaggio. Come osserva acutamente Walter Benjamin, Kafka scrive dal punto di vista del «cittadino moderno che si sa in mano a un impenetrabile apparato burocratico, il cui funzionamento è gestito da istanze che restano evanescenti per i suoi stessi organi esecutivi, *a fortiori* per coloro che esso manipola»³³.

L'opera di Kafka è al tempo stesso profondamente radicata nel suo ambiente praghese – come osserva André Breton, «sposa tutto lo *charme*, tutti i sortilegi» di Praga³⁴ – e totalmente universale. A differenza di ciò che spesso si pensa, i suoi due grandi romanzi non sono una critica al vecchio Stato imperiale austroungarico, ma a ciò che c'è di più *moderno* nell'apparato statale: il suo carattere anonimo, impersonale, in quanto sistema burocratico alienato, «reificato», autonomo, trasformato di per sé in fine.

Un passaggio de *Il castello* illustra particolarmente bene questo punto di vista: è quello in cui – piccolo capolavoro di humour nero – il sindaco del paese descrive l'apparato ufficiale come una macchina autonoma che sembra lavorare «da sola»: «Si direbbe che l'organismo amministrativo non possa più sopportare la tensione, l'irritazione che ha sopportato per anni a causa della stessa questione, forse del resto di per sé infima, e che pronuncerà da solo il verdetto senza l'aiuto dei suoi funzionari»³⁵. Questa profonda intuizione del meccanismo burocratico come cieco ingranaggio, in cui i rapporti tra gli individui diventano una cosa, un oggetto indipendente, è uno degli aspetti più moderni, più attuali, più *lucidi* dell'opera di Kafka.

L'ispirazione libertaria è iscritta nel cuore dei romanzi di Kafka, che ci parlano dello *Stato* – che sia sotto forma della «amministrazione» o della «giustizia» – come di un sistema di dominazione impersonale che schiaccia, soffoca o uccide gli individui. È un mondo angosciante, opaco, incomprensibile, in cui regna la non-libertà. *Il processo* è stato spesso presentato come un'opera profetica: l'autore avrebbe previsto, con la sua immaginazione visionaria, la giustizia degli Stati totalitari, i processi nazisti o stalinisti. Bertold Brecht, pur essendo un simpatizzante dell'URSS, osservava in una conversazione con

Walter Benjamin a proposito di Kafka, nel 1934 (prima ancora dei processi di Mosca): «Kafka ha un unico tema, quello dell'organizzazione. Ciò che lo ha colpito è l'angoscia davanti allo Stato-formicaio, il modo in cui gli uomini si alienano da soli con le forme della loro vita comune. E ha previsto alcune forme di questa alienazione, come per esempio i metodi della GPU»³⁶.

Senza mettere in dubbio la pertinenza di questo omaggio alla chiarezza dello scrittore praghese, bisogna comunque ricordare che nei suoi romanzi Kafka non descrive degli Stati «eccezionali»: una delle idee più importanti – la cui parentela con l'anarchismo è evidente – suggerite dalla sua opera è la *natura alienata e oppressiva* dello Stato «normale», legale e costituzionale. Come viene chiaramente detto già nelle prime righe del *Processo*: «K. viveva in uno Stato di diritto (*Rechtsstaat*), la pace regnava ovunque, tutte le leggi erano in vigore, chi osava quindi aggredirlo in casa sua?»³⁷. Come i suoi amici, gli anarchici praghese, sembra prendere in considerazione *qualsiasi forma di Stato*, lo Stato in quanto tale, come una gerarchia autoritaria e liberticida.

Lo Stato e la sua giustizia sono anche, per loro intima natura, dei sistemi *menzogneri*. Niente lo illustra meglio del dialogo tra K. e l'abate nel *Processo*, sul tema dell'interpretazione della parabola sul guardiano della legge. Per l'abate «dubitare della dignità del guardiano, vorrebbe dire dubitare della Legge» – argomento classico di tutti i rappresentanti dell'ordine. K. obietta che se si adotta questo parere «bisogna credere a tutto quello che dice il guardiano», il che gli sembra impossibile:

«No, dice l'abate, non si è obbligati a ritenere vero tutto quello che dice, basta considerarlo necessario».

«Triste opinione, dice K..., eleverebbe la menzogna a regola del mondo»³⁸.

Come osserva giustamente Hannah Arendt nel suo saggio su Kafka, il discorso dell'abate rivela «la teologia segreta e la fede intima dei burocrati come fede nella necessità per sé, dal momento che i burocrati sono in ultima analisi dei funzionari della necessità»³⁹.

In conclusione, lo Stato e i giudici si occupano meno della gestione della giustizia che della caccia alle vittime. In un'immagine che è paragonabile a quella della sostituzione della fiaccola della libertà con una spada in *America*, ne *Il processo* si vede un quadro del pittore Titorelli che si ritiene rappresenti la dea della Giustizia trasformarsi, quando l'opera è ben illuminata, in una celebrazione della dea della Caccia. La gerarchia burocratica e giuridica costituisce un'immensa organizzazione che secondo Joseph K., la vittima de *Il processo*, «non utilizza soltanto guardiani venali, ispettori e giudici istruttori stupidi... ma intrattengono anche tutta una magistratura di alto rango con il suo indispensabile corteo di valletti, scribi, gendarmi e altri ausiliari, forse anche di *boia*, e non indietreggia davanti al nome»⁴⁰. In altre parole: l'autorità dello Stato *uccide*. Joseph K. incontrerà i boia nell'ultimo capitolo del libro, quando due funzionari lo mettono a morte «come un cane».

Il «cane» costituisce in Kafka una categoria etica, se non metafisica: è descritto così colui che si sottomette in modo servile alle autorità, qualsiasi esse siano. Il commerciante Block inginocchiato ai piedi dell'avvocato è un tipico esempio: «Non era più un cliente, era il cane dell'avvocato. Se quest'ultimo gli avesse comandato di strisciare nel letto e di abbaiare come dal fondo di una cuccia lo avrebbe fatto con piacere». L'onta che deve sopravvivere a Joseph K. (ultima parola de *Il processo*) è quella di essere morto «come un cane», sottomettendosi senza opporre resistenza ai suoi giustizieri. È il caso anche del prigioniero di *Nella colonia penale*, che non cerca nemmeno di fuggire e si comporta con una sottomissione «canina» (*hündisch*)⁴¹.

Il giovane Karl Rossmann, in *America*, è l'esempio di qualcuno che cerca – senza riuscirci sempre – di resistere alle «autorità». Ai suoi occhi diventano dei cani solo «quelli che accettano di lasciarsi fare». Il rifiuto di sottomettersi e di strisciare come un cane appare così come il primo passo verso la marcia eretta, verso la libertà. Ma i romanzi di Kafka non hanno «eroi positivi», né utopie dell'avvenire: quello che interessa è mostrare, con ironia e lucidità, la *facies hippocratica* della nostra epoca.

Non è un caso se l'aggettivo «kafkiano» è entrato nel linguaggio corrente. Designa un aspetto della realtà sociale che la

sociologia o la scienza politica tendono a ignorare, ma che la sensibilità libertaria di Kafka è meravigliosamente riuscita a captare: la natura *oppressiva e assurda* dell'incubo burocratico, l'*opacità*, il carattere impenetrabile e incomprensibile delle regole della gerarchia statale, così come sono vissute *dal basso e dall'esterno* – contrariamente alla scienza sociale che in genere si è limitata a esaminare la macchina burocratica dall'«interno» o in relazione a quelli che stanno «in alto» (lo Stato, le autorità, le istituzioni), insieme al suo carattere «funzionale» o «disfunzionale», «razionale» o «pre-razionale».

La scienza sociale non ha ancora elaborato un concetto per questo «effetto di oppressione» del sistema burocratico reificato, che costituisce senza dubbio uno dei fenomeni più caratteristici delle società moderne, quotidianamente vissuto da milioni di uomini e donne. Nell'attesa, questa dimensione essenziale della realtà sociale continuerà a essere designata facendo riferimento all'opera di Kafka.

Note al capitolo

1. Per romanticismo intendo molto più di una corrente letteraria dell'inizio del XIX secolo: si tratta di una forma di protesta culturale contro la società industriale-capitalista moderna, in nome di certi valori del passato, che da Jean-Jacques Rousseau fino a oggi si manifesta in tutte le sfere della vita culturale: letteratura, arte, religione, filosofia, politica, scienze umane ecc. Cfr. M. Löwy, R. Sayre, *Révolte et Mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*, Payot, Parigi 1992.

2. Secondo Gershom Scholem nel messianismo giudaico esiste una specie di dialettica permanente tra restaurazione e utopia: «Anche la corrente restauratrice veicola degli elementi utopici, e nell'utopia sono all'opera dei fattori di restaurazione... Questo mondo completamente nuovo comporta ancora degli aspetti che dipendono chiaramente dal mondo antico, ma questo stesso mondo antico non è più identico al passato del mondo; si tratta piuttosto di un passato trasformato e trasfigurato dal sogno radioso dell'utopia» (*Le messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme*, Calmann-Lévy, Parigi 1974, p. 46). Ogni parola è applicabile alla cultura libertaria.

3. Ancora una volta è Scholem che ha messo meglio in evidenza questa dimensione della tradizione ebraica: «Il messianismo giudaico nella sua origine e natura è – non si insisterà mai abbastanza – una teoria della catastrofe. Questa teoria insiste sull'elemento rivoluzionario, cataclismico, nella transizione dal presente storico all'avvenire messianico» (*Ibid.*, p. 31, riveduto secondo la versione dell'originale tedesco in G. Scholem, *Judaica*, Suhrkamp, Frankfurt, 1963, vol. I, p. 20).

4. Si veda il bel libro di J.-M. Izrine, *Les libertaires du Yiddishland*, Alternative Libertaire, Toulouse 1998.

5. Cfr. L. Goldmann, *Materialisme dialectique et histoire de la littérature*, «Recherches Dialectiques», Gallimard, Parigi 1959, pp. 45-64.

6. H. Bergmann, *Erinnerungen an Franz Kafka*, in *Franz Kafka Exhibition* (catalogo), The Jewish National and University Library, Gerusalemme 1969, p. 8.

7. M. Brod, *Franz Kafka*, Gallimard, Parigi 1945, pp. 135-136.

8. M. Marès, *Comment j'ai connus Franz Kafka*, pubblicato come allegato in K. Wagenbach, *Franz Kafka. Années de jeunesse (1883-1912)*, Mercure de France, Parigi 1967, pp. 253-249.

9. M. Marès, *Setkani s Franzem Kafkou*, «Literarni Noviny», n. 15, 1946, p. 85 sgg. Questa versione, secondo cui sarebbe Kafka stesso che sarebbe stato liberato sotto cauzione, è citata nell'altro libro di K. Wagenbach, *Franz Kafka ins Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Rowohlt, Hamburg 1964, p. 70.

10. G. Janouch, *Kafka m'a dit*, Calmann-Lévy, Parigi 1952, pp. 70, 71, 135, 107, 108, 141.

11. G. Janouch, *Conversations avec Kafka*, Maurice Nadeau, Parigi 1978, pp. 118-119.

12. F. Kafka, *Diaries e Briefe*, Fischer Verlag, Frankfurt 1975, p. 176. Su Kafka e Otto Gross vedi: G. Baioni, *Kafka. Letteratura ed ebraismo*, Einaudi, Torino 1979, pp. 203-205.

13. M. Brod, *op. cit.*, pp. 132-133.

14. Vedi K. Wagenbach, *Franz Kafka. Années de jeunesse...* (1958), cit., p. 213 e *Franz Kafka ins Selbstzeugnissen* (1964), p. 70; M. Brod, *Streitbares Leben 1884-1968*, F.A. Herbig, München-Berlin-Wien, 1969, p. 170, e *Über Franz Kafka*, Fischer Bücherei, Frankfurt, p. 190.

15. E. Goldstücker, *Über Franz Kafka aus der Prager Perspektive*, in Goldstücker, Kautman, Reimann (cura.), *Franz Kafka aus Prager Sicht*, Praga 1965, pp. 40-45. Goldstücker aggiunge un'altra argomentazione: «la principale ragione del mio scetticismo sulla leggenda di un contatto intimo e prolungato di Kafka con gli anarco-comunisti è che in nessun punto dell'opera di Kafka si trovano dei segni che testimonino la sua familiarità con il loro pensiero». Il suo

atteggiamento verso la classe operaia non sarebbe quello del «socialismo moderno», ma quello dei socialisti utopici «ben prima di Marx». Alcune osservazioni su questo strano ragionamento: a) l'espressione «anarco-comunisti» è lungi dall'essere adeguata a descrivere circoli di orientamento molto diverso, dall'anarco-sindacalismo al pacifismo libertario; b) l'anarchismo non si definisce in base a un'attitudine comune nei confronti della classe operaia (nel movimento libertario esistono diverse posizioni in proposito), ma in base al suo rifiuto di qualsiasi autorità e dello Stato come potere costituito; c) la dottrina anarchica era nata prima di Marx e non è in riferimento alla sua opera che il socialismo libertario si è costituito.

16. H. Binder, *Kafka Handbuch*, vol. I, *Der Mensch und seine Zeit*, Alfred Kröner, Stuttgart 1979, pp. 361-362.

17. *Ibid.*, pp. 362-363. L'idea che Kafka possa nascondergli certe informazioni non aveva niente di strano per Brod, che sottolinea nella sua autobiografia: «Contrariamente a me, Kafka era di carattere chiuso e non dava a nessuno, nemmeno a me, accesso alla sua anima; sapevo molto bene che a volte si teneva per sé cose molto importanti». M. Brod, *Streitbares Leben*, cit., pp. 46-47.

18. H. Binder, *op. cit.*, p. 364. Cfr. F. Kafka, *Lettres a Milena*, Gallimard, Parigi 1988, p. 270.

19. Secondo Binder, «se Marès gli avesse veramente dato *Parole di un ribelle* di Kropotkin, non si leggerebbe nel *Diario* di Kafka: «Non dimenticare Kropotkin!» (*Ibid.* p. 364). Ancora una volta si fatica a vedere un rapporto tra il fatto menzionato e la strana conclusione di Binder...

20. M. Marès, in K. Wagenbach, *op. cit.*, p. 254; H. Binder, *op. cit.*, pp. 363-364; F. Kafka, *Briefe an Milena*, Fischer Verlag, Frankfurt 1983, p. 336 (nota del curatore).

21. H. Binder, *op. cit.*, p. 365.

22. E. Pawel, *Franz Kafka, ou le cauchemar de la raison*, Seuil, Parigi 1988, p. 162.

23. E. Pawel, *op. cit.*, p. 162.

24. E. Pawel, *op. cit.*, pp. 162-163. In un altro capitolo del libro Pawel si riferisce a Kafka come a «un anarchico metafisico molto dotato per la politica di partito», definizione che trovo assolutamente pertinente. Quanto ai ricordi di Janouch, Pawel li considera come «plausibili» ma «poco attendibili» (p. 80).

25. R. Robertson, *Kafka. Judaism, Politics and Literature*, Clarendon Press, Oxford 1985, pp. 140-141: «Se si conduce una ricerca sulle inclinazioni politiche di Kafka, in effetti è un errore pensare in termini di antitesi abituale tra destra e sinistra. Il contesto più appropriato sarebbe l'ideologia che Michael Löwy ha definito come 'anticapitalismo romantico'... L'anticapitalismo roman-

tico (per adottare il termine di Löwy, anche se sarebbe più esatto parlare di «anti-industrialismo») ha differenti versioni... ma come ideologia generale trascende l'opposizione tra destra e sinistra». Robertson qui si riferisce al mio primo tentativo di rendere conto del «romanticismo anticapitalista», in un libro su Lukacs, ma c'è un evidente malinteso nella sua interpretazione della mia ipotesi.

26. Ho cercato di analizzare il romanticismo nel mio libro *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires. L'évolution politique de Lukacs 1909-1929*, PUF, Parigi 1976 (citato da R. Robertson nella traduzione inglese pubblicata a Londra nel 1979) e più recentemente, con l'amico Robert Sayre, in *Révolte et Mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*, cit.

27. Per un'analisi più dettagliata dell'anarchismo e del romanticismo nell'opera di Kafka rinvio al mio libro *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale*, PUF, Parigi 1988, cap. 5.

28. A. Breton, *Paratonnerre*, Introduzione alla *Anthologie de l'humour noir*, p. 11.

29. F. Kafka, *Lettera al padre* (1919), in *Préparatifs de noce à la campagne*, Gallimard, Parigi 1957, pp. 165-179.

30. M. Kundera, *Quelque part là-derrrière*, «Le Debat», n. 8, giugno 1981, p. 58.

31. F. Kafka, *America*, Fischer Verlag, Frankfurt 1956, pp. 15, 16.

32. F. Kafka, *In der Strafkolonie*, in *Erzählung und kleine Prosa*, Schocken Books, New York 1946, pp. 181-183.

33. W. Benjamin, *Lettera a Scholem* (1938), in *Correspondance*, Aubier, Parigi 1980, vol. II, p. 248.

34. A. Breton, *Anthologie de l'humour noir*, cit., p. 263.

35. F. Kafka, *Le Château*, Gallimard, Parigi 1972, p. 562.

36. Cfr. W. Benjamin, *Essais sur Brecht*, Maspero, Parigi 1969, p. 132.

37. F. Kafka, *Der Prozess*, Fischer Verlag, Frankfurt 1979, p. 9.

38. F. Kafka, *Le Procès*, Gallimard, Parigi 1985, p. 316.

39. H. Arendt, *Sechs Essays*, Lambert Schneider, Heidelberg 1948, p. 133.

40. F. Kafka, *Le Procès*, cit., p. 98, corsivo mio.

41. F. Kafka, *Le Procès*, cit., pp. 283, 309, 325 e *In der Strafkolonie*, cit., p. 181.

VII

ANARCHISMO ED EBRAISMO NEL MOVIMENTO LIBERTARIO FRANCESE

di *Sylvain Boulouque*

Le relazioni tra ebraismo e anarchismo sono state complesse. L'affermazione di ebraicità da parte di molti militanti non poteva non porre dei problemi agli altri militanti. Tale ambivalenza è stata ben illustrata da Arnold Mandel, membro dell'*Union Anarchiste* a metà degli anni Trenta, che si è occupato in particolare di questioni religiose. Quarant'anni più tardi, scrivendo le sue memorie, testimonia infatti di questo equivoco: «Il mondo a parte degli anarchici, questo 'nostro' mondo, mi faceva pensare, per certi tratti similari, a un *milieu* ebraico arcaico... In questo ambiente ho ritrovato virtù che erano presenti nella vita del ghetto... I compagni ebrei – ce n'erano altri oltre a me – erano considerati alla stessa identica stregua degli altri. L'origine etnica o religiosa era priva d'importanza. Se vi si attribuiva qualche significato si rischiava di andare incontro alla incomprendione e al biasimo... Proponevo ai compagni di parlare loro del sionismo

di cui, ebrei compresi, non sapevano nulla. Io non ero sionista nel senso della dottrina herzliana... ero antistatalista... [per gli anarchici] il nazionalismo ebraico era una scelta assurda... Fui criticato, ma mai realmente disapprovato. Gli anarchici non domandavano a nessuno di essere 'in linea'. Potevo quindi continuare ad amare il sionismo... La grande e bella libertà di spirito degli anarchici mi piaceva, ma la loro fondamentale incomprendimento dell'essere ebreo... mi allontanava da loro... I compagni erano non solo gentili ma veramente fraterni, solidali e premurosi [ma] mi limitavano, negando la mia essenziale identità»¹.

Questa descrizione sottolinea l'ambivalenza del rapporto tra ebraicità e anarchismo. Come si può affermare il particolarismo in un movimento che sembra a priori tollerante? Come reagiscono i libertari a questa affermazione, quando il loro movimento predica come principio fondatore l'universalismo? Qual è la risposta dei militanti coinvolti e come conciliano il loro impegno con le dichiarazioni degli altri militanti? Come si articola infine questa altalena? L'esame di alcuni itinerari militanti autorizza alcune piste di ricerca². Per far questo conviene distinguere alcune tappe: dapprima la fase dell'assimilazione, poi quella dell'affermazione di identità e infine l'analisi delle ragioni di questo conflitto.

La fase dell'assimilazione

Questa fase appare come la più difficile da delinearne perché in questo caso non distingue un militante libertario da un altro. Le parole sono identiche, poche cose permettono di cogliere una certa specificità. L'insieme dei militanti considerati possiede le stesse caratteristiche e se rientrano in una cultura specifica è quella propugnata dal progetto libertario. Abbiamo scelto di prendere in considerazione alcuni gruppi militanti simbolo al tempo stesso di percorsi, epoche e processi distinti.

La prima generazione è composta da dreyfusiani della prima ora ed è incarnata da Bernard Lazare e Henri Dhorr. Il loro percorso è emblematico dei processi di assimilazione. Henri Dhorr, il cui vero nome è Lucien Weil³, è nato il 10 novembre 1865 a Bruxelles; rappresentante di commercio, è stato dal 1889 al

1894 redattore del «Père Peinard» di Emile Pouget⁴. Niente in questi articoli lascia supporre la sua identità, avendo oltretutto cambiato nome. Anche Lazare Marcus Manassé Bernard diventa Bernard Lazare solo quando prende la penna in mano. Nei primi anni della sua vita adulta non proclama alcuna appartenenza particolare e si definisce un «miscredente infedele». Senza sviluppare qui il suo iter, essenzialmente noto, va comunque ricordato come sia stato vicino soprattutto ai poeti simbolisti e più in generale al movimento libertario delle avanguardie artistiche.

Il secondo gruppo è formato dalla generazione degli esiliati: Samuel Schwartzbard, Ida Mett, Nicolas Tchorbadiëff e Jacques Doubinsky, tutti e quattro integrati nel movimento libertario francese. Samuel Schwartzbard⁵ è nato in Bessarabia nel 1886 ed è arrivato in Francia dopo la rivoluzione del 1905. Secondo alcune testimonianze⁶, ha risposto all'appello interventista di Pëtr Kropotkin arruolandosi come volontario nella Legione straniera all'inizio della prima guerra mondiale. Partecipa al gruppo libertario ebreo di Parigi negli anni Venti, ma è anche legato ad altri militanti, come testimonia May Picqueray⁷, la quale racconta che è a tavola con lei, Mollie Steimer e Senya Fleshin quando si imbatte in Simon Petliura. Ida Mett⁸ ha un percorso simile. Nata in Russia nel 1901, viene espulsa dall'Unione Sovietica nel 1924 e arriva in Francia nel 1925. Partecipa alle attività del gruppo anarchico russo *Dielo Truda*, animato tra l'altro da Nestor Makhno, Pëtr Aršinov e Volin. Non manifesta apparentemente particolari relazioni con l'ebraismo. Jacques Doubinsky⁹ è nato a Odessa nel 1889. Lascia la Russia per la Bulgaria nel 1921 dopo essere stato condannato dai bolscevichi, quindi nel 1923 raggiunge la Francia. Nicolas Tchorbadiëff¹⁰, il cui vero nome è Jossif Sintoff, è nato in Bulgaria nel 1900, ma dopo il colpo di Stato del 1923 parte per la Francia. Questi ultimi due militano entrambi nel movimento libertario francese, ma hanno rapporti privilegiati anche con il movimento anarchico ebreo: le loro rispettive compagne, Rosa Doubinsky e Léa Kamener, animano infatti il gruppo anarchico ebreo di Parigi.

Il terzo gruppo s'incarna in Volin e Jules Chazoff. Contemporanei dei militanti del secondo gruppo, hanno assunto responsabilità maggiori nel movimento libertario. Volin¹¹, il cui vero

nome è Vsévolod Mikhailovič Eichenbaum, è nato in Russia nel 1882 e si è rifugiato anche lui in Francia dopo essere stato espulso dalle autorità sovietiche. Nel movimento libertario si occupa soprattutto della questione del comunismo. Jules Chazanoff detto Chazoff¹², nato a Parigi nel 1891, operaio elettrotecnico poi correttore di bozze, partecipa senza interruzioni alle attività del movimento libertario francese dal 1912 fino alla morte nel 1946.

Nell'insieme, questi militanti non hanno mostrato inizialmente un particolare attaccamento alle loro origini. Sono integrati nel movimento anarchico ed è soltanto in un contesto di crisi che sorgono conflitti che li contrappongono al resto del movimento libertario.

La fase dell'affermazione di identità

Per definire quando e come avviene questa fase dell'affermazione di identità, e se si verifica, analizzeremo le loro prese di posizione e le reazioni del movimento libertario.

Il primo conflitto è legato alle reazioni di Bernard Lazare e Henri Dhorr. Lazare, nel prendere le difese del capitano Dreyfus, arriva ad affermare la sua identità ebraica e la possibile emancipazione rappresentata dal sionismo. La lotta contro l'antisemitismo occupa via via la maggior parte dei suoi pensieri: nel ricordare agli ebrei che sono stati dei paria li spinge ad affermare la propria appartenenza. Poco dopo, Henri Dhorr, che ha appena organizzato, il 19 settembre 1899, l'unico meeting di sostegno del «gruppo dei proletari ebrei» a favore del «capitano», scrive al culmine dell'*affaire* un articolo su «Le Libéraire» dove proclama il suo ebraismo, denunciando i silenzi che nel movimento libertario circondano l'antisemitismo. E conclude dicendo: «è mio diritto essere ebreo, è mio dovere dire che lo sono»¹³. La settimana successiva, sullo stesso giornale, Ludovic Malquin, un militante libertario, lo accusa di abbandonare il movimento libertario a favore delle sue origini¹⁴. Dhorr gli risponde con una nuova affermazione della propria identità, che ribadisce su «Le Journal du peuple»¹⁵ di Sébastien Faure, periodico appena creato grazie a Bernard Lazare e con il sostegno finanziario del

Grande rabbino Zadoc Kahn¹⁶. Lucien Weil e Bernard Lazare vanno poi progressivamente staccandosi dal movimento libertario organizzato – il primo per occuparsi in maniera esclusiva di sindacalismo e il secondo per prendere le difese degli ebrei oppressi in qualsiasi parte del mondo – pur restando sempre in contatto. Il conflitto traduce l'ambiguità di un movimento libertario che lascia comunque liberi i militanti di affermare la propria identità. Tra l'altro, se gli anarchici si schierano nella stragrande maggioranza per Dreyfus, le ragioni differiscono da quelle di Bernard Lazare e di Henri Dhorr.

Il secondo gruppo entra in conflitto con il movimento libertario in epoche successive. In questa generazione i processi di rottura non sono identici.

Il gesto di Samuel Schwartzbard, che decide di assassinare Simon Petliura considerandolo il responsabile dei pogrom in Ucraina, non è affatto disapprovato dal movimento anarchico. La stampa libertaria saluta il suo atto come una rivincita degli oppressi e una forma di giustizia sociale¹⁷. D'altronde, il suo atto si iscrive in una tradizione del movimento anarchico e non può essere biasimato. Se si stacca dal movimento libertario non è a causa di un qualche conflitto ma proprio per il suo impegno specifico di lotta all'antisemitismo. L'omaggio che gli rende «Le Libertaire» alla sua morte è in questo senso significativo: «Ci ricordiamo della sua piccola e umile bottega nel Boulevard de Ménilmontant, sempre piena di proscritti venuti da tutte le parti del mondo a cercare un rifugio, un aiuto, un consiglio dal buon 'Schoulim'... Alla sua compagna... rivolgiamo la nostra viva e fraterna simpatia»¹⁸.

La rottura di Ida Mett risponde ad altre modalità: a fronte di dichiarazioni ostili, denuncerà l'antisemitismo in una delle frange del movimento libertario. Ida Mett ha già incontrato una forma di dogmatismo: viene esclusa dal gruppo *Dielo Truda* per aver acceso una candela alla morte del padre. Questa prima rottura riflette una ostilità nei confronti di qualsiasi pratica religiosa: tale intolleranza si iscrive nella tradizione antireligiosa del movimento. Ma il confronto più violento sarà quello che nel 1938 oppone Ida Mett al nucleo della «Révolution prolétarienne», che a partire dalla metà degli anni Trenta si è avvicinata ai libertari. La rottura avviene dopo la pubblicazione di alcuni arti-

coli di tono antisemita. Ida Mett scrive ai responsabili della rivista e manifesta la propria indignazione davanti a tali dichiarazioni: «'Tutta la stampa mondiale che è in mano alla finanza ebraica'... Che vergogna vedere questi discorsi sulle colonne di 'R.P.'... Come internazionalista, levo la mia protesta contro una 'R.P.' insozzata dalla peste razzista». Fa quindi seguire alla lettera un terribile post scriptum: «Protesto anche contro la terminologia impiegata da Louzon in quelle note sulla Palestina, in cui definisce colonialisti gli ebrei che si sono rifugiati in Palestina lasciando Paesi da cui sono stati scacciati in modo abominevole... No, compagno Louzon, non sono dei colonialisti... sono dei rifugiati arrivati in Palestina, così come avrebbero per esempio potuto arrivare in Francia; tuttavia non sarebbe per colonizzare la Francia, ma per cercarvi asilo. A meno che non si consigli a Hitler di bruciare in un immenso rogo una parte degli ebrei (tra cui migliaia di proletari), allora la questione sarebbe evidentemente liquidata in modo radicale»¹⁹.

La lettera resta senza risposta. Tuttavia la polemica cresce, le discussioni in questo micro ambiente procedono a ritmo serrato. Ida Mett riprende la penna in mano per denunciare di nuovo l'antisemitismo di Pera e Louzon. Il primo ha tenuto dei discorsi apertamente antisemiti davanti a un certo numero di testimoni: il fratello di Ida Mett, Pat-Isaac Gildman, e il filosofo e storico Pierre Pascal. Ida afferma: «Tutto ciò sarebbe comico (per un vecchio rivoluzionario e internazionalista) se i tempi non fossero così tragici e pericolosi. Ma al momento attuale, quando nel mondo imperversa un enorme incendio ai danni del popolo ebraico, penso che sia da criminali versare olio sul fuoco... Finisco la mia lettera dicendo quanto mi rattrista dover discutere con i compagni più vicini su una questione di odio nazionale. Quando avevo diciassette-diciotto anni, all'epoca dei pogrom organizzati dai russi bianchi, vedendo nascere nei proletari ebrei dei sentimenti nazionalisti affermavo risolutamente che la soluzione non è nel nazionalismo, ma nella rivoluzione proletaria, nel trionfo dell'internazionalismo. Che cosa bisogna dire ora del pogrom che devasta l'Europa e domani può imperversare nelle strade di Parigi?»²⁰. Queste lettere segnano l'evoluzione del pensiero di una militante libertaria che si trova a fare i conti con la realtà davanti alla quale l'attesa redentrica di un cambiamento

sociale non è più possibile. Poco dopo la polemica prosegue e diventa pubblica. «Le Réveil syndicaliste», organo del circolo sindacalista *Lutte de classes*, un'altra minoranza sindacalista rivoluzionaria del Fronte popolare, pubblica un articolo che denuncia l'antisemitismo nel mondo operaio: «...la velleità dei pogrom antiebrei, ai quali non sono mancati i super-patrioti stalinisti tramite 'L'Humanité'. Ricordiamo che è proprio su 'L'Humanité' che è apparso, il giorno della mobilitazione, questa curiosa versione degli incidenti di rue du Temple: gli ebrei trotskisti sabotano la mobilitazione... Denunciamo il pericoloso articolo di Louzon... che è la più bella elaborazione teorica per giustificare l'antisemitismo nazi e fascista in generale... Louzon fa di tutti gli ebrei, operai e capitalisti, uno stesso fascio e spiega il loro modo di essere con l'argomentazione del fattore congenito, alla razzista!»²¹. Ida Mett fa presente ai militanti de «La Révolution prolétarienne» che questo articolo è redatto da un gruppo di operai ebrei; lei sarebbe stata, usando le sue parole, molto più virulenta. L'ultima lettera inviata a «La Révolution prolétarienne» rivela il crollo delle sue speranze nel constatare il silenzio degli altri militanti, e sottolinea l'atteggiamento generalmente ambiguo dei militanti operai di fronte all'antisemitismo, prendendo come esempio l'utilizzo che nel 1881 i socialisti rivoluzionari russi volevano fare dei pogrom. In un ultimo post scriptum Ida Mett ricorda di essere stata contattata da Posthumus, uno dei responsabili dell'Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis di Amsterdam, per una missione a «La Révolution prolétarienne»: «Ho acconsentito, perché mi vergognavo di raccontargli il motivo del nostro conflitto. In ricordo di ciò che rappresentava per me la 'R.P.', non volevo che si sapesse che il motivo della rottura è l'antisemitismo, lo trovo troppo degradante per una rivista proletaria»²². Questa rottura ufficiale è significativa; Ida Mett conserva malgrado tutto una certa immagine del mondo operaio che per lei resta l'agente di una possibile evoluzione sociale. Tuttavia, il silenzio dei membri della «Révolution prolétarienne» riflette un totale disinteresse per le questioni sollevate da parte di alcuni e una ostilità manifesta da parte di altri. Bisogna comunque notare che Ida Mett ha ripreso, occasionalmente, dopo la seconda guerra mondiale, la sua collaborazione con la rivista, che nel frattempo non era più gestita dal nucleo

redazionale responsabile dalla fine degli anni Venti.

All'inizio degli anni Cinquanta, Nicolas Tchorbadiëff e Jacques Doubinsky si trovano di fronte a discorsi analoghi; per la stessa ragione rompono con il gruppo degli anarchici bulgari in esilio, *Notre Route*. In effetti per i due uomini i discorsi antisemiti tenuti sotto l'apparenza dell'antisionismo, da uno dei suoi principali animatori, Georges Balkansky²³, sono indegni di un militante libertario. Da allora in poi, si volgono ad altre attività animando un gruppo libertario ebreo a Parigi.

L'ultimo gruppo rappresenta il caso inverso. Volin e Chazoff continuano a sostenere la visione prevalente nel movimento libertario. La teologia di una futura rivoluzione che si annuncia come ciò che deve risolvere ogni problema permette loro di eludere tutti i conflitti con le loro origini. Quando questi due militanti vi si confrontano, preferiscono ignorarla o assumere delle posizioni conformi a quelle del movimento libertario.

Le varie tensioni appena evocate pongono in modo diverso il problema della relazione conflittuale tra l'anarchismo e l'affermazione di identità. È bene cercare di separarne le ragioni.

