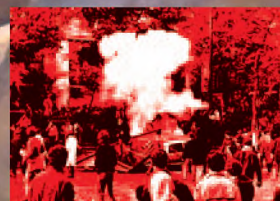


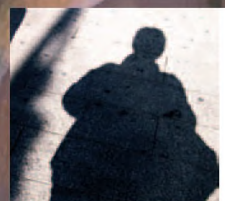
libertaria

il piacere dell'utopia

**Quando a Parigi
scoppiò
un Sessantotto**
di Edgar Morin



**Come hanno riformato
i servizi segreti?**
Con licenza di delinquere
di Aldo Giannuli



**Vieni a vedere
una scuola libertaria
a São Paulo**
di Francesco Codello
e Hugues Lenoir



**Città e utopia:
la proposta indiana
di Auroville**
di Rita Cenni



**Droga:
la proibizione
aumenta
il controllo sociale**
di Douglas Husak



elèuthera

libri per una cultura libertaria

136 pp.
euro 12,00



132 pp.
euro 12,00



72 pp.
euro 8,00



80 pp.
euro 9,00



Il catalogo completo può essere
richiesto a **elèuthera**
tel. 02 26 14 39 50 - fax 02 28 04 03 40
cas. post. 17002, 20170 Milano
e-mail: info@eleuthera.it
Il catalogo può essere scaricato
in formato Pdf dal sito: www.eleuthera.it



Anno 10
numero 1-2
gennaio/giugno
2008

Editrice A
cooperativa ari
sezione Libertaria
registrazione
al tribunale
di Milano n. 292
del 23/4/1999

Internet
www.libertaria.it

Redazione
Libertaria
via Rovetta, 27
20127 Milano
telefono e fax
02/28040340
corrispondenza
Libertaria
casella postale 10667
20110 Milano
e-mail
libertaria@libertaria.it

Amministrazione
Libertaria
via Vettor Fausto, 3
00154 Roma
telefono 06/5123483
Libertaria
casella postale 9017
00167 Roma
e-mail
libertaria@libertaria.it

Abbonamento
a quattro numeri
Italia euro 25,00
estero euro 30,00
sostenitore euro 50,00

Versamenti
ccp 53537007 intestato a Editrice A sezione Libertaria
casella postale 9017 00167 Roma
rimesse bancarie Banca Etica
IBAN: IT80 A050 1803 2000 0000 0114 485
Filiale di Roma
intestato a Editrice A Libertaria

Distribuzione
nelle librerie
Diest
Via Cavalcanti, 11
10132 Torino
telefono
e fax 011/8981164

Stampa
Franco Ricci
Arti Grafiche
Via Bolgheri, 22/26
00148 Roma

ISSN 1128-9686

Collettivo
redazionale

Dario Bernardi
Francesco Berti
Giampietro Nico Berti
Franco Buncuga
Marco Caponera
Francesco Codello
Carlo Ghirardato
Aldo Giannuli
Fabio Iacopucci
Luciano Lanza
Pietro Masiello
Claudio Neri
Lorenzo Pezzica
Ferro Piludu
Persio Tincani
Salvo Vaccaro
Claudio Venza

progetto grafico
Ferro Piludu
Carla Baffari

responsabile
Luciano Lanza

Lapsus freudiano e geopolitico

Nella didascalia a pagina 51 del numero 4 del 2007 abbiamo scritto Iraq invece di Afghanistan. Due paesi dove gli Stati Uniti prendono batoste da anni. Ce ne scusiamo con i lettori

Collaboratori: Miguel Abensour / Pietro Adamo / Fernando Aínsa / Vito Altobello / Pietro Barcellona / Pino Cacucci / José Maria Carvalho Ferreira / Antoni Castells / Noam Chomsky / Fabio Ciaramelli / John Clark / Eduardo Colombo / Ronald Creagh / Robert D'Attilio / Marianne Enckell / Fabrizio Eva / Goffredo Fofi / Mimmo Franzinelli / Jean-Jacques Gandini / Pierandrea Gebbia / José Ángel Gonzalez Sainz / Franco La Cecla / Jean-Jacques Lebel / Mauro Macario / Francisco Madrid Santos / Sebastiano Maffettone / Todd May / Serena Marcenò / Franco Melandri / Sergio Onesti / Mario Rui Pinto / Ruben Prieto / Rodrigo Andrea Rivas / Massimo Annibale Rossi / Carlos Semprun Maura / Paulo Torres / Giorgio Triani / Tullio Zampedri

libertaria 1-2 / 2008 ●

in questo numero

- | | |
|-----------------------|--|
| ● lavori in corso | 2 Elezioni: quelli che non ci stanno |
| ● dietro i fatti | 4 Servizi segreti con licenza di delinquere <i>di Aldo Giannuli</i> |
| | 7 La nuova frontiera? È un campo <i>di Helena Valdenassi</i> |
| | 15 Auroville utopia imperfetta <i>di Rita Cenni</i> |
| ● laboratorio | 24 Verso un'anarchia postmoderna <i>di Larry Gambone</i> |
| ● conversazioni | 34 Nuove dimensioni dell'odio
intervista a Santiago López Petit <i>di Marco Caponera</i> |
| ● pensiero eccentrico | 39 Droga e castigo <i>di Douglas Husak</i> |
| | 60 Noi schiavi della megamacchina <i>di Philippe Godard</i> |
| ● rifrazioni | 70 Amor Lima, un'esperienza
di educazione libertaria <i>di Francesco Codello e Hugues Lenoir</i> |
| | 73 L'Idec va in America Latina <i>di Helena Singer</i> |
| ● lanterna magica | 80 libreria/Dal Sessantotto all'anarchia <i>di Lorenzo Pezzica</i> |
| ● archivio | 86 Quando a Barcellona piovevano le bombe italiane <i>di Claudio Venza</i> |
| ● fuori campo | 91 Il Sessantotto? Era un movimento complesso e ambiguo <i>di Edgar Morin</i> |

*Quasi un elettore
su quattro
si è defilato
dalla competizione
nelle urne.
Con l'astensione,
annullando la scheda
o lasciandola
in bianco.
Circa 10 milioni
di persone. E adesso?*

«**E** tu voti ancora? La libertà è un valore troppo grande per entrare in un'urna». Come dare torto a questa domanda e risposta di un manifesto di giovani libertari? E, infatti, il 22,6 per cento degli elettori per la camera dei deputati e il 24 per cento di quelli per il senato non hanno votato oppure hanno annullato o non segnato le schede.

Come interpretare questo «distacco» dalla competizione elettorale? E soprattutto come leggere la scomparsa della coalizione di sinistra dai banchi dei «rappresentanti del popolo»?

Sicuramente ha giocato la disillusione dei tanti che solitamente votano a sinistra dopo l'esperienza negativa del governo guidato da Romano Prodi. Ma questo elemento, sicuramente importante, non basta a spiegare la sonora sconfitta di bertinottiani e compagni.

No, c'è qualcosa di più profondo. Almeno in una parte non irrilevante dei riottosi alle urne. C'è un ritorno di consapevolezza che

esprimendosi nel rifiuto comincia (o continua) a pensare un modo diverso, alternativo di fare politica.

La politica istituzionale non è in grado di soddisfare chi non vuole dare deleghe in bianco. Oggi, infatti, quando si vota si rilascia una sorta di assegno con la sola firma a un destinatario che metterà la cifra che vuole sul titolo di legittimazione rilasciato dagli elettori. Insomma, un atto di fiducia cieca. E tanti, quasi un elettore su quattro, hanno capito che quella fiducia è immeritata.

La destra al potere

Certo, obietteranno molti, ma con quelle astensioni si è facilitato il ritorno nella stanza dei bottoni di un signore che precedentemente aveva usato molte volte il potere per sistemare questioni fiscali e penali personali o dei suoi amici. Che ha definito «eroe» un suo uomo di fiducia condannato per associazione mafiosa. Che ha depenalizzato il falso in bilancio... e tante altre amenità.

Bene, ma è proprio questo che fa premio in una parte consistente di italiani. E anche di questo bisogna tenere conto. E poi la sinistra partitica è molto meglio? Difficile affermarlo. Soprattutto se si guarda lo scontento che serpeggia nell'elettorato cosiddetto progressista.

Nel frattempo si accentua il processo di divaricazione della società italiana. Da

una parte quelli (tanti) che hanno redditi sempre più elevati capaci di dribblare il processo inflazionistico e dall'altra i (tantissimi) percettori di redditi fissi sempre più erosi dal costo della vita assieme a coloro che il reddito ce l'hanno ora sì ora no. La compagine sempre più affollata dei precari, soprattutto giovani. Ma non soltanto.

Il dato (sembrerebbe un non senso, ma non lo è) meno ovvio di queste elezioni è che molti di coloro che non hanno redditi elevati si sono affidati a chi non farà i loro interessi (neanche la sinistra lo fa nei fatti). Una sorta di «sogno»: il ricco farà stare bene anche noi.

Gli emuli di Andrea Costa

E poi avete fatto caso alle parole d'ordine di chi si collocava alla sinistra della Sinistra arcobaleno? Leader che, forse senza nemmeno saperlo, riecheggiano le motivazioni con cui Andrea Costa, primo socialista entrato nel parlamento del Regno d'Italia, chiedeva il voto dei proletari italiani. Così come avevano fatto negli anni Settanta gli ex extraparlamentari quando si sono presentati alla sfida elettorale. «Portare la voce dei lavoratori nelle aule dominate dalla borghesia» e altre amenità di questo genere, dopo che per anni avevano gridato «è la lotta non il voto, è la lotta che decide».

Incredibile, ogni volta c'è qualcuno che accusa i suoi

NON CI STANNO



ex compagni di «avere tradito la causa» e si propone di rappresentare i veri valori, i veri interessi delle classi meno abbienti. Questa volta, però, il richiamo non ha funzionato: tutti a casa.

Siate realisti, chiedete l'impossibile

Molti accusano l'astensionismo perché sterile. Non produce effetti e lascia intatto il sistema di potere. Messa così sembra tutto vero. Ma chi l'ha detto che le forme della politica debbano esaurirsi nel rituale delle urne? Chi l'ha detto che la delega in bianco sia la forma migliore per gestire una società complessa come quella in cui viviamo? Chi l'ha detto che tutto debba esaurirsi nel far parte di un gregge che ogni quattro anni (questa volta anche meno) va a scegliersi un padrone?

Qui non si vogliono lanciare proclami (non sarebbe proprio il caso), ma alimentare quel sano dubbio, quella sana diffidenza verso chi pretende di rappresentarci.

Certo, l'alternativa è difficile e, soprattutto, richiede impegno, però abbiamo una sola vita e viverla pienamente, consapevolmente, padroni della propria esistenza non è una cosa da scartare. Anzi.

E qui, per il momento, ci fermiamo. Ma sui prossimi numeri riprenderemo questo argomento. Centrale per chi vuole percorrere, come diceva il grande Martin Buber, i difficili «sentieri in utopia».