I territori della conflittualità

Queste controversie con il resto del movimento libertario portano alcuni militanti a un abbandono temporaneo o definitivo di certe forme di militanza. Le tappe precedentemente distinte permettono di identificare i momenti di questo processo: l'affermazione di un'identità che entra in conflitto con l'universalità libertaria, lo sviluppo di una particolarità inassimilabile e infine i dibattiti sul sionismo, che sono iscritti in filigrana. Si tratta di fasi intimamente legate. Quello che appare ancora più sorprendente è che due teorici del movimento libertario, Pëtr Kropotkin e il geografo Elisée Reclus, all'inizio del ventesimo secolo avevano preso una posizione favorevole al sionismo nascente.

La modalità di affermazione di un'identità ebraica entra in contraddizione con l'universalità libertaria per varie ragioni. Le polemiche mostrano che i libertari non ammettono il nesso costitutivo dell'ebraismo: popolo/religione, e spesso non fanno distinzione tra i due. Inoltre, poiché l'ideale libertario preconiz-

za l'abolizione delle frontiere, la fine delle nazioni e delle religioni, non c'è alcuna ragione per cui essi siano più indulgenti con gli ebrei che con gli altri. A ciò si va ad aggiungere un antiebraismo come anticapitalismo che porta alcuni di loro a utilizzare delle argomentazioni antisemite. Il secondo aspetto dibattuto, immediatamente collegato al primo, è il processo di assimilazione e di affermazione della propria identità. La rivendicazione di un'identità provoca in molti casi dei fenomeni di rigetto; la maggior parte dei libertari vede in essa una forma di larvato nazionalismo. Quando viene sollevata la questione del sionismo, questo problema assume tutto il suo significato. I dibattiti si fanno ancora più accesi perché l'argomento diventa tabù, tocca la questione della nazione e dello Stato, il che per i libertari è impensabile. In effetti, i militanti che apparentemente non si sono confrontati con questi dibattiti sono quelli che hanno abbandonato la loro identità ebraica o che hanno adottato il punto di vista prevalente.

I termini delle polemiche sono spesso identici. Quando Bernard Lazare e Henri Dhorr affermano la propria identità e sviluppano l'idea dell'esistenza di una nazione ebraica, la risposta da parte della maggioranza del movimento libertario è la loro condanna. Così, il rapporto preliminare per il Congresso internazionale anarchico che si sarebbe dovuto tenere nel 1900, pubblicato sul supplemento letterario dei «*Temps Nouveaux*» e redatto dagli *Étudiants socialistes révolutionnaires internationalistes* (Studenti socialisti rivoluzionari internazionalisti, ESRI), permette di stabilire, in qualche modo, la posizione ufficiale del movimento. Questa presa di posizione è una risposta indiretta a Bernard Lazare e Henri Dhorr. Gli ESRI denunciano l'antisemitismo e allo stesso tempo condannano l'affermazione dell'identità ebraica e del sionismo come scappatoia che non consente affatto la completa emancipazione dell'umanità²⁴. Il testo diventa un punto di riferimento, tanto che i militanti che sollevano la questione del sionismo si vedono sistematicamente contrapporre una risposta negli stessi termini. Anche gli incontri organizzati dalla rivista «*Plus loin*», in cui libertari di tutte le tendenze confrontano le loro opinioni, portano a due correnti antagoniste: i libertari vicini al sionismo e quelli che lo rifiutano²⁵.

Nel 1938, Jules Chazoff pubblica su «*Le Libertaire*»²⁶ un arti-

colo sui massacri in Palestina, utilizzando argomenti analoghi a quelli degli ESRI: il sionismo non è una soluzione, non risolverà i problemi dell'oppressione, e propone la rivoluzione socialista come rimedio salvifico. In un secondo articolo²⁷, quindici giorni dopo, Jules Chazoff cita la lettera di un militante di nome Flach che respinge questi argomenti e gli nega il diritto di utilizzare il termine «noi» (anarchici ed ebrei). E sempre «Le Libertaire» pubblica la settimana successiva la risposta del gruppo anarchico ebreo di Parigi, che rifiuta qualsiasi assimilazione, ricordando in questo senso le parole di Kropotkin sulla specificità delle culture nazionali e sul sionismo, e sottolineando la ricchezza del movimento operaio ebraico in Palestina, di cui la *Histadrut ha-Owedim* [il sindacato ebraico in Palestina, N.d.C.] e i kibbutz sono l'espressione. Questi militanti implorano i libertari di prestare attenzione alle sorti di tutti i popoli vittime del fascismo: «Voi che mostrate nei confronti del valoroso popolo spagnolo in lotta contro le orde del fascismo internazionale tanta comprensione e toccante solidarietà, guardate anche alle miserie ebreë, cercate di comprendere questa oscura tragedia di un popolo, di migliaia di esseri umani, braccati in Germania, Polonia, Romania e in molti altri Paesi! »²⁸. In realtà, il gruppo anarchico ebreo interviene in maniera specifica anche se molti dei suoi membri appartengono al movimento libertario «assimilato»²⁹.

Dopo la seconda guerra mondiale, i dibattiti riprendono in maniera analoga, seppur con qualche differenza, alla nascita dello Stato di Israele. Secondo talune testimonianze, gli ebrei libertari manifestano simpatia per il giovane Stato. Il movimento libertario nel suo insieme si è trasformato e in effetti il fascino dei kibbutz e il sindacalismo israeliano permettono ai libertari di riconoscere l'esistenza *de facto* di Israele. Tuttavia, le successive evoluzioni della società israeliana e i conflitti con i Paesi vicini hanno poi modificato la visione dei libertari. E i dibattiti che ne seguiranno daranno risposte identiche ai dibattiti tra le due guerre³⁰.

Se i militanti ebrei restano libertari, i conflitti e gli attacchi di cui sono oggetto li allontanano però dal movimento organizzato, e in alcuni casi dall'anarchismo stesso. E la testimonianza di Arnold Mandel riesce in parte a rendere i sentimenti che potevano provare i militanti ebrei all'interno del movimento anarchico.

In definitiva, gli anarchici non si sono sentiti coinvolti dalla questione ebraica e questo per varie ragioni: l'incomprensione del fenomeno nazionale, la difficile distinzione tra religione e popolo, la conflittualità tra l'universalismo libertario e l'appartenenza culturale e nazionale. I libertari tendono a cancellare o a negare tale appartenenza, che si cerca di far scomparire in una dimensione universalista che rimuove tutte le differenze. Ma in certi periodi questa può riapparire e allora diventa un punto di rottura. Tuttavia, dietro questa forma di universalismo non c'è un giacobinismo dissimulato, cosa che sarebbe ben strana per un pensiero libertario.

Vi è poi anche un'altra ragione, inerente alle concezioni dell'anarchismo: questo movimento è formato da varie correnti che si oppongono o si sovrappongono. E se la prima, maggioritaria, si definisce in funzione dello scopo da raggiungere e si rifiuta di vedere altre soluzioni oltre la rivoluzione emancipatrice, la seconda, minoritaria, è più riformista: vuole migliorare nel quotidiano le condizioni di vita di ogni gruppo umano e di conseguenza non può non tener conto di tutte le loro rivendicazioni.

Note al capitolo

1. A. Mandel, *Nous autres Juifs*, Hachette, Parigi 1978, pp. 78-86.
2. Abbiamo escluso da questo studio la reazione dei gruppi ebraici libertari di lingua yiddish, perché lo studio delle loro pubblicazioni merita un'analisi specifica.
3. Su questo punto cfr. S. Boulouque, *1899: un débat sur le sionisme dans le mouvement anarchiste*, in Ph. Oriol, *Bernard Lazare, anarchiste et nationaliste juif*, Honoré Champion, Parigi 1999, pp. 173-180.
4. Le informazioni sono tratte dalla voce *Lucien Weil detto Henri Dhorr*, in J. Maitron (cur.), *Dictionnaire Biographique du Mouvement Ouvrier Français* (d'ora in poi *DBMOF*), vol. 15, Parigi 1977, pp. 336-337.
5. *DBMOF*, vol. 41, 1992, pp. 191-192.
6. Testimonianza di Nicolas Tchorbadiëff, che divise con lui un appartamento per vent'anni.
7. M. Picqueray, *May la réfractaire*, Atelier Marcel Jullian, Parigi 1979, pp. 125-126.

8. *DBMOF*, vol. 33, 1988, p. 393.
9. *DBMOF*, nota biografica cd-rom.
10. *DBMOF*, nota biografica cd-rom.
11. *DBMOF*, vol. 43, 1993, pp. 311-313.
12. *DBMOF*, vol. 22, 1984, pp. 220-221.
13. «Le Libertaire», n. 6, 2 settembre 1899.
14. «Le Libertaire», n. 1, 1 ottobre 1899.
15. «Le Journal du Peuple», 31 ottobre 1899.
16. Cfr. Ph. Oriol, *Le Comité de défense contre l'antisémitisme: documents nouveaux*, «Bulletin de la Société internationale d'histoire de l'Affaire Dreyfus», n. 3, 1997, pp. 55-64.
17. «L'Insurgé», n. 57, 5 giugno 1926.
18. *Schwartzbard, le justicier de Petlioura est mort*, «Le Libertaire», 16 giugno 1938.
19. Lettera di Ida Mett a Maurice Chambelland, senza data [fine ottobre 1938]. Archivi Mett/Lazarévitch, IISG, Amsterdam.
20. Lettera di Ida Mett a Busseuil (Finidori), 13 novembre 1938, Archivi Mett/Lazarévitch, IISG, Amsterdam.
21. «Le Réveil syndicaliste», n. 28, 13 febbraio 1939.
22. Lettera di Ida Mett a Pierre Monatte, 18 febbraio 1939, Archivi Mett/Lazarévitch, IISG, Amsterdam.
23. Testimonianza di Nicolas Tchorbadiëff e Claude Doubinsky, figlio di Jacques. Tchorbadiëff mi aveva chiesto di non renderlo pubblico prima della morte di Balkansky. Da parte mia, in occasione di un incontro con Georges Balkansky ho sentito analoghi discorsi.
24. *Antisémitisme et sionisme*, «Les Temps Nouveaux», 1900, citato in S. Boulouque, *1899: un débat sur le sionisme*, cit.
25. «Plus loin», n. 111, luglio 1934.
26. «Le Libertaire», n. 615, 18 agosto 1938.
27. «Le Libertaire», n. 617, 1 settembre 1938.
28. «Le Libertaire», n. 618, 8 settembre 1938.
29. Conversazioni con Nicolas Tchorbadiëff, 1993-96. Cfr. S. Boulouque, *Nicolas Tchorbadiëff*, «Gavroche», n. 79, gennaio-febbraio 1995.
30. Cfr. S. Boulouque, *Les anarchistes, le sionisme et la naissance de l'Etat d'Israel*, «Gavroche», n. 101, settembre 1998, pp. 15-18.

VIII

ANARCHISMO E SIONISMO: IL DIBATTITO SUL NAZIONALISMO EBRAICO

di *Mina Graur*

Questo scritto si propone una disamina di quello che è stato l'orientamento degli anarchici nei confronti della questione del nazionalismo e al tempo stesso delle risposte via via fornite dagli anarchici, ebrei e non, alle problematiche attinenti alle tematiche dell'identità nazionale ebraica, della sovranità politica e del sionismo. In teoria, questa disamina potrebbe essere molto breve: se è vero che tra anarchismo e nazionalismo vi è incompatibilità reciproca, la netta opposizione degli anarchici a tutte le forme di nazionalismo in qualunque circostanza ne discende come logica conseguenza. Si dà il caso, però, che i compromessi sul piano ideologico non siano del tutto sconosciuti agli anarchici: dotati di una certa dose di sano realismo, essi hanno spesso preso atto della necessità di sacrificare la purezza ideologica, ove le circostanze lo richiedessero, all'affermazione della causa, o anche alla necessità di dare una soluzione immediata a proble-

mi che non potevano essere lasciati senza risposta in attesa di tempi migliori, tali cioè da consentire la risposta «corretta» sul piano ideologico. La questione dell'identità nazionale ebraica si configura, per l'appunto, come uno di questi casi. A rischio di travalicare i confini posti dai principi inderogabili dell'anarchismo, gli anarchici ebrei hanno cercato di elaborare una posizione che fosse in grado di armonizzare la teoria anarchica con una soluzione praticabile del problema della ricerca di un'identità nazionale ebraica.

L'assunzione piena e consapevole della questione dell'identità nazionale è, tra gli ebrei, relativamente tardiva: il confronto diretto con le problematiche poste dal nazionalismo era possibile, infatti, solo dopo il diffondersi della consapevolezza che l'Emancipazione non poteva più considerarsi una soluzione praticabile, a fronte della specificità della situazione e dei problemi degli ebrei laici in un'epoca caratterizzata da continue esplosioni di nazionalismo. Nell'ipotesi dell'Emancipazione era racchiusa l'idea che agli ebrei, in quanto individui, spettasse il godimento di tutti i diritti civili, politici e giuridici propri agli altri cittadini, mentre nessun diritto poteva loro appartenere in quanto gruppo, in quanto entità nazionale con una sua ben precisa fisionomia. Sicché in Francia, in occasione di un dibattito all'Assemblea Nazionale, il conte Clermont-Tonnerre poteva tranquillamente fare questa affermazione: «Agli ebrei come individui, tutto; agli ebrei come nazione, niente». Tenendo conto del fatto che la problematicità della questione nazionale deriva, per gli ebrei, dall'anomalia del contesto in cui si colloca la questione stessa – l'estrema dispersione geografica degli ebrei, la diversità delle lingue parlate e la molteplicità delle appartenenze culturali – si può capire bene come l'idea di Emancipazione sia il tentativo di risolvere la questione ebraica sul piano esclusivamente individuale, senza ricercare una soluzione di tipo collettivo, e come essa, proprio per questa ragione, non riesca a fornire una risposta adeguata all'aspirazione di un'identità nazionale ebraica nel mondo moderno. Fondata com'era sui principi universali della Rivoluzione francese, essa si muoveva inerme sul terreno aggressivo del principio di esclusione, proprio dei separatismi nazionalistici.

Moses Hess sosteneva che l'Emancipazione avrebbe potuto risolvere i problemi degli ebrei solo a patto di intendere l'ebraismo come una setta religiosa, e lì confinarlo, quando nel diciannovesimo secolo – un secolo caratterizzato dal risveglio delle aspirazioni nazionali – in realtà non era più possibile concepire l'ebraismo come puro e semplice sinonimo di appartenenza religiosa. Da ciò conseguiva, sempre secondo Hess, che l'Emancipazione era destinata unicamente ad alimentare nuove tensioni tra gli ebrei del mondo moderno – che aspiravano a prendere parte attivamente alla vita sociale, politica e culturale della collettività – e le società impregnate di nazionalismo in cui essi vivevano, società che non consideravano gli ebrei parte integrante della cultura nazionale. La soluzione proposta da Hess nel suo *Roma e Gerusalemme* (1862) consisteva nella creazione di un Commonwealth ebraico in Palestina, nel quale gli ebrei avrebbero potuto concretizzare le loro aspirazioni nazionali dando vita, al tempo stesso, a una società socialista. Nella posizione di Hess erano presenti due elementi inediti: in primo luogo, la percezione dell'ebraismo come entità nazionale, in contrasto alla visione tradizionale, limitativa, dell'ebraismo inteso come religione; in secondo luogo, l'equiparazione della questione ebraica a questione nazionale a tutti gli effetti.

Molti ebrei radicali, socialisti e anarchici, erano sempre stati fautori convinti dei principi universali che sono un elemento comune del pensiero radicale; principi che lo stesso Hess propugnava prima della conversione alle posizioni nazionaliste enunciate in *Roma e Gerusalemme*. Nella sua *Storia sacra dell'umanità* (1837), infatti, Hess aveva sostenuto che gli ebrei avevano un futuro, nel mondo moderno, solo ed esclusivamente in quanto individui, e che la soluzione del problema ebraico poteva emergere solo dal processo della loro assimilazione e dall'integrazione nel movimento socialista rivoluzionario, di carattere universale. Ma se a Hess occorre un tempo relativamente breve per ridimensionare queste affermazioni davanti a una realtà in cui le affinità e i legami nazionali erano più profondi e più forti della solidarietà di classe, la maggior parte dei radicali ebrei, invece, andò avanti a lungo a sperare che la rivoluzione sociale, soluzione definitiva dei problemi delle masse di tutto il mondo, potesse

rappresentare anche la soluzione dei problemi specifici degli ebrei, e ciò senza appiattirli in un contesto nazionale. Questa visione fiduciosa nell'internazionalismo fu in parte scossa da eventi come i pogrom degli anni 1881-1882 in Russia, durante i quali il gruppo rivoluzionario *Narodnaja Volija* dichiarò di considerare le persecuzioni degli ebrei un passo avanti nell'attuazione della rivoluzione sociale; o come l'affare Dreyfus, che nel 1896 vide la Francia attraversata da una grande ondata antisemita. La delusione prodotta da tali eventi portò molti ebrei radicali, d'un tratto consapevoli che dall'ideologia anarchica o da quella socialista non derivava necessariamente una soluzione soddisfacente della questione ebraica, a interrogarsi sulla validità di un orientamento cosmopolita e, di conseguenza, a ricercare nuove strade per coniugare il radicalismo con il sentimento, sempre più diffuso, di un'identità nazionale ebraica.

Nel pensiero anarchico si possono distinguere tre approcci differenti alla questione del nazionalismo. Il primo è quello rappresentato dalla dottrina anarchica classica, così come fu enunciata da Pierre-Joseph Proudhon e da Mikhail Bakunin. In base a tale approccio, gli anarchici devono rinunciare a qualsiasi parzialità nazionale per battersi a favore della creazione di un mondo privo di barriere nazionali, unificato. A questa impostazione classica può essere ricondotto anche Rudolf Rocker, benché la sua posizione lasci aperta la porta a parziali deroghe, quali per esempio la specificità dell'espressione culturale determinata dalle particolari tradizioni nazionali in cui essa affonda le radici. Il secondo tipo di approccio al nazionalismo è quello gradualistico: secondo i suoi assertori, il più noto dei quali è Pëtr Kropotkin, nazionalismo e internazionalismo sono funzionali a due varianti storiche e relative a periodi diversi di un'unica finalità, lo sviluppo storico dell'ordine sociale ideale. Il nazionalismo è visto, in questa prospettiva, come una forza necessaria operante all'interno del processo di liberazione dei popoli dalla dominazione straniera, poiché solo in un secondo momento, una volta conquistata l'indipendenza, i popoli potranno dar fondo a tutte le loro risorse e combattere per un nuovo ordine mondiale, in armonia con i principi dell'internazionalismo. Il terzo tipo di approccio, sostenuto prevalentemente dagli

anarchici ebrei, tra cui Bernard Lazare e Hillel Solotaroff, è caratterizzato dalla ricerca di un compromesso con tutti gli aspetti che sono propri del nazionalismo. Formulato per dare una risposta alla questione ebraica, questo approccio si fonda su premesse indubbiamente realistiche, in quanto riconosce la forza del nazionalismo e l'inutilità di muovergli guerra; proprio per questo motivo, tuttavia, esso rappresenta anche la violazione più grave di quelli che sono i principi dell'anarchismo.

Il pensiero anarchico classico stabilisce una precisa distinzione tra il concetto di nazione e quello di nazionalismo. Mentre la singola nazione è vista come un fenomeno naturale, che ha il diritto di esistere e di sviluppare le proprie facoltà liberamente e indipendentemente dalle altre, il nazionalismo è visto non solo come un'ideologia reazionaria, artificiale e fasulla, ma anche come una cortina fumogena, un utile diversivo sfruttato dalle classi dominanti per incanalare altrove la forza inquieta delle masse. Secondo Pierre-Joseph Proudhon i propugnatori più accesi del nazionalismo non erano altro che opportunisti che sventolavano la bandiera del nazionalismo allo scopo di eludere, o quanto meno procrastinare, la rivoluzione sociale ed economica. Anche Bakunin considerava il nazionalismo uno strumento al servizio dei vertici dello Stato, in quanto permetteva loro di nascondere ambizioni e prepotenze dietro una facciata di legittimazione storica, per quanto palesemente mistificante. E del nazionalismo Bakunin rifiutava anche la pretesa universalità, accusandolo di essere un fenomeno di separatismo in nome del principio di esclusione, oltre che un fenomeno di manipolazione dei sentimenti utile a mettere le masse dei diversi Paesi una contro l'altra e a ostacolare quindi ogni sforzo di unire l'umanità. All'opposto la nazione, secondo Bakunin, era un prodotto naturale, organico, finalizzato all'espressione di quelle affiliazioni sociali legittime che costituiscono una sorta di prolungamento dei naturali legami familiari e tribali. Nell'esistenza delle nazioni Bakunin intravedeva un solo pericolo, che consisteva sostanzialmente nella loro propensione a soccombere al fascino ingannatore del nazionalismo.

In riferimento ai temi dell'ebraismo, invece, le riflessioni di Proudhon, così come quelle di Bakunin, oscillano tra il paterna-

lismo e l'antisemitismo. Proudhon, per esempio, affermava che gli ebrei erano una razza incapace sia di costituirsi in Stato sia di darsi una forma indipendente di governo; ai suoi occhi essi erano nemici giurati dell'umanità, e in quanto tali meritevoli di essere rispediti in Asia oppure distrutti¹. Non più cauto, nella scelta delle parole, era Bakunin, per il quale gli ebrei erano una setta di sfruttatori, una popolazione di parassiti indegni del socialismo, per non parlare poi delle posizioni di guida di questo movimento.

In netto contrasto con Bakunin, che esortava gli anarchici ad abbandonare il falso principio del nazionalismo a favore dell'universalismo, Gustav Landauer considerava l'identità nazionale una parte essenziale dell'esistenza dell'individuo, che tuttavia, avendo una impronta culturale diversificata, è libero di muoversi tra affiliazioni molteplici. In una lettera indirizzata allo storico anarchico Max Nettlau, Landauer si definisce, coerentemente a tale formulazione, «prima animale, poi uomo, poi ebreo, poi tedesco, poi ancora tedesco del sud e infine questo specifico io»².

Nella convinzione che una nazione non abbia come presupposto necessario l'unità linguistica e geografica, Landauer poteva dunque affermare che gli ebrei erano giunti a costituire, per molti versi, una nazione vera e propria. L'unità che interessava a Landauer era quella conferita dal fatto di possedere una comune eredità storica, che agli ebrei certamente non mancava. Proprio per questo motivo l'idea che la questione ebraica fosse un problema avulso da tutti gli altri e, in quanto tale, meritevole di una soluzione separata, era recisamente osteggiata da lui, che aderiva così alle posizioni anarchiche secondo le quali la specificità dei problemi degli ebrei avrebbe trovato soluzione, assieme alle altre questioni sociali, non appena si fosse avviato il processo rivoluzionario. È bene precisare che per Landauer l'universalismo d'impronta socialista non costituiva un tentativo di accantonare il problema dell'antisemitismo, e tanto meno una fuga nella visione rassicurante di un'umanità magicamente disancorata da tutte le diversità di carattere nazionale. Al contrario, egli si opponeva strenuamente alle tendenze favorevoli all'integrazione proprie della maggioranza degli ebrei tedeschi,

in nome del fatto, continuamente sottolineato, che ebrei e tedeschi erano due popoli diversi, se pur dotati entrambi della capacità di dare un contributo prezioso all'avanzamento dell'umanità intera. Era, però, di fondamentale importanza che le potenzialità insite nello specifico contributo che poteva venire dagli ebrei non si lasciassero incanalare nella prospettiva di aggiungere un altro Stato a quelli già esistenti. Che il popolo ebraico non fosse costretto entro i confini di nessuno Stato in particolare era un fatto storico che andava considerato un vantaggio, e non uno svantaggio, rispetto alle altre entità nazionali, poiché liberava gli ebrei dal giogo dell'omologazione e permetteva loro di rimanere un popolo pur avendo come obiettivo di lotta un futuro ideale di unità universale, al di là e in più rispetto al bene della nazione. Agli occhi di Landauer, lo storico sradicamento degli ebrei li rendeva diversi da tutte le altre nazioni, in quanto ne aveva impedito la sottomissione al culto dello Stato; di qui la loro missione storica che li chiamava a farsi forza trainante della costruzione di società socialiste totalmente prive della dimensione statale. È proprio in questa convinzione che vanno ricercate le ragioni dell'ostilità dimostrata da Landauer nei confronti del movimento sionista, a suo avviso colpevole di preoccuparsi più della fondazione di uno Stato ebraico che di dedicarsi al compito di «porsi al servizio dell'umanità intera», compito affidato agli ebrei fin dai tempi della Diaspora.

A differenza di Landauer, Rudolf Rocker non attribuisce agli ebrei alcuna specifica identità nazionale. Dopo i primi contatti con gli ebrei radicali, nel periodo dell'esilio a Parigi, Rocker si sposta a Londra e prende attivamente parte al movimento degli anarchici ebrei dell'East End, di cui diviene ben presto il leader e la guida spirituale: il Rabbino, come lo aveva soprannominato uno dei suoi discepoli. Proprio a causa di questo suo coinvolgimento, Rocker deve fare i conti a più riprese con il fenomeno del nazionalismo ebraico, con il sionismo e con la prospettiva della costituzione di uno Stato in Israele. Nel suo libro *Nazionalismo e cultura* (1937), in cui ricostruisce l'evoluzione dell'idea di nazione dall'antichità ai tempi moderni, Rocker arriva a concludere che il sentimento nazionale non può ritenersi né innato né naturale, in quanto i legami che uniscono l'individuo alla nazione non sono in alcun modo equiparabili a quelli che lo uniscono alla famiglia o al clan, essen-

do necessario un lungo processo educativo perché il singolo arrivi a ritenersi parte di una determinata nazione; un processo formativo per molti versi simile a quello che porta un individuo a sentirsi membro di una Chiesa piuttosto che di un'altra. La coscienza nazionale, secondo l'autore, non è altro che un costrutto artificiale, qualcosa che non nasce dal popolo ma che gli è imposto dall'alto. Mentre un popolo [*folk*] è una comunità ben definita, più o meno omogenea, che esiste entro precisi confini e in una determinata epoca, una nazione, al contrario, è un prodotto artificiale della società, né più né meno che il derivato del gioco politico degli Stati, e in quanto tale priva, a differenza di un popolo, di una sua base autonoma di esistenza. Sulla scorta di questa definizione, gli ebrei non possono dirsi né popolo né nazione, non essendo sufficientemente omogenei da essere classificati come popolo e potendo avanzare, a sostegno di una pretesa identità nazionale, soltanto l'unicità di un patrimonio culturale condiviso.

Il punto che unisce Landauer e Rocker va ricercato piuttosto nell'atteggiamento negativo, comune a entrambi, nei confronti dell'interpretazione data dai sionisti al problema dell'autodeterminazione nazionale degli ebrei. A differenza di Landauer, per il quale il problema del sionismo si poneva essenzialmente sul piano astratto della teoria, Rocker doveva confrontarsi con il sionismo nelle sue manifestazioni concrete, che quotidianamente affioravano all'interno della comunità degli immigrati ebrei nell'East End londinese: una lotta incessante, dunque, contro quella commistione ideologica di anarchismo e sionismo così diffusa tra gli immigrati ebrei di Londra. Pur rifiutando l'ipotesi della conquista di una sovranità nazionale da parte degli ebrei, Rocker coglieva l'aspetto positivo della visione di Ahad Ha-am (Asher Tsvi Ginzeberg), laddove quest'ultimo propugnava la costituzione di un «centro» culturale ebraico, destinato a fungere da centro propulsore dell'unificazione della vita culturale ebraica e proteso all'eccellenza tanto sul piano scientifico che sul piano spirituale. Ciò che Rocker non accettava, invece, pur concordando con Ahad Ha-am sul punto dell'espressione culturale, era il fatto che questo centro dovesse avere una collocazione geografica ben precisa: una scelta di questo genere implicava infatti il concetto di sovranità politica, con cui egli non era d'accordo.

L'atteggiamento di Pëtr Kropotkin rispetto ai temi del nazionalismo e del sionismo trova enunciazione nello scambio epistolare tra Kropotkin e un anarchico ebreo di nome Mark Yarblum³. Costui, che si definiva comunista anarchico e sionista, in una lettera aperta chiedeva a Kropotkin di esprimere la sua opinione in merito al nazionalismo in genere e al sionismo e al movimento di liberazione nazionale in particolare. A questa richiesta Yarblum premetteva un'affermazione secondo la quale un andamento evolutivo normale, per quanto riguardava gli ebrei, sarebbe stato possibile solo dopo la costituzione di uno Stato ebraico in Palestina, precisando a questo proposito che già esistevano gruppi di anarco-sionisti che aspiravano all'attuazione dei principi anarchici mediante, appunto, la creazione di libere comuni in Palestina. Nella sua risposta Kropotkin rigettava la prospettiva di uno Stato ebraico, e in particolare l'idea che in Palestina potesse ricrearsi la sovranità nazionale degli ebrei. Attingendo alla sua esperienza di geografo, Kropotkin sottolineava innanzi tutto gli svantaggi climatici del luogo, tali da rendere irrealizzabile la prospettiva di un insediamento in Palestina che, come la storia dimostrava, era stata abbandonata dai suoi abitanti a causa dell'aridità del suolo, ossia a causa di condizioni geografiche e climatiche che facevano dell'acqua una risorsa rara e di difficile accesso.

A quanto sembra, neppure Kropotkin era del tutto immune dal fascino esercitato dal mito dell'esistenza di un carattere nazionale dato e immutabile, così in voga tra gli antropologi e i filosofi sociali tra la fine del diciannovesimo secolo e l'inizio del ventesimo. La sua prima obiezione, infatti, era che un insediamento in Palestina potesse attuarsi con successo solo nel caso di un popolo esperto di pratiche agricole, una caratteristica che, secondo Kropotkin, si era persa tra gli ebrei, con la loro tradizione ormai secolare di vita urbana e di attività di natura prevalentemente mercantile e artigianale. In più, argomentava, se davvero gli ebrei avessero desiderato trasformarsi in agricoltori, l'avrebbero già fatto molto tempo prima fondando colonie in altre parti del mondo, in Sud Africa, per esempio, dove c'era terra in abbondanza e un clima sicuramente più ospitale che in Palestina. Infine, egli segnalava che la creazione di una nazione ebraica avrebbe richiesto un massiccio spostamento di persone

da un luogo a un altro, nonché l'avvio di un processo di reinserimento e di ricostruzione la cui vastità era difficile persino da immaginare.

A parte gli ostacoli di tipo pratico, l'opposizione di Kropotkin alla costituzione di un'entità nazionale in Palestina derivava principalmente dalla convinzione politica che il sionismo fosse, in realtà, un'idea fortemente contaminata dall'elemento religioso, piuttosto che un movimento di liberazione nazionale a carattere laico. Nelle sue analisi del nazionalismo Kropotkin prendeva in esame il ruolo storico dei movimenti di liberazione nazionale, che vedeva come una forza positiva operante all'interno del processo di distruzione della società capitalista. Le nazioni impegnate in una guerra di liberazione nazionale sono impossibilitate a intraprendere la via della rivoluzione sociale, perché la loro preoccupazione prima rimane quella della lotta contro la dominazione straniera: ecco dunque l'importanza decisiva, per la rivoluzione, del ruolo dei movimenti di liberazione nazionale, nella misura in cui essi sono protesi alla rimozione di un importante ostacolo che ancora si frappone tra i lavoratori e il risveglio della coscienza di classe. Tuttavia il sionismo non era, secondo Kropotkin, un movimento nazionale vero e proprio, ma piuttosto un movimento nato e cresciuto sulla scia dell'aspirazione, propria di un certo mondo religioso ebraico, di costituire in Palestina uno Stato teocratico. Per questo motivo Kropotkin percepiva la creazione di uno Stato ebraico non solo come una prospettiva di difficile realizzazione sul piano pratico, ma anche come un obiettivo assolutamente sconsigliabile sul piano politico, poiché il massiccio investimento di energie, risorse e sacrifici che esso avrebbe inevitabilmente comportato si sarebbe rivelato funzionale esclusivamente alla riproposizione di idee anacronistiche.

Mark Yarblum, che con quella lettera aveva spinto Kropotkin a esplicitare la sua posizione sul sionismo, non ne condivise il punto di vista e accusò Kropotkin di confondere il sionismo con il messianismo. Secondo Yarblum il messianismo era effettivamente una visione religiosa, in base alla quale la liberazione del «popolo eletto» si sarebbe compiuta con il ritorno degli ebrei in Palestina, mentre il sionismo era, invece, un ideale rivoluzionario e antireligioso in base al quale la liberazione si configurava

come un evento dipendente dai popoli stessi, anziché dall'intervento di Dio o del suo messia. Nella sua risposta a Yarblum, Kropotkin riconosceva l'esistenza di tendenze diverse all'interno del sionismo, affermando tuttavia che il sionismo religioso ne costituiva pur sempre la corrente principale, di fronte allo scarso peso storicamente rivestito dalle correnti politiche laiche.

L'alternativa al sionismo proposta da Kropotkin consisteva nell'assimilazione politica ed economica degli ebrei nei rispettivi Paesi di appartenenza, senza dare pertanto il minimo spazio a una prospettiva di assimilazione che interessasse anche il piano culturale: anche se una nazione non ha dato vita a uno Stato proprio, non ne deriva come logica conseguenza la cancellazione del suo specifico patrimonio culturale. Al contrario, lo sviluppo dell'elaborazione culturale e linguistica di ogni singola nazione merita di essere considerato alla stregua di un importante contributo al progresso generale dell'umanità. Sulla scorta di questa convinzione, Kropotkin esortava gli ebrei ad arricchire la cultura e il folklore nazionale, in modo non dissimile da quanto facevano altre nazionalità prive di un'espressione statale, come quella ucraina e boema. Tale processo avrebbe potuto svolgersi nei diversi Paesi in cui gli ebrei risiedevano, senza alcuna necessità di ricorrere a dislocazioni geografiche. Il sionismo aveva l'occasione di ergersi a ideale nazionale autentico, capace di rispondere alle aspirazioni degli ebrei, a patto però che la corrente politica interna al sionismo si assumesse appieno questo compito, facendone il proprio obiettivo.