Domenica 13 aprile, in coincidenza con le elezioni, i maggiori quotidiani informavano di una conferenza stampa del sottosegretario alla presidenza del consiglio Enrico Micheli che annunciava trionfante l'approvazione del regolamento attuativo della legge sulla consultabilità degli atti dei servizi segreti. Ormai la durata temporanea del segreto di stato era cosa fatta e i giornali davano la notizia lasciando intendere che presto potremo vedere le carte sul caso Moro e su tutti i misteri d'Italia. Un bello spot elettorale. Peccato che si tratti di una presa in giro. Così come risulta una burla la riforma dei servizi segreti. Qui analizzata da Aldo Giannuli, storico, autore di Lo Stato parallelo (con Paolo Cucchiarelli, 1997), La guerra fredda delle spie (aprile 2005), La strategia della tensione (maggio 2005), L'armadio della repubblica (maggio 2005), La guerra dei mondi (giugno 2005), Una strana vittoria (luglio 2005) e Bombe a inchiostro (2008)

SERVIZI SEGRETI CON LICENZA DI DELINQUERE

di Aldo Giannuli

Nel luglio scorso, il parlamento ha definitivamente varato la riforma dei servizi di informazione e sicurezza che era allo studio da dieci anni. L'approvazione è avvenuta con il voto favorevole di tutti i gruppi e senza che alcun parlamentare abbia sollevato particolari obiezioni, sia in aula sia fuori. I mass media, da parte loro, hanno presentato questa riforma come un deciso passo avanti nella democratizzazione

Foto di Jacek Soltan

dei servizi italiani. Il sottosegretario alla presidenza del consiglio, ha persino affermato che, con questa legge, un caso Abu Omar non sarebbe mai potuto accadere.

Di fronte a tanti consensi vale la pena fare un esame, pur sommario, per valutare con esattezza la veridicità di queste affermazioni e comprendere la sua reale portata.

Non verrà fatto un esame approfondito, che richiederebbe molto spazio, ma si esamineranno i punti più rilevanti.

La nuova strutturazione del sistema di sicurezza

Da anni governo, opposizione e poteri vari discutono se unificare il servizio militare (Sismi) e quello cosiddetto «civile» (Sisde) in un unico servizio o lasciarli separati ma con un coordinamento molto più forte di quello assicurato in passato dal Cesis. Il sistema binario (su due servizi) era contestato perché, in realtà, ogni servizio tendeva a coprire l'intero ambito dell'intelligence, scavalcando le proprie competenze, con il risultato che uno diventava il doppione dell'altro, con maggiori costi.

La riforma (articolo 2) mantiene il sistema binario con queste varianti. Il Sismi diventa l'Agenzia informazioni e sicurezza estera (Aise) e il Sisde l'Agenzia informazioni e sicurezza interna (Aisi) a cui passano le competenze di controspionaggio (e la relativa rete di centri) che vengono staccate dall'Aise; mentre il Cesis viene sostituito dal Dipartimento delle informazioni per la sicurezza (Dis) coordinato dal presidente del consiglio per il tramite di un'autorità delegata.

Morale: tutto come prima. Infatti, come era da prevedersi, l'Aise non vuol saperne di ce-

dere la rete dei centri di controspionaggio e quindi l'Aisi se ne deve fare una sua, il Dis ha praticamente gli stessi poteri del vecchio Cesis, gli apparati dei due servizi restano divisi dalle rivalità corporative di sempre e il Comitato parlamentare di controllo conta meno di prima. Amen.

Rapporti fra esecutivo e potere giudiziario

La parte su cui il «legislatore» (poi vedremo chi è) ha «lavorato di fino» è quella sui rapporti fra governo e giudici. L'articolo 118 del codice di procedura penale (cpp) stabiliva che il ministro dell'interno poteva «ottenere» copie degli atti di una istruttoria penale (in deroga a quanto stabilito dall'articolo 329 del cpp sul segreto delle indagini) per la prevenzione dei delitti per i quali è previsto l'arresto il flagranza. L'articolo 14 della legge introduce l'articolo 118 bis del cpp per il quale il presidente del consiglio può richiedere all'autorità giudiziaria competente, direttamente o a mezzo del direttore generale del Dis, copie di atti di procedimenti penali e informazioni ritenute indispensabili (si badi bene) per lo svolgimento delle attività connesse alle esigenze del Sistema di informazione per la sicurezza della repubblica.

Cioè: la richiesta viene da un'autorità politica più pesante del passato, sparisce ogni riferimento alla prevenzione di reati sostituita da genericissime e incontrollabili esigenze neanche della sicurezza dello stato ma «del sistema di informazione per la sicurezza della repubblica». Nella normativa precedente l'autorità giudiziaria poteva esercitare un pur differito controllo sull'uso delle informazioni concesse, perché, si suppone, che esse sarebbero finite a organi di

polizia giudiziaria per sfociare in qualche procedimento penale. Qui, invece, la cosa finisce nelle mani di organi blindati dal segreto di stato, che non sono affatto tenuti a dar seguito penale alla propria azione; quindi i magistrati non sapranno mai a cosa siano servite le informazioni, magari a prevenire e ostacolare le stesse indagini. Nello stesso tempo la legge (articoli 15 e 16) rende più difficoltoso di quanto non sia adesso l'accesso dell'autorità giudiziaria ai documenti dei servizi di informazione. Dunque, la riforma modifica i rapporti di forza fra esecutivo e potere giudiziario a discapito del secondo di cui avvia una sorta di integrazione nel «sistema di sicurezza».

Operazioni in violazione delle leggi

Il punto più delicato dell'intera riforma lo troviamo, nell'articolo 17:

1. Non è punibile il personale dei servizi per la sicurezza che ponga in essere condotte previste dalla legge come reato, legittimamente autorizzate di volta in volta in quanto indispensabili alle finalità istituzionali di tali servizi, nel rispetto rigoroso dei limiti di cui ai commi 2, 3, 4 e 5 del presente articolo e delle procedure fissate.

2. La speciale causa di giustificazione di cui al comma 1 non si applica se la condotta prevista dalla legge come reato configura delitti diretti a mettere in pericolo o a ledere la vita, l'integrità fisica, la personalità individuale, la libertà personale, la libertà morale, la salute o l'incolumità di una o più persone.

3. La speciale causa di giustificazione non si applica, nei casi di delitti di cui agli articoli 289 e 294 del codice penale e di de-

litti contro l'amministrazione della giustizia, salvo che si tratti di condotte di favoreggiamento personale o reale indispensabili alle finalità istituzionali dei servizi di informazione per la sicurezza... sempre che tali condotte di favoreggiamento non si realizzino attraverso false dichiarazioni all'autorità giudiziaria oppure attraverso occultamento della prova di un delitto ovvero non siano dirette a sviare le indagini disposte dall'autorità giudiziaria.

Di seguito si specifica che l'autorizzazione a compiere azioni in violazione alle norme di legge può essere concessa dal presidente del consiglio. Questo è il punto che fa dire ai sostenitori della legge che non saranno più possibili «casi Abu Omar» perché essa proibisce azioni contro l'integrità morale e fisica delle persone.

La cosa merita qualche riflessione su due piani: costituzionale e fattuale. Sul primo di essi non c'è dubbio di sorta: si tratta di una norma apertamente in contrasto con i principi elementari dello stato di diritto e, dunque, della Costituzione che non ammette deroghe di sorta al principio per cui «tutti i cittadini sono uguali davanti alla legge senza distinzione... di condizioni personali» (articolo 3). Lo stesso presidente del consiglio è sottoposto alla legge e non può compiere reati, figurarsi se può autorizzare altri a farne. Più complesso è il piano fattuale. Si dirà: «Ma da sempre gli agenti dei servizi fanno intercettazioni o perquisizioni senza autorizzazioni della magistratura». Sì, ma lo fanno in violazione delle leggi e se sorpresi finiscono davanti a un tribunale. E che poi vengano o meno condannati è un altro discorso. Comunque, il fatto di venire processati acca-

de raramente. Come mai? Perché possono giovare del segreto di stato e della compiacenza dei poliziotti che, quando beccano un «collega» al lavoro, girano la testa dall'altra parte. Ma adesso il parlamento «legalizza» tutto questo.

Quanto al caso Abu Omar: questo non avrebbe affatto evitato il suo rapimento (che era già sanzionato dalla legge al di là di ogni dubbio) ma avrebbe fortemente ostacolato l'inchiesta giudiziaria. Infatti, è solo attraverso la scoperta della struttura di intercettazioni di Giuseppe Tavaroli alla Telecom che i magistrati hanno potuto stabilire il nesso fra il rapimento e gli uomini del Sismi. Con questa legge, le attività dei «Tavaroli boys» e del suo amico Marco Mancini (capo della rete di controspionaggio del Sismi), con ogni probabilità, sarebbero state coperte, fermando l'inchiesta del magistrato Armando Spataro. Il caso Abu Omar sarebbe stato evitato, ma solo come inchiesta, non come rapimento. E questo fa capire chi sia il reale ispiratore di queste norme, al di là delle teste di turco che le hanno firmate come proponenti.

Illegalità legalizzata

Di fatto questa legge rende inoperanti le garanzie costituzionali sulla inviolabilità del domicilio (articolo 14) e della corrispondenza (articolo 15) senza esplicito mandato dell'autorità giudiziaria. Ed è facile immaginare l'uso che ne verrà fatto. È una legge che programma esplicitamente la commissione di reati da parte di funzionari dello stato. Dunque, una norma incostituzionale e criminogena.

Unica garanzia concessa contro gli abusi sarebbe la temporaneità del segreto che viene sancita, per la prima volta, da questa legge (articoli 39 e se-

guenti) che fissa a 15 anni la durata ordinaria e a 30 quella massima di durata del segreto di stato. Sarebbe, ma non è, perché si tratta di una esplicita presa per i fondelli. Infatti, la norma precisa che la decorrenza dei termini parte «dall'opposizione del segreto di stato o, in mancanza di questo, dalla sua opposizione» (articolo 37 comma 7). Cioè: una certa operazione è stata compiuta nel 2008, ma i documenti che fanno riferimento a essa non vengono classificati immediatamente come segreti (tanto, nessuno può avere accesso agli archivi dei servizi). Poi un bel giorno, magari, nel 2012, la magistratura ne chiede visione, e il presidente del consiglio oppone il segreto di stato che decadrà definitivamente solo nel 2042, a 34 anni dal fatto, quando la prescrizione sarà abbondantemente scaduta. E, peraltro, come avvertiva John Maynard Keynes, «sul lungo periodo, siamo tutti morti». Anzi, il Sismi, con una interpretazione della legge assai ardita, ha sostenuto che la declassifica dei documenti attualmente custoditi (anche quelli risalenti al 1949) avverrà a trent'anni dalla presente legge, quindi anche a 89 anni dalla loro data. E per di più, non c'è alcuna garanzia che nella commissione di scarto che dovesse scegliere i documenti da mandare all'Archivio di stato, ci sia personale esterno al servizio stesso, dunque, fumo negli occhi.

In sessant'anni di storia repubblicana non si era mai verificato un attentato così pesante alle libertà sancite dalla Costituzione. È avvenuto con un parlamento a maggioranza di sinistra e con il voto favorevole anche degli estremisti più estremisti.

Congratulazioni.

LA NUOVA FRONTIERA? E' UN CAMPO

di Helena Valdenassi

C'è una guerra in corso. Una guerra invisibile. Una guerra che si svolge in «zone ai confini della realtà». Si chiama «guerra ai clandestini». È una guerra di bastioni, fortificazioni, muraglie, barriere. Da qui muove l'analisi di Helena Valdenassi, studentessa di antropologia all'École des hautes études en sciences sociales a Parigi. Valdenassi sta approfondendo i problemi legati al fenomeno migratorio e le relative politiche messe in campo dall'Unione Europea



Il vuoto di una piana tagliato da una linea di asfalto dritta e un autobus che lo cavalca veloce. Seduta nei sedili posteriori del bus N13 guardo fuori dal finestrino: l'occhio si perde nell'indistinzione di quel paesaggio e i pensieri si concentrano sulla mia destinazione. Harmondsworth: il famoso detention centre della West London, uno di quegli edifici protagonisti dell'altra «faccia» dell'Unione Europea. Cugino della grande famiglia cui fanno parte, tra gli altri, Centri di permanenza temporanea, centres de retention, zones de attente; i moderni bastioni del cosiddetto spazio di «libertà, sicurezza e giustizia» che è Schengen.

Ma anche parente di tutti quei campi che costellano il mondo intero: centri per rifugiati, campi profughi, «campi di accoglienza» e così via.

Come non vedere una sottile linea di continuità tra tutte queste realtà? Come non vedere nel rapido nascere ed espandersi di tutti questi luoghi quello che Zygmunt Bauman chiamerebbe «soluzioni locali a problemi prodotti globalmente»? Le discariche per tutte quelle *Vite di scarto*, risultato della modernizzazione?

I pensieri scivolano veloci nell'indifferenza di quel paesaggio.

Poi all'improvviso l'annuncio del conducente: «Next stop Heathrow airport».

Ecco stagliarsi alla mia sinistra proprio l'aeroporto di Heathrow: grande, imponente, ma non in altezza (ovviamente) quanto piuttosto per estensione. Sembra non solo aderire e adattarsi perfettamente a quella piana ma è come se si imponesse su di essa; come se si avvertisse il peso del suo spazio e del suo senso su quel vuoto inconsistente. Si percepisce subito come sia altro rispetto a esso:

è la grande porta di accesso per uscire da quel vuoto. Impone un regime di senso diverso, quello delle infinite possibilità e libertà di circolazione, di movimento. I confini all'estremità opposta non si riescono a scorgere, proprio come se, una volta varcata la soglia di entrata, sia l'aeroporto il padrone sovrano di quello spazio, di cui non se ne percepisce la fine come per le infinite possibilità che rappresenta.

L'autobus si ferma. Osservo i passeggeri scendere. Immagino le loro innumerevoli destinazioni, mi perdo nei loro infiniti probabili percorsi, nelle impensabili per quanto illimitate combinazioni di spostamenti: Londra, New York, Istanbul? Bombay, Parigi, Tokyo? O piuttosto Capetown, New Deli, Buenos Aires?... Quali tra queste infinite mete? Eccoli gli appartenenti al nuovo spazio di «libertà, sicurezza e giustizia»; quello spazio il cui punto di origine è il 1985, anno in cui cinque stati membri dell'allora Cee (Belgio, Francia, Lussemburgo, Germania, Paesi Bassi) stipularono un accordo, detto appunto Schengen, il cui obiettivo era abolire i controlli sui movimenti di persone lungo i confini «interni», trasferendoli alle frontiere «esterne». Nel

quadro di questo obiettivo venne stabilita una collaborazione tra paesi in relazione alle politiche per l'immigrazione e l'asilo, l'attività di polizia e lo scambio di informazioni. Sarà il 1999 però l'anno in cui tali accordi, diventando, tramite il trattato di Amsterdam, parte integrante del Trattato dell'Unione Europea, istituiranno quello spazio detto di «libertà, sicurezza e giustizia» che dovrebbe essere l'area di Schengen.

Le porte dell'autobus si richiudono. Resto passeggera solitaria, protagonista di una solitudine contrassegno di differenza: di meta, di senso, di essenza. Solitudine manifestazione di un punto di rottura che mi fa scivolare sin da subito (ancor prima di raggiungere la mia meta) nell'altra faccia di quella stessa area di libertà, sicurezza e giustizia. Un mutamento radicale di registro insomma, segnale di avviso dell'imminente ingresso in quella realtà, dove appunto solitudine e isolamento sono protagonisti in-contrastati. Dove vi risiede chi non appartiene, chi non ha diritti, chi esiste solo tramite negazione piuttosto che affermazione: i cosiddetti migranti illegali, i clandestini, i fuori legge. Gli inaccettabili che oggi si aggirano per il



mondo, gli indesiderabili che cinquant'anni fa si aggiravano per l'Europa. I senza patria allora, i clandestini ora, «displaced persons». Un popolo sommerso, un popolo di sommersi.

Quel piazzale dell'immobilità

Ed ecco il tanto atteso annuncio: «Next stop Harmondsworth». Scendo. Davanti a me un piazzale. Non un piazzale qualunque, come potrebbe sembrare a tutti coloro che lo hanno sfiorato, lo sfiorano e lo sfioreranno rapidamente con la velocità delle loro macchine; non un piazzale qualunque né per me, né soprattutto per tutte le persone per le quali quel piazzale ha determinato e continua a determinare la vita. Un piazzale, un altro spazio che spezza l'indistinzione di quel vuoto, instaurando un diverso regime di senso, opposto però a quello dell'aeroporto: quello dell'immobilità, dell'impossibilità di circolazione, dell'impossibilità di vivere anche solo una tra le infinite possibili vite che potrebbero essere vissute. A spezzare il vuoto, in realtà, due edifici che si erigono ai lati della piazza, simmetrici e opposti: Harmondsworth e Colnbrook, i due famosi detention centres

della West London. Due edifici solidi, compatti, che danno una sensazione di impenetrabilità: lo sguardo non coglie neanche una fessura nel liscio muro fatto di piccoli mattoncini marrone, non una finestra, solo una piccola porta verde al centro della facciata frontale.

È solo lo spazio di una fermata a dividere queste due antitetiche realtà, due universi paralleli che si fronteggiano senza punto di incontro. Due spazi che si contrappongono instaurando due regimi di senso opposto: quello della libertà di movimento e delle infinite possibilità, a cui si accosta in modo stridente e imbarazzante quello della completa immobilità.

Nessuno scrittore avrebbe potuto ideare finzione letteraria più incisiva. Non potrebbe esistere artificio narrativo, qual è questa figura topologica, più efficiente per raccontare le contraddizioni prodotte dalla costruzione delle nostre nascenti configurazioni politiche (l'Unione Europea, l'area Schengen). Purtroppo però nessun artificio retorico, né figura letteraria. Una descrizione che non è il frutto d'immaginazione ma pura drammatica realtà. Qualunque mappa del territorio a occidente di Londra ne può dare conferma.

Paradossi pervasi di amara ironia che al di là del sollevare questioni del tipo: quale mente può essere così perversa da aver ideato una tale disposizione urbanistica del territorio, ci svelano chiaramente alcune delle realtà alla base delle nostre organizzazioni politiche, rivelandoci alcuni degli assi sui quali ci stiamo costruendo come comunità.

Partiamo dalla diade libertà-sicurezza, caratteristica della dicitura dell'area Schengen.

Verrebbe quasi da sorridere per la perfetta coincidenza terminologica che da una parte rappresenta il perno dell'analisi di Michel Foucault sui meccanismi costitutivi della pratica governamentale liberale, e dall'altra rappresenta le fondamenta concettuali della costruzione dello spazio politico europeo. Ovviamente non è su questa coincidenza terminologica che baso le mie considerazioni, ma ciò fa comunque riaffiorare con forza nella mia mente le parole pronunciate da Foucault il 24 gennaio del 1979 al College de France durante il corso da lui tenuto: *Naissance de la biopolitique*. «La libertà non è un universale che si specificherebbe nel tempo storico e nello spazio geografico [...], la libertà non è mai altro [...] che un rapporto attuale tra governanti e governati, in cui la misura della scarsa libertà esistente è data dalla maggiore libertà richiesta» e continua spiegando che il termine *liberale*, da lui utilizzato per indicare quella forma di governamentalità messa in campo nel diciottesimo secolo, è motivato non dal fatto che la nuova ragione governamentale sia garante di questa o quella libertà, ma in quanto è consumatrice di libertà: «Il liberali-



smo non è tanto l'imperativo della libertà, quanto la gestione e l'organizzazione delle condizioni alle quali si può essere liberi».

Ciò, ed è questo uno dei punti principali da tenere a mente, comporta il fatto che questa arte di governo instauri un complesso rapporto di produzione-distruzione nei confronti della libertà: se da una parte produce della libertà, in quanto ne ha bisogno per funzionare, dall'altra, allo stesso tempo, questa produzione di libertà implica la necessità di stabilire delle limitazioni, dei controlli, delle costrizioni volte a proteggere gli interessi della società in nome dei quali questa pratica governamentale agisce. La necessità di evitare che la stessa meccanica degli interessi provochi dei pericoli agli individui o alla società implica il bisogno di creare dei meccanismi di sicurezza. Il liberalismo quindi, secondo Foucault, si fonderebbe su una diade che è in rapporto di implicazione oppositiva: quella appunto di «libertà e sicurezza», alla base della quale (elemento importante per comprenderne la meccanica) risiede la nozione di pericolo.

A chi, leggendo queste parole, non tornano alla mente le immagini dell'aeroporto e del centro di detenzione: un più di libertà contro un meno di libertà, niente di più chiaro! Si potrebbe dire addirittura banale, eppure non lo è, o forse sì. Perché, spesso, è proprio nella banalità che risiedono le ragioni profonde, le spiegazioni, le cause dei verificarsi degli eventi. Ecco allora che si profilano chiaramente i motivi per cui la costruzione di uno spazio politico il cui progetto è la creazione di un più di libertà (la circolazione tra i confini interni degli stati ap-



partenenti all'Unione Europea) dispiega tutta una serie di dispositivi di sicurezza, tra cui, appunto, i Centri di permanenza temporanea e corrispettivi europei.

Quali sono le giustificazioni per legittimare l'istituzione di questi luoghi se non il pericolo per la sicurezza, in questo caso l'incredibile invasione degli stranieri, per la comunità dei cittadini, nello specifico l'Unione Europea?

Il confine diventa confinamento

Il progetto politico di «governo delle migrazioni» funzionale al mercato del lavoro (dietro cui sta la messa in campo di tutta questa serie di dispositivi) sta producendo una riconfigurazione del confine. Da linea a una dimensione diventa esso

stesso complesso dispositivo, di cui i centri (in tutte le varie forme) non rappresentano che una sorta di nodi, filtri di quel reticolo dalle maglie più o meno larghe a seconda della necessità del trend economico del momento.

Sull'effettiva funzione dichiarata, quella di impedire l'entrata dei «migranti illegali» (categoria ovviamente prodotta *ad hoc* per questo obiettivo politico) ci sarebbero fiumi di pagine da scrivere. I dati parlano chiaro: il sistema ha un costo elevatissimo e non funziona o, sarebbe meglio dire, non raggiunge gli scopi dichiarati, ma riesce benissimo nel suo intento di creare un regime di esclusione-inclusione funzionale al mercato del lavoro.

Nonostante l'importanza della tematica, non è questo il



punto su cui voglio focalizzare la mia attenzione. Ma è sul confine in quanto concetto, struttura.

Che la nascita delle nostre attuali configurazioni politiche (Unione Europea, area Schengen) stia producendo un mutamento della struttura del confine, non è idea nuova: «I confini reali, in quanto strumenti di controllo della circolazione delle merci e delle persone, nel mondo attuale (e in particolare in Europa) acquisiscono una nuova *ubiquità*: non si collocano più ai «margini» dei territori, ma al «centro». Così scrive Etienne Balibar nell'introduzione dell'ultimo libro di Enrica Rigo, *Europa di confine*.

Ovviamente non si tratta solo della constatazione di un ge-

nerico mutamento di rapporto centro-periferia. Il punto focale è la questione del confine, la sua struttura. La stessa autrice, a proposito del fenomeno di comunitarizzazione dei confini (funzionale al progetto Schengen) porta al massimo sviluppo questa idea del mutamento del confine: «L'emergere di confini comuni ha profondamente stravolto le relazioni di interiorità-esteriorità e la rappresentazione stessa di queste categorie topologiche».