Il terzo approccio al tema del nazionalismo ebraico cerca di giungere a un compromesso con l'ondata travolgente dei nazionalismi, proponendosi come momento di sintesi tra i principi anarchici classici e le aspirazioni nazionali degli ebrei. Una sintesi, questa, formulata da anarchici consapevoli del fatto che né l'assimilazione né l'autonomia culturale invocate da Kropotkin potevano costituire una soluzione soddisfacente al problema ebraico. Il primo esempio di un atteggiamento di questo tipo ci viene da Bernard Lazare, la cui figura, profondamente radicata nella società francese ed estranea a tutto ciò che caratterizza l'ebraicità, è in un certo senso l'archetipo dell'ebreo che ha percorso fino in fondo la strada dell'integrazione. Tuttavia, non poco disorientamento gli causò il susseguirsi delle ondate di

antisemitismo, giunto all'apice in Francia durante il caso Dreyfus. Prima del caso Dreyfus, Lazare era persuaso che la questione nazionale ebraica si potesse risolvere senza discostarsi dalla ricetta anarchica ortodossa, che ne esaltava l'aspetto universalistico: partendo dal presupposto che la scomparsa dell'antisemitismo dovesse fondarsi, innanzi tutto, sulla previa scomparsa della religione ebraica, Lazare preconizzava un processo di laicizzazione e di snazionalizzazione progressive degli ebrei, che grazie a ciò sarebbero stati via via assorbiti nei Paesi ospiti, cessando così di esistere in quanto popolo. Ma proprio l'affare Dreyfus lo portò a comprendere che la rinuncia alla propria religione e alle proprie tradizioni non sarebbe mai stata sufficiente a garantire un'effettiva integrazione. Di fronte a questo dilemma, Lazare articolò una proposta nella quale esortava gli ebrei a sviluppare un proprio sentimento nazionale, autonomo, abbandonando ogni aspirazione all'integrazione nelle diverse nazioni ospitanti.

Nell'accezione di Bernard Lazare la nazione è espressione dell'unitarietà di sentimenti, pensiero e orientamento etico, non dell'unità di sangue. Se vi è un certo numero di individui unito da un passato comune, da tradizioni e da ideali comuni, ecco che esiste un'appartenenza comune che forma una nazione. E gli ebrei sono una nazione, poiché il sentimento di unità che li accomuna deriva dall'eredità condivisa di un passato e di una storia. La loro storia è intessuta di una molteplicità di usanze condivise, non tutte sopravvissute ma che comunque hanno lasciato un segno profondo e tali da accomunarli non solo negli usi ma anche nella mentalità; a ciò si aggiunge poi una lingua comune e un'altrettanto comune collocazione territoriale. Bernard Lazare è stato, tra gli anarchici ebrei, l'unico a sostenere che gli ebrei possedevano effettivamente questi due tratti distintivi, solitamente usati, proprio in virtù della loro concretezza, per definire tutte le altre entità nazionali. La collocazione territoriale comune era, secondo Lazare, quella del ghetto ebraico, mentre la lingua comune era l'ebraico. Il nazionalismo che egli propugnava avrebbe dovuto fondarsi sulla solidarietà di classe. La caratteristica più importante di una nazione era, ai suoi occhi, la solidarietà nazionale, capace di sopravvivere ancora a lungo dopo che tutti gli altri tratti nazionali si sono offuscati; una solidarietà che,

nella sua peculiare interpretazione, si sarebbe fondata appunto sull'appartenenza di classe. Qui emergono con chiarezza le posizioni radicali di Lazare, che traccia una netta linea di demarcazione tra ricchi e poveri, tra borghesia ebraica e classi lavoratrici ebraiche. A formare la nazione ebraica saranno gli intellettuali, i proletari e i diseredati. Ne sono invece esclusi coloro che appartengono alla classe borghese, quelli che Lazare chiama «la nostra spazzatura, i nostri rifiuti»⁴.

All'inizio il nazionalismo di Bernard Lazare non prevedeva una Sion, era senza un indirizzo geografico definito a indicare, in modo inequivocabile, la nazione ebraica: come nel caso di Landauer, l'attenzione era concentrata tutta sulla nascita di una nazione che tale fosse moralmente e spiritualmente, prima ancora che sull'atto pratico della costituzione di uno Stato. Di Kropotkin, Lazare condivideva l'idea che anche gli ebrei, al pari di altre minoranze, avrebbero potuto emergere come nazione entro i confini di un'altra nazione; tuttavia la sua interpretazione del nazionalismo, tutta particolare, deviò a poco a poco per trasformarsi in una forma di sionismo politico nel momento in cui l'accento cominciava a spostarsi sull'esigenza di dare concretezza alla sovranità nazionale ebraica, offrendole una base territoriale. La conversione definitiva di Lazare si può far risalire al 1897, anno in cui compaiono i primi cenni espliciti all'aspirazione a una terra per gli ebrei, dove «il viandante troverà asilo, potrà posare il capo e dare conforto alle stanche membra». Un anno più tardi, nel maggio del 1898, Bernard Lazare giunse infine a puntare il dito sulla Palestina⁵.

L'altro esempio di una formulazione teorica che cerca di far convivere anarchismo e nazionalismo ebraico è dato dalla proposta di Hillel Solotaroff, emigrato nel 1882 dalla Russia negli Stati Uniti, dove fu attivamente impegnato nel gruppo *Pioneers of Liberty*, il primo gruppo di anarchici ebrei formatosi negli Stati Uniti. In seguito al pogrom di Kishinev del 1903, Solotaroff scrisse un articolo intitolato *Erneste Fragen*⁶ (Domande serie) in cui i fondamenti del pensiero anarchico erano oggetto di una rivisitazione talmente radicale da tradursi, poco dopo, in uno scisma ideologico all'interno del movimento anarco-ebraico americano. In questo articolo l'autore dichiarava che si doveva essere ciechi per non vedere che la forza del nazionalismo stava guada-

gnando terreno in ogni parte del globo, in una situazione in cui era disperante l'impotenza dimostrata dalle teorie anarchiche e socialiste di fronte alle esplosioni, sempre più ravvicinate, di odio antisemita. Solotaroff dichiarava che era ormai giunto il momento, per gli anarchici ebrei, di decidere come e dove schierarsi per non soccombere alla forza dei nazionalismi e di trovare un punto d'incontro tra i nobili ideali anarchici di libertà e di vita comunitaria, da un lato, e la certezza non più eludibile, dall'altro, che solo un'entità nazionale ebraica poteva salvare il popolo ebreo dall'annientamento fisico.

Poiché, secondo il «dogma» anarchico, la divisione dell'umanità in nazioni è un fatto innaturale e distruttivo, agli anarchici spetterebbe il compito di lavorare per ricostruirne l'unità a livello internazionale, senza tenere in alcun conto le differenze razziali e nazionali. Era esattamente questo il punto che, secondo Solotaroff, andava sottoposto a una revisione sostanziale. L'idea dell'universalismo e di una civiltà priva di divisioni era irrealistica: l'umanità si compone, di fatto, di una molteplice varietà di nazioni, grandi e piccole, ciascuna delle quali ha generato un certo sistema politico e imboccato la propria specifica via nazionale. La concezione di un'umanità senza nazioni era pertanto improponibile nella sua mancanza di realismo, e da ciò derivava la necessità di filtrare, attraverso la lente del realismo, i principi anarchici dell'internazionalismo, della fratellanza universale e della solidarietà: predicare agli ebrei l'osservanza stretta delle sacre scritture dell'internazionalismo anarchico significava, in ultima analisi, farsi corresponsabili del loro annientamento fisico. L'unica soluzione logica per un ebreo che non aspirasse né a farsi integrare in una società cristiana né a far parte della schiera di chi vedeva nella rivoluzione sociale l'unico messia, era quella di ammettere e di accettare l'esistenza del proprio nazionalismo.

Una volta collocata in tale contesto la questione ebraica, ne discendeva inevitabilmente la conclusione che gli ebrei avevano il compito di lottare per la nascita di una nazione indipendente in un territorio nazionale indipendente. La soluzione proposta da Solotaroff alla questione ebraica acquistava poi un sapore inequivocabilmente sionista quando proclamava che il luogo ideale in cui gli ebrei potevano ricostruirsi una patria era la Palestina, anche se a differenza di molti sionisti, che avevano scelto la

Palestina per il suo significato storico, Solotaroff si orientava in questo senso perché vedeva in essa un Paese sottosviluppato dal punto di vista economico e primitivo nel suo ordinamento sociale. Per giustificare questa sua scelta, Solotaroff proponeva un'analogia con i giganteschi movimenti migratori dell'antichità, osservando che dopo una conquista accadeva spesso che il vincitore assimilasse gli usi e i costumi della popolazione vinta, perdendo a poco a poco le usanze, la lingua e spesso anche la religione delle proprie origini. La legge ferrea della storia, diceva, vuole che il popolo dotato della struttura sociale e culturale più avanzata assorba il popolo meno avanzato, anche quando la parte culturalmente più debole si è dimostrata più forte sul piano militare.

Una regola analoga si applica ai tempi moderni e soprattutto al caso delle massicce migrazioni degli ebrei dai Paesi dell'Est europeo a quelli dell'Europa centrale e occidentale. Gli ebrei solitamente emigrano in Paesi dove la libertà politica e l'uguaglianza sul piano dei diritti civili sono garantiti dall'ordinamento legislativo, in Paesi per lo più altamente industrializzati, il che rende più facile l'integrazione del nuovo arrivato nell'economia di quello che d'ora in poi sarà anche il suo Paese. Solotaroff in fondo concordava con il quadro dell'ebreo essenzialmente cittadino, inesperto di agricoltura e di allevamento, tratteggiato da Kropotkin, e ciò lo portava ad affermare come fosse naturale che la maggior parte degli immigrati ebrei si orientasse, nella sua scelta di una destinazione, verso i Paesi più sviluppati. Tuttavia i nuovi arrivati erano poi incapaci di ricreare e di nutrire la cultura ebraica nel Paese di adozione, e ciò si era visibilmente tradotto, in Paesi come gli Stati Uniti o nelle nazioni dell'occidente europeo, in una situazione d'inferiorità culturale e in una tendenza all'integrazione nella cultura di adozione. In Palestina, invece, la situazione sarebbe stata completamente diversa. In Palestina sarebbero approdati solo gli idealisti, coloro che desideravano lavorare alla costruzione di una «patria per gli ebrei». Nell'area di arretratezza economica che prendeva il nome di Palestina non si era ancora sviluppata una vita urbana e lo stesso poteva dirsi delle attività commerciali e industriali: una situazione ideale, questa, secondo Solotaroff, poiché solo in un Paese economicamente arretrato poteva darsi l'occasione di

ritrovare le proprie radici, di dare vita a insediamenti agricoli per coltivare la terra, di cancellare una volta per tutte l'immagine stereotipata dell'ebreo mercante e usuraio. Dopo aver battezzato la Palestina luogo ideale per cementare l'entità nazionale ebraica, Solotaroff passava poi a descrivere il sistema politico più appropriato per la nazione appena costituita. Nella visione sintetica e in molti punti ambigua che egli ci fornisce, la nuova configurazione politica e sociale della Palestina avrebbe dovuto consistere di unità territoriali indipendenti, organizzate come comuni e unite in una struttura federativa repubblicana per molti versi simile a quella della Svizzera. Questa federazione sarebbe stata parte di un nuovo ordine sociale mondiale, in cui una federazione multinazionale avrebbe unito tutte le comuni organizzate su basi nazionali.

L'articolo di Solotaroff provocò una frattura insanabile tra gli ebrei del movimento anarchico statunitense, segnando l'inizio di un lungo dibattito sulla validità, in quanto anarchici ed ebrei, di una scelta a sostegno di una possibile sovranità nazionale ebraica in Palestina piuttosto che a sostegno del principio dell'internazionalismo. Gli ebrei erano in primo luogo anarchici e poi ebrei, oppure veniva prima il fatto di essere ebrei e poi il fatto di essere anarchici? La Dichiarazione di Balfour del 1917, la seconda guerra mondiale e la costituzione dello Stato di Israele furono i principali eventi cui va imputato il continuo riproporsi della controversia sulla possibilità effettiva di una coesistenza pacifica tra anarchismo e sionismo. Una controversia, questa, che trovò espressione soprattutto sulla scena americana, dove il movimento degli anarchici ebrei era particolarmente attivo e influente sugli orientamenti della massa degli immigrati.

In seguito alla Dichiarazione di Balfour si levò a gran voce la protesta internazionale nei confronti di molti anarchici ebrei, tra i quali anche Shaul Yanovsky, direttore del «Freie Arbeiter Stimme», accusati di avere un atteggiamento accondiscendente nei confronti del nazionalismo ebraico e di guardare con favore alla prospettiva della creazione di una patria ebraica in Palestina⁷. Yanovsky non fu l'unico direttore accusato di simpatie verso il nazionalismo: Herman Frank, che nel 1947 era il responsabile del «Freie Arbeiter Stimme», fu costretto a rassegnare le dimissioni in seguito ai continui attacchi che gli muo-

vevano alcuni membri del movimento, i quali sostenevano che da quando era toccata a lui la carica di direttore il giornale era diventato più nazionalista che anarchico. La seconda guerra mondiale e l'Olocausto, a loro volta, incisero profondamente sul dibattito. In un articolo pubblicato sempre nel 1947 sul «Freie Arbeiter Stimme», Israel Rubin asseriva che gli anarchici, in quanto contrari al sistema degli Stati nazionali, dovevano per ciò stesso opporsi alla nozione di uno Stato ebraico. Ma gli ultimi tragici eventi che avevano colpito gli ebrei non mettevano forse in discussione questa tesi? La costituzione di uno Stato ebraico poteva anche essere ideologicamente scorretta, ma quale altra speranza restava ai sopravvissuti dell'Olocausto?

La costituzione dello Stato di Israele segnò la vittoria del sionismo sull'anarchismo nell'ambito di questo sofferto dibattito. Benché la «Freie Arbeiter Stimme» continuasse a pubblicare articoli che in teoria si opponevano allo Stato ebraico, la nascita di quest'ultimo era di fatto accettata come soluzione storicamente necessaria al problema ebraico. Rocker, che visse abbastanza a lungo da assistere all'evento, riconobbe con tristezza che la maggior parte degli anarchici ebrei, accecati dalle promesse del sionismo, avevano dimenticato la lezione della storia, nell'ingenua speranza che il nuovo Stato potesse diventare l'unica eccezione.

Note al capitolo

1. G. Lichtheim, *Socialism and the Jews*, «Dissent», luglio-agosto 1968, p. 322. Si veda in proposito anche E. Silberner, *Two Studies on Modern Antisemitism*, «Historia Judaica», ottobre 1952, pp. 93-118.

2. M. Buber, *Gustav Landauer: Sein Lebensgang in Briefen*, Frankfurt 1929.

3. Il dibattito Kropotkin-Yarblum lo si trova in «Listki Khleb I Volia», 7 giugno 1907, e in P. Kropotkin, *Noch Vegen Anarchizm un Tsionizm*, *Kropotkin-Zamelbuch*, Buenos Aires 1947, p. 219.

4. B. Lazare, *Haantishemiut*, Vilnius 1899, pp. 138-139.

5. B. Lazare, *Nationalism and Jewish Emancipation*, New York 1948, pp. 86, 99.

6. H. Solotaroff, *Erneste Fragen*, «Freie Arbeiter Stimme», 23 maggio 1903;
id., *Di Yidische Aynavanderung in Amerike un in Palestine*, «Tsukunft», ottobre
1907.

7. S. Yanovsky, *Oif der Vach*, «Freie Arbeiter Stimme», 1 dicembre 1917.

IX

IL DIBATTITO ANARCHICO SULL'ANTISEMITISMO

di *Rudolf de Jong*

Il saggista Max Nomad è autore di un'opera – intitolata *The Jewish Conspiracy?* – contro l'antisemitismo. Nomad in realtà si chiamava Max Nacht. Era di origine ebraica, nato nella Galizia austriaca e, come tanti di quella regione, era stato un anarchico convinto nel periodo della *Belle Époque* conclusosi nel 1914. Dopo la prima guerra mondiale era emigrato come tanti negli Stati Uniti e qui si era allontanato dal mondo libertario. Era diventato scettico, come egli stesso ammetteva, o cinico, come dicevano gli altri, e aveva preso il nome di Nomad (*no mad* = non matto), forse per far capire di aver perso la fede nell'anarchia e in tutte le ideologie.

Nel libro di Nomad si legge questo dialogo:

- Sono gli ebrei la causa di tutti i mali!
- No! Sono i ciclisti!

- Perché i ciclisti?
- E perché gli ebrei?

Secondo me, questo esaurisce il dibattito sull'antisemitismo, libertario o no, pur se resta ancora qualcosa da dire sull'anarchismo e il sionismo e sul conflitto tra Israele e Palestina.

Qualche definizione preliminare

Che cos'è l'anarchia? Ogni libertario ne ha una definizione propria. Vi dirò la mia: «Il sogno di una società senza dominio e i tentativi di realizzare questo sogno in tutti gli ambiti della vita umana e nella società». Poi, che cos'è un ebreo? I dizionari ci dicono sempre che è un credente di una religione monoteista. Per me un ebreo è «chiunque consideri una parte della cultura e della tradizione ebraica un aspetto della propria identità».

Ho scelto con cura le parole «parte» e «aspetto». Con questo intendo che l'aspetto ebraico dell'identità potrà essere importantissimo o marginale a seconda della persona, con mille sfumature. Notate, poi, che non ho parlato di religione: è possibile farla rientrare nella «cultura e tradizione ebraica», ma non è indispensabile; nella realtà della vita ci sono ebrei che sono credenti e altri che sono liberi pensatori. La mia definizione lascia inoltre anche a chi non è di origine ebraica la possibilità di considerarsi un ebreo.

Si tratta di una definizione soggettiva: «essere ebreo» e in che senso esserlo è una scelta consapevole del singolo.

L'anarchico Gustav Landauer, tedesco di origine ebraica, illustrava così la propria condizione e la propria identità: sono ebreo, sono tedesco, sono un tedesco del sud, ma non sono un ebreo tedesco né un tedesco ebreo. Perché quando dico «ebreo tedesco» o «tedesco ebreo», limito la mia personalità. Un «ebreo tedesco» è un ebreo particolare e un tedesco ebreo è un tedesco particolare. Se invece si dice ebreo e anche tedesco, non si pone un limite, anzi si aggiunge qualcosa, si amplia, si sviluppa la personalità.

Veniamo ora alla definizione di antisemitismo. I dizionari dicono: «Ostilità sistematica nei confronti degli ebrei». È giusto, ma non è tutta la verità. C'è molto altro da aggiungere.

L'antisemitismo è già, per definizione, antilibertario.

Primo: è l'antisemitismo che stabilisce chi è ebreo. Karl Leuger, il noto leader dell'antisemita partito cristiano-sociale austriaco, già alla fine dell'Ottocento affermava: «Sono io che decido chi è ebreo». Hitler, che era stato fortemente influenzato dalle idee di Leuger, diceva la stessa cosa e l'ha messa in pratica. Così all'ebreo viene rubata l'identità e gli si nega il diritto di formarsi una personalità propria. È un ebreo e solo un ebreo; tale rimane e non potrà sottrarsi al suo destino. Secondo: l'antisemitismo è irrazionale e ricorre a una serie di argomentazioni contraddittorie (di natura sociale ed economica, su religione, razza, cultura) e piene di astrazioni e di generalizzazioni, senza considerazione per l'individuo in carne e ossa.

Infine, diamo una definizione del sionismo: «L'idea e la pratica che portano alla creazione di una società ebraica nel Paese della Bibbia, la Palestina/Israele».

Socialismo, anarchismo, antisemitismo

Parliamo adesso dell'antisemitismo tra gli anarchici e i socialisti. C'è un libro di Edmund Silberner, *Sozialisten zur Judendfrage* (I socialisti sulla questione ebraica, Berlino 1962). È una lettura sconcertante: l'autore ha trovato osservazioni contro gli ebrei in Fourier, Leroux, Proudhon, Bakunin, Marx, Engels, Benoît Malon, Hamon, Sydney e Beatrice Webbs e in tanti altri. Nel suo libro si ritrovano socialisti di tutte le scuole, riformisti e rivoluzionari, atei e credenti, di origine ebraica e non.

In generale, i sostenitori e i fautori del socialismo ignorano o addirittura negano la presenza dell'antisemitismo tra le proprie file. Gli anarchici, in questo, non fanno eccezione. Qui m'interesserebbe soprattutto di Proudhon e di Bakunin.

Anche nei loro scritti, come in quelli di tanti antisemiti, si trova un miscuglio di giudizi irrazionali sugli ebrei: nazione, religione, popolo, classe non produttiva, capitalisti e così via. In Proudhon, quando parla degli ebrei, si trovano soprattutto generalizzazioni. In Bakunin «l'essere ebreo» diventa un argomento polemico nei confronti di qualcuno. È lui che decide che l'avversario è un ebreo!

Le osservazioni più deplorabili negli scritti dei due padri dell'anarchia non sono state pubblicate quand'erano ancora in vita. I passaggi peggiori contro gli ebrei si trovano nei *Carnets* di Proudhon e nello scritto di Bakunin contro Moses Hess, pubblicato da Max Nettlau nel quinto volume delle *Opere*. In effetti non si può non criticare anche Hess, che definiva Bakunin un «barbaro russo». È riprovevole, ma non è una scusa per l'antisemitismo di Bakunin, il quale aveva avuto perfino l'idea di scrivere un saggio sugli «ebrei tedeschi». Nella polemica contro Marx utilizzava regolarmente l'espressione «ebreo tedesco» in senso dispregiativo.

Nettlau, che ha affrontato il tema dell'antisemitismo di Bakunin (nell'introduzione all'edizione tedesca delle *Opere*, *Werke III*), pensava che se il suo eroe fosse vissuto più a lungo, e avesse potuto vedere in azione il movimento socialista ebraico, avrebbe forse parlato in un altro modo degli ebrei. Questa osservazione non convince Silberner e nemmeno il sottoscritto.

Si è anche detto, cercando di giustificare Bakunin, che si deve tenere conto dell'epoca e della storia personale di Bakunin, il quale era il figlio di un grande proprietario terriero e aveva fatto carriera nell'esercito russo. Ma non si trovano tracce di antisemitismo in Herzen e in Lavrov, contemporanei di Bakunin e anch'essi rivoluzionari russi d'origine aristocratica. Anzi. «Perché parlare di razze ebraiche?» scriveva Herzen in una lettera a Bakunin, dopo aver ricevuto copia del manoscritto contro Moses Hess (la lettera si trova nell'epistolario). Kropotkin, anch'egli di famiglia aristocratica e ufficiale dell'esercito zarista, era sgombrato da pregiudizi antisemiti e aveva sempre preso una netta posizione, partecipando alle manifestazioni contro i pogrom e l'antisemitismo. Osserviamo poi per inciso che quando Bakunin dice «ebreo tedesco», l'aggettivo «tedesco» è addirittura peggiorativo della qualifica di «ebreo»!

L'Ottocento era pieno di idee preconette e di generalizzazioni riguardo ai popoli e alle razze: «i» tedeschi sono autoritari ma anche gente solida, «i» francesi sono superficiali ma hanno spirito e via discorrendo. Con rarissime eccezioni, si scopre tra i progressisti dell'epoca una tendenza a coltivare l'idea della superiorità del mondo europeo nei confronti delle altre civiltà, con un'infinità di preconetti verso i popoli che vivevano fuori dell'Europa e degli Stati Uniti. Il progresso coincideva con l'europeizzazione

del mondo. Tra le rare eccezioni figura Louise Michel: in Nuova Caledonia rimase indignata per l'atteggiamento altezzoso che avevano i deportati comunisti e i loro compagni nei confronti della popolazione indigena, i Kanaki, e della loro cultura.

Per concludere queste osservazioni: da libertari dobbiamo condannare l'antisemitismo di Proudhon e di Bakunin.

I pogrom e la reazione degli ebrei

In Russia il riuscito attentato contro l'imperatore Alessandro II, nel 1881, aveva dato il via a una fase di repressione antiebraica, con pogrom e persecuzioni. Leggi e disposizioni speciali li colpivano a tal punto da rendere quasi impossibile la loro già stentata esistenza economica e sociale. La cultura ebraica era direttamente minacciata e i loro diritti venivano sempre più limitati. Cominciò allora a circolare il termine *Luftmenschen* («esseri d'aria») per gli ebrei russi. Al di fuori di questo Paese, in Austria, in Germania e in Francia, si assisteva alla nascita di movimenti antisemiti che avevano spesso un carattere sociale ed erano ostili verso l'ordine costituito. Da dove venivano? Dallo sviluppo del capitalismo, che minacciava certe categorie della piccola borghesia e del proletariato e, naturalmente, da qualcosa di molto più antico: dagli antichi pregiudizi antiebraici alimentati dalle Chiese cristiane.

I pogrom e l'antisemitismo produssero reazioni discordanti tra gli ebrei:

1. L'emigrazione degli ebrei dell'Europa orientale verso Paesi più liberi. Entro il 1914 due milioni di ebrei erano sbarcati negli Stati Uniti e trecentomila in Inghilterra. Altri avevano cercato un futuro in Argentina e in altri Paesi dell'America latina. Questa ondata migratoria portò in Occidente un proletariato ebreo molto povero.

2. Il tentativo di conservare i costumi tradizionali, sia in Russia nonostante la repressione, sia in America o in Inghilterra in nuove condizioni.

3. L'assimilazione nella società esistente.

4. Il movimento rivoluzionario e socialista.

5. Il sionismo.

Il movimento anarchico yiddish

Prima di tutto occupiamoci del movimento rivoluzionario ebraico o, meglio, yiddish e, meglio ancora, su «i» movimenti. Nell'impero zarista e in quello austroungarico, nell'Europa occidentale come in Inghilterra, negli Stati Uniti e in Argentina, ci sono stati ebrei impegnati nei movimenti marxisti, anarchici e socialrivoluzionari. L'idea fondamentale dei movimenti rivoluzionari era naturalmente questa: la liberazione degli operai era anche la liberazione degli ebrei e di tutto il genere umano. No all'assimilazione nell'ordine costituito, all'ordine capitalista. Il mondo nuovo, ancora da creare, sarà la liberazione degli ebrei. La più nota organizzazione marxista ebraica è il *Bund* polacco e i marxisti di origine ebraica più conosciuti sono Rosa Luxemburg e Lev Trockij. Tra gli anarchici di origine ebraica, forse i più famosi sono Emma Goldman e Alexander Berkman.

Movimenti anarchici yiddish di grande importanza ci sono stati in Inghilterra, negli Stati Uniti e in Argentina.

Il bel libro di William J. Fishman, *East End Jewish Radicals 1875-1914*, e le memorie di Rudolf Rocker, *The London Years* e *En la borrasca*, offrono vivide descrizioni del movimento yiddish nell'East End londinese nel primo anteguerra. Nelle memorie di Emma Goldman, *Living my Life*, e nelle ricerche di Paul Avrich sui movimenti anarchici negli Stati Uniti (*The Modern School Movement*, *Anarchist Portraits* e *Anarchist Voices*) si ritrova un numero sorprendente di militanti di origine ebraica.

Rocker, tedesco e non ebreo, fu per vent'anni, fino al 1914, l'anima del movimento yiddish a Londra e il redattore di periodici come «Arbeiterfreund» e «Germinal». Era un abile oratore, un capace organizzatore, un ispiratore. Il movimento, e questo aspetto è importante per il nostro tema, era aperto, solidale con gli operai non ebrei e non libertari (come si vide fra l'altro nel grande sciopero del 1912), chiunque era bene accetto nel suo circolo (anche Lenin vi fu ospite).

In America gli ebrei erano una delle tante minoranze: «Ci sono anche anarchici ebrei, uniti dalla lingua e dalle tradizioni, oltre che dalle convinzioni politiche». Così ha scritto Avrich in *Anarchist Portraits* (p. 176). Nella storia dell'anarchismo statunitense si trovano anche anarchici spagnoli, anarchici italiani,

anarchici tedeschi: ogni cultura aveva i suoi periodici, le sue organizzazioni, le sue tradizioni. Sono esistiti più di venti periodici in lingua yiddish negli Stati Uniti. Il più importante, «Freie Arbeiter Stimme» ha continuato le pubblicazioni per più di un secolo. Non ci sono state evoluzioni dissimili tra il movimento yiddish e quelli di altre lingue o culture. A poco a poco i vecchi militanti si sono sempre più integrati nella società americana e le nuove generazioni hanno completato questo processo d'integrazione. I figli spesso hanno conservato una certa simpatia per le idee dei padri, ma hanno lasciato il movimento e non parlano più la lingua dei genitori. È l'assimilazione.

Assimilazione e movimento antisemita

L'emancipazione per legge degli ebrei è stata un frutto della Rivoluzione francese. In teoria la legge ha offerto la possibilità di assimilarsi e d'integrarsi. Nella pratica sociale è stata tutta un'altra cosa: l'integrazione è possibile solamente se si è accettati dal resto della società. Per questo non è una libera scelta dell'ebreo, ma dipende dagli altri e tra gli altri ci sono gli antisemiti che negano e vietano agli ebrei il diritto di crescere, di formarsi un'identità propria o di modificarla.

Come abbiamo visto, i movimenti antisemiti in Europa sono sorti alla fine dell'Ottocento, con propri giornali, organizzazioni e partiti. Sono movimenti popolari, con un loro programma sociale, e si rivolgono alla popolazione nel suo complesso, quindi anche agli operai e ad altri strati sociali poveri. Per i socialisti parlamentari gli antisemiti non sono solo avversari, ma anche concorrenti.

Antisemitismo e movimento rivoluzionario

Messi in competizione con un partito antisemita che ha un suo programma sociale, come per esempio in Austria, i socialisti reagiscono in un modo che denota una certa paura. In una lettera di Karl Kautsky a Friedrich Engels del 1884 (citata da Silberner, p. 231) si legge a proposito dell'Austria: «Ci stiamo

impegnando parecchio per evitare che i nostri fraternizzino con gli antisemiti».

Prima si fraternizza e poi l'antisemitismo spunta tra le fila degli stessi socialisti. In effetti, in quegli anni a cavallo dei due secoli c'era una minoranza, tra i militanti socialisti e anarchici, che aveva un atteggiamento di simpatia nei confronti dell'antisemitismo e che si dichiarava addirittura d'accordo con i pogrom in Russia. Tra i *Narodniki* russi, tanto ammirati dai libertari europei, si trovava purtroppo una bella percentuale di antisemiti. Il pogrom di Kishinev (1903), di triste memoria, fu giudicato da certi rivoluzionari come l'inizio delle espropriazioni. Nonostante tra le sue file militassero molti ebrei, la *Narodnaja Volija* aveva lanciato appelli al pogrom!

Max Nettlau racconta che nel 1906, dopo il pogrom di Odessa, aveva avuto una discussione su quel fatto con un rivoluzionario. Nettlau aveva espresso il proprio sbalordimento per il fatto che i rivoluzionari di Odessa, eroici combattenti nella Rivoluzione del 1905, non erano riusciti a fermare gli antisemiti. «Ma se sono le stesse persone!» gli aveva risposto il russo. Queste sei parole mi hanno insegnato di più di un'intera biblioteca, è il commento finale di Nettlau.

«Si comincia con l'essere antisemiti e si finisce per diventare socialisti», era stato il pensiero e la speranza di alcuni militanti. Tra i libertari accusati di ragionamenti simili o di antisemitismo figurano Emile Janvion ed Emile Pataud. Benché il primo abbia addirittura fatto un intervento a un raduno antisemita, curiosamente tutti questi militanti hanno sempre negato di essere antisemiti. Anche negli scritti di Augustin Hamon si trovano osservazioni contro gli ebrei, mentre Emile Pouget nei suoi articoli ha utilizzato termini spregiativi come *youpin*.

Kropotkin, Rocker, Reclus, Sébastien Faure e la grande maggioranza dei libertari non ebrei erano comunque nemici accaniti dell'antisemitismo. Bernard Lazare, anch'egli libertario di origine ebraica, fu il primo difensore di Dreyfus. Faure, seguito da Jean Grave e da Pouget, fu il grande organizzatore della campagna a favore di Dreyfus ed era già impegnato a difenderlo quando i socialisti parlamentari come Jules Guesde, August Vaillant e perfino Jean Jaurès erano ancora esitanti.

Sionismo e anarchismo

È noto che il sionismo è nato sull'onda all'*affaire* Dreyfus. Si potrebbe dire che è un prodotto dell'antisemitismo. I primi sionisti, uomini come Theodor Herzl e Bernard Lazare, erano stati convinti assertori dell'assimilazione. Ma fu questa la lezione che appresero dalla vicenda Dreyfus: l'assimilazione non è possibile, l'antisemitismo è troppo forte. E ne trassero la conclusione che bisognava reclamare la liberazione nazionale del popolo ebraico.

La liberazione nazionale non è la liberazione sociale, anzi. La lotta contro l'idea di liberazione nazionale in uomini come Mazzini e Garibaldi è un aspetto centrale dell'anarchismo di Bakunin. Non dovremmo quindi sorprenderci per il fatto che gli anarchici non abbiano affatto apprezzato la nascita del sionismo e che la stampa libertaria non abbia dedicato molta attenzione a questo movimento. Quanto meno prima della Grande Guerra.

Ho però rintracciato due testi interessanti sul sionismo e l'antisemitismo che risalgono alla svolta del secolo: la relazione *Sionismo e antisemitismo* scritta per il Congresso nazionale anarchico di Parigi del 1900, redatta dal gruppo ESRI (*Étudiants socialistes révolutionnaires internationalistes*) e l'importante libro di Elisée Reclus, *L'Homme et la Terre*.

Il congresso di Parigi fu vietato dalle autorità, ma gli atti furono pubblicati sul giornale «Les Temps Nouveaux» e in opuscolo. La citata relazione pone questi interrogativi: «È logicamente possibile che un socialista o un anarchico siano antisemiti? Devono mescolarsi al movimento antisemita con la speranza di distoglierlo dall'obiettivo originale a favore di un fine più conforme alle aspirazioni dei suoi aderenti?». La risposta degli autori della relazione è negativa. Non si può marciare a fianco degli antisemiti. Per ragioni tattiche si può accettare di procedere con chi ha un'etica sociale meno sviluppata, ma prima di tutto vengono i principi: «Ne andrebbe soprattutto a scapito la dignità». La relazione punta a spiegare l'antisemitismo nel contesto dello sviluppo del capitalismo. La classe media, della quale si è prevista «a ragione» la scomparsa, cerca un colpevole per i propri problemi economici e sociali e scopre l'ebreo. L'antisemitismo è forte nei Paesi più reazionari: la Russia,

l’Austria, l’Ungheria. In Francia è il prodotto di una fase di reazione, ma non si deve esagerarne il pericolo.

Il giudizio sul sionismo è negativo: è, «se non un cedimento, quanto meno una manifestazione di debolezza». L’emigrazione degli ebrei riduce inoltre il potenziale rivoluzionario, né è auspicabile la presenza di un sionismo capitalista in Palestina, mentre un tentativo di sionismo comunista è destinato al fallimento.