Che il confine (sotto forma di controlli di identità, di autorizzazioni, di luoghi di transito fino ad arrivare alla sua forma estrema, ma non per questo inusuale, della detenzione, il confine che appunto diventa confinamento) si stia dislocando dalla periferia verso il centro delle nostre configura-

zioni politiche è elemento constatabile empiricamente. Quello però su cui mi interrogo è sull'effettiva novità del fenomeno.

Si tratta realmente di un mutamento di struttura? O solamente di un disvelamento della sua stessa ontologia, che gli permette così, in una data congiuntura, di dispiegarsi estensivamente concretizzandosi materialmente in un «al di qua» ma anche in un «al di là» delle sue stesse frontiere?

Mi spiego meglio: il confine non si sta solamente spostando dalla periferia verso il centro, ma piuttosto si sta «aprendo», trasformandosi così da linea a spazio multiplo, non solamente in direzione del centro ma anche (tramite il cosiddetti fenomeni di «esternalizzazione» e di «comunitarizzazione») al di là della sua stessa periferia, nei paesi limitrofi. Dal confine si passa ai tanti confini, e la linea a una dimensione si trasforma in spazio complesso a geometria variabile.

A Cuba nel 1896

Partiamo dall'attualità. Secondo i dati di Migreurop, risalenti al 2005, in totale i «campi» esistenti nel territorio degli stati appartenenti all'Unione Europea sono 225. In cosa consistono questi campi? Migreurop ha inserito sotto questo termine tutte le forme di dispositivi di relegazione che l'Unione Europea, nell'arco degli ultimi decenni, ha messo in atto funzionalmente agli obiettivi delle sue politiche migratorie restrittive. Le forme sono varie: dai nostri Centri di permanenza temporanea (Cpt) alle zones d'attente negli aeroporti francesi, ai



centres fermés per richiedenti asilo in Belgio e così via. Varie le forme e le legislazioni che li sottendono, ma uguale la sostanza che li caratterizza: l'obiettivo di confinamento della mobilità delle persone funzionale alla sua gestione. Unico il progetto politico: il governo della circolazione nell'area Schengen.

Nell'arco degli anni Novanta, il «problema del fenomeno migratorio», quasi sempre presentato dalle retoriche istituzionali e mediatiche piuttosto come pericolo che come problema, ha cominciato a costellare con crescente peso le legislazioni degli stati appartenenti all'Unione Europea, ma anche e soprattutto di quelli in attesa di ingresso, facendola diventare condizione necessaria ma non sufficiente per l'ammissione. È nel quadro di questo trend che si trova il punto di impennata nell'istituzionalizzazione della «formacampo» (in Italia è il 1998 l'anno in cui, attraverso la legge Turco-Napolitano, prima legge organica sull'immigrazione, vengono istituiti i Cpt).

È per questo notevole incremento del fenomeno che, se si tiene una prospettiva di analisi di breve durata, si può cadere facilmente nell'errore di credere che la nascita di questi centri sia evento recente. Di recente probabilmente vi è il progetto politico, ma la struttura del fenomeno affonda le sue radici nell'epoca coloniale.

È Giorgio Agamben infatti uno tra i primi a ricordarci che la nascita dei campi risale al 1896 anno in cui gli spagnoli istituirono a Cuba i campos de concentraciones per risolvere il problema dell'insurrezione della popolazione della

colonia, parallelamente agli inglesi che, nello stesso periodo, internarono i boeri nei concentration camps. In entrambi i casi, il fatto rilevante di questo fenomeno, secondo Agamben, è che la totalità di una popolazione civile fu sottoposta a uno stato di eccezione legato alla guerra coloniale. L'enfasi che il filosofo pone su questo punto è dovuta al ruolo fondamentale che il concetto di eccezione svolge nella sua analisi: il campo infatti sarebbe «la materializzazione spaziale dello stato di eccezione in cui nuda vita e norma entrano in una soglia di indistinzione», inaugurando così «un nuovo paradigma giuridico-politico, in cui la norma diventa indiscernibile dall'eccezione. Il campo è, cioè, la struttura in cui lo stato di eccezione, sulla cui possibile decisione si fonda il potere sovrano, viene realizzato *normalmente*».

Capitale nell'istituzione dei campi è la meccanica che si instaura tra stato di eccezione e norma. Agamben la illustra chiaramente a proposito dei lager nazisti e sarebbe di estremo interesse cercare di analizzare in tal senso anche la storia della nascita e dell'istituzione dei campi nell'Unione Europea.

Ma non è questo il passaggio che ci interessa per verificare se il confine stia subendo un mutamento strutturale. Piuttosto è di notevole utilità prendere in considerazione il fatto che, sempre seguendo l'analisi di Agamben, la nascita dei campi avviene nel momento in cui si produce la rottura dell'asse costitutivo (la triade ordinamento-territorio-nascita) degli stati-nazione. Il campo infatti, secondo Agamben, nasce nel momento in cui lo stato-nazione moderno entra in crisi a causa della rottura del vecchio *nomos* che (a differenza di quanto sosteneva Carl Schmitt) non ha avuto luogo nel nesso tra localizzazione e ordinamento, ma nel punto della nascita, nel punto cioè che segna l'iscrizione della nuda vita all'interno del *nomos* della terra.

Tale tesi verrebbe dimostrata dal fatto che i campi nascono in seguito alla comparsa, tra il 1915 e il 1933, delle leggi che, permettendo la denaturalizzazione e la denazionalizzazione in massa dei propri cittadini, svelano la finzione originaria dello stato-nazione. Il confine dello stato-nazione non sarebbe altro quindi che la concretizzazione spaziale della



perfetta coincidenza ordinamento-territorio-nascita, e solo in quanto tale ha potuto manifestarsi come linea a una dimensione. Sarà poi la storia a cancellare dalla memoria il percorso attraverso il quale i termini confine e frontiera sono arrivati a sovrapporsi, grazie al successo, quello di un potere (lo stato moderno, futuro stato-nazione) capace di ridurre il confine, da spazio marginale di sovranità incerta e disputata (boundary), a forma di una linea, la frontiera per l'appunto, segno della finzione fondatrice dello stato-nazione (l'allineamento ordinamento-territorio-nascita) dissimulante la complessa relazione interno-esterno consustanziale al confine.

La definizione matematica (*elementi di un insieme che non sono né interni né esterni a quest'ultimo*) ne svela la realtà ontologica celata dal susseguirsi delle sue differenti forme storiche, permettendoci di cogliere il fatto che la sua configurazione lineare, la frontiera, ci dissimula quella zona di indifferenza tra interno-esterno, inclusione-esclusione che è anche, come Agamben ci dimostra, la struttura della relazione politica originaria, quella del bando.

Ma al giorno d'oggi, nel momento in cui differenti spazi politici (stati-nazione, Unione Europea, area Schengen) si intersecano su uno stesso spazio geografico, assistiamo chiaramente all'affievolirsi della sovrapposizione frontiera-confine. Da un lato le frontiere (sia esterne sia interne) degli stati appartenenti all'area Schengen rimangono, dall'altro si distacca, si apre e si trasforma un confine polimorfo, che nasce e funziona come «strumento politico-giuridico di controllo della mobilità delle persone» (Balibar in Rigo), confine in cui si svela e si ricompone la sua complessa relazione interno-esterno. Non una novità quindi, ma solo manifestazione (o piuttosto, una tra le manifestazioni possibili) di qualcosa già inscritto nella sua stessa ontologia.

Il paradosso dell'esternalizzazione

Se si continua a guardare alla mappa di Migreurop, compaiono altri 70 campi oltre a quelli già menzionati. Sono i campi che nascono al di là delle frontiere dell'Unione Europea, i dispositivi che stanno riconfigurando il con-

fine da linea di demarcazione netta, univoca e rigida, incapace di rispondere alle attuali esigenze di controllo delle restrittive politiche migratorie, a strumento più elastico, capace di estendere (tramite la cosiddetta politica di «esternalizzazione della frontiera») prerogative della sovranità degli stati appartenenti allo spazio Schengen, al di là dei propri limiti territoriali.

Li chiamano campi-tampone grazie ai quali si riesce addirittura a «prevenire» il problema dei flussi migratori, facendo in modo tale che siano arrestati ancor prima di giungere alle nostre frontiere. Albania, Azerbaijan, Bulgaria, Croazia, Moldavia, Romania (ricordo che la cartina risale al 2005), Russia, Serbia Montenegro, Ucraina, Algeria, Israele, Libano, Libia, Marocco, Turchia: questi sono gli stati che si stanno coinvolgendo nell'ingegnoso sistema di esternalizzazione della frontiera.

Unico piccolo inconveniente del sofisticato marchingegno è la necessità di soprannominare «paesi terzi sicuri» tutti quegli stati con i quali si vogliono effettuare astuti accordi bilaterali, unico strumento che permette di sviare il fastidioso articolo del diritto internazionale (quello di non refoulement), legittimando così a rinviare in questi paesi, che rappresentano i principali punti di transito verso l'Europa, tutti i migranti indesiderati.

Nel caso in cui poi, a causa di sconvenienti dittature, sia impossibile nominare questi paesi «sicuri», unica condizione necessaria per sentirsi legittimi nelle operazioni, vi è sempre chi, come l'Italia, pos-



siede un'arte speciale per risolvere qualunque problema di ordine legislativo. Quale migliore soluzione, infatti, se non effettuare questi accordi completamente al di fuori di qualunque quadro legale?

Altrimenti non si spiegherebbe come possano essere giunti in Libia, a suo dire all'insaputa del parlamento, tutta una serie di strumenti tecnici per il controllo delle frontiere che risultano nelle voci della Corte dei conti e nel rapporto della missione tecnica effettuata in Libia nel 2004 dalla Commissione Europea. Altrimenti non si spiegherebbero tutti i voli che l'Italia ha finanziato dalla Libia verso il Cairo, Damasco, Niamey, Lagos, Dacca, Accra, Karachi, Khartum, Asmara, Bamako per rimpatriare 5.688 persone nei rispettivi presunti paesi d'origine, occasione in cui forse il governo italiano non si è ricordato che Asmara è capitale dell'Eritrea, paese tutt'altro che sicuro, ai cui cittadini di solito si concede diritto di asilo; e non si spiegherebbe neanche la nascita di tre centri di detenzione sul territorio libico sovvenzionati con denaro dello stato italiano. Un elemento ancora non si spiega tra tutte queste donazioni: a cosa servivano i mille sacchi per cadaveri?

Ecco come il senso dell'espressione «esternalizzazione delle politiche migratorie e del controllo della frontiera» diventa forse più chiaro. Si capirà a questo punto cosa intende Enrica Rigo quando afferma che «i confini dell'Europa non coincidono con il perimetro degli stati che ne fanno parte» poiché, dopo la convenzione di

Schengen e quella di Dublino, i confini nazionali non sono stati semplicemente spostati alle frontiere esterne dell'Unione, «ma i paesi confinanti sono diventati componenti attive di un nuovo concetto "comunitarizzato" di confine che estende la sua influenza attraverso i loro territori».

Memorie pesanti

Ecco come si sta materializzando, nelle nascenti configurazioni politiche europee, quella complessa relazione tra interno ed esterno caratteristica dell'ontologia del confine. Ecco come prendono forma quelli che chiamerei «paradossi banali». Banali perché percepiti in quanto tali, ma banali proprio perché manifestazione del «bando», relazione politica originaria, che si attua attraverso quel complesso rapporto di inclusione-esclusione. Bandire: atto sovrano che determina l'esclusione dalla comunità e contemporaneamente mette sotto le insegne del potere.

Campi appartenenti all'Unione Europea (non solo perché voluti e finanziati da quest'ultima, ma anche perché creano un rapporto di continuità con lo stesso territorio europeo, come ci ricorda la stessa Rigo), ma che si materializzano al di fuori delle sue frontiere: paradossi banali. Come si può internare al di fuori delle frontiere?

L'internare rimanda a un concetto di interiore, all'atto di mettere all'interno. Come può l'internamento svolgersi in un «al di fuori»?

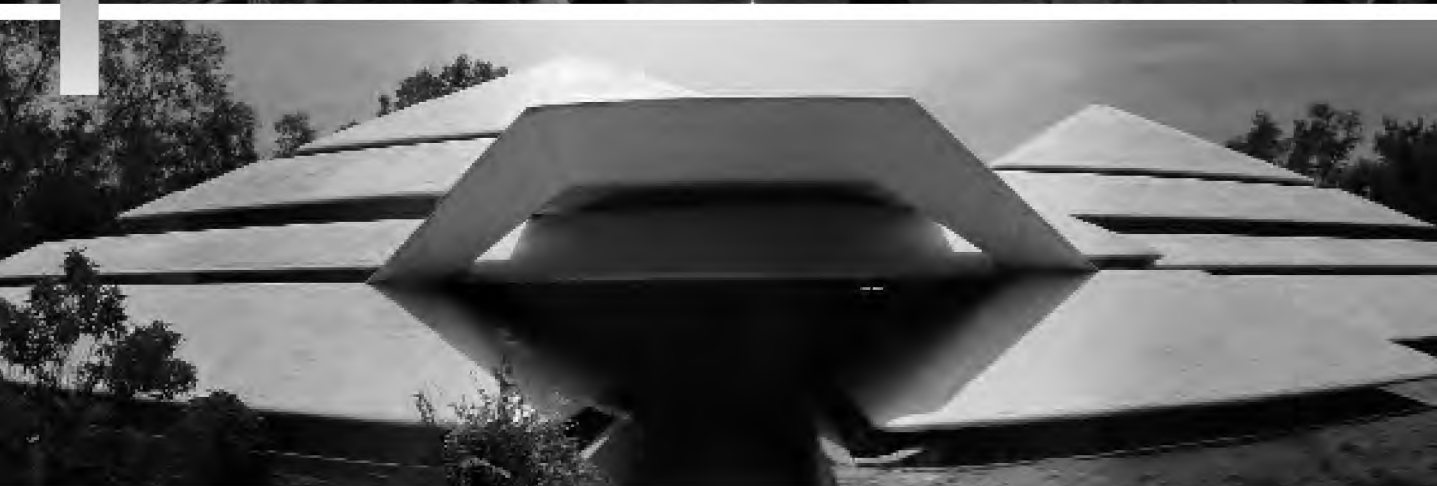
Ecco allora come si disvela ancora più chiaramente quel rapporto complesso tra interiorità-esteriorità tipico del confine.

Un bando che bandendo diventa banale: i campi per mi-

granti continuano ad aumentare in Europa ma anche al di fuori di essa, e l'internamento diventa pratica usuale di gestione della migrazione. Mentre scrivo, giorno 27 gennaio, è il Giorno della memoria della Shoah, ma a quanto pare il ricordo del pericolo della «banalità del male» non ha lasciato traccia.

Nessun paragone né utilizzazione strumentale di cicatrici storiche dolorose. Ma solo il timore che tra cinquant'anni verrà istituito un altro giorno della memoria per tutti quei caduti sulle rotte in direzione della «nostra Europa» (nel deserto, nel mare, nei centri), la cui morte è generalmente causata da tutte quelle barriere che stiamo innalzando per «proteggerci. O forse no, non devo temere. Perché probabilmente nessun giorno della memoria verrà istituito. Forse una lezione dalla storia l'abbiamo imparata: a prevenirci dal pericolo di dover innalzare quelle barriere sanitarie, di cui scrive Primo Levi in *I sommersi e i salvati*, per salvare le nostre coscienze: «Il modo migliore per difendersi dall'invasione di memorie pesanti è impedirne l'ingresso, stendere una barriera sanitaria lungo il confine».

Abbiamo imparato a prevenire il problema innalzando barriere materiali che salvaguarderanno le nostre future coscienze: meccanismi preventivi di protezione della memoria. Una domanda però resta aperta più che mai: a quali «memorie pesanti» stiamo cercando di impedire l'ingresso?



AUROVILLE UTOPIA IMPERFETTA

Il 28 febbraio 1968 viene inaugurata Auroville, nell'India meridionale. La città dell'aurora, la città ispirata da Aurobindo a Mirra Alfassa, la Mère che l'ha realizzata.

di Rita Cenni

Luogo mitico che per decenni ha attirato e attira anche oggi persone che cercano un modo libero, altro, spirituale e al tempo stesso pratico di vivere. E cos'è oggi Auroville? Lo racconta per i lettori di Libertaria la giornalista Rita Cenni



«**D**ovrebbe esserci in qualche angolo della Terra un luogo di cui nessuna nazione abbia il diritto di dire: "È mio". Un luogo dove ogni uomo di buona volontà, con una sincera aspirazione, possa liberamente vivere come cittadino del mondo obbedendo a una sola autorità, quella della verità suprema. Un luogo di pace, concordia, armonia, dove gli istinti combattivi dell'uomo siano utilizzati esclusivamente per vincere la causa delle miserie e della sofferenza, per superare debolezza e ignoranza, per trionfare sui limiti e le incapacità. Un luogo, dove i bisogni dello spirito e la ricerca del progresso prevalgano sulla soddisfazione dei desideri e delle passioni, sulla ricerca del piacere e del godimento materiale.

«In questo luogo, i bambini potrebbero crescere e svilupparsi integralmente senza perdere il contatto con la loro anima; l'istruzione sarebbe data non per superare esami od ottenere diplomi e sistemazioni, ma per arricchire le facoltà esistenti e farne nascere di nuove. (...) I titoli e le posizioni sarebbero sostituiti da occasioni per servire e organizzare; si provvederebbe in uguale misura ai bisogni di ognuno; e la superiorità intellettuale, morale e spirituale si tradurrebbe nell'organizzazione, non in maggior piacere e potere, ma in maggiori doveri e responsabilità.

La bellezza in tutte le forme artistiche (pittura, scultura, musica e letteratura) sarebbe a tutti ugualmente accessibile, essendo la facoltà di partecipare alle gioie che essa dà limitata unicamente dalla capacità di ciascuno e non dalla posizione sociale o finanziaria. Ciò perché, in questo luogo

ideale, il denaro non sarebbe più il padrone sovrano; il valore personale avrebbe un'importanza infinitamente superiore a quello della ricchezza e della posizione sociale. Il lavoro non sarebbe un mezzo per guadagnarsi la vita, ma il mezzo per esprimere e sviluppare le proprie capacità e possibilità, servendo contemporaneamente l'insieme del gruppo che, da parte sua, provvederebbe alle necessità dell'esistenza e al campo d'azione di ognuno.

In sintesi, sarebbe un luogo in cui le relazioni fra gli esseri umani, che di solito sono quasi esclusivamente basate sulla concorrenza e sulla competizione, sarebbero sostituite da sentimenti di emulazione, collaborazione e reale fraternità».

Auroville è qui. In queste frasi che contengono la visione della fondatrice: Mirra Alfassa, la donna che tutti chiamano Mère, la Madre.

Dopo quarant'anni

La carta recita, ancora: «Auroville non appartiene a nessuno in particolare. Appartiene all'umanità nella sua totalità. Sarà il luogo di un'educazione senza fine, di un progresso continuo, e di una giovinezza senza vecchiaia. Vuole essere il ponte tra il passato e il futuro. Approfittando di tutte le scoperte esteriori e interiori, vuole lanciarsi con coraggio verso le realizzazioni a venire. Auroville sarà un luogo di ricerca materiale e spirituale, per dare un corpo vivente a una vera unità umana. Ma per vivere ad Auroville si deve essere il servitore volontario della coscienza divina».

La prima cosa che si nota, a quarant'anni esatti dalla fondazione è che, di questa carta, moltissimo sembra essere stato realizzato. Ma anche troppo poco.



Auroville esiste e continua a svilupparsi. Su un territorio di 23 chilometri quadrati sono state costruite centinaia di case private e pochissimi condomini; sono sorte decine di edifici pubblici, city hall, centri studi, luoghi di meditazione, padiglioni dedicati a vari paesi. Ci sono scuole, strutture sportive, gallerie d'arte, una biblioteca mediateca, c'è il complesso del visitor center, una ventina di piccoli alberghi, due caffetterie e una mensa riservate ai residenti, un centro di salute, un auditorium. E poi ci sono aziende, fattorie, impianti per la produzione d'energia dolce, serre sperimentali, dighe, un articolato sistema di irrigazione. E il Matrimandir, in sanscrito: casa della Madre.

Duemila residenti vivono nella comunità stabilmente, almeno ventimila indiani arrivano quotidianamente, per lavorare, dai villaggi circostanti. In più ci sono i visitatori: nei mesi di punta del turismo sono migliaia ogni giorno.

Non solo: ogni settimana c'è un calendario fitto di eventi artistici e culturali: mostre, conferenze, seminari, concerti, spettacoli teatrali, danza, rassegne cinematografiche, documentari. Artisti e docenti vengono per esibirsi e a tenere conferenze: non esiste una città altrettanto minuscola in cui le arti siano così importanti. Lo sottolinea Anna, cinquantenne milanese, che ogni anno trascorre qui dai due ai tre mesi: «Dove avrei tante occasioni culturali, e tante possibilità di incontro?».

L'atmosfera speciale di questo luogo si coglie sin dalla colazione la mattina, attorno al tavolo della guest house: oltre ad Anna, gli ospiti sono una coppia di professori indiani di casta alta, un musicista americano vagabondo, tre signore francesi, insegnanti di liceo,

un'infreddolita ragazza coreana, una coppia di olandesi con bambina, in attesa di trasferirsi definitivamente, tre studenti di New Delhi che stanno ultimando la tesi sul piano di sviluppo della comunità, un politologo italiano, oltre a chi scrive.

Auroville è stata, ed è, una delle palestre più vivaci e interessanti per l'architettura della seconda metà del Novecento, un vero laboratorio sperimentale in cui architetti di tutto l'Occidente hanno costruito in totale libertà, senza alcun vincolo, lavorando in parallelo con un'altra grande scommessa, quella della sostenibilità.

Ecologisti ante litteram, gli aurovilliani hanno lavorato sodo. Hanno piantato circa 3 milioni di alberi, ricostruendo un ecosistema distrutto, hanno scavato dighe e creato una rete di irrigazione, messo in piedi un sofisticato sistema di energia alternativa: pannelli solari, mulini a vento; persino la cucina della solar kitchen, la mensa per i residenti, usa un sofisticato sistema di vapore scaldato dal sole.

L'aspetto di Auroville in cui l'utopia sembra molto meno realizzata è quello istituzionale organizzativo. Eppure molti la pensano come Daniel, italiano, ex giornalista Rai, oggi direttore della radio, che vive qui da molti anni. «Utopia? Basta guardarsi intorno per vedere che questa è una realtà».

In effetti, la comunità ha avuto un'evoluzione sorprendente: come quei quattro gatti di figli dei fiori partiti dalla Francia o dalla Gran Bretagna (i primi arrivarono nel 1967, con una carovana di auto e camioncini sgangherati, dopo tre mesi di viaggio: si erano dati appuntamento sotto la



torre Eiffel, il 14 di luglio) siano riusciti a trasformare nella giungla di oggi quello che era un terreno arido, regno di terra e polvere, resistendo al sole estivo che friggeva il cervello e ai quattro mesi di monzone invernale, è quasi un mistero.