Nelle pagine di *L’Homme et la Terre*, il capolavoro di Reclus pubblicato postumo in sei volumi (1905-1908), ci sono vari passi dedicati agli ebrei. Nel V volume si trova una fotografia del pogrom di Kishinev e una carta che indica le località in cui si sono verificati pogrom in Russia. Reclus nega l’esistenza di una razza ebraica: un ebreo tedesco è troppo diverso da un ebreo portoghese (anche se poi utilizza il termine «razza» in qualche pagina). Ma gli ebrei «costituiscono in un certo senso una nazione, perché hanno coscienza di un comune passato di gioie e di sofferenze, un patrimonio di tradizioni identiche e la credenza più o meno illusoria di una stessa origine» (vol. VI, p. 373).

Reclus è uno dei pochi libertari che parla con una certa simpatia del sionismo: «Mentre la massa degli israeliti si sforza di adattarsi come può alle circostanze e conta sulla ‘pazienza e sul tempo’, grandi riparatori delle ingiustizie, ci sono alcuni incontestabili discendenti di banchieri e di rabbini che cercano vilmente di mescolarsi ai cristiani, di far dimenticare la propria origine; altri invece, fatti di più nobile metallo, rimangono fieri del proprio passato, rivendicano orgogliosamente il proprio nome, restano attaccati alle proprie leggende e, anche se non ci credono più, si dichiarano ancora legati all’antica religione. Molti di costoro, troppo patrioti per sentirsi solidali con chi non appartenga alla loro razza, hanno perfino cercato di costituire una madre-patria autentica con proprie leggi e proprie frontiere. Ora, quale Paese può essere adatto a diventare la patria degli ebrei, se non la Giudea, la ‘Terra promessa’?» (vol. VI, pp. 378-379).

Le colonie sioniste (ai tempi di Reclus tutte tranne una erano costituite sul principio della proprietà individuale) sono a suo avviso «un’esperienza economica e sociale di altissimo interesse» (*ibid.*, p. 380) in quanto saprà dare prova della falsità dell’accusa antisemita secondo la quale «gli ebrei sarebbero incapaci di coltivare la terra come fanno le altre popolazioni».

Ho portato l'attenzione sul rapporto del 1900 e sul libro di Reclus perché entrambi i testi mi paiono rappresentativi del modo di pensare della maggioranza degli anarchici rispetto alla questione ebraica, all'antisemitismo e al sionismo. Questo soprattutto per il periodo che precede la prima guerra mondiale, ma anche per molti militanti del periodo postbellico.

Per riassumere:

1. Come movimento e come ideologia l'anarchismo ha respinto l'antisemitismo, anche se non mancano i pregiudizi e soprattutto alcune osservazioni antisemite nelle pagine delle pubblicazioni anarchiche.

2. In generale gli anarchici hanno sottovalutato il pericolo rappresentato dall'antisemitismo nella lotta per la società libera. Non c'è stata una propaganda specifica, con pubblicazioni e organizzazioni, contro l'antisemitismo paragonabile alla propaganda e alla lotta libertaria contro fenomeni come il militarismo, l'alcolismo, la religione, il colonialismo...

3. Gli anarchici hanno considerato l'antisemitismo come un prodotto dell'oscurantismo (della Chiesa) e del capitalismo.

4. Il sionismo è stato visto come una lotta nazionale, mentre l'anarchismo si oppone a qualsiasi nazionalismo.

5. Va constatato che gli anarchici hanno prestato scarsa attenzione a una lotta sistematica contro le idee indotte e i pregiudizi, eccezion fatta per la lotta contro le religioni e le Chiese.

6. Non si è tenuto conto dell'antisemitismo sociale, quello che prende una certa distanza dagli ebrei nella vita sociale e privata, che è stato considerato un atteggiamento come un altro. Nel fondo, questo antisemitismo era ritenuto più un pregiudizio della borghesia che della classe operaia.

Il nazismo

Dopo la prima guerra mondiale l'impero zarista e quello austro-ungarico erano scomparsi e la Germania era diventata una repubblica democratica. L'antisemitismo non aveva perso la sua virulenza nei Paesi dell'Europa centrale e orientale ed era considerato un fenomeno politicamente di destra. La lotta contro

l'antisemitismo era, come prima della guerra, un aspetto della lotta complessiva per una società libera. Sulla stampa libertaria si denunciavano le vittime dell'odio antisemita come quelle di tutte le persecuzioni e di tutti i pregiudizi. Nel suo libro monumentale, *Nazionalismo e cultura*, forse il più importante contributo al pensiero libertario tra le due guerre, Rudolf Rocker cita l'antisemitismo solo di sfuggita. Nell'indice analitico non si trova il termine «sionismo».

Inutile dire che l'antisemitismo hitleriano e lo sterminio degli ebrei lasciavano un segno profondo. Il nazismo imponeva all'anarchismo una nuova riflessione. Alla base del pensiero anarchico tradizionale c'era un'idea di progresso, l'ottimismo, la fiducia nel futuro, la speranza: «Domani la rivoluzione». Questa speranza si era dissolta. Con il nazismo e il totalitarismo, la civiltà occidentale era precipitata nella barbarie.

L'anarchismo delle menti più lucide diventava più modesto alla luce dell'orrore nazista. In personalità del calibro di Rudolf Rocker e di Max Nettlau questo atteggiamento si può osservare già prima della seconda guerra mondiale. Altri libertari, secondo me meno lucidi, conservavano invece concezioni più ortodosse.

Israele e i palestinesi

Come tanti esponenti della sinistra, molti libertari, influenzati dall'impotenza del movimento operaio davanti al nazismo e al totalitarismo, salutarono la proclamazione dello Stato d'Israele e si rallegrarono per la sua capacità di sopravvivere. Era un sentimento di simpatia che aveva motivazioni più umanitarie che libertarie. C'era la soddisfazione di vedere che gli ebrei, perseguitati da sempre, avevano finalmente trovato un Paese in cui vivere senza dover temere persecuzioni. Gli anarchici ortodossi erano più o meno indifferenti nei confronti d'Israele e dicevano che era «uno Stato come tutti gli altri». C'era chi lo ammirava, come Augustin Souchy, che vi soggiornò per quattro mesi tra il 1951 e il 1952 e su questa esperienza scrisse un libro, *El nuevo Israel*, pieno di simpatia per i kibbutz.

Come sappiamo, dopo la guerra del 1967 e l'occupazione della Cisgiordania Israele è stato oggetto di critiche sempre più

forti da parte delle nuove generazioni di sinistra. Nel conflitto con i palestinesi, esse si sono schierate a favore di questi ultimi senza muovere una critica all'OLP e senza fare un tentativo di pacificazione. Si può parlare, anzi, di una identificazione.

Si può notare una posizione simile anche in taluni articoli sul conflitto pubblicati dalla stampa antiautoritaria, che ha seguito la moda di sinistra senza sforzarsi di cercare una posizione libertaria. In certi ambienti è comparsa la tendenza a un nuovo antisemitismo che appiattendosi alla propaganda dell'OLP dice «gli» ebrei, «i» sionisti, identificando del tutto Israele e la sua politica con gli ebrei (anche quelli che vivono fuori del Paese) e con il sionismo. E ancora si ricalca l'abitudine della stampa dei Paesi comunisti totalitari e della propaganda dell'OLP, che qualificano in continuazione il termine sionismo con gli aggettivi «imperialista» e «fascista». È un atteggiamento che mi sorprende e per questo ho cercato, in un articolo per la rivista anarchica olandese «De AS», di affrontare la questione da un punto di vista libertario. Vorrei riprendere qui alcuni punti di quella mia riflessione.

È evidente che si deve respingere la politica israeliana di occupazione della Cisgiordania, di colonizzazione con il furto delle terre e dell'acqua, di violazione dei diritti umani. Israele deve abbandonare le colonie della Cisgiordania.

In Israele e nel sionismo c'è stato un notevole cambiamento. L'idea di fondo del sionismo era questa: «Noi ebrei vogliamo diventare un popolo come gli altri, con un nostro territorio, uno Stato». Per uomini come Herzl era questa la ragion d'essere del sionismo e tale concezione non è mutata per vari anni dopo la proclamazione del nuovo Stato. In seguito alla guerra del 1967, però, in Israele si è iniziato a ripetere sempre più spesso: «Non siamo un popolo come tutti gli altri. Siamo un popolo eccezionale, il popolo eletto». Un popolo eccezionale? È la negazione del sionismo delle origini.

Tuttavia, se si esprime un giudizio sul sionismo, bisogna giudicare anche il nazionalismo palestinese. L'uno e l'altro rappresentano il nazionalismo e sono movimenti di liberazione nazionale. Come abbiamo visto, l'anarchismo è nato in opposizione al nazionalismo e all'idea di liberazione nazionale. E questo non solo ai tempi di Proudhon e di Bakunin: tra le due guerre mon-

diali i libertari erano solidali con le lotte anticolonialiste e antimperialiste, ma erano contro il nazionalismo.

Esiste inoltre una differenza interessante tra l'OLP e tutti gli altri movimenti di liberazione nazionale: solo l'OLP aveva posto l'obiettivo della distruzione del nemico in quanto Stato, in quanto entità nazionale. Gli altri movimenti combattevano per la fine della colonizzazione, per la libertà nazionale. Se l'Indonesia, per esempio, avesse rivendicato nel corso della lotta anticolonialista la liquidazione dell'Olanda, il conflitto tra i due Paesi non sarebbe ancora terminato!

La creazione dello Stato d'Israele, le guerre e l'occupazione hanno provocato tragedie umane tra i palestinesi e molte ingiustizie. Ma ci sono ingiustizie cui non si potrà porre riparo se non causandone un numero ancora maggiore. Per esempio il ritorno dei profughi, oggi in Libano, nelle loro vecchie abitazioni (o per meglio dire nelle abitazioni dei genitori o dei nonni) oggi in territorio israeliano. Il problema dei profughi in Libano è drammatico e gronda ingiustizia, ma non è diverso da quello di decine di milioni di profughi di altri Paesi, vittime delle guerre e della politica del XX secolo.

Israele rivendica frontiere difendibili e sicure. Ma l'unica garanzia di avere frontiere sicure è la pace, e non una pace conquistata con la vittoria, ma una pace profonda tra popoli che la vogliono e che rispettano i diritti degli altri.

Ho notato un certo parallelismo tra il conflitto in Medio Oriente e la guerra degli Ottant'anni tra la Spagna e i Paesi Bassi nel Cinquecento. Prima di tutto un'analogia tra Guglielmo il Taciturno (il principe d'Orange) e Yasser Arafat: entrambi hanno sempre ricercato l'aiuto di altri Paesi (Guglielmo quello dei principi protestanti in Germania, in Francia e in Inghilterra). Una politica che si è sempre rivelata fallimentare. In Olanda, alla fine, fu la lotta dei pezzenti e della popolazione urbana, al grido «aiutatevi da soli», che diede la vittoria ai ribelli. Arafat, come il principe d'Orange, ha cercato e continua a cercare l'aiuto di altri Paesi: Egitto, Siria, Iran, Iraq, Russia, Stati Uniti... Ma è l'intifada condotta dalla popolazione stessa (e al di fuori dei ranghi dell'OLP) che, alla fine, ha aiutato i palestinesi di Cisgiordania. Io non amo la violenza, certo, ma la violenza di un'altra intifada non sarà mai in grado di minacciare l'esi-

stenza d'Israele. Così, nonostante la violenza e il dolore, io ho salutato l'intifada. E mi pare un peccato che Arafat e l'OLP se ne siano più o meno appropriati: adesso si ritorna alla politica di ottenere qualcosa con l'aiuto di altre potenze dell'area o mondiali.

La divisione dev'essere accettata. Dopo la guerra degli Ottant'anni i Paesi Bassi erano divisi: la repubblica libera e protestante a nord, la continuazione del regime spagnolo e cattolico a sud, una parte annessa alla Francia. Tra il nord e il sud, un territorio che potremmo paragonare alla Cisgiordania, sotto la sovranità delle altre province e governato come un Paese occupato perché la popolazione era rimasta cattolica.

Penso che la sorte dei palestinesi sarà simile. Uno Stato palestinese in Cisgiordania e nella striscia di Gaza. Altri palestinesi diventati israeliani (oggi ancora cittadini di seconda classe). Per i palestinesi dei campi profughi nei Paesi vicini alla Palestina mi sembra che l'unica soluzione possibile sia quella della loro integrazione lì dove si trovano adesso (come sta già avvenendo in Giordania).

Sono riflessioni che non offrono una soluzione anarchica del conflitto, ma sono forse utili per un approccio libertario. Non dimentichiamoci che l'anarchismo è nato nel solco di una tradizione, una tradizione bene espressa dai titoli di due libri di Thomas Paine, che era cittadino della Rivoluzione francese e cittadino della Rivoluzione americana pur dissentendo da entrambe. I titoli sono: *I diritti dell'uomo* e *Il buon senso*. Aggiungiamo un'altra parola: la pace.

X

IL RADICALISMO EBRAICO IN POLONIA
di *Daniel Grinberg*

Forti ed eterogenee comunità ebraiche erano già presenti sui territori polacchi fin dal XII secolo. Fra il Cinquecento e il Settecento erano ancora considerate la vera anima della cultura e della religione ebraica askenazita. In quell'epoca alcune importanti comunità dell'Europa occidentale, come quelle di Amsterdam o di Anversa, facevano venire rabbini che avevano studiato nelle *yeshiva* della Polonia centrale. Tutto questo cambiò abbastanza rapidamente nel corso del XVIII secolo come risultato della tardiva affermazione del movimento *Haskalah* (l'illuminismo ebraico), ma anche per la sempre più diffusa arretratezza dell'Europa centrale ed orientale. Nella prima metà dell'Ottocento sui territori di quello che era chiamato Congresso Polacco (istituito nel 1815 e appartenente alla Russia), le persone di fede mosaica rappresentavano quasi il 10 per cento della popolazione ed erano decisamente diverse dai loro correligiona-

ri delle meno consistenti comunità tedesche e francesi. A partire dal 1880, dopo i primi pogrom, cominciò la grande ondata migratoria verso occidente: in quegli anni gli ebrei della Russia e della Galizia austroungarica provenienti dai territori di quella che era l'antica Polonia, ora divisa tra i due imperi, erano ancora, da un punto di vista esclusivamente demografico, l'80 per cento degli ebrei europei.

Nel loro insieme erano stati per lungo tempo e a buon diritto considerati un gruppo estremamente tradizionalista, conservatore e politicamente inaffidabile, non solo dai vicini polacchi e russi ma anche dai loro confratelli dell'Europa occidentale. Qui, la crescente presenza di ebrei nei nuovi movimenti ideologici e sociali cominciò a dar fiato alle critiche antisemite dei conservatori occidentali, i quali sostenevano che gli ebrei erano per natura pericolosi radicali pronti a organizzare una rivoluzione mondiale. Nell'Europa orientale, invece, dominava un altro stereotipo, di sinistra, che considerava gli ebrei strozzini o capitalisti, tenaci difensori dell'iniquo ordine sociale esistente¹. Solo l'impetuosa presenza di ebrei nell'impegno politico e sociale negli ultimi due decenni dell'Ottocento, parallela allo stesso risveglio delle aspirazioni di molti popoli dell'impero russo, modificò la vecchia immagine e la cambiò a tal punto che l'Okhrana, già nei primi anni del nuovo secolo, riusciva a sfruttare il mito del radicalismo ebraico nel famoso falso che si supponeva contenesse i «Protocolli dei Saggi di Sion»².

Il presente scritto si occuperà solo di questo periodo, tra il 1881 e il 1917, ossia le prime due generazioni di radicali di origine ebraica presenti nei territori della Polonia, o piuttosto quei pochi tra di loro che avevano fatto scelte libertarie. Comunque, per studiare in modo corretto questo argomento nel suo contesto storico dobbiamo prima prendere in esame alcuni problemi metodologici che lo riguardano. La questione del radicalismo ebraico è stata tradizionalmente spiegata utilizzando due diverse chiavi di lettura. La prima delle due, che secondo me potrebbe essere legittimamente sostenuta, afferma che il problema non sussiste, data la mancanza di qualunque specifica connessione tra l'essere ebreo e l'essere radicale. Chi sostiene questa posizione sottolinea il fatto che, sebbene ci siano stati molti importanti radicali ebrei in movimenti religiosi, sociali e politici di

vario genere, i radicali come tali erano sempre una piccola minoranza rispetto agli ebrei nel loro insieme. Per esempio, nel Partito comunista polacco (KPP), che prima della guerra aveva anche militanti originari delle regioni occidentali dell'attuale Bielorussia e dell'Ucraina, la percentuale di membri di origine ebraica toccava il 26 per cento, ma i risultati delle elezioni amministrative, le sole in cui provò a partecipare (con un nome diverso), mostrano che fra gli stessi ebrei il KPP poteva contare su non più dell'1-2 per cento dei voti³. I sostenitori di questa tesi inoltre fanno notare che quanto più alti sono il prestigio sociale o la condizione economica degli ebrei, tanto meno essi sono favorevoli nei confronti delle posizioni politiche radicali, come salta agli occhi se si paragona la Francia o gli Stati Uniti di oggi con il periodo precedente alla seconda guerra mondiale. Presi singolarmente, da questo punto di vista i radicali ebrei non erano diversi dai radicali di origine diversa e le loro motivazioni erano dettate dalla contingenza e da fattori esterni.

La seconda chiave di lettura individua alcune specifiche connessioni tra l'essere ebrei in senso alto e la tendenza a ricercare soluzioni radicali. Tra i fattori solitamente considerati tra le cause di questo fenomeno ci sarebbero gli elementi rivoluzionari dell'ebraismo (M. Löwy), la forte sensibilità per le questioni che attengono alla giustizia o che riguardano la religione, un modo di pensare che tende a mettere in discussione qualsiasi cosa. Gli studiosi che propendono verso le analisi psicologiche o sociologiche mettono in luce la marginalità, la particolare situazione di «paria» in cui si trovavano gli ebrei nelle società che si affacciavano al processo di modernizzazione (H. Arendt, M. Wistrich) e, ciò che più conta, la relativa durata delle attitudini nate in queste circostanze (I. Berlin, P. Gay)⁴. Tali interpretazioni hanno tutte una cosa in comune: mirano a spiegare non il radicalismo in sé ma piuttosto la propensione all'essere radicali. Inoltre si concentrano soprattutto su questo interrogativo: come è stato possibile? Se noi, invece, siamo interessati al modello libertario del militante radicale, la domanda che dobbiamo farci, almeno per quanto riguarda gli ebrei polacchi, è questa: perché questo fenomeno è stato così debole rispetto ad altre manifestazioni d'impegno politico?

Il problema di una presenza sproporzionatamente esigua, non

solo se paragonata a quella degli ebrei marxisti ma anche a quella dei loro compatrioti più russificati dei territori della Polonia orientale, non è stato mai posto in modo serio e nemmeno recepito. Una delle possibili spiegazioni sta nel fatto che la storiografia sul tema era, come è naturale aspettarsi, territorio esclusivo degli studiosi nati in Russia o che, comunque, si basavano per la ricerca su fonti russe. Dal loro punto di vista la spinta debole e sporadica verso una militanza libertaria a ovest di Vilnius era quasi del tutto irrilevante rispetto a quanto succedeva nella regione di maggiore influenza ebraica. In effetti autori come Paul Avrich o Moshe Goncharok citano solo gli attivisti e gli avvenimenti che hanno una diretta relazione con gli ebrei russi del movimento. Inoltre sembrano del tutto ignari delle differenze ideologiche e anche culturali presenti tra gli ebrei radicali occidentalizzati delle regioni della Polonia «del Congresso»⁵. Gli stessi ebrei polacchi si sentivano obbligati a difendere il proprio buon nome contro le costanti accuse di tendenze rivoluzionarie e illegaliste, accuse che trovarono una formulazione definitiva nel termine *Żydokomuina* (comunismo giudaico). Così essi cercarono di minimizzare la questione o di non considerarla per niente. Agli occhi della comunità ebraica, anche della sua parte più progressista, gli anarchici di origine ebraica erano coinvolti nella forma più estrema e inammissibile di dissacrazione delle tradizioni nazionali. La loro scelta sembrava contestare profondamente la conservazione di ogni caratteristica originale proprio nel momento in cui la Polonia, e in essa anche gli ebrei come gruppo confessionale definito, cominciava a trasformarsi in una nazione moderna; cosicché gli anarchici andavano incontro a un odio generalizzato, al pregiudizio e assai spesso al silenzio.

Per quanto riguarda la storiografia polacca, la situazione è ancora più complicata in quanto sta qui il crocevia tra anarchici ed ebrei: due argomenti «delicatissimi», per così dire, per le successive generazioni dell'intelligenza polacca. A causa delle circostanze storiche, l'anarchismo come tale non poteva far conto in quest'area su un grande richiamo o interesse. Prima del 1918, quando la Polonia come Stato non esisteva, essere anarchici significava semplicemente tradire la nazione, ma anche più tardi rappresentò un'aperta sfida alla potente Chiesa cattolica. Questo spiega perché il numero di anarchici polacchi

che vivevano sul suolo natale (non all'estero come emigrati) sia stato sempre molto limitato e come mai l'anarco-sindacalismo non abbia mai avuto uno sviluppo di dimensioni paragonabili a quello delle regioni ceche. Ancora oggi le biografie dei suoi più noti simpatizzanti, come quella di Edward Abramowski per esempio, cercano di ignorare questo aspetto della loro storia. Quello degli ebrei era, d'altra parte, un argomento molto dibattuto, ma con estremo pregiudizio e per giunta, il più delle volte, con una buona dose di ignoranza. Tutte le tendenze che non erano in linea con le aspirazioni nazionali polacche non potevano contare su un'immagine veridica della loro realtà. Specialmente quelle che per principio erano contro la religione. Dopo la *Shoah*, nella Polonia comunista erano argomenti accettabili per la discussione solo elementi selezionati dei movimenti marxisti. Poi, dopo le epurazioni antisemite del 1968, si chiusero anche questi spiragli. Per circa vent'anni l'argomento che trattiamo fu praticamente innominabile.

Nella Polonia contemporanea, sebbene le tematiche sull'ebraismo siano ancora «calde» e, fino a poco tempo fa, un «territorio quasi dimenticato», sono di grande interesse non solo per gli studiosi ma anche per il pubblico più vasto, ma poco è stato scritto finora sugli ebrei seguaci di Bakunin o di Kropotkin. Non tutto si può spiegare con la generale impopolarità di cui soffrono in Polonia tutti quegli argomenti che hanno una qualche connessione con il marxismo. Più importanti sembrano invece altri fattori.

Gli autori che cercano di tenere vivo il ricordo delle grandi tradizioni degli ebrei polacchi lasciano da parte questo piccolo capitolo non solo per l'impopolarità dell'anarchismo, ma piuttosto per l'assoluta carenza di informazioni necessarie, come pure per la convinzione tanto radicata quanto errata che gli anarchici ebrei, negando la loro religione e le loro tradizioni, avessero completamente perso la loro «identità», facendone tipici rappresentanti di quella categoria che Isaac Deutscher⁶ chiamava «gli ebrei non ebraici». L'inaccessibilità delle fonti e una letteratura scarna (soprattutto in yiddish, oggi una lingua poco frequentata) è indubbiamente un fattore importante. Le fonti che sono sopravvissute alla *Shoah* sul territorio polacco sono molto limitate e unilaterali. Una tipica raccolta di documenti che provengono dall'Archiwum Główny Akt Dawnych (AGAD, il più

importante archivio polacco di documenti antichi) è stata curata da Herman Rapaport⁷. Questo volume contiene principalmente documenti della polizia russa del tempo della Rivoluzione del 1905. Sarebbe inutile cercarvi documenti che presentino in modo obiettivo i militanti o il loro punto di vista. Documenti importanti di questo tipo ne esistono anche all'estero, dispersi in quei Paesi dove erano emigrati gruppi consistenti di militanti: città come Parigi, Londra, Tel Aviv, Buenos Aires, Montevideo o New York, soprattutto, dove erano nate riviste e case editrici. Una raccolta interessante è poi conservata nella Labadie Collection della Michigan University di Ann Arbor. Qui si possono trovare periodici rari ma anche ricordi personali redatti in genere con l'ottica di un periodo successivo. Fonti di questo tipo sono state largamente usate, con buoni risultati, da Avrich nella sua ricerca sulle fasi più tarde del movimento anarchico russo⁸. In misura minore, qualche materiale sulla Polonia si trova nelle ricche raccolte dell'Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis di Amsterdam (IISG).

Possiamo ora ritornare alle circostanze che hanno accompagnato la radicalizzazione di settori sempre più vasti della gioventù ebraica influenzandone le caratteristiche. Il potenziale rivoluzionario degli ebrei polacchi si rivelò per la prima volta nel XVIII secolo, quando il nuovo movimento chassidico trovò qui i suoi seguaci più numerosi e zelanti. Il radicalismo sociale, invece, si affermò molto più tardi, e in effetti conosciamo pochissimi nomi di sostenitori della Rivoluzione francese originari dei territori della Polonia centrale. Le masse ebraiche dell'Europa orientale erano a quel tempo completamente all'oscuro di quello che stava accadendo in un luogo tanto lontano, nella mitica Parigi. Cinquant'anni più tardi comunque, nel corso della «primavera» delle nazioni (1848), sulle barricate di Leopoli, di Praga e di Vienna c'erano molti figli di piccoli artigiani ebrei; ancora di più se ne contarono tra i sostenitori della sommossa nazionale polacca del 1863. I processi di trasformazione verificatisi all'interno delle comunità ebraiche dell'Europa centrale durante la seconda metà del secolo sono stati giustamente paragonati da Isaiah Berlin al graduale disgelo di un gigantesco ghiacciaio o di un iceberg. Gli strati più esterni dell'emergente intelligenza ebraica erano naturalmente i più inclini a un processo di acculturazio-

ne e di assimilazione. I gruppi culturali ed etnici che li circondavano e che svilupparono prima una moderna coscienza nazionale (tedeschi, polacchi, russi, e poco dopo ucraini e lituani) cominciarono una seria competizione per conquistarli alla causa. La tardiva reazione nazionale seguì l'esempio tracciato dai popoli vicini, puntando a costruire una nazione ebraica separata. Sui territori russi comunque ciò accadde un po' più tardi. Una parte non piccola della giovane generazione prese posizioni di un estremo internazionalismo, prendendo l'esempio dalle gloriose imprese della famosa *Narodnaja Volija* (Volontà del Popolo). Alcuni di loro finirono con l'aderire al marxismo, ma gli altri formarono la prima generazione di ebrei anarchici russi. Sui territori polacchi gli ebrei russi (chiamati *litvaks*) erano guardati con diffidenza, come ogni cosa che sapeva di russo. Mentre in Russia i giovani che scappavano dai *cheder* erano affascinati dall'idea di «andare al popolo», nei territori della Polonia del Congresso e della Galizia, negli anni Settanta ed Ottanta dell'Ottocento, i loro coetanei aspiravano ad essere accettati dall'intelligenza polacca e di entrarne a far parte. Nel successivo decennio, in reazione al crescente antisemitismo, in maggioranza si impegnarono nei movimenti ebraici. Si possono certamente trovare molti cognomi ebrei tra i membri dei partiti socialisti polacchi, ma la loro percentuale è abbastanza bassa in confronto a quella registrata in quelli russi.

I primi anarchici consapevoli fra gli ebrei polacchi apparvero nei circoli di artigiani emigrati a Londra e Parigi dopo il 1884. Sono emigrati anarchici di ritorno da Parigi che fanno nascere nel 1903 a Bialystok il primo gruppo libertario formato da soli ebrei⁹. Prima era possibile trovare solo singoli individui, provenienti soprattutto dai circoli di intellettuali e di artisti affascinati dall'anarco-comunismo. Gli artisti ebrei che avevano studiato a Monaco o Parigi erano tra i più inclini ad accogliere gli insegnamenti libertari¹⁰. Mecislas Goldberg (Mieczyslaw Goldberg), pubblicista e critico teatrale proprio nella Parigi *fin-de-siècle*, divenne anarchico dalla testa ai piedi, anche se prima era stato in contatto con i nazionalisti polacchi¹¹. Le ragioni che stanno dietro alle scelte politiche e ideologiche sono complicate e non sono sempre chiare nemmeno a chi le ha fatte. La presenza di alcune testimonianze personali ci dà comunque, in questo caso,

una buona occasione per individuarne almeno le motivazioni principali. La più importante sembra essere il desiderio di giustizia, un desiderio ardente di vivere in un mondo migliore in cui non ci siano ingiustizie, frontiere, classi, divisioni etniche o nazionali: un mondo nel quale il destino di ognuno sia determinato solo dalle sue azioni. Mentre i marxisti credevano nel determinismo storico, chi optava per l'anarchismo tendeva invece a fondare le proprie aspirazioni sulla libertà e su se stesso¹². Per gli anarchici ebrei non erano meno importanti anche altre ragioni specifiche, come il fatto che questa ideologia sembrava rappresentare la terapia più radicale per uscire da un'infima condizione sociale e per combattere l'antisemitismo. La soluzione universalista, che non solo liquidava d'un colpo la questione ebraica ma quella di tutte le nazioni e tutte le religioni in una grande «fratellanza degli esseri umani», aveva senza dubbio attratto tanti nella loro situazione. Vuol forse dire che diventando seguaci di Proudhon essi lasciavano ogni caratteristica nazionale? Certamente no. Anche se l'ideologia della «bandiera nera» era per natura universalista e ancor più aperta di quella socialista, c'erano ancora palesi differenze fra i militanti dei singoli Paesi appartenenti alle diverse minoranze culturali. Come è normale indicare le differenze tra il movimento anarchico spagnolo e quello italiano o francese, lo stesso vale per l'anarchismo ebraico. Anch'esso aveva caratteri specifici nelle sue versioni polacche, russe o ucraine.

Alcuni autori tendono a pensare in termini di identità che si escludono a vicenda. Secondo loro, una persona può avere solo un'unica identità. Moshe Goncharok, per esempio, tratta come ebrei solo quegli anarchici che usavano prevalentemente l'yiddish nell'attività politica¹³. Questo modo di pensare mi suscita qualche perplessità e mi sembra lontano dalla realtà. Molti militanti che per lui erano solo russi o ucraini di origine ebraica corrispondevano con i loro fratelli e sorelle militanti in yiddish e per dirla tutta non interruppero mai i legami con la comunità ebraica. Avevano solo fatto una scelta diversa; una delle poche scelte possibili per un ebreo di opinioni radicali. Le esigue informazioni disponibili sulle attività degli anarchici che operavano a Varsavia, a Lodz o a Bialystok durante la rivoluzione del 1905-1907, chiamata spesso con un po' di esagerazione la

Quarta Rivolta Polacca, ci dicono che gli anarchici ebrei lavoravano con impegno nei propri circoli ma nello stesso tempo collaboravano con i rivoluzionari polacchi e russi. Pur essendo ebrei per lingua, cultura e formazione sociale, erano allo stesso tempo membri riconosciuti dei movimenti rivoluzionari russi e polacchi. R. Nagórski nella sua breve storia dei movimenti libertari polacchi non ha dubbi a riguardo¹⁴. E se venivano ripetutamente denunciati alla polizia, specialmente dai membri del PPS (il Partito socialista polacco), ciò era dovuto al fatto che la loro ideologia sembrava mettere in pericolo la strategia a lungo termine di quel partito. D'altra parte la loro scelta era tutt'altro che scontata. Del resto la scarsa forza di attrazione dell'anarchismo nei confronti delle generazioni cresciute alla svolta del secolo era una conseguenza diretta della forte concorrenza ideologica tra quanti tentavano di conquistare l'animo dei giovani in questo periodo di tardo risveglio della coscienza nazionale. Per i giovani ebrei (il 95 per cento dei militanti era di sesso maschile) che uscivano fuori dalla sfera di influenza della *kehila*, abbandonando il chassidismo o l'ortodossia religiosa, non era necessario aderire ai movimenti più radicali per essere trattati da estremisti dai loro più tradizionali compatrioti.

Era abbastanza radicale anche la scelta di sostenere i «*folkist*» alla Szymon Dubnow, che mettevano in primo piano l'autonomia culturale e l'uso dello yiddish come lingua madre, oppure i sionisti (con molte varianti di destra e sinistra: c'erano anche sionisti anarchici, seguaci del francese Bernard Lazare), o anche i liberali progressisti. Scelte veramente radicali portavano verso i movimenti sindacalisti rivoluzionari o all'adesione a uno dei molti partiti di sinistra di pura ispirazione marxista o di un marxismo mescolato a particolari ingredienti ebraici, come il *Bund* (1897), che era affiliato alla socialdemocrazia russa ma al tempo stesso reclamava un'ampia autonomia culturale, *Poale-Zion* (dal 1906) o, più tardi, *Hashomer Hatzair*. La sfida della modernità e l'antisemitismo favorirono indubbiamente scelte così radicali. Sembra comunque che una scelta a favore dell'anarchismo o dell'anarcosindacalismo apparisse ancora più estrema. Non tenere conto della specificità ebraica in nome della rivoluzione generale era una decisione veramente audace, possibile solo a un limitato gruppo di individui.

Le gravi carenze delle fonti rendono molto difficile qualsiasi tentativo di caratterizzare bene chi ha preso parte a quell'avventura. Mancano soprattutto le testimonianze dirette. Non conosciamo nemmeno i nomi propri (ma solo gli pseudonimi) di alcuni militanti. Tuttavia, possiamo analizzarli come gruppo prendendo come punto di partenza bibliografico i dati contenuti nello *Slownik biograficzny dzialaczy polskiego ruchu rewolucyjnego* (Dizionario biografico del movimento rivoluzionario polacco), una pubblicazione periodica ricca di dettagli, sebbene politicamente influenzata, che è stata sfortunatamente interrotta alla lettera «K». Vi si apprende che i militanti di idee libertarie ammontavano a meno del 4 per cento del totale, ma se analizziamo le statistiche russe, assai imprecise, degli anni 1905-1907¹⁵ possiamo concludere che questo esiguo gruppo era fortemente rappresentato se si contano le vittime e i condannati (anche alla pena capitale) che superano il 10 per cento in tutte le elaborazioni¹⁶. È, inoltre, possibile dimostrare l'origine ebraica di oltre l'80 per cento delle biografie degli anarchici inserite nel Dizionario¹⁷: nessun'altra frazione del movimento rivoluzionario polacco è paragonabile a quella libertaria da questo punto di vista. Un'altra caratteristica costante è la pressoché totale assenza di donne. Fra gli oltre 600 membri noti del gruppo *Walka* (La lotta) di Bialystock, fra i gruppi chiamati *Czarny Sztandar* (Bandiera nera) di Bialystok e di Vilnius, nelle organizzazioni che ebbero vita breve a Varsavia come *Internacjonal* e *Frajhajt* o quelle come *Zmowa Robotnicza* (La Cospirazione dei lavoratori) e *Rewolucyjni Mściciele* (Vendicatori rivoluzionari) che esistevano nel periodo prerivoluzionario, non contiamo più di 10 donne. In Russia questa percentuale fu notevolmente più alta anche se non come quella delle militanti nei movimenti socialisti.