La cerimonia d'inaugurazione fu il 28 febbraio del 1968: vi parteciparono rappresentanti di 124 nazioni, compresi tutti gli stati dell'India e il Tibet; sfilarono, ciascuno con la propria bandiera, in ordine alfabetico, verso l'unico albero di banyan un gigante vegetale, che sembra capace di abbracciare chi si siede sotto i suoi rami, nell'anfiteatro che sarebbe diventato il cuore della città. Ciascuno depose in un'urna un pugno di terra del proprio paese, mentre la Madre da Pondicherry, collegata con un cavo telefonico che partiva da otto chilometri di distanza, leggeva i due testi fondanti della città, il «sogno» e la «carta».

Da allora quei pazzi hanno anticipato la new age mescolando ecologia e spiritualità, con il loro approccio olistico alla vita e al progresso. E, va detto, hanno creato un mito.

Tanto solido che Auroville è stata riconosciuta dall'Unesco come progetto «di importanza basilare per il futuro dell'umanità, primo e solo esperimento internazionalmente costituito, e funzionante, che

mira a realizzare l'unità multi-culturale attraverso la trasformazione della coscienza, la ricerca pratica di una vita sostenibile, e consapevole delle necessità culturali, ambientali, sociali e spirituali dell'umanità».

Come tutti i luoghi mitici del mondo, Auroville ha persino la sua raccolta di leggende, da quella dei serpenti che risparmierebbero chi ci vive, a quella della Land Rover che, nel 1968, dopo avere biasciato migliaia di miglia sulle piste di tutti i deserti, Sahara incluso, giunta sotto il banyan, decise di non ripartire mai più. Ed esalò il suo ultimo rantolo rugginoso.

Leggende a parte, sarebbe un errore scambiare gli aurovilliani per un gruppo di adepti di una chiesa, ridurli a una setta di seguaci di un guru o di una pratica. Certo, la presenza e la ricerca della spiritualità sono una vena forte, il ritratto della Madre e di Aurobindo campeggiano quasi ovunque; lo yoga integrale è praticato e si intreccia con la vita quotidiana dalla maggioranza dei residenti, e di chi aspira a diventarlo. Al centro Pitanga si studia come utilizzare il corpo come scrigno di consapevolezza e di apertura spirituale. E il Matrimandir, la sfera dai petali dorati che incarna il centro della città, fisico e spirituale, esercita un fortissimo ruolo simboli-

co, con un magnetismo che va quasi oltre la presenza fisica. Per realizzarlo, ci sono voluti più di trent'anni, e un impegno d'energie, progettuali e finanziarie, da capogiro. L'edificio ha forma sferica, ricorda una gigantesca palla da golf di 36 metri di diametro: tutti gli interni sono rivestiti di marmo, chiarissimo, magistralmente applicato: nel punto più alto è racchiusa la «camera interiore», un ambiente circolare, dove praticare il silenzio mentale. Nella camera, vegliato da dodici colonne (molto alte costruite in Italia) di pietra disposte in cerchio, c'è il globo di cristallo puro più grande del mondo, sessanta centimetri di diametro, realizzato apposta dall'azienda tedesca Zeiss. Grazie a un sistema di specchi, comandati da un computer, un raggio di sole cade sempre perpendicolarmente sul globo, irradiando la sala di luce naturale. Di notte, le pareti esterne del Matrimandir si illuminano di un rosso intenso e la costruzione sembra una navicella spaziale appena atterrata. O pronta al decollo.

Per costruirlo, gli architetti hanno seguito le minuziose istruzioni lasciate dalla Madre. Mirra Alfassa, la Mère, era nata a Parigi nel 1878, figlia di un'egiziana e di un banchiere



turco, d'origine ebraica. Nel 1922, già moglie di un diplomatico, diventa allieva spirituale di Aurobindo, l'intellettuale indiano che era diventato mistico e aveva elaborato lo yoga integrale, affiancandolo nell'ashram di Pondicherry da lui fondato; più tardi, inizia a progettare la «Città dell'Aurora», laboratorio dove lo yoga integrale verrà messo in pratica a partire dall'unità nella diversità, e con lo scopo dell'evoluzione dell'uomo.

A quarant'anni dalla fondazione, la comunità è di fronte a un guado, per ragioni interne ed esterne. «Volenti o nolenti ci ritroviamo accerchiati da un contesto in rapidissimo mutamento», ragiona Piero Cicionesi, architetto, che vive nella città dell'aurora con la moglie Gloria dai primi anni Settanta. «Dobbiamo fare i conti con le ricadute di un fenomeno fino a pochi anni fa imprevedibile, per ritmo e intensità, una modernizzazione aggressiva che rischia di strangolarci. E stravolgerci».

Nodi irrisolti

Città o villaggio. Sostenibilità o speculazione. Nostalgia degli anni pionieristici o sviluppo. Comunità globale o dependance spirituale di un

governo. Sono i temi del presente, i nodi irrisolti, i fiumi carsici dell'utopia incompiuta. Eppure, i nodi irrisolti e i paradossi non sembrano turbare quasi nessuno tra i residenti che, ciascuno a modo proprio, ognuno sottolineando un diverso aspetto positivo della vita di Auroville, si dichiarano pienamente soddisfatti della scelta.

Per un visitatore che cerca di seguire le tracce dell'utopia realizzata, il primo, forse il più macroscopico dei paradossi della comunità, che è riuscita, tra l'altro, a prosperare in armonia e in totale sicurezza (ad Auroville non c'è polizia, ma il numero di episodi da cronaca nera non supera le dita di una mano), sta nel fatto che la comunità non ha alcuna forma di autonomia o indipendenza politica, territoriale, gestionale.

Auroville avrebbe dovuto essere una sorta di anarchia divina, governata da un gruppo di individui, dai sette ai dodici, spiritualmente illuminati. Invece, è «governata» dall'India, attraverso la Auroville foundation.

Alla morte di Mère, nel 1973, la gestione della comunità passò alla Aurobindo society di Pondicherry, l'istituzione fondata dal mistico indiano, che cercò di gestirne e governarne lo sviluppo. La scelta venne contestata da molti residenti che sognavano l'indipendenza da

ogni istituzione. Le polemiche e le difficoltà, le crisi interne, gli abbandoni, i ritorni, continuarono fino al 1980, quando il governo indiano ne assunse la supervisione sottraendo Auroville alla Aurobindo society. Ci vollero però altri otto anni prima che, nel 1988, con un atto del parlamento indiano venisse sancita la nascita della Auroville foundation, alla quale l'India affidava il compito di assicurare lo sviluppo della città, in accordo con la sua carta. Secondo l'interpretazione più ottimistica, quella di molti residenti, con la nascita della fondazione Auroville sarebbe divenuta un'istituzione autonoma.

Ma le cose non sono così semplici. La fondazione è composta da tre organi: il governing board, sette individui nominati dal governo indiano, uno dei quali rappresenta l'Unesco; l'international advisory council, cinque membri, scelti tra persone coinvolte nell'ideale dell'unità umana, della pace e del progresso; l'assemblea dei residenti, composta da tutti gli abitanti che abbiano compiuto il diciottesimo anno. Infine, c'è il



segretario della Fondazione, un funzionario nominato dal governo indiano, che in teoria, risiede ad Auroville. Nei primi anni, i segretari sono stati abbastanza assenti.

«Ma nell'ultimo periodo, questa figura è diventata sempre più invadente», denunciano, più o meno esplicitamente, gli aurovilliani. Ed elencano le conseguenze concrete del nuovo corso: si devono a decisioni unilaterali del segretario l'asfalto e l'illuminazione con lampioni della strada principale, che costeggia il Matrimandir; i cartelli di legno con le indicazioni stradali, davvero brutti; la palazzina, in costruzione proprio accanto al city hall, che diventerà centrale operativa del funzionario.

Ma queste, tutto sommato, sarebbero ancora questioni marginali. La questione sostanziale è stata toccata l'anno scorso, quando il segretario ha preteso di avere la firma su tutte le transazioni economiche della comunità. Auroville si è trovata nella necessità di ricorrere a un parere legale e ha interpellato Soli Sorabjee, già procuratore generale e avvocato presso la corte suprema indiana, uno dei più eminenti giuristi indiani. La sua risposta è arrivata recentemente.

Gli aurovilliani avevano chiesto al giurista di chiarire tre quesiti: la fondazione è un organismo autonomo o è controllata dal governo? Esiste una norma legale che permette e/o impone al segretario di rivendicare la firma su tutti gli assegni? Infine: quali sono le divisioni dei compiti e i ruoli rispettivi, tra l'assemblea dei residenti e il governing board? La risposta è stata una bocciata d'aria, a favore dell'autodeterminazione della comunità. «L'atto costitutivo di Auroville auspica che i tre organi della fondazione lavorino in armonia e coordinandosi, con un minimo di interferenze del governo. Il governing board deve avere presente che i beneficiari ultimi della fondazione sono i residenti, e che lo scopo dello statuto non fu impadronirsi delle proprietà della Aurobindo Society, ma consolidarne i risultati e facilitare la realizzazione della visione della carta costitutiva», ha teorizzato Sorabjee.

Speculazione edilizia

Ma c'è un'altra grande sfida, di natura economica: perché Auroville fa gola a tanti. La comunità che ha anticipato la globalizzazione, proponendosi come crogiolo in cui si sarebbero mescolate le culture, con l'inglese come lingua passaport, si è svegliata da un so-

gno durato alcuni decenni e si è scoperta accerchiata. Ha scoperto che i suoi terreni verdi e fertili sono beni preziosi, in un paese in cui il settore immobiliare sta conoscendo uno slancio da corsa all'oro.

E si è accorta di possedere, legalmente, solo la metà della terra che occupa: dei 23 km quadrati su cui si estende la sua pianta circolare, un quarto appartiene a indiani che vivono altrove. La nuova speculazione edilizia indiana si è fatta sentire: il comitato costituito apposta per acquisire i terreni ha dovuto chiedere l'aiuto economico dei centri internazionali che sostengono Auroville.

Su tutto questo s'inserisce il dibattito sullo sviluppo, e sulla direzione da prendere, un dibattito su cui grava un evento che avrà conseguenze ancora non prevedibili. A metà gennaio, infatti, è morto, o, come dicono ad Auroville, ha lasciato il corpo l'architetto francese Roger Anger, la figura più carismatica della comunità. Anger era stato il legame tra Auroville e Mère, il depositario delle sue volontà, l'uomo cui la Madre aveva spiegato nei dettagli come avrebbe dovuto essere il Matrimandir.

Al suo arrivo in India, all'inizio degli anni Settanta, già era una figura di spicco nel mondo dell'architettura moderna: a 45 anni aveva realizzato decine di



progetti su larga scala, il più spettacolare dei quali era l'Iso-la Verde, a Grenoble, allora il complesso residenziale più alto in Europa. Alla morte di Mère, nel 1973, la comunità si trovò a riflettere per la prima volta sull'organizzazione e l'elaborazione delle decisioni; anche il ruolo e l'autorità di Anger vennero messi in discussione. Già allora un nodo del dibattito era lo sviluppo della comunità, che, secondo la volontà della Madre, doveva diventare una città per 50 mila abitanti, con la costruzione di edifici residenziali, alti fino a otto piani, che si sarebbero sviluppati come i raggi di una galassia con al centro il Matri-mandir. L'idea non piacque ai tanti aurovilliani fedeli alla vita semplice dei primi anni. Il progetto fu riposto in un cassetto, Anger lasciò la città nel 1978.

Poi tornò, nel 1985, e si impegnò con tutte le sue energie nella costruzione del Matri-mandir e nella creazione del comitato per promuovere lo sviluppo della città. «Sto cercando di salvare il salvabile», aveva detto poco prima di morire. «Spero che gli aurovilliani riescano a superare la divisione tra sostenitori dello sviluppo e nostalgici, e a incamminarsi verso il modello di città urbana».

Il master plan è pronto, lo si può leggere nei dettagli in un sito internet molto chiaro. Lo si può vedere nelle maquettes in mostra al primo piano della city hall. In questi uffici ovattati e ipertecnologici, dove tutti sono tranquillamente indaffarati, il contrasto tra le due anime di Auroville emerge più evidente che altrove: ci si stupisce che attorno ci sia la giungla e ci si interroga su cosa sia davvero la comunità.

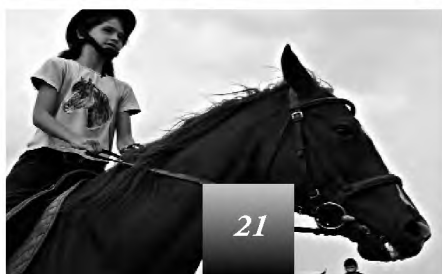
Il complesso, e il paragone non è azzardato, ricorda il parlamento europeo: per l'ambiziosa concezione architettonica degli spazi, per il ruolo, meramente propositivo, dei gruppi di studio che ospita, per la quantità e l'indiscussa qualità dei progetti, degli studi e dei documenti che vi vengono elaborati. Ma appena fuori, c'è un'altra Auroville, quella delle biciclette, degli abiti e del cibo organico comprati con il sistema del baratto, quella delle scuole in cui l'educazione è antiautoritaria, delle letture di gruppo del *Savitri*, il poema fiume di Aurobindo, delle sequenze di tai-chi-chuan praticate in gruppo subito dopo l'alba.

Lo scetticismo verso gli edifici a otto piani non è solo dei «greenbeltisti», i duri e puri della cintura verde, i radicali della frontiera che non hanno mai amato la tecnologia, (della quale, al contrario, Auroville ha

fatto un punto di vanto, creando persino la prima industria per la produzione di computer di tutta l'India), ma anche di quelli che continuano a vivere ai margini fisici e simbolici della comunità, in capanne, senza elettricità, acqua corrente, telefono.

Educazione permanente

Forse non esiste una sola Auroville, ne esistono tante quanti gli abitanti, la metà dei quali sono di origine indiana e almeno un quarto sono «aurofigli», cioè bambini e ragazzi nati o trasferiti qui. Per loro, e non solo, la carta di Auroville's parla di «educazione permanente, attenta a uno sviluppo che dura tutta la vita per diventare persone equilibrate nel corpo, nello spirito e nella mente. Per i bambini ci sono due asili, due kindergarten, due scuole primarie e una superiore, oltre a quattro scuole diurne e a quindici serali per i bambini dei villaggi. L'educazione tende ad alimentare il potenziale dei bambini al loro massimo livello. Gradualmente, si introduce un sistema di libera scelta, che permette al ragazzo di scegliere i soggetti preferiti di studio. Lo sport e l'educazione fisica sono forte-



mente enfatizzati. Un training artistico tende a sviluppare l'attitudine e il senso del bello. E se esistono tante Auroville, tutte hanno voce, perché ad Auroville non manca la trasparenza. I resoconti di ogni discussione, si tratti di una questione minima, che tocca un singolo, come la richiesta di una casa per tre mesi, o di un tema di importanza generale, come il parere del magistrato dell'alta corte indiana, ogni spesa e ogni donazione: tutto viene reso pubblico attraverso una decina di giornali, bollettini, mensili. Sul settimanale *News and notes* si possono seguire attraverso le richieste di alloggio, le vicissitudini degli ultimi arrivati, i newcomers, per i quali negli ultimi tempi il problema abitativo è quasi un'emergenza. Diventare aurovilliani non è difficile, l'unica cosa richiesta è la «sincera aspirazione a contribuire al progetto»; ma prima di presentare la domanda bisogna avere trascorso almeno tre mesi ininterrotti nella comunità, e di solito li si passano in una guest house. Poi, una volta accettati, bisogna essere in grado di mantenersi per almeno due anni, e di pagare ancora l'albergo o la casa in affitto, perché la comunità non è in grado di offrire ai nuovi cittadini l'alloggio gratuito.

Oltre ai giornali, Auroville ha anche una casa editrice, un editore di musica e cd, una radio, e una televisione sulla rete. Lo stile delle comunicazioni è informale, diretto. Molto pragmatico. Abolito il burocratese, resta un riferimento costante, una sorta di musica di fondo, a ciò che la Madre ha detto, o scritto. E la Madre ha detto, o scritto, quasi su ogni tema.

Sotto il profilo sociale, Auroville non si è mai proposta come utopia egualitarista o comuni-

tarista. Non ci sono mai state pretese di questo tipo, ad Auroville, solo l'idea dell'unità nella diversità. La Madre voleva che tutti avessero la stessa libertà e opportunità di crescita personale. Nessuno ha pensato di farsi uguale agli abitanti dei villaggi che circondano la comunità e in certi punti la penetrano fisicamente. Per chi viene qui restano vive tutte le differenze di partenza, le diversità, i gap culturali, il divario est ovest, quello nord sud, la ricchezza e la povertà, la cultura e l'analfabetismo.

«La cosa che abbiamo in comune è l'aver voluto volontariamente deciso di metterci in questo melting-pot e accettato di eliminare le differenze in modo nuovo, cambiando noi stessi invece di cercare di cambiare gli altri», dicono Liliana Fassino e Marco Feira, ad Auroville da oltre vent'anni. Liliana appartiene al gruppo degli imprenditori: lei ha fondato Miniature, una piccola azienda di abbigliamento e accessori che dà lavoro a venti indiani. Le aziende di Auroville, attività imprenditoriali e commerciali che devolvono alla comunità buona parte dei guadagni, sono circa 130. Tutte fiorenti, vivaci, producono incensi, carte naturali, marmellate e succhi di frutta biologici, software e componenti meccanici, abbigliamento...

Il lavoro è una componente importante della vita della comunità, fa parte della realizzazione personale, secondo lo yoga integrale di Aurobindo.

Il mistico aveva rifiutato lo yoga tradizionale con questa motivazione: «una salvezza solitaria che esiga l'abbandono del mondo e lo lasci al suo destino mi appare disgustosa»; e aveva creato una nuova sintesi, il purna yoga, punto di partenza per operare nel mondo collettivamente. Ecco perché Auroville è divisa in quattro quartieri:



quello residenziale, quello culturale, quello internazionale e quello produttivo.

Produzione, moneta, tasse

Dalle unità produttive proviene la maggior parte dei fondi della comunità, che, tuttavia, resta tutt'altro che autosufficiente: i progetti di interesse generale, come l'educazione, le energie alternative, lo sviluppo dei villaggi, la riforestazione sono sostenuti da fondi provenienti dal governo indiano, da fondazioni estere, da privati.

Per i progetti di interesse particolare si utilizzano le risorse del central fund, la riserva monetaria collettiva della città cui tutti, residenti e ospiti, contribuiscono con una tassa mensile di 1.500 rupie (circa 25 euro), gestita dall'Economy group. Tutti i residenti lavorano per la città, e in cambio ricevono una «maintenance» mensile di 500 rupie, circa 60 euro, per le spese primarie: «In pratica», ammette Ireno Gurci, da 20 anni in India, «la maintenance basta a malapena a pagare le bollette». Però cibo e abbigliamento, volendo, sono gratuiti, come i servizi sanitari di base, le scuole, i corsi di formazione, le strutture sportive, i centri di benessere, le biblioteche, il videonoleggio, il cinema, il teatro. L'abolizione delle transazioni economiche è stata realizzata solo in queste isole: nel supermercato «pour tous», oggi in fase di ristrutturazione, nella caffetteria e nella solar kichen, la mensa accessibile solo ai residenti, non si usa denaro, ma si scala dal conto individuale.

Se il denaro è ancora presente, è scomparsa la proprietà privata: se un residente si costruisce una casa, potrà abitarla, ma la proprietà sarà della Auroville Foundation. Se la lascerà, avrà diritto di tornarvi solo entro cinque anni. Lo stesso

accade per le aziende, e per tutte le attività produttive, i cui atti costitutivi sono sotto la tutela della fondazione.

Molte cose vanno messe a punto, elaborate, migliorate in questa «città universale in divenire nel sud dell'India».

Luigi Zanzi, romagnolo, da 27 anni membro della comunità, non ha dubbi: Auroville deve aprirsi verso l'esterno, non chiudersi. Zanzi è uno dei residenti più impegnati nella creazione di relazioni verso l'esterno, tiene e ha tenuto contatti ad alto livello con l'Unesco, sul suo biglietto da visita ci sono scritte tutte queste cose: Networking and Fund Raising Coordinator, L'Avenir; Auroville Planning and Development Research Organisation; Former Director of two European Commission's projects in Auroville; Auroville Liaison with Unesco; Special Events Coordinator Cirhu (Centre of International Research on Human Unity). Ma si descrive così: «Dream realizer or pragmatic dreamer. Diciamo che faccio il ponte tra visione e realtà. In pratica, cerco di dare una mano a costruire una città universale basata su valori universali. Laici e non religiosi. E mi piace realizzare sogni (miei o d'altri). Il sogno di adesso è perseguire tre valori: l'identità, l'equanimità, lo slancio verso il futuro. È creare una città davvero ecologica, la comunità dell'ecologia integrale, dell'ecologia umana. La città di 50 mila persone. Dobbiamo farlo. E quella città ci chiede di pensare in modo nuovo; di aprirci all'esterno, comprendendo e vivendo tutti gli stimoli economici, culturali, e spirituali».

Le foto di Auroville sono state scattate da Rita Cenni

VERSO UN'ANARCHIA POSTMODERNA

di Larry Gambone

L'anarchismo non è completamente interno alla modernità, eppure molti anarchici oggi si rapportano al mondo in termini moderni. Da qui sorge l'esigenza di un anarchismo postmoderno, il quale deve tenere conto dello sviluppo delle scienze e del sapere. Non si tratta di pescare fior da fiore alcuni elementi scientifici e del sapere che solleticano i pregiudizi libertari, ma di condurre un riesame accurato e onesto. Non ci si può limitare a ripetere le idee di pensatori ottocenteschi senza tenere conto degli attuali sviluppi in campo antropologico, filosofico, psicologico, fisico, economico e storico. Questo è il filo conduttore su cui si muove Larry Gambone, collaboratore di diverse testate anarchiche e libertarie, tra le quali Freedom. È attivo in numerosi blog e diversi suoi scritti sono stati pubblicati da Red Lion Press. Questo articolo sarà seguito sui prossimi numeri da altri sul tema dell'anarchismo postmoderno

Per comprendere l'importanza della post-modernità [1] è necessario innanzitutto capire che cosa s'intende per modernità. In termini teorici e per la sua filosofia retrostante, modernità è l'universalismo astratto del razionalismo illuminista [2]. Per quanto concerne l'economia, essa si riferisce all'industrialismo. In prospettiva sociologica, è la società di massa, il declino della religione organizzata, l'ascesa del nichilismo e delle religioni laiche (ideologie) quali il nazionalismo, il comunismo e il fascismo. Le certezze, le usanze, le economie, le forme di governo e di aiuto reciproco specifiche degli ambiti locali sono scalzate da sistemi

di certezze universali e da organizzazioni nazionali. Gli universali astratti si manifestano in forme collettive, quali la nazione, lo stato, la grande impresa multinazionale. La personificazione della modernità è il burocrate, lo stato al servizio delle imprese o il capitalismo di stato ne sono la massima espressione economico-politica. Il socialismo di stato, il fascismo, la socialdemocrazia e il liberalismo, pur distinguendosi per grado di repressione, producono effetti analoghi: l'annientamento della libertà individuale e la crescita della burocrazia.