Comune denominatore dei gruppi citati sopra è l'interesse per la violenza, il carattere anticapitalista militante e il credo profondamente radicato nelle dottrine anarco-comuniste di Kropotkin¹⁸. Fra i libri requisiti nel corso delle indagini troviamo molto spesso scritti di Kropotkin. Pochi in confronto erano sostenitori di tendenze come quella chiamata in Russia dei *bez-motywniki* (senza motivi), così come i pacifisti di stampo tolstojano e gli anarco-sindacalisti.

La prima cosa che emerge dalle ricerche è la giovane età dei

militanti. Sono in genere giovani lavoratori o artigiani di 15-20 anni. Per età, questi militanti si differenziano dai membri dei movimenti politici e sociali della *Belle époque* e viene piuttosto in mente un'analogia con i moderni movimenti di protesta delle giovani generazioni.

Dall'analisi delle loro origini sociali si possono trarre interessanti conclusioni. Nonostante la comune opinione sull'origine soprattutto proletaria, non pochi degli anarchici provenivano dagli alti strati sociali. C'erano ribelli anche tra i figli di prosperosi uomini d'affari e di artigiani benestanti, sebbene, come è naturale, la maggioranza provenisse dai ceti più poveri. Motivo per cui la maggior parte degli anarchici ebrei polacchi della prima generazione non aveva un'istruzione formale, se non teniamo conto delle classi elementari del *cheder*. Fu proprio questo bisogno insoddisfatto di comprendere il mondo che li spinse verso letture non convenzionali e infine li fece seguaci di Proudhon, autodidatta come loro.

Un'altra interessante costante sta nel fatto che la gran parte dei militanti aveva fratelli, di solito più grandi e simpatizzanti di varie tendenze di sinistra, che erano stati i primi nella famiglia ad aprire nuove strade. Grazie a loro, i fratelli più giovani erano in grado di fare scelte ancora più radicali. Come fu, per esempio, per le famiglie di Mieczyslaw Goldberg e di Izrael Blumenfeld che facevano parte del gruppo anarco-comunista *Internacjonal*, a Bialystok, e dei fratelli tessitori Dawid e Szlama Bekker, attivisti del *Walka*.

Per quanto riguarda la professione dei militanti a noi noti, la situazione non è molto diversa da quella che emerge dai dati forniti da Jean Maitron o da René Bianco per la Francia¹⁹. Ci sono numerosi rappresentanti delle «professioni artigiane sedentarie», calzolai, sarti e cappellai. Ma il primo posto spetta qui ai tessitori (come si vede specialmente a Bialystok, a Lodz e a Zgierz). A Varsavia, a Cracovia e a Vilnius un ruolo significativo era esercitato anche dai membri dell'intelligenza: insegnanti, giornalisti o tipografi – una sorta di «aristocrazia» del lavoro, questi ultimi, di confine con l'intelligenza. Queste distinzioni sociali e professionali non ebbero un reale impatto sull'atteggiamento nei confronti della religione. Gli anarchici si definivano, secondo le suggestioni intellettuali dei tempi, «liberi

pensatori» o «agnostici». I volantini e i pamphlet diffusi da loro spesso si facevano beffe di quegli ebrei della loro generazione che rinunciavano al giudaismo solo per abbracciare la versione cattolica del cristianesimo.

La loro ribellione era sempre e inevitabilmente diretta verso i Padri, la Famiglia e la Religione. Le tradizioni ebraiche e le forme tradizionali di organizzazione sociale erano descritte a fosche tinte e definite come i più grossi ostacoli per un radicale miglioramento delle sorti dei loro compatrioti. Essendo essi stessi un prodotto caratteristico della dissoluzione di una società che doveva fare i conti con l'inevitabile processo di modernizzazione, gli ebrei anarchici decidevano consapevolmente di spingere all'estremo questo processo. Attentati, espropri e altre azioni a mano armata, rendendo ancora più acuti i conflitti di classe esistenti e reali, servivano ad accelerare la nascita di una nuova società. Se fossero vissuti in una delle democrazie occidentali come quelli del gruppo londinese dell'*Arbajter Frajnt Club*²⁰, sarebbero stati probabilmente sostenitori pacifici della *prise au tas* (presa dal mucchio) alla maniera di Kropotkin. Nella cupa realtà sociale della Russia zarista e nell'atmosfera ribollente della Polonia del Congresso non potevano non essere militanti radicali e bellicosi, accendendo un conflitto impari con le forze preponderanti dello Stato, dal quale erano incessantemente cacciati e spietatamente uccisi. Lo scrittore polacco Stanislaw Brzozowski ha reso loro un magnifico omaggio nel suo romanzo *Plomienie* (Le fiamme) pubblicato nel 1907. Altri scrittori, invece, e tra di loro Henryk Sienkiewicz o Andrzej Strug, il noto e altolocato socialista esponente della Massoneria polacca, li hanno rappresentati in caricatura come personaggi demoniaci o pazzi sempre con le bombe in mano. Ugualmente ingiuste e dettate da esigenze politiche erano le opinioni diffuse su di loro nei circoli ebraici benpensanti.

Oggi, guardando dalla prospettiva del secolo appena trascorso, possiamo concederci una valutazione più generosa del loro operato. Non dimenticando l'estremismo esagerato di certe azioni e di certe posizioni, così come le semplificazioni nella concezione generale del mondo, dobbiamo rivalutare il loro idealismo e le novità da loro introdotte nella vita ebraica. Senza questa frazione di radicali, pur relativamente piccola, la vita cul-

turale e sociale degli ebrei nei territori polacchi non sarebbe stata così ricca come è stata.

Note al capitolo

1. Riguardo ai due stereotipi sugli ebrei, vedi fra l'altro E. Silberner, *Western European Socialism and the Jewish Problem, 1800-1918*, Gerusalemme 1955.

2. N. Cohn, *Die Protokolle der Weisen von Zion*, Berlino 1969.

3. G. Simoncini, *Ethnic and Social Diversity in the Membership of the Communist Party of Poland, 1918-1938*, «Nationalities Papers», numero speciale, suppl. 1/94, pp. 55-91.

4. I. Berlin, *Jewish Slavery and Emancipation*, Londra 1952; P. Gay, *Freud, Jews and Other Germans*, Oxford 1985.

5. Vedi M. Goncharok, *Wiek woli*, Gerusalemme 1996.

6. I. Deutscher, *The Non-Jewish Jew and Other Essays*, Londra 1981, pp. 25-59.

7. H. Rapaport, *Anarchizm i anarchiści na ziemiach polskich do 1914 roku*, Varsavia 1987.

8. P. Avrich, *Anarchist Voices*, Princeton 1995.

9. R. Rocker, *The London Years*, Londra 1956, p. 160; vedi anche H. Rapaport, nell'introduzione inedita del suo libro, p. 30.

10. Vedi D. J. Siewierjukhin, O. L. Lijkind, *Khudozniki russoj emigracii (1917-1941)*, San Pietroburgo 1994.

11. Golberg fu un personaggio molto in vista tra gli ebrei parigini. Si veda: P. Aubery, *Anarchiste et decadent, Mécislas Goldberg, 1869-1907*, Parigi 1978 e C. Coquiu (cur.), *Mécislas Goldberg, passant de la pensée*, Parigi 1994.

12. Sulle ragioni generali che portano a una scelta anarchica, vedi A. Hamon, *Psychologie de l'anarchiste-socialiste*, Parigi 1895, che si basa su un questionario dell'autore, nonché l'inchiesta su «Le Libertaire» (1902); vedi inoltre D. Grinberg, *Ruch anarchistyczny w Europie Zachodniej 1870-1914*, Varsavia 1994.

13. M. Goncharok, *Oczerki po istorii jewriejskogo anarchistykogo dwiżenija*, Gerusalemme 1998.

14. R. Nagórski, *Histoire du mouvement anarchiste en Pologne*, «La Revue international anarchiste», Parigi, 15 novembre-15 dicembre 1924.

15. Vedi E. Kaczyńska, *Człowiek przed sadem*, Varsavia 1986, pp. 238-250.

16. H. Rapaport, *op. cit.*, p. 4.

17. *Słownik biograficzny działaczy polskiego ruchu rewolucyjnego*, t. 1-3, Varsavia 1978-1992.

18. Un approfondimento sull'ideologia dei gruppi anarchici polacchi dell'epoca si può leggere in D. Grinberg, *Zdziejów polskiego anarchizmu*, «Mówia wieki», n. 11/1981, pp. 14-16.

19. J. Maitron, *Un Anar – q'est-ce que c'est*, «Le Mouvement Sociale», n. 83, p. 27; R. Bianco, *Le mouvement anarchiste à Marseille et dans les Bouches-du-Rhône 1880-1914*, Marsiglia 1997, p. 346.

20. W. D. Fishman, *East End Jewish Radicals 1875-1914*, Duckworth 1975.

XI

LA ASOCIACION RACIONALISTA JUDIA: ANARCHISMO ED EBRAISMO IN ARGENTINA

di *Gregorio Rawin e Antonio Lopez*¹

L'incontro fra *tradizione ebraica* e *utopia libertaria* non può essere affrontato senza fare riferimento alle condizioni reali, politiche e sociologiche dell'emigrazione ebraica ed europea nei Paesi di accoglienza. Il caso argentino è tipico di quell'intreccio tra ideologia e situazione sociale che diede vita all'«anarchico ebreo» (o all'«ebreo anarchico»). Come in altre regioni del mondo quell'intreccio fu, al di là delle motivazioni personali che possono portare un individuo all'anarchismo, il prodotto di una doppia esclusione, esclusione in quanto proletario ed esclusione in quanto straniero ed ebreo.

Non si dimentichi che l'anarchismo dell'epoca esprimeva bene la coscienza del *paria* che non ha nulla da perdere se non le sue catene, poiché, senza canali di integrazione possibile nel sistema istituito (né tramite il voto né attraverso i consumi), o si sottomette o si ribella, o viene distrutto da quel sistema o tende

a distruggerlo.

Fin dal sorgere dell'anarchismo in Argentina, alla fine del diciannovesimo secolo, ci furono ebrei – e non poteva essere diversamente – che vi aderirono in quanto sfruttati e ribelli. Ma è a partire dal 13 settembre 1916 che questa partecipazione acquista connotazioni collettive, «sociologiche», con la comparsa di un raggruppamento specificamente ebraico in seno al movimento anarchico, che era all'epoca un vigoroso movimento di massa, la cui struttura organizzativa era data dalla *Federación Obrera Regional Argentina* (FORA).

Grazie alla loro presenza organizzata di militanti anarchici, questi ebrei, utilizzando lo yiddish in molte delle loro pubblicazioni, acquisirono una influenza assai più vasta nell'ambito dell'emigrazione, specialmente nel periodo che va dall'ascesa al governo argentino della borghesia liberale (con il Partito radicale) fino agli anni Cinquanta, anni del populismo peronista, passando attraverso il golpe militare del generale Uriburu nel 1930, rappresentante della reazione nazionalista e antioperaia, che diede il via a una serie di governi militari.

Ritornando al 1916, fu in quell'anno che nacque l'*Asociación Racionalista Judía* (Associazione Razionalista Ebraica) come fusione del gruppo *Los buscadores de la verdad* (Ricercatori della verità), di ispirazione tolstoiana, con altri gruppi che univano l'interesse per la cultura yiddish all'interesse per il dibattito tra anarco-sindacalisti e individualisti. Successivamente vi aderì anche la *Agrupación David Edelstadt*, maggiormente legata agli ambienti sindacali.

L'Associazione Razionalista aveva avuto un antecedente nel 1909, quando s'era costituita l'*Arbeiter Farband* (Unione Operaia Ebraica) con lo scopo di creare scuole razionaliste sull'esempio di Francisco Ferrer, assassinato a Barcellona quello stesso anno, e che più tardi convocò un congresso per la cultura ebraica che si riunì a La Plata nel 1915. Anche l'Associazione Razionalista pose come uno dei suoi obiettivi fondamentali quello della creazione di una scuola d'educazione razionalista, libera da tutele religiose e statali, nello spirito della *Escuela Moderna* di ispirazione ferreriana, e per questo mantenne strette relazioni con l'europea Lega per l'Educazione Razionalista, senza tuttavia entrare a farne parte. Il problema dell'educazione

era considerato dagli anarchici di vitale importanza, data la crescente presenza nel proletariato argentino di immigrati ebrei russi e polacchi spesso analfabeti.

All'inizio del ventesimo secolo, coerentemente con la politica demografico-territoriale dell'oligarchia argentina e per facilitare l'insediamento del flusso migratorio che arrivava a Buenos Aires, il governo offrì terre coltivabili a chi voleva installarsi in campagna, all'interno del Paese, fuori dalle aree urbane in via di industrializzazione. Si costituirono così le cosiddette «colonie», formate da tedeschi, francesi, svizzeri ed ebrei dell'Europa centro-orientale. Tra le colonie ebraiche si possono menzionare la colonia *Mauricio* nella provincia di Buenos Aires, la *Narcisse Leven* nella pampa, *Moisesville* in Entre Rios, la *Charata* nel Chaco.

Naum Kreichmar², nella sua testimonianza pubblicata in *Historias de vida de inmigrantes judios en Argentina*, edito dall'American Jewish Committee nel 1985, racconta come nella *Narcisse Leven*, in cui s'era stabilita la sua famiglia sfuggita ai pogrom in Bessarabia, fosse stata fondata una biblioteca, nel 1915, che faceva venire i libri pubblicati a New York dal Fondo Editoriale Kropotkin. «Nella nostra colonia – scrive – c'erano i Bursuk. Essi portarono tutte le pubblicazioni della *Escuela Moderna* e anche altre opere importanti e traduzioni. Per esempio, anche se eravamo socialisti libertari, avevamo Marx tradotto in yiddish. Fu Merison il traduttore di queste opere notevoli, magnifiche».

La scuola fondata dall'Associazione Razionalista, la *Freie Idische Schule*, fu la prima scuola yiddish in Argentina e gettò le basi perché si sviluppasse nuove proposte educative successivamente realizzate da altre organizzazioni di sinistra e sioniste. Un altro degli obiettivi dell'associazione era la diffusione del pensiero anarchico nella comunità ebraica, e per questo scopo si pensò che sarebbe stato molto utile avere un proprio periodico. Fu così fondata «Das Freieworte» (La libera parola), il cui principale redattore fu Ioine Gorodisky.

Il giornale non si peritò di attaccare senza riguardi ogni settore della comunità ebraica, rivolgendo aspre critiche ai sionisti e all'*Asociación Mutual Israelita Argentina* (AMIA)³, di cui l'Associazione Razionalista non faceva parte. Gli scontri più violenti,

tuttavia, riguardavano lo *Zwi Migdal*, un'associazione ebraica di tratta delle bianche.

Higinio Chalcoff⁴ ricorda (in un'intervista del 1986): «Abbiamo combattuto la tratta delle bianche più di chiunque altro e li abbiamo cacciati a botte da molti posti. Avevano infiltrati nella sinistra, nel sionismo, in ogni organizzazione ebraica e noi andavamo nelle assemblee per prenderli a cazzotti, oppure ci mettevamo sulla porta dei teatri e gli impedivamo di entrare».

Il lavoro dell'Associazione Razionalista non si limitò alla creazione della scuola e alla pubblicazione del periodico. Per ampliare il campo della sua attività venne intrapresa una politica editoriale che si distinse per la pubblicazione in yiddish di scritti di pensatori e militanti anarchici, a partire dalla traduzione di cinque opuscoli tra cui *La educación burguesa y libertaria* di Jean Grave e *La pedagogía de Francisco Ferrer* di Antich, ma anche di autori come Martin Buber di cui venne pubblicato il suo *Shtegn fun utopie* (Sentieri in utopia).

Furono inoltre tradotte in yiddish le opere più importanti di Rudolf Rocker: *Esseien* (Saggi), *Bolshevism un anarjizm* (Bolscevismo e anarchismo), *Di parlamentarische tetikait in der arbeter bavegung. Soviets oder Diktatur* (L'azione parlamentare nel movimento operaio. Soviet o dittatura), *Di razjonalizatsie fun der virtshaft un der arbeter klas* (Razionalizzazione dell'economia e classe operaia), *Natsionalism un Kultur* (Nazionalismo e cultura), e le memorie autobiografiche in tre volumi meno note ma fondamentali per la conoscenza di mezzo secolo di storia del movimento anarchico.

Oltre ai volumi in yiddish, vennero anche pubblicati opuscoli in spagnolo come ad esempio quello di Zhitlosky *Qué es la cultura laica judía*.

L'Associazione per un certo periodo aveva anche pubblicato il periodico «Broit un ere» (Pane e onore), diretto da Léon Jazanovich, che denunciava gli abusi della *Jewish Colonization Association*, accusandola di favorire un «feudalesimo filantropico» (secondo la testimonianza di Chalcoff, la JCA non dava terre a quelli che reputava ribelli). Jazanovich venne poi deportato, nel 1910, in base alla *Ley de Residencia* votata espressamente in funzione antianarchica nel 1902 (e quando gli anarchici ebrei

della colonia *Charata* fondarono una biblioteca, nel 1930, la chiamarono proprio *Léon Jazanovich* in suo ricordo). Durante la dittatura peronista, nel periodo in cui non poté uscire «Das Freieworte» (dal 1947 al 1950), l'Associazione Razionalista fece uscire un suo organo ufficioso, «Di Velt» (Il mondo).

La presenza del proletariato ebraico nel movimento anarchico argentino è segnalata anche dal fatto che per un certo periodo il quotidiano anarchico «La Protesta» ebbe una sezione fissa in yiddish. Il che non significa che non vi fossero diverse sfumature ideologiche, come si rileva ad esempio dall'opinione di Higinio Chalcoff riportata da Javier Pelacoff: «Molti di noi ebbero una formazione anarchica mediata dall'educazione religiosa, in quanto trovammo nell'anarchismo una visione più ampia dell'umanesimo della tradizione ebraica. I nostri genitori rispettavano la nostra scelta libertaria. Eravamo atei, non antireligiosi. Non esistendo una forte struttura istituzionale [religiosa ebraica], non avevamo bisogno di essere anticlericali come gli altri compagni anarchici»⁵. Così, i «razionalisti» partecipavano ad alcune attività assistenziali della comunità ebraica, come l'Ospedale israelita e le mense popolari.

Fin dalla sua fondazione, comunque, i membri dell'Associazione Razionalista parteciparono ai convegni e congressi della FORA, che riuniva tutti i sindacati anarchici e i gruppi affini. Mantenero inoltre stretti rapporti con i sindacati dei sarti e dei berrettai (in maggioranza ebrei) e rapporti più fluidi con la Società di resistenza dei falegnami e quella dei «mestieri vari», con cui fecero delle co-edizioni, e anche con la *Federación Anarco-Comunista Argentina* (FACA), fondata nel 1935, che poi cambiò nome negli anni Cinquanta, diventando la *Federación Libertaria Argentina* (FLA).

L'Associazione era anche strettamente legata alla *Biblioteca Popular «José Ingenieros»*, fondata da militanti del Sindacato delle calzature nel luglio 1935 e ancor oggi attiva.

Un capitolo a parte della storia dell'Associazione Razionalista è quello delle attività che svolse in un'isola del fiume Paranà, tra il 1926 e il 1948. Una dozzina di militanti comprarono, in forma cooperativa, una decina di ettari di terreno coltivato a ortaggi, alberi da frutto e pioppeti. Producevano, tra l'altro, cetrioli in salamoia che un affiliato si incaricava di vendere a Buenos

Aires. Durante il primo anno, una parte dei promotori dell'iniziativa restò a lavorare a Buenos Aires per mantenere quelli installati sull'isola, le cui attività agricole non erano ancora redditizie. Quest'isola servì poi da rifugio per i perseguitati dalla dittatura del generale Uriburu, all'inizio degli anni Trenta: una dittatura che fucilò, incarcerò e deportò nei Paesi d'origine molti militanti anarchici, chiuse le sedi operaie e vietò la pubblicazione del quotidiano «La Protesta» e di altri periodici.

Durante tutta la storia, a volte tragica, del proletariato argentino, gli ebrei dovettero tra l'altro subire anche le conseguenze dell'antisemitismo creolo, poco virulento ma sempre latente e in attesa di qualche ondata repressiva per uscire a volto scoperto.

Nel gennaio del 1919, in occasione di uno sciopero delle officine metallurgiche Vasena, ebbe luogo uno scontro tra gli scioperanti e uno squadrone di cavalleria (odiato dal popolo che lo chiamava «i cosacchi»). La risposta della FORA fu la dichiarazione di uno sciopero a tempo indeterminato che scatenò una reazione brutale nota con il nome di «Settimana tragica»⁶. I morti, vittime della repressione poliziesca e militare, sono stati calcolati, da vari autori, tra i settecento e i duemila. Polizia ed esercito, appoggiati dalla *Liga Patriótica* (un'organizzazione borghese xenofoba), si accanirono in maniera particolare contro gli ebrei (o quelli che ritenevano essere tali), fossero o no anarchici.

Altre vicende e altre persecuzioni coinvolsero successivamente i membri dell'Associazione Razionalista. Gli ultimi grandi scioperi in cui furono attivamente implicati furono quelli dei sindacati dei portuali e del settore idraulico della FORA, tra il 1955 e il 1965.

Il tema del sionismo fu un importante momento di discussione tra gli ebrei libertari. Essi non solo rifiutavano la creazione di uno Stato ebraico ma in più difendevano l'uso dello yiddish (e non dell'ebraico) e il suo insegnamento nelle scuole. Gli anarchici ebrei sostenevano inoltre una concezione kibbutziana di colonizzazione comunitaria, senza alcuna struttura statale. A fronte della creazione di uno Stato ebraico, l'Associazione parteggiò per la posizione detta «territorialista», che propugnava la costruzione di un «focolare» ebraico come affermazione culturale, senza sovranità politica (peraltro, la stessa posizione fu sostenuta da Steimberg, già commissario della giustizia di Lenin e membro del Partito socialista rivoluzionario durante la Rivoluzione russa).

La storia dell'Associazione Razionalista (la *Racionalista*, come era comunemente chiamata) finì con un conflitto di indole quasi generazionale, prodotto da un nuovo modo di affrontare la questione politica.

I giovani, perlopiù figli dei fondatori e dei membri più attivi, entrarono in organizzazioni di carattere più generale e abbandonarono l'idea di organizzarsi in quanto ebrei, perché cercavano una maggiore integrazione sociale, anche se ciò non avveniva senza difficoltà. Nel 1976 morì Gorodisky, e gli ultimi militanti rimasti decisero di vendere la sede dell'Associazione (all'angolo tra Humahuaca e Pringles) e di donare la biblioteca (più di duemila libri) al Dipartimento di studi sull'anarchismo argentino dell'Università di Tel Aviv.

Il 7 aprile 1982 Ahrne Thorn scrive da New York a Leizer (Lazaro) Milstein⁷, uno dei fondatori dell'Associazione Razionalista: «Caro compagno, conosco molto bene l'amaro sapore che ha il liquidare un movimento, un movimento alla cui costruzione si è partecipato e che si è amato e stimato, al quale si sono date tante energie e in cui si sono riposte tante speranze. Ciò che tu devi soffrire con la recente liquidazione dell'Associazione Razionalista Ebraica l'ho sofferto io, e ancora ne soffro, con la chiusura di 'Freie Arbeiter Stimme'. Ritengo tuttavia che dobbiamo consolarci con il fatto che il nostro lavoro continua attraverso i nostri compagni di 'Problemén' in Israele. A parte ciò tu sai, come so io, che ciò che ha fatto di buono il nostro movimento sarà per sempre ricordato come un contributo positivo alla storia ebraica e alla storia del movimento anarchico».

Il ricavato della vendita dei locali dell'Associazione Razionalista andò in parte a «Problemén», periodico anarchico yiddish pubblicato in Israele, e in parte alla *Biblioteca «José Ingenieros»*⁸. Quest'ultima destinò la donazione alla pubblicazione di libri sotto la sigla editoriale *Tupac*, cui la *Racionalista* partecipava a partire dagli anni Quaranta, pubblicando come primo libro la riedizione di *Ideologías del movimiento obrero y conflicto social* di Jorge Solomonoff.

Una lista di tutti i militanti dell'Associazione Razionalista sarebbe troppo lunga. Ci limitiamo, qui, a segnalarne solo alcuni dei più attivi: Asne Ainstein, Iakob Birnboin, Iosl Bursuck,

Meier Bursuck, Higinio Chalcoff, Jaike Chalcoff, Moïshe Feldman, Golde Gorodisky, Ioine Gorodisky, Jaime Gurrevich, Leizer Milstein, Maxima Milstein, Oscar Milstein, Jaime Niezna, Sarita Rabinovich, Gregorio Rawin, Z. Zulis.

Note al capitolo

1. Questo scritto è il risultato di una ricerca, ancora in corso, di G. Rawin, ma il testo qui presentato si basa su una versione ridotta del testo di Rawin, ad opera di A. Lopez della *Biblioteca Popular «José Ingenieros»* di Buenos Aires [N.d.C.].

2. N. Kreichmar, nato nel 1896 a Kishinev, in Bessarabia, arrivò a Buenos Aires nel 1909, con la sua famiglia.

3. Nel luglio del 1994 l'edificio di sei piani che l'AMIA possedeva nel centro di Buenos Aires fu distrutto da un'esplosione che provocò più di sessanta vittime. Ancora oggi non si sa per certo chi siano stati gli autori dell'attentato, ma i sospetti continuano a gravare sui servizi segreti iraniani.

4. H. Chalcoff, nato in Ucraina, arrivò in Argentina nel 1912. Falegname, fu uno dei fondatori della colonia comunitaria su un'isola del Paraná (Paranecito) e militante dell'Associazione Razionalista.

5. Cfr. *Judios anarquistas argentinos*, «Raices», n. 5, estate 1993.

6. All'epoca della «Settimana tragica» c'erano in Argentina due federazioni con il nome di FORA, a causa di precedenti dissidi fra socialisti e anarchici, riformisti e rivoluzionari. La FORA detta del V Congresso (1905) aveva approvato la delibera «sui fini» di natura anarco-comunista. Un congresso di fusione con la *Confederación Obrera* di osservanza socialista, tenutosi nel 1915, annullò quella delibera, dando luogo alla FORA del IX Congresso, un congresso subito smentito da una gran parte delle *Sociedades de Resistencia* che tennero in vita la FORA «del Quinto».

7. L. Milstein, nato in Ucraina nel 1897, arrivò in Argentina nel 1913. Membro attivo dell'Associazione Razionalista, svolse vari lavori, tra cui quello di falegname.

8. Questa è una mia arbitraria mediazione tra le memorie di G. Rawin, secondo cui il ricavato era stato destinato a «Problemen», e la convinzione espressa da A. Lopez (nella versione «veneziana» della presente relazione) che i fondi fossero stati dati alla *Biblioteca «José Ingenieros»* [N.d.C.].

XII

DA STELTON A SUNRISE: ANARCHISMO EBRAICO E COMUNITARISMO NEGLI STATI UNITI

di *Francis Shor*

L'anarchismo ebraico emerge negli Stati Uniti come uno dei fenomeni legati all'immigrazione. Nei quarant'anni che intercorrono tra il 1880 e il 1920 emigrano negli Stati Uniti più di due milioni di ebrei, provenienti soprattutto dall'Europa orientale. Molti hanno preso posizioni radicali in seguito alle varie ondate di pogrom antisemiti, e chi tra loro, in Russia e negli altri Paesi di quell'area, è stato attratto dall'anarchismo si è anche staccato dalla tradizione religiosa. Pur nell'apostasia, però, rimane un attaccamento agli ideali profetici di giustizia e di redenzione universale. Joseph Cohen, uno dei principali esponenti anarchici dell'emigrazione ebraica dei primi del Novecento e figura centrale nella storia del comunitarismo radicale nella *Stelton Colony* e a *Sunrise*, ricorda come i pogrom gli avessero «impresso» nell'animo l'idea di essere «nato ebreo, il discendente di una razza perseguitata che aveva subito oppressione, miseria e ingiu-

stizie in ogni epoca»¹.

Se da un lato il senso di persecuzione e la visione profetica ebbero una funzione importante nella definizione dei limiti di un comunitarismo a base etnica, è pur vero che la componente anarchica di questa identità politica e culturale trovò una sua definizione nelle lotte contro le pratiche costrittive e inique dello Stato e della società. Per questo non deve sorprendere il fatto che un altro militante anarchico ebreo abbia datato una prima fase dell'anarchismo ebraico negli Stati Uniti «dall'esecuzione dei martiri di Haymarket nel 1887, alla morte sulla sedia elettrica di Sacco e Vanzetti nel 1927»². Non è nemmeno un caso, poi, che l'anarchismo fiorì tra gli ebrei in quest'epoca di profonde trasformazioni economiche e culturali, in cui la crescita delle strutture accentriche e normatrici della vita quotidiana si scontrava con l'impegno a favore delle organizzazioni autonome e cooperative. In particolare, all'inizio del nuovo secolo la costruzione di reti alternative e comunitarie di opposizione diede al movimento anarchico ebraico profonde caratteristiche di vera e propria controcultura³.

Due comunità facevano parte integrante di questa rete di opposizione costruita dagli ebrei anarchici negli Stati Uniti: quella di *Stelton* e quella di *Sunrise*. Il presente saggio farà una succinta analisi della loro storia, al fine di valutare quanto esse rispecchiassero l'identità e gli ideali degli ebrei anarchici. Inoltre ci serviremo della *Stelton Colony* e di *Sunrise* come esempi per definire i limiti del movimento anarchico e del comunitarismo ebraico nei primi anni del Novecento negli Stati Uniti. Infine si analizzeranno le capacità degli ebrei anarchici di costruire una controcultura comunitaria a fronte delle trasformazioni all'interno della collettività ebrea americana e nell'ambito di contesti socioeconomici e socioculturali più ampi.

La comunità di Stelton era nata dal *Ferrer Center and Modern School*, fondata a New York nel 1911. Questo «Centro» e questa «Scuola» erano un luogo che offriva qualcosa di più di un'educazione anarchica: era un punto di richiamo culturale intorno al quale gravitavano vari gruppi di riformatori, liberi pensatori e rivoluzionari tanto in campo politico come in quello artistico, da Emma Goldman a Margaret Sanger, da Hutchins Hapgood ad Alexander Berkman, da Robert Henri a Man Ray. Il *Ferrer*

Center esprimeva non solo i fermenti culturali del periodo ma anche le aspirazioni di un'intellettualità alienata che voleva sviluppare istituzioni e una cultura alternative e di opposizione. A sua volta, la *Ferrer Modern School*, come ha osservato lo storico Paul Avrich, «offriva un'anticipazione del futuro libertario, di come avrebbe potuto essere la vita una volta eliminate le limitazioni imposte dall'autorità. Per qualcuno era anche uno strumento di ribellione, un mezzo per modificare le basi della società spezzando i ceppi dell'ignoranza, del dogmatismo e delle convenzioni. Il suo scopo principale, comunque, era quello di rendere libero il bambino. Di qui sarebbe seguito tutto il resto»⁴.

Se la *Modern School*, mettendo in primo piano la liberazione del bambino, forniva stimoli a tentare pratiche alternative nella scuola, al *Ferrer Center* e alla *Stelton Colony* si riprendevano anche, a un certo livello, le idee emergenti di un'educazione progressiva, soprattutto quelle illustrate in modo più strumentale da John Dewey⁵. D'altro canto, nella concezione pedagogica anarchica adottata dalla *Ferrer Modern School*, che pur condivideva certe idee sulla natura radicale della pedagogia progressiva, c'era implicita la convinzione che il controllo sociale, in qualunque forma, fosse un meccanismo di coercizione che, in ultima analisi, avrebbe portato sempre allo Stato repressivo.

Secondo Joseph Cohen, uno degli ispiratori della *Ferrer Modern School* e della *Stelton Colony*, «il valore intrinseco della scuola è forse meglio definibile in termini negativi: *non* aveva insegnamenti dogmatici, *non* riempiva la testa dei bambini con robaccia superficiale, *non* cercava di renderli 'buoni patrioti' di questa o di quella nazione»⁶. «La cosa più importante», ricorda la figlia di Cohen, Emma Gilbert, era che «la *Ferrer School* a New York e a Stelton insegnava ai piccoli che erano completamente liberi di fare quello che volevano, purché non facessero male a qualcun altro»⁷.

La *Ferrer School* si era trasferita a Stelton, nel New Jersey, nel 1915 per sottrarsi al crescente isterismo antiradicale che circondava il Centro e per sviluppare un'esperienza comunitaria più intensa. Così si esprimeva Cohen a questo proposito: «Da molti anni, fin dalla nascita del mio primo figlio, avevo sognato una scuola libertaria in campagna, in cui i bambini fossero perfettamente al sicuro dai pericoli che incombono su di loro nelle gran-

di città, sottraendoli alle cattive influenze e alle tentazioni di un'esistenza artificiale»⁸. Coloro che si erano trasferiti a Stelton per ridare vita alla *Modern School* e a un'esistenza comunitaria erano in maggioranza anarchici ed ebrei di Philadelphia e di New York. Ricorda sempre Emma Gilbert che la *Stelton Colony* «era essenzialmente una comunità ebraica con un senso tradizionale dell'educazione, sia pure con un'inclinazione libertaria»⁹. La colonia di Stelton riceveva aiuti da varie organizzazioni sindacali e umanitarie legate agli ebrei, ma non divenne, come qualcuno sperava, la scintilla che avrebbe dovuto accendere le fiamme di una rivoluzione culturale. Con lo scoppio della rivoluzione in Russia e la conseguente paura del «pericolo rosso» in America, la colonia visse una breve fiammata di slancio rivoluzionario, seguita da un senso di moderazione dovuto alla consapevolezza della propria vulnerabilità di fronte alla repressione e al settarismo. Soprattutto negli anni Venti diversi coloni di Stelton aderirono al Partito comunista perché, come ha spiegato Mary Rappaport, «i comunisti erano i soli che sembravano efficienti, gli unici che facessero qualcosa per cambiare il mondo»¹⁰. La *Stelton Colony* seppe sì sopravvivere al settarismo e alla Grande Depressione, resistendo fino alla fine della seconda guerra mondiale, ma il suo momento propulsivo, quale pilastro della contro-cultura ebraica e anarchica, si era già concluso negli anni Venti.

La prima ondata di insediamenti a Stelton, comunque, può essere considerata un punto di riferimento per la contro-cultura comunitaria. Mike Gold, un ebreo che poi sarebbe diventato un noto scrittore e un sostenitore del Partito comunista, scriveva, dopo quattro mesi di permanenza a Stelton, che la colonia era «una strana, insolita gemma del radicalismo all'interno di questo ambiente ottuso, un fiore scarlatto della rivoluzione spuntato tra i cavoli, un Pensiero, un'Idea, una Speranza, che riesce miracolosamente a sopravvivere in questo vuoto pneumatico del Jersey»¹¹. Cohen raccontava così i primi giorni della colonizzazione: «Stiamo scardinando a una a una le vecchie abitudini e le antiche superstizioni. Cominciamo finalmente a vivere, in modo naturale e completo»¹². Un altro sostenitore di Stelton, in quei primi anni, affermò: «Chi vive qui non si fa domande sulla solidarietà, la fratellanza e l'aiuto reciproco: va dritto allo scopo e li mette in pratica»¹³.

Eppure, fin dai primissimi tempi venivano sollevati seri dubbi sul rischio che l'esistenza in un ambiente rurale, sia pure a non più di un'ora di treno da Manhattan, rappresentasse una fuga dalla lotta per la trasformazione della società. Prima del trasferimento, alla *Ferrer Modern School* ci fu un acceso dibattito sull'argomento, in gran parte incentrato su questo interrogativo: un ambiente rurale sarebbe stato consono a quel tipo di atteggiamento anarchico metropolitano espresso dagli immigrati ebrei che sostenevano la *Modern School* e il *Ferrer Center*? La scelta avvenne tra i crescenti timori per la sicurezza e il futuro della *Modern School* a New York da un lato e la paura di «depoliticizzare il movimento» dall'altro. Uno degli «steltoniani» difese così la «fuga»: «Allora come oggi non restiamo indifferenti quando viene violata la libertà e prevale l'ingiustizia economica, ma quando ci sono di mezzo i bambini la passione deve lasciare il posto a un giudizio più calmo, se vogliamo farli crescere nella comprensione, nella libertà, nell'amore degli uomini e delle donne»¹⁴.

I bambini e la scuola, così, si trovarono al centro dell'impegno comunitario e contro culturale della *Stelton*. I coloni, tuttavia, che in gran parte erano immigrati o figli di immigrati, non seppero sfuggire alle lusinghe di un'ascesa sociale offerta dal successo dell'esperienza didattica. Per giunta, a causa della mancanza di meccanismi che favorissero l'impegno comunitario al di là della scuola (la maggioranza dei coloni aveva un'abitazione privata e lavorava all'esterno della colonia), le regole della contro cultura non riuscirono a contrastare la tendenza al rinchiudersi nella vita familiare e all'affermarsi dei valori del privato e dell'individuale insiti nella società moderna¹⁵. La difficoltà di sostenere la contro cultura alla *Stelton* non era dovuta esclusivamente a uno scarso impegno morale o alla mancanza di volontà degli anarchici. Il fatto che molti lavorassero all'esterno incideva senza dubbio sull'impegno comunitario e sulla capacità di edificare forme collettive di opposizione. Per molti versi l'aiuto reciproco e l'impegno individuale di tipo kropotkiniano espressi dagli anarchici ebrei della *Stelton* rispecchiavano forme di vita non dissimili da quella di «una grossa percentuale della classe operaia inglese»¹⁶. E infatti l'assorbimento di questi valori anarchici all'intero del riordinamento egemonico del *milieu* culturale

dell'America del Novecento non era in contraddizione con quella che uno studioso della vita materiale della classe operaia inglese a cavallo tra l'Ottocento e il Novecento ha definito «la trasmutazione dei valori e delle istituzioni di classe».

«Questa trasmutazione», sostiene Francis Hearn, «implica uno spostamento dei valori dal piano collettivo a quello individuale. L'emancipazione si ridefinisce come mobilità sociale... Le istituzioni autonome della classe, create dai lavoratori sulla base di principi comunitari, si ricostituiscono come organizzazioni che offrono agli operai la formazione sociale e tecnica necessarie per entrare a far parte della borghesia»¹⁷.

È indubbio che la mobilità verso l'alto, segnata dal cambiamento di atteggiamenti e di aspirazioni di classe, abbia eroso le reti comunitarie contro-culturali e di opposizione degli anarchici ebrei.

Tuttavia, con l'arrivo della Grande Depressione, negli anni Trenta, la mobilità verso l'alto non era più un fatto così scontato. Per giunta quelli della *Stelton*, e fra loro Joseph Cohen e Dora Stoller Keyser, vedevano la possibilità di dare vita a un'altra impresa comunitaria per mettere in pratica «i principi cooperativi e comunitari in cui credevano»¹⁸. Fondata nel 1933 in prossimità della cittadina di Saginaw nel Michigan, *Sunrise* radunò nel corso di tre anni trecentocinquanta persone disposte a investire 500 dollari in un esperimento di produzione, consumo e vita comunitaria. Elaborando le soluzioni per questa nuova esperienza, la maggioranza dei coloni si rifaceva alla propria esperienza all'interno di associazioni di solidarietà come il *Workmen's Circle* e all'impegno nei circoli anarchici ebraici. Come era avvenuto nei primissimi tentativi di cooperative agricole ebraiche negli Stati Uniti e in Palestina, questi coloni provenivano da ambienti di artigiani o di piccoli commercianti¹⁹.

Dopo avere lasciato *Stelton*, negli anni Venti, Cohen era diventato il direttore di un giornale anarchico in yiddish, la «*Freie Arbeiter Stimme*», che aveva cominciato le pubblicazioni nel 1890 e all'epoca della prima guerra mondiale poteva vantare una diffusione di più di 20.000 copie. Cohen, nell'autunno del 1932, compì un giro nelle città, oltre a New York, dove il giornale aveva gruppi di abbonati (Philadelphia, Cleveland, Chicago, Detroit, Los Angeles). Il viaggio aveva lo scopo di

promuovere la circolazione del giornale e di registrare gli effetti terribili della Depressione nel Paese. Ma Cohen si presentava anche con un piano per dare vita a un esperimento comunitario nel Michigan, tramite l'acquisto di un'area di quasi quattromila ettari di terra coltivabile. Siccome si trattava di lotti già coltivati e pieni di bestiame, l'idea di rilevarli sollecitava molto Cohen e numerosi sostenitori del giornale. Cohen utilizzò il giornale, negli ultimi mesi del 1932, per raccogliere adesioni all'impresa. Se da un lato si sottovalutavano le difficoltà economiche e materiali (non ultime l'accensione di una pesante ipoteca e il forte indebitamento nella prospettiva incerta di buoni raccolti su una terra acquitrinosa), dall'altro Cohen ridava alimento alle visioni utopiche coltivate da lui e dai suoi compagni anarchici.

Sosteneva con vigore lo stesso Cohen: «Ci vedevamo intenti alla costruzione di un mondo nuovo, un paradiso in terra, un regno di giustizia per chiunque avesse aderito e fatto la sua parte»²⁰. Eppure, come osservava, «i coloni erano continuamente indotti a rispettare norme che si basavano su qualche forma di coercizione»²¹. Poi, nonostante Cohen avesse dipinto *Sunrise* come qualcosa di più che una semplice «aspirazione a trovare una soluzione provvisoria» alla Depressione, molti coloni se ne andarono dopo pochi anni, ai primi segni della ripresa economica²². Va inoltre detto che, senza i sussidi economici degli enti per l'agricoltura e per il ripopolamento delle campagne promossi dal New Deal, il disastro economico di *Sunrise* sarebbe avvenuto molto prima. Finita tra le braccia del governo federale, la colonia rimase irrimediabilmente irretita nelle spire della burocrazia pubblica. Cohen e alcuni suoi seguaci furono per giunta invischiati in una battaglia legale riguardo all'amministrazione della colonia. Cohen fu poi assolto e ogni accusa di malversazione contro di lui si rivelò falsa, ma nel 1936, quando la colonia crollò definitivamente, era ormai un uomo profondamente amareggiato.

Il senso di sconfitta e di avvilitamento che segnò gli ultimi giorni di *Sunrise* era il risultato non solo della mancanza di coesione della colonia, secondo il giudizio di Cohen, ma anche della delusione riguardo al suo ruolo di leader. A *Sunrise* c'era chi lo guardava con rispetto e aveva una piena fiducia in lui, ma altri lo ritenevano freddo e privo di carisma. Più tardi, un suo critico avrebbe scritto: «Non seppe mai dare a *Sunrise* l'armo-

nia, l'unità e la concordia di cui la colonia avrebbe avuto tanto bisogno. Per questo *Sunrise* non fu mai quella comunità autentica che avrebbe dovuto essere per sopravvivere»²³. C'è da chiedersi se sarebbe stato sufficiente per tenere insieme la gente di *Sunrise* che Cohen fosse stato un capo più caloroso o più energico, tenendo conto di tutte le pressioni interne ed esterne che travagliavano la colonia. Inoltre, considerando l'orientamento anarchico e laico dei coloni, è difficile immaginarsi che una figura carismatica potesse imporre la propria autorità su un gruppo del genere. In effetti, fin dai suoi primi giorni di vita *Sunrise* fu tormentata dai dissensi: pur essendoci stati tentativi di selezionare le adesioni in modo da coinvolgere il più possibile gente che la pensasse allo stesso modo, ci furono divergenze che già nei primi diciotto mesi produssero una serie di scissioni²⁴.

Le divisioni interne erano soprattutto espresse da tre gruppi: i militanti yiddish, gli anarchici individualisti e gli opportunisti. I militanti yiddish arrivarono a *Sunrise* aspettandosi un'omogeneità di cultura e di lingua che era contraddetta dalla presenza di una piccola minoranza formata da altri gruppi etnici (soprattutto da italiani dei gruppi anarchici di Chicago e di Detroit) e da una spinta ad abbandonare ogni identità etnica in un contesto culturale più ampio. Essi premevano perché tutti i verbali dell'assemblea generale della colonia fossero redatti in yiddish e cercarono di imporre criteri etnocentrici cui Cohen e la maggioranza dei coloni si opposero con successo²⁵. Questo piccolo gruppo di puristi yiddish si ritirò dalla colonia dopo il voto contrario alla loro proposta sull'uso della lingua. Una disputa più contrastata e che si protrasse a lungo riguardava l'equilibrio tra il collettivo e l'individuale. La maggior parte dei coloni era anarchica e la tendenza prevalente era quella anarco-comunista, che ammetteva e anzi ricercava soluzioni collettive. Gli anarchici individualisti, viceversa, volevano fare a meno della sala da pranzo comune e di altre soluzioni collettive che andavano contro la scelta individuale. La maggioranza insistette nel tentativo di dar vita a forme comunitarie e collettive finché la colonia fu sommersa dalle liti, per giunta esacerbate da quei membri il cui impegno ideologico era minimo e soffocato da un orientamento utilitaristico e opportunistico. Le dispute di natura economica e politica si trasformavano così in liti in cui ogni contendente accusava l'altro

di fare i propri interessi e di subire l'influenza dell'opportunismo prevalente nella società americana, in cui tenevano banco la competizione e il pragmatismo.

Una parte notevole del dissenso che si manifestava a *Sunrise* riguardava la divisione del lavoro e le regole da adottare. Dato che i coloni erano ben poco esperti del lavoro dei campi, mentre c'era sempre urgenza di seminare e raccogliere per il mercato, i tentativi di assumersi responsabilità collettive si scontravano immediatamente con i problemi di assegnazione dei compiti. Se dovevano nominare un responsabile dei lavori o un consiglio di gestione della manodopera, i coloni si trovavano in grande difficoltà per cercare di evitare misure coercitive e così promuovere uno spirito di responsabilità collettiva. Mentre i primissimi mesi furono vissuti in un clima di festoso entusiasmo, all'iniziale spinta spontanea si sostituì ben presto un'istituzionalizzazione astiosa delle regole lavorative. Erano norme che imponevano un numero specifico di giornate lavorative all'anno (275 per gli uomini e 225 per le donne) e una multa per chi non rispettava gli impegni (1,25 dollari al giorno per chi si allontanava dalla colonia, 2,50 dollari per chi restava ma si rifiutava di lavorare). Le donne impiegate nelle attività agricole nutrivano un particolare risentimento nei confronti di quelle che servivano a tavola nei periodi dell'anno in cui il lavoro nei campi si faceva più faticoso e pressante. Si era riusciti a trovare qualche colono capace di fare lavori specializzati, di carpenteria, d'idraulica, di produzione casearia, senza doversi rivolgere all'esterno, ma la divisione del lavoro all'interno incontrava grosse difficoltà a trovare metodi soddisfacenti che sollecitassero la responsabilità collettiva senza ricorrere a norme coercitive.

Il tentativo di creare uno spirito collettivo che diede i migliori risultati fu quello dell'organizzazione scolastica e di vita in comune per i bambini. Diversi coloni che avevano già partecipato ad altri esperimenti di tipo educativo e comunitario, nella *Stelton Colony* per esempio, diedero un grosso contributo di esperienza e d'impegno ideologico in questo campo. Ne nacque un orientamento didattico che metteva in primo piano lo sviluppo della coscienza sociale del bambino attraverso attività pratiche, intellettuali e culturali. A fianco di questa educazione liberatoria integrata, nacque una Casa dei bambini. Si era scelto l'edi-

ficio più grande della fattoria per fare da abitazione e da scuola ai figli dei coloni. Alla fine erano alloggiati nella *Children's House* trentaquattro bambini e bambine di età che andavano dai quattro ai quattordici anni, ai quali era assicurato un ambiente stimolante da un gruppo di insegnanti a tempo pieno che li seguivano anche nelle attività extrascolastiche. Pur riconoscendo l'indubbio vantaggio di offrire alle madri più tempo da dedicare al lavoro produttivo, per non parlare della soddisfazione dei bambini per questa soluzione, tra i coloni e nell'ambiente circostante erano ancora troppo radicati i ruoli tradizionali di genitori, così questa scelta di controcultura comunitaria incontrò molti ostacoli. Nel 1936, quando l'esperienza della Casa dei bambini fu abbandonata, la stessa colonia era ormai arrivata alla fine della sua esistenza.

Dal punto di vista degli abitanti di *Sunrise* e della *Stelton*, questi esperimenti di vita collettiva non erano sempre all'altezza degli ideali di una controcultura comunitaria, come si definivano nella tradizione degli ebrei anarchici. Per Shaindel Kaplan Ostroff, che abitò alla *Stelton* dal 1920 al 1933 e poi, dal 1933 al 1935, a *Sunrise*, «*Stelton* era un prodotto degli anni Venti, *Sunrise* degli anni Trenta, della Grande Depressione. Non era una colonia anarchica, animata da ideali libertari, ma un gruppo di persone in pessime condizioni e senza mezzi di sussistenza. Gli anarchici erano una minoranza, anche se la leadership era per lo più loro. Così, mancando gli ideali, ognuno tendeva a badare a se stesso»²⁶. Per Kaplan Ostroff, come per altri, in entrambe le colonie mancava evidentemente un saldo impegno ideologico e non c'erano i meccanismi atti ad assicurare la trasmissione degli ideali da una generazione all'altra, e dunque rendere l'anarchismo, secondo quanto rilevava un altro veterano di *Sunrise*, «un movimento attivo» e non «solo una tradizione»²⁷.

Anche se gli ebrei anarchici rimasero un movimento attivo, questo avrebbe continuato a perdere la spinta originaria perché, verso la metà del secolo, l'esperienza degli ebrei immigrati era cambiata, come lo erano gli ambiti in cui gli anarchici erano più attivi. Oltre ai fattori di assimilazione di cui abbiamo già parlato (mobilità verso l'alto, promozione culturale ecc.), c'era un altro aspetto che erodeva il sentimento d'ingiustizia che spingeva in generale gli ebrei immigrati a prendere posizioni radicali, ovvero

il passaggio da quella che lo storico Matthew Frye Jacobson chiama *probationary whiteness*²⁸ (cioè una appartenenza «condizionale», in prova, alla «razza bianca») a una *Caucasian whiteness* (l'essere «bianchi» a pieno titolo). L'ebraismo, così, perdeva qualcosa della sua spinta contro culturale e di opposizione ed era sussunto nell'etnia dominante.

Un altro fattore di normalizzazione fu l'ascesa del sionismo e l'identificazione con lo Stato d'Israele, soprattutto dopo l'Olocausto. In effetti, la principale tendenza tra gli ebrei degli Stati Uniti lasciava poco spazio a un comunitarismo di opposizione, ulteriormente indebolito dall'emergere di un *Welfare State* che avrebbe assorbito molte forze di opposizione nella coalizione socialdemocratica roosveltiana. Il successivo emergere della Guerra Fredda, il cosiddetto *Warfare State*, avrebbe poi messo l'anticomunismo al servizio dell'aggressione imperialista degli Stati Uniti.

Per un altro verso, l'eredità degli ebrei anarchici tra le comunità degli immigrati si è incarnata, come ha osservato un importante storico dell'anarchismo in America, Paul Avrich, in «una vita sociale e culturale ricca [che], abbattendo le convenzioni del sistema sociopolitico egemone... ha lasciato intravedere quel mondo più libero cui essi aspiravano con tanto ardore»²⁹. Tuttavia, per comprendere l'anarchismo ebraico non solo come tradizione ma come movimento, occorre riconoscere che la trasformazione dell'esperienza degli immigrati non ha posto fine alla sua presenza negli Stati Uniti. Infatti, un'altra generazione di ebrei anarchici, cresciuta nelle lotte per una maggiore giustizia sociale a favore di quanti non avevano ottenuto lo status di «bianchi», avrebbe attaccato le strutture coercitive e oppressive della vita quotidiana, sia nei centri rurali del sud sia nei campus universitari del nord del Paese. Questi nipoti dei primi immigrati, liberi da qualsiasi vincolo «nazionale» e dalle urgenze pratiche della sopravvivenza che pesavano sulla classe operaia, avrebbero trovato negli anni Sessanta una nuova strada verso l'anarchismo e il comunitarismo radicale.

Note al capitolo

1. J. J. Cohen, *The House Stood Forlorn*, D.F. Cohen, s.l., 1954, p. 17. Sull'esperienza dell'immigrazione ebraica negli Stati Uniti, vedi i due libri di G. Sorin, *The Prophetic Minority: American Jewish Immigrant Radicals, 1880-1920*, Indiana University Press, Bloomington 1985, e *Tradition Transformed: The Jewish Experience in America*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1997. Sulla radicalizzazione degli ebrei russi in reazione all'antisemitismo e ai pogrom, vedi R. J. Brym, *The Jewish Intelligentsia and Russian Marxism*, Shocken Books, New York 1978, in particolare alle pp. 55-56. Sugli ebrei anarchici negli Stati Uniti, vedi P. Avrich, *Anarchist Portraits*, Princeton University Press, Princeton 1988, pp. 176-199. Per una breve biografia di Cohen nel contesto dell'americanizzazione, vedi F. Shor, *Cultural Identity and Americanization: The Life History of a Jewish Anarchist*, «Biography», IX, n. 4 (1986), pp. 324-346.

2. I. Wisotsky, *Such a Life*, manoscritto inedito, Labadie Collection, University of Michigan, p. 173.

3. Sulla componente contro-culturale dell'anarchismo ebraico negli Stati Uniti, vedi P. Avrich, *op. cit.* Sulle interconnessioni tra movimento anarchico ed esperienze comunitarie di contro-cultura, vedi L. Veysey, *The Communal Experience: Anarchist and Mystical Communities in Twentieth-Century America*, The University of Chicago Press, Chicago 1978, in particolare alle pp. 3-203.

4. P. Avrich, *Anarchist Voices*, Princeton University Press, Princeton 1995, p. 193. Sulla *Ferrer Modern School*, vedi P. Avrich, *The Modern School Movement: Anarchism and Education in the United States*, Princeton University Press, Princeton 1980, pp. 111-164, e L. Veysey, *op. cit.*, pp. 77-115.

5. Sui rapporti tra la *Ferrer Modern School* e John Dewey, vedi P. Avrich, *The Modern School Movement*, cit., pp. 38 e 162. Sullo strumentalismo di Dewey e il suo legame con il potere politico e sociale nel periodo rooseveltiano, vedi C. Lash, *The New Radicalism in America, 1889-1963*, Vintage, New York 1967, pp. 159-163.

6. Cit. in P. Avrich, *The Modern School Movement*, cit., pp. 228-229.

7. P. Avrich, *Anarchist Voices*, cit., p. 227.

8. Cit. in L. Veysey, *op. cit.*, p. 111.

9. P. Avrich, *Anarchist Voices*, cit., p. 228.

10. *Ibid.*, p. 239.

11. Cit. in P. Avrich, *The Modern School Movement*, cit., p. 120.

12. Cit. in L. Veysey, *op. cit.*, pp. 122-123.
13. *Ibid.*, p. 119.
14. Harry Kelly citato in *Ibid.*, p. 107.
15. Sull'erosione dell'esperienza didattica di controcultura alla *Stelton*, vedi *Ibid.*, p. 175. Sul conformarsi degli immigrati alla privatizzazione della vita familiare, vedi A. Kraditor, *The Radical Persuasion, 1890-1917*, Louisiana State University Press, Baton Rouge 1981, in particolare alla p. 78. Sull'incidenza antiradicale del familismo, vedi C. Erasmus, *In Search of the Common Good*, The Free Press, New York 1977, e Y. Talmon, *Family and Community in the Kibbutz*, Harvard University Press, Cambridge 1972, pp. 1-50.
16. L. Veysey, *op. cit.*, p. 196.
17. F. Hearn, *Domination, Legitimation and Resistance: The Incorporation of the Nineteenth Century English Working Class*, Greenwood Press, Westport 1978, pp. 154-155.
18. P. Avrich, *Anarchist Voices*, cit., p. 311.
19. Sugli esperimenti di comuni agricole ebraiche alla svolta del secolo e sulla loro composizione sociale, vedi U. D. Herscher, *Jewish Agricultural Utopias in America, 1880-1910*, Wayne State University Press, Detroit 1981, in particolare p. 19. Sull'origine sociale dei primi coloni dei kibbutz, vedi H. Infield, *Cooperative Living in Palestina*, The Dryden Press, New York 1944, e M. E. Spiro, *Kibbutz: Venture in Utopia*, Schocken Books, New York 1967. Per un parallelo tra *Sunrise* e i kibbutz, vedi F. Shor, *The Utopian Project in a Communal Experiment of the 1930's: The Sunrise Colony in Historical and Comparative Perspective*, «Communal Societies», n. 7 (1987), pp. 82-94.
20. J. J. Cohen, *In Quest of Heaven*, Sunrise History Publishing Committee, New York 1959, p. 69.
21. *Ibid.*, p. 95.
22. *Ibid.*, p. 1. Sull'abbandono delle colonie utopiche nelle fasi di ripresa economica, vedi C. Pierce LeWarne, *Utopias on Puget Sound, 1885-1915*, University of Washington Press, Seattle 1975, p. 234.
23. Ph. Trupin, *Comments on 'In Quest of Heaven'*, manoscritto inedito, Bentley Collection, University of Michigan.
24. J. J. Cohen, *In Quest of Heaven*, cit., p. 43. Erano esclusi solo i comunisti dichiarati.
25. *Ibid.*, p. 68. Sulla scomparsa dello yiddish come lingua e come cultura prevalente, vedi J. A. Fishman, *Yiddish in America: Socio-Linguistic Description and Analysis*, Indiana University Press, Bloomington 1956, pp. 14, 48-49 e 70-71.
26. P. Avrich, *Anarchist Voices*, cit., p. 307.

27. *Ibid.*, p. 443. Sull'impegno ideologico e i meccanismi di coinvolgimento ideologico, vedi R. Moss Kanter, *Commitment and Community: Communes and Utopias in Sociological Perspective*, Harvard University Press, Cambridge 1998, in particolare pp. 64-74.

28. M. Frye Jacobson, *Whiteness of a Different Color: European Immigrants and the Alchemy of Race*, Harvard University Press, Cambridge 1998, pp. 171-199.

29. P. Avrich, *Anarchist Portraits*, cit., p. 199.

XIII

L'ANARCHISMO NEL MOVIMENTO DEI KIBBUTZ di *Yaacov Oved*

Il movimento kibbutziano non rientra nell'ambito dell'anarchismo e delle sue varie correnti. Diversi suoi elementi cardine, quali il legame integrale con lo Stato ebraico e il sionismo, la quantità di suoi appartenenti presenti nelle forze di sicurezza e nell'esercito israeliano, nonché le sue attività e il coinvolgimento nei partiti politici, lo distinguono nettamente da un qualsiasi contesto anarchico, passato o presente. D'altro canto, il movimento anarchico e le sue varie correnti non hanno mai visto nel movimento kibbutziano un compagno di ideali e di lotte.

Ciononostante, quel che vi è di peculiare nel movimento dei kibbutz è il fatto che in diverse fasi della sua storia hanno fatto la loro comparsa elementi e fonti di ispirazione anarchica, alcuni dei quali esistono ancor oggi. Quella che segue è un'analisi di queste fasi e delle loro caratteristiche.

La letteratura anarchica era piuttosto diffusa tra i fondatori

del movimento dei kibbutz di ispirazione teorica socialista. In particolare, tra i filosofi anarchici che ebbero un'influenza diretta su questi circoli vi furono Pëtr Kropotkin e Gustav Landauer. Si noti che si trattò di un'influenza solo temporanea e che nessuno dei teorici del movimento dei kibbutz vi rimase fedele, mentre altri pensatori anarchici, come Bakunin e Proudhon, non ebbero su di loro nessun tipo di influenza.

La dottrina di Kropotkin, che alla fine del diciannovesimo secolo diede formulazione coerente alla teoria anarco-comunista, influenzò l'adozione di principi comunitari nei primi *kvutzot* degli anni che precedettero la prima guerra mondiale (durante la prima *aliya*, o ondata di immigrazione). Chi portò le teorie di Kropotkin all'attenzione dei membri dei *kvutzot* fu Joseph Trumpeldor, una delle principali figure della generazione che fondò il movimento operaio nella Palestina di allora. Nato in Russia, fu ufficiale nell'esercito russo e perse un braccio nella guerra russo-giapponese. Studente all'Università di San Pietroburgo, si accostò alle teorie anarco-comuniste, che lo influenzarono al punto di fargli dichiarare: «Sono un anarco-comunista e un sionista». Negli anni 1908-1909 formulò una teoria e un programma per l'insediamento di gruppi comunitari secondo lo spirito anarco-comunista di Kropotkin, di cui scrisse agli amici che già si trovavano in Palestina. Trumpeldor stesso si recò poi in Palestina, portando con sé le idee di Kropotkin da innestare nella nascente realtà del primo kibbutz e del primo *kvutza*. In quegli anni, le idee di Tolstoj ebbero un'analoga influenza sui membri dei primi *kvutzot*, che erano piccoli e a carattere «intimo», e in particolare su Zvi-Grisha Schatz.

Tra gli immigrati che arrivarono in Palestina dopo la prima guerra mondiale c'era un grande interesse per le idee anarco-comuniste di Kropotkin. Si può cogliere qualcosa di tale interesse dal fatto che nel 1921 un articolo di Kropotkin intitolato *Comunismo anarchico* fu tradotto in ebraico e apparve nell'antologia *Ma'abarot 3*, pubblicata dal partito operaio *Hapoel Hatzair*. Nella stessa antologia era contenuto un saggio su Kropotkin e la sua dottrina anarco-comunista a firma di Haim Arlorzov, un membro della giovane e colta leadership di tale movimento. Sebbene non appartenesse al movimento kibbutziano, vi era vicino e riteneva che lo stile di vita del kibbutz fosse

di grande importanza come modello per avviare la costruzione di una società nuova in Palestina. Egli scrisse:

Mentre nella nostra società l'organizzazione è sotto il giogo del governo... tutto sarà diverso nella società del futuro, in cui la «Libera Alleanza» sarà il principale fondamento per il formarsi dei kibbutz... l'elemento di base di questi kibbutz sarà la comune.

Queste parole furono scritte all'epoca in cui in Palestina si formavano i primi kibbutz ed esprimevano lo spirito del tempo. Prova ulteriore ne è il fatto che tra i primi libri tradotti in ebraico e distribuiti in Palestina nel 1923 vi fu *Il mutuo appoggio* di Kropotkin, e che qualche tempo fu dopo pubblicata un'altra delle sue opere, *La Grande Rivoluzione*. Vi era a quell'epoca una certa attrazione per le idee di Kropotkin sulla prevalenza dell'aiuto reciproco, sull'integrazione tra città e campagna e tra agricoltura e industria, sull'istituzione di una rete di comunità nuove, legate tra loro in modo federativo. Queste idee trovarono tutte solida espressione nelle teorie del «grande *kvutza*», che avrebbe preso il posto del piccolo, «intimo» *kvutza*, con l'inizio della grande ondata di immigrazione che avvenne all'indomani della prima guerra mondiale.

Tra i padri fondatori del movimento dei kibbutz per cui l'anarco-comunismo fu fonte di ispirazione ebbe notevole importanza Yitzhak Tabenkin, leader spirituale del movimento *Kibbutz Hemeuhad*, la tendenza prevalente nei kibbutz degli anni che precedettero l'istituzione dello Stato di Israele.

Le idee di Tabenkin erano vicine all'anarco-comunismo, mentre egli era critico nei confronti dell'anarchismo individualista che non vedeva nella comune le basi umane della vita sociale. Le sue riserve a riguardo del governo non erano condivise dai socialisti non anarchici. Su questo tema Tabenkin fu ambivalente, poiché, pur riconoscendo i pericoli del governo politico, era anche consapevole della necessità per il movimento operaio di usare le istituzioni statali. La sua concezione di Stato non era quella di uno stadio che può venir superato d'un balzo o negato con un'azione unica. Egli vedeva lo Stato come uno strumento necessario benché pericoloso per il raggiungimento degli scopi sionisti-socialisti. Tabenkin credeva che le condizioni del

tutto particolari del movimento operaio in Palestina e del popolo ebraico offrirono l'opportunità di dar vita a una società che non necessitava dell'intervento di un governo. La sua opposizione al governo, tuttavia, non aveva un significato propriamente anarchico. In diverse occasioni nel corso delle sue conferenze egli sottolineò di non essere anarchico, benché nutrisse una grande ammirazione per il contributo dell'anarchismo alla filosofia socialista, in particolare alla morale sociale, e per il suo approccio critico alla burocrazia e all'autorità politica. E ammise: «Ho simpatia per l'anarchismo. Sono conscio di quanto vi è di rivoluzionario nell'anarchismo e di quanto vi è di etico...». Egli era solito dedicare parte delle sue lezioni alla dottrina di Kropotkin e alla personalità di quest'ultimo, affermando categoricamente numerose volte che «i punti centrali del pensiero anarchico ci devono divenire ben noti, perché esso può arricchire il nostro pensiero rivoluzionario».

[Vorrei qui fare un commento personale, in quanto si tratta di una testimonianza diretta. Io ero tra gli studenti di Tabenkin a uno dei suoi seminari, e lui fu l'insegnante che mi dischiuse il mondo di Kropotkin, portandomi così a fare dell'anarchismo un soggetto dei miei studi accademici].

Negli anni Venti, un nuovo canale di influenza anarchica fu aperto dalla penetrazione delle idee di Gustav Landauer in alcuni dei circoli impegnati nella costruzione dei kibbutz come forma di insediamento. A introdurre dall'Europa in Palestina tale influenza fu un amico stretto di Landauer, Martin Buber, il quale aveva una profonda affinità filosofica con l'anarchismo, specialmente con i suoi aspetti messianici e con la teoria dell'individuo nella società, benché sia difficile definirlo un anarchico nel senso comunemente accettato del termine.

Poco tempo dopo l'assassinio di Landauer, nel 1919, Buber ne tessé le lodi al congresso di *Hapoel Hatzair* che si tenne a Praga nel 1929, definendolo «lo *spiritus rector* segreto» e «il leader designato del nuovo ebraismo». E continuò dicendo:

L'idea di Landauer era la nostra idea. Ovvero il riconoscimento del fatto che la cosa più importante non è un mutamento dell'ordine costituito e delle istituzioni, ma una rivoluzione nella vita dell'Uomo e nelle relazioni tra l'Uomo e i suoi simili... in conformità con questa idea,

Landauer avrebbe dovuto partecipare alla costruzione di una nuova terra e di una società nuova, come guida e come mentore.

È degno di nota il fatto che, negli ultimi anni, Gustav Landauer fu molto vicino ai circoli sionisti. Poco tempo prima di essere assassinato venne invitato a partecipare a una conferenza a favore di *Eretz Israel* (Terra d'Israele) che si sarebbe tenuta a Monaco nel 1919, in occasione della quale doveva essere discussa la questione dell'insediamento cooperativo in Palestina. Landauer aveva accettato l'invito raccogliendo una gran quantità di idee sul carattere decentralizzato di un tale modello di insediamento. Era sua intenzione, infatti, proporre a quella conferenza un progetto per la costruzione sociale di *Eretz Israel* che facesse ricorso alle comunità e al federalismo. Si può apprendere qualcosa in merito all'influenza esercitata da Landauer sui circoli giovanili tedeschi anche dalla biografia di Gershom Scholem. Nelle sue memorie di gioventù (*Da Berlino a Gerusalemme*, pp. 57, 178), Scholem scrive: «Il libro di Gustav Landauer, *Aufruf zum Sozialismus* (Appello al socialismo) lasciò una profonda impressione non solo su di me, ma anche su un numero non ristretto di giovani sionisti»; e ancora: «Landauer tenne numerose conferenze nei circoli sionisti, esercitando su di loro una grande influenza...», sottolineando infine che: «La percezione sociale e morale di anarchici quali Tolstoj e Landauer fu di importanza inestimabile per la costruzione della nuova vita in *Eretz Israel*...».

Io stesso ne ho trovato prova nel 1993, quando ho intervistato uno dei membri veterani del movimento *Kibbutz Hadati* (di ispirazione religiosa), emigrato in Palestina dalla Germania negli anni Trenta. Si trattava di uno dei membri fondatori di *Kibbutz Hadati* e, anch'egli, ha menzionato l'importanza dell'influenza che l'*Appello al socialismo* di Landauer ebbe su di lui e sui suoi contemporanei che si stavano allora preparando per vivere in un kibbutz della Palestina.

Ma l'influenza di Landauer fu avvertita innanzi tutto tra i membri del movimento giovanile *Hashomer Hatzair* che erano immigrati in Palestina e vivevano nella comunità cooperativa di *Bitaniya Illit*. La peculiare interpretazione data alle idee di Landauer e di Buber risiedeva nel tentativo di costruire una comunità nuova da parte di giovani che erano stati educati nel

movimento giovanile e che si erano ribellati contro la moderna società capitalistica. E in effetti, ciò che più animava i gruppi immigrati di *Hashomer Hatzair* era il desiderio di fondare «una comunità anarchica», come scrisse nel 1920 in una lettera ai suoi compagni Meir Ya'ari, uno dei padri fondatori del movimento, nonché guida spirituale. In un suo articolo pubblicato nel quotidiano «Hapoel Hatzair» il 28 gennaio 1921, egli spiegava l'unicità e l'identità di *Hashomer Hatzair* sottolineandone la coesione comunitaria; e asseriva che: «Le nostre comunità non tollerano di essere rette da un governo; esse stanno costituendo un tessuto anarchico attraverso la loro libera unione».

Il passaggio da uno spirito anarchico all'istituzionalizzazione del movimento avvenne alla conferenza di *Hashomer Hatzair* tenutasi nel kibbutz *Beit Alpha* nel 1924, dove nel suo saluto inaugurale Meir Ya'ari parlò dell'anarco-comunismo di Kropotkin e di Landauer sostenendo che tali teorie non erano più appropriate al movimento. Egli si oppose alla proposta di chiamare la federazione di *Hashomer Hatzair* «anarchismo comunitario» e, contemporaneamente alle sue riserve sull'anarchismo, parlò con accento positivo del marxismo, delineando in tal modo la futura direzione del movimento.

Molti anni dopo, in un seminario dedicato a questioni ideologiche tenutosi nel 1940, Ya'ari parlò dei primi gruppi del 1918 e ammise categoricamente che

allora eravamo quel che si definisce come anarchici, credevamo nell'istituzione di una società nuova in *Eretz Israel*, vivevamo in un'epoca di grandi speranze e di grandi sogni... Credevamo in un prototipo di società futura in cui la vita dell'Uomo sarebbe stata libera da coercizioni, in cui l'Uomo sarebbe stato autonomo...

E confermò che

La via al kibbutz che *Hashomer Hatzair* percorreva era una via anarchica... ma quando fondammo il [movimento] *Kibbutz Ha'artzi* e dovemmo formularne la piattaforma ideologica, fu necessario fare un duro lavoro per poter pienamente riabilitare il termine «politica». Perché nel movimento vi era disprezzo per la forma partito e ciò aveva radici in una visione del mondo di impronta anarco-sindacalista...

Continuando a parlare del modo di sentire che era stato comune nei primi tempi, affermò inoltre che: «Fu del tutto naturale che dei giovani ebrei colti, russi ed europei, trovassero nelle dottrine di Kropotkin e di Landauer tanto un interesse quanto una fonte di ispirazione...».

È interessante notare come nell'autunno della sua vita Ya'ari abbia poi rifiutato questi giudizi, nonché le origini anarchiche del movimento *Hashomer Hatzair*. Lo disse in un'intervista del 1978 con Avraham Yas'ur. Alla domanda di Yas'ur: «Si potrebbe definire anarchica la concezione del kibbutz nel suo periodo comunitario?», Ya'ari rispose: «Oggi, in nessuna circostanza la definirei come anarchismo...». Quando Yas'ur gli chiese se fosse consapevole delle idee anarchiche che erano prevalse nei primi tempi, argomentò che: «Ve ne erano alcune, ma nessuna venne mai messa in pratica in alcun luogo...», aggiungendo: «Perché abbiamo bisogno di cercare idee da altre fonti? Il nostro è stato un pensiero originale, derivato sia dall'intuizione sia dall'esperienza».

A partire dagli anni Trenta, gli anni della costruzione e dell'espansione del movimento dei kibbutz in *Eretz Israel* e nella Diaspora, le teorie marxiste-socialiste si rafforzarono e l'influenza anarchica fu accantonata. In quegli anni il movimento dei kibbutz attraversò importanti trasformazioni strutturali. Il periodo di sperimentazione era finito e aveva inizio un processo di istituzionalizzazione e di coinvolgimento politico che riguardò tutte le componenti del movimento. La lotta politica aveva iniziato a occupare un posto centrale nella comunità ebraica della Palestina.

Tra le poche manifestazioni dei legami intercorrenti tra la teoria anarchica e il movimento dei kibbutz che vennero alla luce negli anni immediatamente seguenti, vi fu la pubblicazione dell'autobiografia di Kropotkin, *Memorie di un rivoluzionario*, da parte della casa editrice *Kibbutz Hameuhad*. Inoltre, nell'ambito dei seminari di studio dedicati a questioni ideologiche che si tenevano nel movimento kibbutziano, parte del tempo fu dedicata all'analisi critica delle idee di Kropotkin sulla futura società comunitaria. Tali analisi erano dedicate soprattutto ai suoi libri *Il mutuo appoggio* e *Campi, fabbriche e officine*. Andrebbe tuttavia sottolineato come le istituzioni e i portavoce del movimento kibbutziano abbiano accuratamente evitato di

adottare specifiche definizioni anarchiche che avrebbero a loro avviso connotato negativamente il movimento nel suo tentativo di impegnarsi politicamente e di porsi al centro dello sforzo per la costruzione di un'entità nazionale.

Tra il 1937 e il 1939, durante la guerra civile spagnola, si formò un piccolo gruppo di giovani, alcuni dei quali provenienti dal movimento dei kibbutz, che si diede il nome di «Liberi Socialisti». Il gruppo pubblicava un giornale in cui stampava estratti delle opere dei classici dell'anarchismo insieme a notizie attuali sulla resistenza delle milizie repubblicane e anarchiche contro i fascisti in Spagna. Leader spirituale del gruppo era un membro del kibbutz *Afikim*, Yitzhak Tavori (1913-1944). Tavori pubblicò anche degli articoli nel bollettino del kibbutz su eventi storici nella storia dell'anarchismo, ma si trattò solamente di un episodio isolato che non ebbe seguito.

Durante la seconda guerra mondiale e nei primi anni della costituzione dello Stato di Israele, il movimento kibbutziano non ebbe alcun tipo di legame con l'anarchismo. Gli sforzi fisici e mentali furono investiti nel consolidamento degli insediamenti e nell'assorbire i nuovi immigrati che giunsero in Israele in quel periodo. I primi germogli di interesse per l'anarchismo cominciarono a riapparire negli anni Sessanta. Ciò fu legato al rinascere dell'interesse per Martin Buber e la sua influenza, che portò anche a un rinnovato interesse per Gustav Landauer. In quel periodo Buber viveva a Gerusalemme. Si noti che già nel 1939, poco tempo dopo essersi trasferito in Palestina, egli aveva dichiarato che «i kibbutz sono ciò che intendeva Landauer». Nel 1947 fu pubblicato il suo libro *Sentieri in utopia*, in cui trattava estensivamente di Kropotkin e Landauer, libro che ottenne un'ampia diffusione all'interno del movimento kibbutziano.

Una netta traccia dell'influenza di Buber e di Landauer sul movimento dei kibbutz può essere rintracciata nei numeri di «Shedemot», il giornale dei giovani del movimento *Ihud Hakvutzot Vehakibbutzim*. Nel numero 11-12, pubblicato nel novembre 1963, la sezione «Personalità» era dedicata a Gustav Landauer, con articoli sulle sue teorie, nonché estratti dal suo libro *Appello al socialismo*. Nell'editoriale del numero, i curatori scrivevano:

Tra i molti personaggi che si sono detti socialisti, Gustav Landauer appartiene alla corrente più autentica e più pura che aspirava a dar inizio alla costruzione della nuova società e a una vita nuova a partire dalla base, attraverso l'educazione dei singoli individui e la creazione di piccole cellule di persone che intraprendevano questa via sulla base di una scelta libera e consapevole... Si può affermare che nei suoi libri e nelle sue parole Landauer, tra le generazioni recenti, ha dato l'espressione più chiara e forte a questa corrente, che grande influenza ha avuto sul *kuvtza* e sul kibbutz.

Augustin Souchy è stato, tra le personalità eminenti del movimento anarchico, quello il cui apprezzamento per i kibbutz è risultato più esplicito. Souchy visitò Israele e i kibbutz nel 1951 e nel 1962, dedicando poi un capitolo della sua autobiografia alle impressioni ricavate da queste visite. Nel complesso ha avuto un atteggiamento molto positivo, affermando che: «il kibbutz è radicato nel sentire comune di persone che si uniscono volontariamente perché tra di loro la giustizia sociale divenga una realtà». Nel concludere questo capitolo aggiunge: «Ho lasciato il Paese con la convinzione che gli insediamenti sul modello del kibbutz rimarranno in futuro i prototipi della giustizia sociale».

Gli anni Settanta e Ottanta hanno visto la pubblicazione di articoli sull'anarchismo e il kibbutz. Cito, ad esempio, quelli scritti da Giora Manor su «Hotam» nel novembre 1974, diversi articoli di Avraham Yas'ur su Kropotkin, Landauer, Buber e Bakunin, e un mio articolo sull'immagine della società futura secondo Kropotkin.

Di recente, nello scenario di disillusione nei confronti delle teorie socialiste marxiste e della loro applicazione nei regimi totalitari, l'atteggiamento verso l'anarchismo nei circoli intellettuali del movimento dei kibbutz è iniziato a cambiare. Vi è una certa tendenza a far riferimento a fonti di influenza anarchiche in diversi libri apparsi a partire dagli anni Ottanta. Degni di nota sono il libro su Gustav Landauer, *Writings and Correspondence* (Scritti ed epistolari) (1982), curato da Avraham Yas'ur; *Trends in Kibbutz Socialism* (Tendenze del socialismo kibbutziano) (1989), di Rosner, Shor, Chisik e Ovnat, in cui un capitolo è dedicato alle influenze anarchiche; *An Anthology of Jewish*

Anarchists (Antologia di anarchici ebrei), a cura di Yaacov Goren e Chaim Seeligmann (1997), e *The Kibbutz is Dead, Long Live The Kibbutz* (Il kibbutz è morto, lunga vita al kibbutz), di Eliahu Regev del kibbutz *Bar'am*, in cui l'autore dichiara il suo atteggiamento positivo verso il pensiero anarchico:

Alla luce della connotazione negativa del termine «anarchia», vi è stato chi mi ha consigliato di non di usarlo affatto. Ma ho ritenuto preferibile restituirlo alla sua antica gloria. Vi è una rilevante prerogativa che fa pendere la bilancia in suo favore: da un lato, la sintesi totale tra la libertà e l'autonomia individuali, dall'altro, la libera unione di singoli individui nei *kvutzot*.

Tre incontri nell'ambito di workshop sull'anarchismo e il kibbutz, tenutisi allo *Yad Tabenkin* nell'inverno 1997-1998, testimoniano la tendenza, in atto nei circoli intellettuali preoccupati dalla superficialità del pensiero sociale all'interno del movimento dei kibbutz, a cercare nuove fonti di ispirazione, anche in ambito anarchico. Val la pena riportare alcuni estratti di quanto è stato detto in questi workshop. Chaim Seeligmann, tra i promotori dell'iniziativa, ha affermato nelle sue osservazioni di apertura che:

Nel movimento dei kibbutz ci troviamo attualmente in una situazione che ci impone di trovare soluzioni nuove a una lunga serie di problemi interni ed esterni... Nella ricca schiera di filosofi quali Gustav Landauer, Bernard Lazare, Pëtr Kropotkin e Paul Goodman, vi sono elementi filosofici che possono esserci d'aiuto nel far progredire il nostro pensiero. Quando il movimento attraversa un processo di cambiamento... dobbiamo far sì che il vuoto venutosi a creare possa venir colmato di contenuti nuovi e costruttivi. Nell'anarchismo, così come nel pensiero utopico, possiamo trovare tali contenuti costruttivi.

Muki Tsur, uno dei maggiori pensatori all'interno del movimento dei kibbutz, ha sollevato numerosi quesiti nel corso della discussione:

È possibile ed è necessario ricorrere alla tradizione filosofica anarchica nel determinare le direzioni future della riflessione sul kibbutz? È possibile curare alcuni dei malesseri attuali impiegando gli strumenti

dell'anarchismo? Possiamo impiegare tali strumenti per innescare una qualche forma di processo di rinnovamento per il kibbutz? Vi è spazio per un incontro con le esperienze anarchiche che guardano allo Stato con doveroso scetticismo senza credere, tuttavia, che dal collasso di quest'ultimo discenderà la salvezza? La questione è la seguente: che cosa della tradizione anarchica può essere trasmesso al kibbutz pluri-generazionale e socialmente impegnato?

In questo contesto, Tsur ha sottolineato che «da un lato, l'anarchismo ha origine libertarie, mentre dall'altro esso ha origini comunitarie... lungo la storia del movimento dei kibbutz, abbiamo attinto a entrambe». Con riferimento alla situazione attuale, Tsur si è detto d'accordo con le osservazioni di Chaim Seeligmann e ha valutato che «l'analisi della situazione attuale dei kibbutz da una prospettiva anarchica può arricchire la riflessione e il modo di considerare i problemi: eccone dunque l'importanza».

Anche Elihau Regev, autore del già citato *Il kibbutz è morto, lunga vita al kibbutz*, ha partecipato alla discussione ribadendo le sue convinzioni anarchiche:

Il mio anarchismo è, innanzi tutto, un sistema di valori, un'etica. La peculiarità dell'etica anarchica è nel suo coniugare senza contraddizione «responsabilità» e «sovranità». Il mio essere anarchico è identico al mio modo di pensare in termini cooperativi, e non vi è alcuna distinzione tra i due. In altre parole, il mio anarchismo è cooperativo e il mio ideale cooperativo è anarchico.

In quell'occasione ho presentato una rassegna storica sui diversi stadi nelle relazioni tra anarchismo e movimento kibbutziano:

Primo stadio: fino al 1925. È lo stadio iniziale, sperimentale, in cui le influenze anarchiche sono prevalenti.

Secondo stadio: tra il 1925 e il 1965. È lo stadio dell'istituzionalizzazione del movimento, in cui vi è una completa negazione dell'anarchismo.

Terzo stadio: a partire dal 1960. È lo stadio in cui si osserva una ripresa dei legami con Buber, Landauer e con l'anarchismo comunitario.

Questo esame storico, che mette in luce la sostanziale continuità dei legami con l'anarchismo nel movimento kibbutziano, nonostante i flussi e i riflussi, avrebbe dovuto suscitare l'interesse dei ricercatori per le origini di tale fenomeno. Si deve invece tristemente constatare come, a oggi, non sia stato portato avanti alcuno studio di tal genere.

Da questo tema emergono invece alcune questioni degne di studio. Vi sono, nella continuità delle influenze anarchiche sul movimento kibbutziano, con i suoi alti e bassi, condizioni intrinseche che hanno aperto il movimento a queste influenze? Si possono rintracciare tali condizioni nell'esperienza del movimento come società cooperativa a base volontaria, formatasi e consolidatasi in una società priva di struttura politica, ispirata a ideologie che volevano una società senza Stato? E questo aveva radici nella tradizione storica ebraica di una vita senza Stato fatta di relazioni dirette in seno alla comunità, o deriva dalla tradizione messianica ebraica? Ancora, dovrebbe venir posta la seguente domanda: vi è un futuro nella ricerca di un percorso ideologico che includa l'anarchismo, quale quello che è emerso recentemente dopo la disillusione nei riguardi del comunismo e del socialismo politico?

In tale contesto bisognerebbe tener presente che nell'odierno movimento kibbutziano vi è un'aspra lotta tra i pragmatisti, che non nutrono più fede nell'ideologia comunitaria, e coloro che continuano a credere nella via cooperativa del kibbutz.

Personalmente, ritengo che una società a base comunitaria volontaria priva di ideologia sia destinata a scomparire. Perciò credo sia tanto probabile quanto necessario approfondire il legame con una ideologia che esalti i vantaggi del modello cooperativo di vita, e in tal modo vi potrà essere una possibilità per l'anarchismo sociale e l'anarco-comunismo.

XIV

FEMMINISMO ANARCHICO ED EBRAISMO di *Birgit Seemann*

Con il presente scritto mi propongo di addentrarmi nel campo, largamente inesplorato, dei legami tuttora ignoti tra anarchia, femminismo ed ebraismo, e di illustrare alcuni temi di rilievo prendendo spunto da una ricerca che riguarda il caso di tre donne ebrae attive nel movimento anarchico. Prima di entrare nel merito, tuttavia, vorrei fare alcune considerazioni generali su anarchia, femminismo ed ebraismo.

Dall'Europa all'America, il movimento anarchico e l'anarcosindacalismo sono stati, e sono tuttora, dominati dal pensiero maschile: formulazioni teoriche e prassi sono state determinate essenzialmente da uomini – uomini di razza bianca – come Bakunin, Kropotkin, Proudhon, Malatesta, Durruti, Landauer o Rocker. Inoltre, a quanto mi è dato di vedere, ancora oggi il movimento anarchico identifica il suo avversario fondamentale

nelle strutture gerarchiche interne alla sfera del politico – Stato o governo che sia – e nella sfera produttiva, eludendo la sfera del privato e della riproduzione, spesso dismesse in quanto «non politiche». Da lungo tempo la centralità attribuita alle forme politiche e sociali di gerarchia e di ineguaglianza lascia completamente in ombra l'oppressione maschile sulle donne e sui bambini nell'ambito della famiglia patriarcale.

Sia attualmente che in una più ampia dimensione storica, il femminismo può essere considerato l'unico movimento sociale che fa specifico riferimento alle problematiche, alle necessità concrete, alle aspirazioni e alle prospettive espresse dalle donne, giovani e non, all'interno di una società patriarcale. D'altro lato, il femminismo era ed è tuttora dominato dal «femminismo istituzionale» delle donne che collaborano con lo Stato, accettandolo come partner capace di rendere effettivi i diritti delle donne e la parità tra i sessi: se il femminismo liberale accetta di lavorare all'interno delle istituzioni della società capitalista, la corrente «sociale» del femminismo interna alle istituzioni si dà come obiettivo l'attuazione di riforme statuali. Solo una minoranza di femministe si è storicamente collocata, e anche oggi si colloca, in un ambito di radicale estraneità alla dimensione statale, rivendicando con forza la propria impronta radicale, libertaria o anarchica.

Non credo di dire nulla di nuovo affermando che l'anarchismo storico, in quanto movimento laico, si è sviluppato a partire da una durissima critica all'oppressione religiosa. D'altronde, la grande maggioranza degli anarchici e delle femministe ha avuto alle spalle un'educazione tutta interna alla tradizione cristiana o ebraica. A quanto mi consta, su quella che è la vicenda biografica di anarchici, di socialisti o di femministe di radici ebraiche, due sono le esperienze personali che vanno a incidere profondamente: da un lato, quella dell'«identità ebraica», ovvero di una «ebraicità» non disgiunta da una presa di distanza dall'ebraismo come momento di costruzione del sé; dall'altro lato, l'esperienza dell'antiebraismo di derivazione cristiana e del razzismo antisemita. Se l'antisemitismo si abbatte, e si è sempre abbattuto, su tutte le donne, gli uomini e i bambini di origine ebraica, e in quanto tale è questione collettiva, l'ebraicità è l'elemento che

caratterizza la relazione del singolo individuo con l'ebraismo. Va aggiunto poi che le differenze sul piano confessionale sono molte e profonde: agli inizi del XX secolo nell'Europa occidentale una minoranza di ebrei tradizionalisti ortodossi conviveva, fianco a fianco, con ebrei sionisti, o liberali assimilati, o convertiti al cristianesimo, o atei socialisti. La mia tesi è che sulle posizioni anarchiche e anarca-femministe assunte dalle militanti di origine ebraica abbiano avuto profonda incidenza sia la questione dell'appartenenza ebraica sia la questione dell'antisemitismo, e sulla scorta degli studi da me compiuti su Emma Goldman, Milly Witkop-Rocker e Hedwig Landauer-Lachmann, mi propongo di trattare alcune interpretazioni ebraiche dell'anarchismo e dell'anarca-femminismo, tra loro diverse, nonché l'impatto che esse hanno avuto su questi due movimenti.

Furono numerose le donne ebreo impiegate nei movimenti anarchici e nell'anarco-sindacalismo che attraversarono i Paesi dell'Occidente a cavallo tra il XIX e il XX secolo, e molte di esse provenivano dall'Europa orientale, dove gli ebrei soffrivano una condizione di oppressione politica, economica e sociale particolarmente marcata. Non poche giovani donne russe o dei Paesi baltici abbandonarono la terra d'origine in cerca di una vita migliore negli Stati Uniti o nell'Europa occidentale.

Emma Goldman, ebrea della regione baltica, nacque nel 1869 in Lituania e trascorse i primi anni della sua vita nel quartiere ebraico di Kovno. La sua famiglia pativa non solo a causa della miseria e dell'odio antisemita, ma anche dell'autoritarismo del padre e della soggezione rassegnata della madre. Già nell'infanzia Emma prese le distanze dall'ebraismo, approdando a quell'atteggiamento di ribellione nei confronti di qualunque forma di oppressione religiosa che segnerà l'intero arco della sua esistenza, come ci dimostrano queste annotazioni tratte dal suo diario: «Ricordo che già da bambina, quando ancora vivevamo in Russia, opponevo resistenza a qualunque forma di ortodossia, né tolleravo la dura severità impostaci dai nostri genitori... Ero indignata nel rendermi conto che una relazione d'amore tra un ebreo e un non ebreo era considerata alla stregua del peggior crimine, e la nascita di un figlio illegittimo un fatto assolutamente immorale» (Goldman 1987, p. 119). Dopo aver trascorso alcuni anni

nella casa della nonna a Königsberg, nella Prussia orientale, Emma fece ritorno alla casa dei genitori, il cui successivo trasferimento a San Pietroburgo, in Russia, segnò per Emma la prima presa di contatto con i gruppi di studenti rivoluzionari. Per sfuggire alla prigione della povertà e agli attacchi antisemiti, oltre che all'atmosfera patriarcale, autoritaria e bigotta della famiglia, nell'inverno del 1885 la giovane Emma si imbarcò su una nave diretta negli USA. In questo Paese si unì al movimento operaio anarchico, formato prevalentemente da immigrati poveri provenienti dall'est e dal sud dell'Europa, diventando in breve tempo non solo la più famosa tra le donne anarchiche, ma anche la pioniera dell'anarca-femminismo, poiché non poche erano le lezioni che si potevano trarre, anche all'interno del movimento anarchico, dalla presenza della mentalità maschilista. Emma Goldman «riuscì nell'impresa di conferire una dimensione femminista al movimento anarchico, e contemporaneamente una dimensione libertaria all'idea dell'emancipazione femminile» (Farmer 1993, p. 279). La vita rivoluzionaria di «Red Emma» ebbe termine nel 1940 in Canada.

Milly Witkop nacque nel 1877 e crebbe nella povertà del ghetto ebraico di Slotopol, in Ucraina. Nel 1894 lasciò la sua città natale per spostarsi, da sola, in Inghilterra, ove pochi anni più tardi fu raggiunta dai genitori e dalle sorelle. Il suo fu, di fatto, un passaggio da un piccolo ghetto a un ghetto più grande: la scelta obbligata, per molti immigrati ebrei provenienti dall'Est europeo, era quella di vivere nel quartiere povero dell'East End di Londra, separati dagli inglesi non ebrei. La maggior parte di essi finiva per allontanarsi dalla tradizione ebraica, mentre Milly Witkop fin da subito rifiutò l'integrazione nella società capitalista: «Milly, al tempo del suo arrivo in Inghilterra, aveva una natura profondamente religiosa... Nelle manifatture del grande ghetto, tristemente note, dove Milly doveva lavorare per guadagnarsi una magra esistenza, le persone lavoravano anche nel giorno del *Sabbath* se vi erano costrette, e molte altre cose facevano contrarie ai principi della religione ebraica. La giovane donna si ribellava a tutto ciò, spesso andandoseli a cercare i guai, con il risultato di perdere il lavoro» (R. Rocker 1981, p. 8). Successivamente Milly ruppe con l'ebraismo ortodosso e incanalò il suo impegno nella costruzione del movimento socialista

rivoluzionario tra gli operai ebrei dell'Inghilterra, per divenire infine l'anarchica che avrebbe dedicato la vita intera alla lotta per la libertà, dopo l'incontro sentimentale con Rudolf Rocker, anarco-sindacalista tedesco e non ebreo. Ci fu quindi la rottura con l'ebraismo tradizionale, ma ciò non impedì a Milly e a Rudolf di prendere attivamente parte al movimento operaio ebraico. Durante la prima guerra mondiale Milly conobbe la prigione a causa del suo coerente impegno antimilitarista e antinazionalista; più tardi, in Germania, fondò la *Syndikalistischer Frauenbund* (Lega Sindacale delle Donne), di cui troviamo la ragion d'essere nelle sue stesse parole: «La donna deve essere la compagna dell'uomo non soltanto nella vita privata: deve essere la sua alleata anche nella lotta, poiché è assoggettata alla stessa indegna condizione di vita» (Witkop-Rocker 1988, p. 4). Emigrati negli USA nel 1933, Milly e Rudolf vissero nella colonia anarchica di Mohegan. Milly si spense nel 1955 a New York.

Hedwig Lachmann nacque nel 1865 a Stolp/Ostpommern, una cittadina della Germania orientale che oggi appartiene alla Polonia; il padre, un maestro di musica ebreo, era di origine russa. La famiglia Lachmann si stabilì nel villaggio di Krumbach, nel sud della Germania, dove il padre di Hedwig, in qualità di rabbino, era a capo di una piccola comunità di residenti ebrei che viveva in perfetto accordo con la comunità cristiana. Successivamente Hedwig si trasferì a Berlino, ove divenne rinomata come traduttrice e come poetessa. Nel 1899 incontrò colui che doveva divenire in seguito suo marito, l'anarchico ebreo Gustav Landauer, tedesco, che da Hedwig apprese la versione democratica, di base, dell'ebraismo. In netto contrasto con Emma Goldman e Milly Witkop-Rocker, Hedwig Landauer-Lachmann esitò a lungo prima di aderire ai movimenti anarchici e femministi della Germania guglielmina, non essendo incline a misurarsi nell'agone politico. Nelle sue poesie e nelle sue lettere, tuttavia, essa scrive delle donne, della loro vita e della mistificazione che sta dietro alla sfera della famiglia e del privato vissuta come «rifugio».

Nei primi anni del XX secolo divenne più intenso il coinvolgimento di Hedwig e di Gustav Landauer nel dibattito sui grandi temi dell'ebraismo e dell'identità ebraica. Dibattito che entrambi affrontarono cercando ispirazione nelle espressioni

della cultura ebraica e nella prospettiva libertaria. Come ben sappiamo, furono soprattutto le comunità ebraiche di origine est-europea, non assimilate e al tempo stesso oppresse nei Paesi d'origine dalla struttura statale, a sviluppare al loro interno una struttura sociale dotata di un grado elevato di autonomia, che giungeva a concretizzarsi come vera e propria assenza dello Stato. A ciò si aggiunge il fatto che già Mosè, ritenuto il fondatore dell'ebraismo, aveva formulato un'etica sociale che predicava quello stesso amore per lo straniero, quello stesso sostegno ai poveri e quella stessa protezione dei deboli che Hedwig propugnava per il tempo presente. Né Hedwig Landauer-Lachmann né Gustav Landauer erano interessati alla religione tradizionale: il loro tentativo era quello di dare vita a una «ebraicità» non gerarchica, non istituzionale, intesa essenzialmente come un modo di vita e come una cultura diffusa nel sociale, che avrebbe saputo infondere nell'anarchismo la ricchezza di uno spirito nuovo.

Durante la prima guerra mondiale Hedwig Landauer-Lachmann militò coerentemente nelle file del movimento antimilitarista e antinazionalista, al pari di Milly Witkop-Rocker. Combatté la sua battaglia contro il maschilismo antisemita di stampo guglielmino, fondato sullo stereotipo dell'eroe tedesco biondo e con gli occhi azzurri, antitetico alla figura, altrettanto stereotipata, dell'ebreo piccolo di statura, scuro di pelle ed esile. A titolo di esempio, posso citare la critica rivolta al nesso tra militarismo e patriarcato nella più famosa delle sue poesie, intitolata *Mit den Besiegten* (Dalla parte degli sconfitti): «E se mai un giorno tu dovessi sentire il piede sul collo – disprezza il conquistatore e il suo trionfo!» (cit. in Seemann 1998, p. 126). Hedwig Landauer-Lachmann si ammalò e morì nel 1918, un anno prima che Gustav Landauer venisse assassinato.

Emma Goldman, Milly Witkop-Rocker e Hedwig Landauer-Lachmann erano ebreo nel senso della definizione matriarcale dell'ebraismo ortodosso, ossia in quanto figlie di donne ebreo. Gli Stati antisemiti le costrinsero nei ghetti. I loro genitori erano tutti ebrei ortodossi provenienti dalle regioni dell'Europa orientale, quelle del conservatorismo religioso e della tradizione. Ognuna di esse si staccò dalla tradizione a proprio modo. Emma

rifiutò la religione in qualunque forma; il suo senso di appartenenza all'ebraismo era di natura affettiva e immune dal nazionalismo. Milly ruppe con l'ebraismo ortodosso per trovare una visione del mondo nuova, laica, nell'anarco-sindacalismo. Hedwig trasformò il suo ebraismo ortodosso in un messianismo di ispirazione libertaria. Penso di poter affermare che il radicalismo di cui è impregnata la loro lotta per liberare il mondo da ogni gerarchia e da ogni oppressione affondi le sue radici anche in tre altre grandi tematiche. Quella di una rielaborazione della base costitutiva della religione ebraica a partire, ad esempio, da taluni caratteri matriarcali (mi vengono in mente alcune figure storiche dell'ebraismo al femminile: Sara, Rebecca, Rachele, Ruth, Ester e Giuditta). Quella dell'influenza emancipatoria della filosofia sociale ebraica sull'idea di cambiamento rivoluzionario della società. E infine quella della critica del patriarcato nella società capitalista cristiana. Anarca-femministe ebreë come Emma Goldman, Milly Witkop-Rocker e Hedwig Landauer-Lachmann non guardavano alla società solo come a un sistema fondato sul dominio, come a una struttura repressiva o come a una sfera di produzione basata sulla gerarchia delle classi, ma anche come a un intersecarsi di relazioni umane. Nella loro visione, qualunque prospettiva o strategia rivoluzionaria era inscindibilmente connessa all'attenzione e al miglioramento qualitativo della vita umana in tutta la sua diversità. Le voci del pensiero anarca-femminista ebraico sono state soffocate ben presto dal genocidio compiuto dai nazisti sulla popolazione ebraica dell'Europa, ma ritengo che valga la pena approfondire questa riflessione e studiare con attenzione le biografie, le opere e la corrispondenza delle donne anarchiche di origine ebraica di cui ho presentato qui una breve trattazione.

Riferimenti bibliografici

FALK Candace, *Liebe und Anarchie & Emma Goldman. Ein erotischer Briefwechsel. Eine Biografie*, Berlino 1987.

FARMER Donna, *Emma Goldman – a voice for women?*, «The Raven», n. 3, luglio/settembre 1993, pp. 257-284.

GOLDMAN Emma, *Gelebtes Leben*, Berlino 1977.

GOLDMAN Emma, *Hat mein Leben sich gelohnt?*, in *Das Tragische an der Emanzipation der Frau*, Berlino 1987, pp. 119-130.

LACHMANN Hedwig, *Gesammelte Gedichte. Eigenes und Nachdichtungen*, a cura di Gustav Landauer, Potsdam 1919.

MARSH Margaret S., *Anarchist Women. 1870-1920*, Philadelphia 1981.

ROCKER Fermin, *East End. Eine Kindheit in London*, Münster-Wetzlar 1993.

ROCKER Rudolf, *Milly Witkop-Rocker* [1956], reprint, Sanday 1981.

SEEMANN Birgit, *Hedwig Landauer-Lachmann. Dichterin, Antimilitaristin, deutsche Jüdin*, Frankfurt-New York 1998.

STROHMEYER Armin (cur.), *Hedwig Lachmann. Werke in einem Band. Ausgewählt*, Augsburg 1996.

WITKOP-ROCKER Milly, *Was will der Syndicalistische Frauenbund?* [1925], reprint, Hamburg 1988.

LA DOPPIA IDENTITÀ

Quelle che seguono sono cinque brevi testimonianze personali sul «vissuto» di doppia identità (ebraica e anarchica) da parte di persone diverse per età, condizione sociale e cittadinanza anagrafica, che certo non esauriscono la complessità problematica ma al contrario – e volutamente – ne esprimono le difficoltà, al livello personale, ideologico, esistenziale.

*Audrey Goodfriend, figlia newyorkese di immigrati dalla Russia, è stata negli anni Quaranta tra i redattori (con Paul Goodman, tra gli altri) della rivista «Why»; s'è poi trasferita in California dove, negli anni Cinquanta, ha partecipato alla fondazione della scuola autogestita «Walden» e ne è stata per decenni una delle principali animatrici. Jean-Marc Izrine è un francese di mezza età, idraulico di mestiere, che ha condotto una ricerca sulla presenza libertaria nella cultura yiddish, sfociata nel suo libro *Les libertaires de Yiddishland*. Judith Malina, attrice e regista teatrale, ha fondato a New York nel 1949, insieme a Julian Beck, il «Living Theatre», di cui è tuttora elemento centrale. Hanon Reznikov è membro del «Living Theatre» dagli anni Settanta e firma oggi le recenti produzioni artistiche del gruppo. Arturo Schwarz, nato ad Alessandria d'Egitto, risiede in Italia dal 1949 ed è scrittore e critico d'arte (ma è stato a lungo gallerista d'avanguardia ed è studioso di surrealismo e dadaismo, oltre che di filosofia indiana e cabala).*

La doppia identità, come risulta anche dalle testimonianze

qui presentate, pone problemi di affinità ma anche di disaffinità (o addirittura di inconciliabilità), soprattutto per la dimensione religiosa, del tutto ovviamente, ma anche per quella etnico-nazionale. Problemi diversamente risolti o irrisolti. Doppia identità, ma anche triplice o molteplice, come ci segnalano queste «testimonianze». E come mirabilmente estremizzava Paul Goodman, il quale rivendicava con lucidità le varie identità del suo essere diverso e dissidente (anarchico, ebreo, omosessuale) sino a chiedere nel 1967 a Stokely Carmichael di concedergli anche l'identità onoraria di «negro».

TESTIMONIANZE

1. Audrey Goodfriend

Quando mi è stato chiesto di partecipare a una tavola rotonda su «Anarchici ed ebrei: la doppia identità», ho avuto l'impressione di non essere la persona adatta, e ancora adesso mi sento un po' fuori posto, per i motivi che spiegherò più avanti, ma essenzialmente perché non mi riconosco davvero in una *doppia* identità. Nonostante tutto.

Nonostante il fatto, ad esempio, che io sia nata proprio in seno al movimento anarchico ebraico. Mio padre era arrivato negli Stati Uniti dalla Polonia. Era, allora, socialista, ma diventò anarchico mentre lavorava in una legatoria a Chicago. Mia madre, che veniva da un piccolo *shtetl* (villaggio) polacco, venne introdotta nell'ambiente del «Freie Arbeiter Stimme» da suoi amici di Newark (New Jersey). Poi sono nata io, proprio in

mezzo al movimento anarchico yiddish, come dicevo. Da bambina assistevo a molte delle discussioni cui partecipavano i miei genitori. Mio padre era membro della *Yiddishe Anarchistike Federazie* ed era anche segretario di un gruppo di mutuo appoggio del *Workmen's Circle*, chiamato *Ferrer Center Branch* (divenuto più tardi *Ferrer-Rocker Branch*). Così la mia infanzia fu piena di anarchismo e anche di cultura yiddish. I miei genitori, infatti, ritenevano di dover allevare la loro figlia nella conoscenza della lingua yiddish e della sua tradizione culturale: pur crescendo a New York, non ho parlato inglese finché non sono andata a scuola.

Andammo a vivere in una cooperativa di ebrei di sinistra, tutti operai, che si impegnavano a conservare la cultura yiddish: la *Sholem Aleichem Cooperative*. La cooperativa aveva organizzato una scuola, che noi bambini frequentavamo ogni giorno dopo la scuola pubblica, dove si insegnava a leggere e scrivere lo yiddish. Fu così che cominciai a leggere il «Freie Arbeiter Stimme». Ero una bambina precoce e i miei genitori amavano farmi recitare poesie anarchiche yiddish; ad esempio una di Yusef Buvshever, di cui ricordo ancora qualche verso: «A velt un hersher, un gershte, d'us iz Anarchie» (Un mondo senza governanti e senza governati, questo è l'anarchia)...

Bene, quando ebbi undici anni diventai anarchica davvero, dopo avere letto *L'ABC del comunismo anarchico* di Alexander Berkman, un'esposizione elementare delle idee libertarie. Qualche anno dopo uscì l'autobiografia di Emma Goldman. La lessi e – *wow!* – ero proprio anarchica convinta. Continuavo a leggere il «Freie Arbeiter Stimme», ma il movimento anarchico yiddish era in fase di declino, a New York e – penso – un po' in tutti gli Stati Uniti. Molti anarchici ebrei erano diventati comunisti negli anni Venti e, all'inizio degli anni Trenta, il movimento era triste e per di più era sempre senza soldi. Così, alcuni di noi, figli di anarchici e lettori noi stessi dello «Stimme», formammo un piccolo gruppo con lo scopo di raccogliere fondi per il giornale: ci chiamavamo *Yunge Adler*, cioè Aquilotti.

Tuttavia, quello che mi accadde fu che, riflettendo sulle idee anarchiche, trovavo sempre meno congeniale quello che leggevo sul «Freie Arbeiter Stimme». Ad esempio, durante gli anni della Grande Depressione, molti compagni caldeggiavano l'ele-

zione di Franklin Delano Roosevelt. Era, questa, una cosa che non riuscivo a capire e cominciai ad avere dei dubbi sul movimento anarchico yiddish. Mi misi a leggere sempre di più e sempre di più altri periodici anarchici. All'epoca, inoltre, ero molto presa da quanto stava succedendo in Spagna. Anche il movimento anarchico yiddish sosteneva gli anarchici spagnoli, ma difendeva la loro decisione di entrare nel governo repubblicano. E anche questo mi diede da pensare. Che cosa stava succedendo alle idee anarchiche tra i nostri compagni ebrei?

Più tardi, «Freie Arbeiter Stimme» cominciò a parteggiare per l'entrata in guerra degli Stati Uniti, sostenendo che la cosa più importante era sconfiggere Hitler. Anche questo mi pose seri problemi, perché credevo che gli anarchici non dovessero essere coinvolti negli Stati e nelle loro guerre. Ebbi delle accese discussioni con mio padre. Lo feci addirittura inferocire quando gli dissi: «sono più in ansia per i nostri compagni anarchici nei campi di concentramento francesi che non per la tua famiglia, una famiglia che io neppure conosco». Anni dopo, da adulta, mi sono resa conto che la mia impetuosità giovanile me l'aveva fatta dire un po' grossa. Anche perché, da buona internazionalista, penso naturalmente che nessuno dovrebbe essere internato o peggio ancora ucciso, di chiunque si tratti, in qualunque parte del mondo.

Poi, quando nel dopoguerra sul «Freie Arbeiter Stimme» ci fu un durissimo scontro sul sostegno da dare al costituendo Stato di Israele e il direttore d'allora, Herman Frank, contrario alla forma-Stato, venne dimesso, rimasi molto turbata. E decisi che non mi sarei più definita ebrea. Ed eccoci alle perplessità che ho esposto all'inizio del mio intervento a proposito della mia «doppia identità». Provengo da un background ebraico, non c'è dubbio, e amo la cultura yiddish, ma non sono minimamente religiosa e non sostengo le idee sioniste, vale a dire che non possiedo le due caratteristiche che, agli occhi del mondo, definiscono l'ebraicità. Per questo continuo a dire «non sono ebrea». La cosa buffa è che tutti dicono che sono quanto di più ebreo si possa immaginare, ma questa è tutta un'altra faccenda.

Facendo un piccolo salto in avanti nel tempo... mi sono impegnata in attività educative e, in particolare, sono stata tra i promotori della *Walden School* di Berkeley (California), fonda-

ta su principi libertari. Proprio agli inizi di quella attività, mentre portavo a scuola un gruppo di ragazzini, attorno ai sei anni di età, li sentii discutere del loro ambiente familiare, delle loro origini. Un ragazzino disse: «sono ebreo». Una ragazzina disse: «be', io sono mezza ebrea e mezza virginiana, perché mia madre è ebrea e mio padre viene dalla Virginia, perciò sono metà e metà». Mia figlia (figlia mia e di David Koven, anche lui anarchico) disse: «anch'io sono mezza ebrea, perché mio padre è ebreo e mia madre è una persona normale». Da allora è una specie di scherzo familiare dire che io sono la parte normale della famiglia.

Ritornando un po' indietro, dopo essermi resa conto che non avevo nulla a che fare con la guerra mondiale, io e alcuni altri giovani anarchici ebrei ci mettemmo insieme a degli anarchici italiani di New York e formammo un gruppo di cui faceva parte, tra gli altri, anche Paul Goodman. Molta della nostra attività era di tipo antimilitarista. Mi sentivo molto vicina al movimento anarchico italo-americano, di cui appresi alcune canzoni. Ascoltando ieri sera, durante l'incontro conviviale, la canzone «Nostra patria è il mondo intero, nostra legge è la libertà» mi sono sentita riportare indietro a quei tempi, a New York. Giorni bellissimi di pic-nic e feste organizzate per raccogliere fondi per la resistenza antifascista. La cosa curiosa è che, se pure io non mi considerassi un'anarchica ebrea nel movimento italiano, ma semplicemente un'anarchica, i nostri compagni parlavano di me proprio come della «ragazza ebrea»...

2. Jean-Marc Izrine

In apertura del mio intervento desidero trasmettere ai partecipanti di questo convegno il saluto fraterno di un compagno del mio gruppo, *Alternative libertaire* di Toulouse. Si chiama Robert Venezia e suo nonno era interprete nel ghetto di Venezia. Curiosità della storia e della geografia. Gli ebrei che oggi aderiscono al movimento libertario in Francia lo fanno per lo più a partire dalle lotte sociali (anche se alcuni lo fanno invece a partire da posizioni ideologiche). Io stesso sono un caso tipico di questo tipo d'impegno. Dopo il maggio 1968 ho aderito (nel

1971) all'ORA (Organisation Révolutionnaire Anarchiste) che si ispirava alla Rivoluzione spagnola del 1936, ma solo molto più tardi ho scoperto che numerosi ebrei anarchici avevano solidarizzato con la Spagna rivoluzionaria. Poi, nel 1975, ho scoperto per caso l'esistenza del giornale yiddish «Freie Arbeiter Stimme» e dell'omonimo gruppo durante un mio viaggio a New York. E sono venuto a sapere che in Francia, ancora negli anni Sessanta, il periodico libertario yiddish «La Libre Parole» vendeva un migliaio di esemplari.

Se si parla del coinvolgimento degli ebrei nel movimento sociale e, in particolare, nel movimento libertario in Francia, bisogna fare una precisazione preliminare: la presenza di numerosi ebrei sefarditi, arrivati dopo la guerra d'Algeria, ha reso minoritaria la presenza degli ebrei askenaziti. Questi ultimi sono stati socialmente, economicamente e culturalmente assimilati dall'ambiente francese, il che ha comportato la perdita della loro identità yiddish. Non ci sono quasi più mestieri ebraici, e gli ebrei si ritrovano in tutte le professioni del ceto medio (impiegati del settore pubblico e privato, operatori sociali, ecc.). Tuttavia, in Francia c'è una proporzione simile di sefarditi e di askenaziti impegnati nelle lotte sociali, e la questione identitaria si fa dunque sentire più in termini di lotta all'antisemitismo che nella ricerca di una identità yiddish o sefardita.

Tornando alla mia città, Toulouse, darò due esempi significativi. Innanzi tutto, nel gruppo *Alternative libertaire*, un terzo dei membri è di origine spagnola, un terzo ha per lo meno un genitore ebreo e il terzo restante ha origini varie. La presenza ebraica in questo gruppo è certamente molto superiore a quella media in Francia. Si trova inoltre traccia di un gruppo libertario ebraico a Strasburgo nel 1971, e due numeri del giornale «Schvartzte Fone» (Bandiera nera) sono usciti a Parigi nel 1990.

D'altro canto, c'è a Toulouse un piccolo gruppo specifico che si chiama *Pitchképoi*, formato da ebrei e non ebrei provenienti dall'estrema sinistra antiautoritaria. Faccio parte anche di questo gruppo. In talune occasioni, facciamo cucina yiddish a sostegno delle manifestazioni antirazziste o a favore delle lingue minoritarie. E approfittiamo di queste occasioni per ricordare, con pannelli fotografici, volantini, dibattiti, vendita di libri, la storia delle correnti rivoluzionarie di «Yiddishland». Così

Yiddishland diventa un punto di riferimento storico e assume tutta la sua dimensione radicale. Bisogna tenere presente che da qualche anno assistiamo a un risorgere, certo minoritario ma nondimeno reale, delle tendenze antisemite (negazioniste e revisioniste) anche in ambito libertario. Lottare contro coloro che si nutrono dell'antisemitismo popolare è tanto più importante in quanto si vedono delle scritte antisemite anche sulle scale delle case popolari. Gli anarchici non ebrei hanno combattuto, nella loro stragrande maggioranza, l'antisemitismo. Ad esempio ai tempi dell'*affaire* Dreyfus o durante la seconda guerra mondiale, quando diversi militanti hanno dato protezione agli ebrei, come Henri Melich, militante della CNT (*Confederación Nacional del Trabajo*, il sindacato libertario spagnolo), che fece passare quindici ebrei attraverso i Pirenei, o Gilberte de Puytorac, morto poco tempo fa, che aveva nascosto a casa sua una ebrea libertaria e sua figlia. Ricordare persone e fatti come questi è un dovere della memoria.

Se non si può parlare in senso proprio di identità ebraica nel movimento sociale, la lotta contro l'antisemitismo assume una dimensione identitaria che fa sì che i libertari e i loro simpatizzanti di origine ebraica si sentano a loro agio nel partecipare al movimento. Ma se si proietta in avanti questa analisi del passato, è possibile comparare questa realtà con quella delle immigrazioni attuali. Così, certi aspetti della lotta in un quartiere popolare di Toulouse, di cui ho scritto, rimandano al movimento ebraico rivoluzionario, come ad esempio il concetto di «lavoratori semi-intellettuali» (che cosa ha fatto sì che questi lavoratori semi-intellettuali siano stati le minoranze agenti di Yiddishland, mentre ora sono politicamente inesistenti?). E parlo dei ghetti ebrei anche per parlare della ghetizzazione in cui rischiano di trovarsi taluni quartieri a forte immigrazione.

È per questo che ebrei e non ebrei di *Alternative libertaire* mi hanno chiesto di riflettere sulla questione. Abbiamo così pubblicato un libro, *Les libertaires du Yiddishland*, per testimoniare che non tutti gli ebrei sono stati e sono borghesi, rabbini e sionisti, ma anche poveri, atei e anarchici. Sono anche andato oltre, in modo forse un po' azzardato. Avendo preso coscienza del ruolo messianico dell'ebraismo, ho proposto una lettura rivoluzionaria dei Maccabei, per aprire una breccia nell'appropriazio-

ne sistematica degli eventi biblici da parte dei religiosi. Mi sono spinto fino al punto di comparare i Maccabei a Che Guevara, a Zapata, a Durruti e a Makhno... ma ho pestato il naso contro l'incomprensione sia del mio gruppo anarchico sia del gruppo *Pitchképoi*, che non hanno apprezzato l'analogia.

Per concludere, vorrei affrontare un tema delicato, non per aprire una polemica ma perché mi sta a cuore: le posizioni del sionismo ufficiale e la natura statale di Israele. Si è parlato a più riprese di sionismo libertario come di un concetto unanimemente accettato. Vorrei relativizzare questo unanimismo, che rischia, tramite l'idea di anarco-sionismo, di mettere in secondo piano la critica alla natura statale di Israele e al suo sostegno principale, *Tsahal* (l'esercito). Io penso che proprio perché gli anarchici ebrei sono in grado di concepire un sionismo senza Stato, essi debbano esprimersi con forza contro il regime di apartheid, contro gli elementi teocratici dello Stato di Israele, contro il recupero della *Shoah* e contro il devastante capitalismo israeliano.

Credo inoltre, ma forse è l'opinione semplicistica di un ebreo che vive in Francia, che il movimento dei kibbutz si sia chiuso su se stesso e abbia lasciato che i socialdemocratici e la destra revisionista israeliana si spartissero il potere statale. Mi rammarico anche che nel corso di questo convegno non si sia parlato della corrente libertaria presente in seno al *Matzpen** negli anni Settanta.

Per finire voglio ricordare un episodio che ritengo significativo. Negli anni Ottanta il nostro gruppo *Pitchképoi*, presente a una manifestazione antirazzista a Toulouse con i consueti cibi yiddish, esibiva un cartellone che diceva: «Nel '68 avevamo quattordici o quindici anni, abbiamo tirato dei sassi e anche delle bottiglie molotov; se la polizia avesse sparato, oggi non saremmo qui. Per questo non accettiamo che l'esercito israeliano spari sui giovani palestinesi».

* *Matzpen* (Il compasso), organizzazione extra-parlamentare di ispirazione trotskista [N.d.C.].

3. *Judith Malina*

Sono anarchica, sono pacifista, sono ebrea. Per me queste identità sono, più o meno, compatibili: mio padre era un rabbino tedesco e mia madre una studentessa di teatro, fervente ammiratrice del grande regista Erwin Piscator. Nel momento in cui lei ha incontrato questo giovane rabbino idealista se ne è innamorata e ha deciso di abbandonare la sua carriera teatrale; si sono sposati con l'accordo di destinare a una figlia la carriera cui aveva rinunciato la madre: io ero quindi destinata a questa carriera... anche se non sono sicura che i miei genitori sarebbero stati contenti della strada che ho scelto.

Dopo i terribili avvenimenti accaduti in Germania, sono andati a vivere a New York quando io avevo due anni; anche Piscator dopo un po' è andato a New York per aprire una scuola, proprio nel momento in cui ero pronta per studiare con lui. È in questo periodo che sono diventata pacifista, perché – conosciuto il nazismo, da cui siamo scappati – già da molto piccola avevo deciso di diventare l'opposto dei nazi, di prendere la strada esattamente opposta.

Mio padre, come sempre succede in famiglia in questi casi, è rimasto orripilato dalla mia scelta. Quando gli ho detto: «Sono diventata pacifista, è importante riuscire a non odiare i nazisti», è rimasto orripilato e da quel giorno... sono stata nei guai.

Sono anche anarchica, essendo pacifista, perché non è possibile una forma di organizzazione sociale senza coercizione, senza punizione, se non quella indicata dalla via anarchica; io ho cercato, nel mio lavoro, di seguire sempre la concezione anarchica di organizzazione sociale, e la via pacifista per raggiungere un più alto livello nei rapporti umani.

Quando finalmente sono andata alla scuola di Piscator, lui ci ha chiesto un impegno serio: ha sempre sostenuto l'idea di un teatro politico, l'idea che: «non abbiamo il diritto di sentirci 'al centro', non possiamo dire 'Zitto, parlo io, ascoltami, sono interessante, posso farti ridere o piangere'». Questa è una forma estrema di egoismo; non possiamo dire agli altri: «Zitto, ascolta me»... se non abbiamo da dire qualcosa in cui siamo veramente impegnati.

Allora, cinquant'anni fa, quando Julian Beck e io abbiamo

formato il Living Theatre, abbiamo deciso di creare un gruppo di affinità, e ancora oggi siamo tutti anarchici, tutti pacifisti, quasi tutti vegetariani... non tutti ebrei, ma in gran parte anche questo. L'essere ebrei non è una condizione necessaria per entrare nel Living, ma certamente dà una base morale: siamo infatti ispirati da molti nostri compagni e artisti di origine ebraica, penso a Eric Gutkind o Paul Goodman, grandi fonti di ispirazione anarchica ed ebraica.

Abbiamo portato in scena spettacoli come *La grotta a Machpelah*, *La giovane di Cipro* ecc., lavori che ci hanno dato modo di parlare della possibilità di un mondo anarchico, di una società anarchica: tutti vogliamo libertà e pace, ma se parliamo di anarchismo e pacifismo questo fa paura.

Nel Living, per cinquant'anni, senza sosta, abbiamo fatto – e continuiamo a fare – spettacoli che parlano della possibilità di lottare per il mondo che vogliamo, e non per vari livelli di compromesso. Il che è difficile da esprimere in un mondo pieno di paura della libertà, pieno di guerre, punizioni, militarismo, concorrenza delle multinazionali... Un mondo di oppressione sociale. Per cui è difficile dire: «andiamo dritti verso ciò che vogliamo». Nei nostri spettacoli, da *Paradise Now* ai più recenti che ha scritto Hanon Reznikov (*Anarchia, Utopia*), cerchiamo di dimostrare come ciò sia possibile.

Tramite il rapporto con il pubblico facciamo in modo di non avere in teatro due classi di persone, quelli che parlano e quelli che non parlano, vogliamo unificare il pubblico e gli attori, vogliamo unificare tutto, e questa unificazione mi pare *ecuod*.

4. Hanon Reznikov

La mia formazione è avvenuta proprio in una delle culle del mondo dell'anarchismo ebraico, che è New York, e in un momento particolare: sono nato e cresciuto nel dopoguerra, negli anni Cinquanta.

In quel periodo a New York si sentiva, nelle case popolari dove abitavamo noi, un ottimismo forte, perché si credeva – o almeno, io credevo – che i disastri dell'Olocausto e della seconda guerra mondiale fossero stati tali che l'umanità non avrebbe

più accettato comportamenti di questo genere, e quindi pensavamo di essere alla soglia di una nuova epoca in cui non si sarebbero più seguite le dottrine dell'autoritarismo, del nazionalismo, della violenza. Credevamo che l'esperienza degli anni Quaranta fosse stata tale che non sarebbe più stato concepibile andare avanti così; e devo dire che, con tutte le difficoltà che ancora rimangono, resto ottimista sotto questo aspetto, anche perché – tra parentesi – secondo me questo esperimento che chiamiamo civiltà è molto giovane, è durato finora molto poco, se si considera che la storia scritta esiste solo da circa seimila anni. Pensateci un momento: se gli antropologi dicono che sono sempre esistite persone che hanno vissuto sino a cento anni, seimila anni non sono che il periodo di vita di sessanta persone... non è tanto.

A volte mi pare che il tipo di problemi che vediamo adesso nel mondo siano problemi dell'*adolescenza* dell'umanità, e conservo la speranza che si arrivi a una fase di maturità, prima o poi... se non ci distruggiamo, cosa che permane come una possibilità abbastanza reale.

Per quanto riguarda la mia formazione riprendo da dove si è fermata Judith: con la parola *ecuod*, che è il termine ebraico per *unità*, per *uno*. Per me questo è sempre stato il punto critico della filosofia ebraica: l'ebraismo, cioè, si riferisce non tanto a un Dio – quella figura con la barba bianca e le palle di piombo – quanto invece a un'unità cosmica, al segreto della spaventosa armonia del cosmo.

Procedendo nel cercare di capire cosa può significare questo sul piano sociale, mi ha aiutato molto il pensiero dei chassidim, che ho scoperto attraverso gli scritti di Buber, il quale ha descritto a lungo questa filosofia riferendosi, in particolare, alla *promessa della venuta del messia* come punto chiave di essa. Mi pare che questo sia molto giusto, perché secondo i chassidim la storia della venuta del messia è molto semplice: si tratta di creare un mondo degno di Dio; quando avremo creato un mondo senza sfruttamento e senza violenza – cioè un mondo etico – a quel punto Dio arriverà a vivere tra il popolo.

Questo è per me il concetto più radicale dell'ebraismo, a livello politico, ed è anche un'interpretazione radicale del concetto di *Sion*, in cui Sion non è un territorio: è appunto questo

stato, questa condizione di armonia sociale che permette una vita spirituale tra la gente... e noi, nel Living, puntiamo su questa strada.

Pur non avendo lavorato molto su testi o leggende ebraiche, ogni tanto ci capita. Alcune cose sono state centrali: per esempio ci siamo dedicati per dieci anni a fare esclusivamente teatro per le strade sotto un titolo complessivo che era *L'eredità di Caino*; ciò perché, in base a una certa analisi, i nostri problemi più gravi nel mondo derivano da un conflitto quasi originario tra classi sociali. Il sacrificio di grano da parte di Caino (agricoltore) non è gradito a Dio quanto il sacrificio animale da parte di Abele (pastore); questi due modi di vivere sono quindi in conflitto, e questo ci è parso una buona base da cui partire per studiare la situazione politica.

Ultimamente abbiamo ripreso questa tematica in quanto ci siamo impegnati in un progetto contro la pena di morte. Lavoriamo anche in America e lì, come saprete, la pena capitale è molto praticata: sono più di tremila i condannati a morte e li fanno fuori al ritmo di uno o due alla settimana. Noi scendiamo in piazza, a Times Square, nel centro di New York, proprio nei giorni in cui ci sono le esecuzioni (a volte lo facciamo anche in Italia), e in questi interventi facciamo riferimento anche alla storia di Caino e Abele, ma per un diverso motivo stavolta, in quanto questo racconto del *Genesi* è molto bello anche sotto un altro aspetto: il primo assassinio non viene punito, non inizia un ciclo di vendette con l'uccisione di Abele da parte di Caino. Dio dà invece un segno di protezione a Caino contro la rabbia degli altri, di modo che possa andare avanti anche dopo avere ucciso... E Caino ne avrà bisogno, perché ha commesso un atto molto grave. Non si avvia però un meccanismo di punizione e vendetta, si cerca invece di portare questa situazione su un altro piano; credo che in questo vi sia una lezione molto importante su cui si può lavorare per capire come affrontare il problema nel nostro mondo.

Proprio adesso abbiamo scoperto un testo della Bibbia – un racconto nel libro dei *Numeri*, credo – che è quello di Corac, una storia troppo poco conosciuta. Corac è un ribelle che, con la sua tribù, si è rivoltato contro l'autorità di Mosè e Aronne durante la traversata del deserto, dicendo: «Possiamo *tutti* entra-

re nel Sancta Sanctorum! Cosa significa che solo tu e i preti, Aronne, avete questo diritto? La Rivelazione dice che siamo tutti santi, non è così?». E per aver osato tanto – racconta la storia – Dio fa inghiottire tutta la tribù, la terra si apre e tutti spariscono (il che significa che qualcuno deve avere scavato qualche fossa nel deserto, evidentemente).

Questa di Corac ci è sembrata una storia così *fortemente* anarchica, che stiamo lavorando a una sua versione teatrale.

Come diceva Judith, è molto importante per noi la forma teatrale, la quale deve prevedere una partecipazione attiva da parte del pubblico; ormai io credo che, se uno vuole proporre una *visione* artistica, è meglio che faccia uso del video o del cinema, mentre se vuole fare del teatro – secondo me – questo ha senso solo se usufruisce di quella qualità particolare del teatro che è l'incontro tra i due gruppi, quello del pubblico e quello degli attori, facendo in modo che la loro sia un'interazione creativa. E noi cerchiamo sempre di dare una grande importanza a quello che il pubblico *fa*, in modo che il teatro si realizzi come un modello di comportamento sociale, e ciò sempre sulle basi filosofiche e spirituali di cui parlavo.

5. Arturo Schwarz

L'argomento di questa tavola rotonda è *la doppia identità*; io invece mi riconosco in una triplice identità: come ebreo (ateo e sionista), come anarchico e come surrealista.

Per me – contrariamente a Landauer, del quale è stata citata una frase molto significativa che diceva: «Io sono ebreo e tedesco, non un ebreo tedesco o un tedesco ebreo» – queste tre «identità» di ebreo, anarchico e surrealista sono una sola cosa. Cioè, sono anarchico perché sono ebreo, e riconosco nell'ebraismo anche la fonte del mio surrealismo; ritengo che, per me, il surrealismo sia la filosofia della vita più attuale e la più vicina a noi in questo inizio di terzo millennio.

Per quale ragione ritengo che anarchia ed ebraismo – naturalmente quando parlo di ebraismo parlo dello *spirito* dell'ebraismo e non della *lettera* dell'ebraismo – per quale ragione, dunque, ritengo che il mio essere anarchico derivi in primo luogo

dal mio essere ebreo?

Essere ebreo rappresenta per me un'eredità molto pesante, perché è l'eredità di un popolo che per duemila anni è stato perseguitato, per duemila anni ha sofferto massacri, esclusioni, espulsioni, e che nonostante questo è rimasto l'unico testimone dei popoli dell'antichità.

Essere ebreo significa anche, per me, essere l'erede di un Baruch Spinoza, di un Karl Marx, di un Albert Einstein, di un Sigmund Freud, per citare solamente i primi nomi che mi vengono in mente.

Quindi, se io devo essere degno di questa eredità culturale e storica, non potrò che essere un anarchico e un surrealista, almeno dal mio punto di vista.

L'ebraismo per me significa in primo luogo il rifiuto del principio di autorità e l'esaltazione del principio del piacere; il rifiuto del principio di autorità è una costante del pensiero ebraico: pensate che, ad esempio, nel *Talmud*, quando una questione si risolve facilmente e non trova obiezioni viene qualificata come una questione *cattiva*, mentre quella che dà luogo a venti, trenta interpretazioni diverse e tutte conflittuali quella, sì, è una *buona* questione... ecco: in questo aneddoto sul rifiuto del principio di autorità sta per me l'essenza stessa dell'ebraismo.

Perché indico, come secondo corollario, l'esaltazione del piacere? Il cristianesimo ci dice che questa è una valle di lacrime, che noi dobbiamo soffrire qui per guadagnarci il paradiso lì; il *Quohelet*, l'Ecclesiaste, dice proprio il contrario, e così anche tutta la tradizione cabalistica: noi – e cito, a memoria, il *Talmud* – «se vogliamo far piacere al Signore ed esaltarlo come si deve, dobbiamo prima di tutto essere felici noi stessi: la nostra gioia è la gioia del Signore, del quale siamo il riflesso».

Non è un caso se uno dei trattati più belli della *Qabbalah* (in cui confluiscono, per formarne l'identità, più di sei-settemila testi, a volte divergenti ma uniti da un concetto fondamentale, e cioè l'importanza di raggiungere la conoscenza del sé e l'esaltazione del ruolo della donna), è *La Lettera sulla santità*, che tra le altre cose dice questo: «Stai attento che il piacere della tua compagna viene prima del tuo; stai attento a non forzare mai la tua compagna, e quando fai l'amore con lei devi far sì che lei lo desideri facendo nascere il desiderio con dolci parole e carezze».

Nel *Talmud* è più volte ribadito che l'uomo che non ha desideri e che non si unisce a una donna è come una bestia da soma.

Questo concetto dell'esaltazione del piacere e dell'esaltazione della donna, è quindi fondamentale nello spirito dell'ebraismo: non dimentichiamoci che con il *Sabbath* è stato la prima volta nella storia dell'umanità in cui si è prescritto un giorno di riposo dedicato alla meditazione e al ritorno su se stessi. Il che mi fa tornare in mente quattro versi di un poeta elisabettiano molto belli, che citerò in inglese per poi tradurli:

*A poor life this
If full of care
We have no time
To stand and stare*

E cioè: «Che povera vita questa, se, pieni di affanni, non abbiamo il tempo di fermarci e ammirare». Ecco: in un mondo talmente convulso come il nostro, dove i ristoranti si chiamano «Fast Food»; dove al vino viene preferita una bevanda a base di acido fosforico (Pepsi-cola o Coca-cola, non ha importanza); dove alla frutta genuina vengono a sostituirsi delle barrette ignobili delle quali non conosciamo la composizione... è forse giusto ricordarci di fermarci un attimo e di meditare... però forse sto andando fuori discorso.

La terza cosa fondamentale nell'ebraismo è la giustizia sociale, che si può riassumere in un solo fatto. Pensate che, secondo gli insegnamenti originali, ogni cinquant'anni tutti dovevano ripartire dalla stessa base: le proprietà personali erano cancellate – Proudhon, quando diceva che la proprietà è un furto, ripeteva soltanto quello che era stato detto circa duemilacinquecento anni prima dai nostri saggi – e si ripartiva da un'uguaglianza assoluta. La terra, inoltre, non poteva *mai* essere proprietà di una singola persona: rimaneva sempre proprietà di tutti.

V'è una spinta egualitaria, libertaria e anarchica rappresentata dagli insegnamenti dei nostri profeti – che io, più che profeti chiamerei rivoluzionari anarchici – che è fortissima.

Un'altra esigenza fondamentale nell'ebraismo, che fa sì che io mi riconosca nell'etica e nella cultura ebraica, è questa continua ricerca della conoscenza del sé: quando sul tempio di

Apollo a Delfi si leggono le due parole γνωθι e σεαυτον («conosci te stesso»), queste sono un leitmotiv anche della cultura ebraica, tant'è vero che nel *Talmud* è detto che un sogno non interpretato è come una lettera non letta.

Ora, per quale ragione è così importante questa conoscenza del sé, e quale deve essere il suo strumento? La conoscenza del sé è importante perché ci aiuta a riconoscere in ognuno di noi quella che Jung chiamava l'*anima* nell'uomo, cioè l'immagine archetipica dell'eterno femminile, e l'*animus* nella donna, cioè l'immagine archetipica dell'eterno maschile. Cosa significa? Quando si prende coscienza del fatto che siamo tutti – dal punto di vista psichico – androgini, si riconosce *d'emblée* la parità assoluta tra uomo e donna; si riconosce che non c'è nessuna differenza di carattere gerarchico fra donna e uomo; si riconosce che questi due poli hanno un rapporto complementare e non conflittuale.

Questo è alla base di ogni vera equità sociale, perché oggi la donna si può dire sia l'ebreo dell'umanità. Anche lei, nonostante non sia una minoranza (per fortuna), è discriminata sul lavoro e in tutti gli altri ambiti: basti pensare a quello che è successo – e che succede quotidianamente, purtroppo – nella guerra che ha devastato la Jugoslavia, in cui le vittime principali erano sempre le donne, stuprate per far nascere dei bambini quali erano gli stupratori.

Ora, questi principi fondamentali dell'ebraismo li ritroviamo naturalmente ampliati – e attualizzati – anche nell'anarchia.

Ed è per questo che mi ritengo un ebreo ateo, sionista e anarchico.

Quando dico sionista devo fare una precisazione: sono completamente d'accordo con l'amico Jean-Marc Izrine per quanto riguarda le critiche che ha fatto su Israele di oggi, e mi basti dire che io sono stato uno dei fondatori del gruppo *Matzpen* in Italia, e che ho stampato i «Quaderni del Medio Oriente», pubblicando anche i loro testi teorici.

Quindi il mio essere sionista non è certamente un essere sionista acriticamente, perché ritengo che chi ama veramente Israele abbia il dovere di criticarne i passi falsi; come ritengo che i veri italiani, durante il ventennio fascista, fossero gli anti-fascisti, così ritengo che i veri amanti di Sion – che non è tanto

un luogo geografico quanto un regno ideale – siano quelli che lottano e che denunciano tutti gli sbagli che fa Israele.

Veniamo al surrealismo: il surrealismo è per me ciò che attualizza tutti i principi dell'anarchia e dell'ebraismo, aggiungendo a questi una dimensione che forse non è presente altrettanto fortemente in queste due filosofie della vita, e cioè la dimensione estetica.

André Breton, che militò sempre in uno spirito anarchico, scrisse verso la fine della sua vita un testo molto bello, *Arcane 17*, in cui si chiede «perché all'inizio dell'attività surrealista non poté aver luogo una fusione organica fra elementi anarchici ed elementi surrealisti, e ricordo quanto forte batteva il mio cuore quando nelle manifestazioni operaie vedevo, nel mare di bandiere rosse, di tanto in tanto, la bandiera nera dell'anarchia».

Ecco, ritengo che oggi il surrealismo incarni la filosofia della vita più vicina a noi, perché è un movimento di carattere filosofico ed estetico che al primo punto ha messo il rifiuto del principio di autorità, l'esaltazione della donna e la denuncia di tutte le ingiustizie sociali.

Finito di stampare
nel mese di giugno 2001
presso Grafiche Vadacca, Vignate
per conto dell'Editrice A coop. sezione elèuthera
via Rovetta 27, Milano