Con il postmoderno si assiste a una rottura delle certezze razionaliste. Il «Progresso» è sempre più messo in dubbio. La contrapposizione tra «destra» e «sinistra» risulta obsoleta. Le religioni laiche trovano sempre meno fedeli [3]. Lo statonazione perde importanza. L'industrialismo tende a essere scalzato da un'economia fondata sulle attività terziarie e sull'informazione. Comincia una de-burocratizzazione (anche se più a parole che nei fatti, per il momento). Il terrorismo e la guerra civile perdono quel poco fascino che potevano avere in passato, dato che con la modernità la violenza politica aveva raggiunto il proprio culmine, con 170 milioni di vittime della guerra, le carestie provocate dai governi, i gulag e i forni crematori. La pervasività delle tecnologie nell'età postmoderna rende gli esseri umani profondamente vulnerabili alla violenza politica e così diventa impensabile una rivoluzione violenta [4].

1. Sulla scia di un anarchico inglese contemporaneo, Brian Bamford, utilizzo il concetto di postmoderno «più per comodità che per convinzione» e non ne voglio fare un feticcio. (*Freedom*, Letters, 15 novembre 1997). Si noti anche che il titolo di questo articolo è *Verso un anarchismo postmoderno*, e vuole solo dare inizio a un dibattito.
2. Parlo dell'Illuminismo francese, non di quello scozzese o americano, che si fondavano sull'empirismo e sono quindi sospetti agli occhi dei fautori di una ragione universale, politicamente ostili a Jean Jacques Rousseau e favorevoli alla limitazione dei poteri del governo.
3. Sostenere la totalità e l'utopia non comporta necessariamente favorire il totalitarismo, ma inseguire quei fantasmi ha spinto spesso in quella direzione. I primi movimenti dei lavoratori esaltavano gli aspetti pratici, con le unioni di categoria, le società di mutuo soccorso e le cooperative. Quando presero la prevalenza gli intellettuali, cominciarono a predominare le idee astratte.
4. Vedi *Death By Government* di E. J. Rummel e *Le Livre Noir du Communisme* di Bartosek, Courtois, et al.

L'aspetto negativo della cultura postmoderna sta nel fatto che essa spinge al limite estremo il nichilismo, che già era centrale nel progetto moderno. Il postmoderno corrompe l'individualismo e lo trasforma in narcisismo. «L'anarchia», nelle mani dei nichilisti postmoderni, si trasforma in una razionalizzazione ideologica di questo narcisismo. Nel contempo è presente un intenso bisogno di spiritualità e di etica, che si manifesta nelle forme perverse dei movimenti new age, del nuovo assolutismo che predica un ambientalismo tecnofobico e il culto del politically correct.

La quadruplica rivoluzione

La modernità ha visto un intreccio di quattro rivoluzioni: nelle sfere della tecnologia, del sapere, dell'economia e della demografia. La prima è ben nota, le altre tre molto meno. La rivoluzione del sapere è esemplificata dal fatto che ci sono voluti 1.500 anni per raddoppiare le nostre conoscenze (dall'anno 1 al 1500 d.C.). Nel 1900 la cifra si è ridotta a cinquant'anni. Attualmente il raddoppio avviene ogni cinque anni. La rivoluzione economica, soprattutto in quest'ultima fase, ha sottratto alla miseria la maggioranza degli esseri umani che vivono nel mondo sviluppato. Questo fatto ha fra l'altro prodotto la rivoluzione demografica. L'aspettativa di vita è anch'essa raddoppiata e la mortalità infantile è precipitata dal 300 al 6 per mille. Le quattro rivoluzioni sono quelle che hanno più profondamente inciso nella storia. La postmodernità le accelera e le diffonde in ogni parte del globo.

La nuova fase dell'economia

La tarda modernità ha visto l'ascesa del capitalismo di stato e di colossali imprese private. Sembra che la piccola impresa sia destinata a scomparire mentre la ricchezza si concentra in un numero sempre più ridotto di mani. Molte imprese private praticavano una «integrazione verticale». Un'industria automobilistica un tempo gestiva miniere di ferro, acciaierie, laminatoi e così via. Con la diversificazione si trasformava in una conglomerata. Così una ditta che produceva sapone poteva essere pro-

prietaria di una stazione televisiva, una che produceva farina poteva gestire una catena di supermercati. La modernità ha visto anche l'espansione della burocrazia aziendale con ben un terzo dei dipendenti occupati in mansioni di supervisione.

La postmodernità ha rilevato l'inefficienza delle imprese tardo-moderne. «Molto meglio far bene una cosa che tante male». Gli operai e gli impiegati di livello inferiore hanno dovuto fare i conti con la disoccupazione: una sorta di cannibalizzazione della forza lavoro. Anche se solo una minoranza di lavoratori ne ha subito conseguenze negative, questo sconvolgimento ha provocato molta insicurezza e prelude a possibili perturbazioni. È aumentato il numero di imprese di minori dimensioni, anche se il consolidamento di quelle più grandi non si è arrestato (le nuove imprese si fagocitano a vicenda). In ogni modo, la vera crescita delle aziende e dei posti di lavoro è merito delle piccole imprese. È troppo presto per dire se le aziende più grosse diventeranno dinosauri, ma l'economia è assai più complessa di prima.

La postmodernità rinnova il ruolo importante del capitale finanziario, che però ha caratteristiche ben diverse da quelle dello spauracchio dipinto da Lenin. La modernità aveva visto le grandi industrie nelle mani di ricchi azionisti, molti dei quali erano banche. La tarda modernità ha assistito al declino delle aziende di famiglia e delle imprese autofinanziate. La postmodernità presenta molto capitale da investimento controllato da investitori istituzionali, compagnie assicurative, aziende di credito, fondi mutui dei sindacati, fondi d'investimento e fondi pensione, tutti capitali detenuti da lavoratori della «classe media». Molti problemi dei lavoratori (licenziamenti e sospensioni dal lavoro) e dell'economia (instabilità) sono provocati dall'enorme massa di



denaro che si sposta da una parte all'altra del globo a caccia di profitti più alti. Per certi aspetti i "malvagi capitalisti" siamo proprio noi.

La natura di classe

La modernità, distruggendo la società tradizionale, sembrava evolversi in direzione del modello marxiano di una società divisa in due classi. Con la sola eccezione dell'Inghilterra, però, i contadini e gli artigiani costituirono la

maggioranza o una rilevante minoranza della popolazione fino alla seconda metà del ventesimo secolo. Nel momento in cui il concetto di società in due classi stava per concretizzarsi, intervenne il fordismo. Proprietà della propria abitazione, automobili, vacanze, istruzione superiore, elettrodomestici, tutto ciò che un tempo era privilegio dell'alta borghesia, nel giro di una generazione diventò la norma per i lavoratori del mondo sviluppato.

Il fordismo fece credere agli operai di essere «borghesi». Così la tarda modernità ha assistito al declino del concetto di classe, tra gli ope-

rai come tra la popolazione in generale (un meccanico, un elettricista, un negoziante e un notaio si considerano tutti esponenti della classe media, a mezza strada tra una minoranza di poveri e una di ricchi). A causa del loro determinismo economico i marxisti sottovalutavano l'importanza dello status sociale [5].

Per i lavoratori, il sapore della torta si conosce mangiandola. Essi non vivono di teorie. Se i borghesi possiedono casa e automobile e l'idraulico Joe pure, anche Joe si considera bor-

ghese. La postmodernità si allontana ulteriormente dal semplice modello marxista. La popolazione è suddivisa in questo modo:

- a. lavoratori della classe media
- b. lavoratori a basso salario
- c. dipendenti pubblici
- d. lavoratori autonomi tradizionali
- e. lavoratori autonomi di nuova generazione
- f. emarginati e sottoproletariato
- g. la nuova classe
- h. l'élite manageriale imprenditoriale

Oltre a questi cambiamenti, si assiste a un generale calo d'importanza del lavoro, come mezzo di sopravvivenza e di autorealizzazione. Non ci si misura più in base a quello che si fa per vivere. Non è nemmeno più indispensabile lavorare tutto il tempo per sopravvivere, come avveniva due generazioni fa. Nonostante tali limitazioni il concetto di classe non va completamente abbandonato, ma bisogna semplicemente evitare di sopravvalutarlo.

Lo stato terapeutico

Se pure ha perso un po' della sua capacità di controllo dell'economia sul piano globale, lo stato ha occupato altri ambiti di dominio. L'istruzione, la crescita dei figli, le relazioni interpersonali, e nello stesso tempo la cura della famiglia e della comunità sono ora assunte dallo «stato terapeutico». La nuova classe, che ha messo radici nella burocrazia di stato, nei media e nelle università, sfrutta lo stato terapeutico come strumento per creare posti di lavoro. Lo stato favorisce intenzionalmente la dipendenza e crea una massa clientelare che funge da blocco di pressione a suo favore.

Il capitalismo di stato ha subito qualche colpo. Il freno all'intervento pubblico ha prodotto un calo sia pur limitato della presenza dello stato in alcuni paesi. Non a causa di un fantomatico «complotto di destra», ma in ragione delle sostanziali carenze di sistema del capitalismo di stato. È sotto gli occhi di tutti il fatto che ciò che fa lo stato funziona meglio se sottratto alla mano pubblica. L'accentramento del potere decisionale lascia la gente alla mercé di burocrati lontani. I contribuenti che appartengono alla classe lavoratrice sono stanchi di doverne



5. Quando parlo di marxisti o di marxismo non mi riferisco necessariamente alle teorie di Karl Marx, ma all'ideologia marxista, che spesso è di una specie differente dall'originale.

pagare il conto di persona. La postmodernità ha così visto sorgere tendenze antistatali, favorevoli al decentramento, localiste e regionaliste.

Globalizzazione

Con la sconfitta dei suoi fratellastri, il fascismo e il leninismo, il liberalismo domina ormai incontrastato nel mondo. Si presenta la possibilità di un governo mondiale che ne promuova gli «ideali». La globalizzazione è l'estrema fantasia della modernità, il progetto coltivato insieme dall'élite delle grandi imprese e dalla nuova classe, la quale punta a occupare posti importanti nel governo mondiale come a conservare il proprio potere nelle varie satrapie. Qualora si verificasse questo evento, tutti gli usi e costumi locali e particolari verrebbero spazzati via o ridotti a innocue danze folcloristiche a uso dei turisti. La libertà sarebbe destinata a limitarsi a una scelta di acquisto tra vari prodotti. Ognuno, come avviene oggi nelle periferie, sarebbe soffocato da norme e regolamenti, «per il suo stesso bene», ovviamente. La democrazia resterebbe una scelta tra potentati, mentre verrebbe emarginata qualsiasi seria sfida al potere. La globalizzazione non è, però, come ritengono in molti, lavoro forzato per tutti, ma consumismo e fordismo generalizzati, *Brave New World* di Aldous Huxley e non *1984* di George Orwell (i capi delle grandi imprese non sono stupidi e sanno da tempo che i poveri sono clienti in meno). Quindi lottare è molto più difficile, perché i poveri, se pensassero di essere destinati a restare nella miseria, si ribellerebbero, ma se ci fosse una Disneyland per tutti?

Se il declino dello stato-nazione non provoca una rinascita delle comunità e di un autentico federalismo, ma dà il potere a un organismo sovranazionale, saremo proprio nei guai. La prospettiva di un governo mondiale fa paura. Un tempo, quando i fascisti, i leninisti o altri tiranni prendevano il potere, c'era la possibilità della fuga e dell'esilio. Non sarebbe così in presenza di uno stato mondiale. Le brave persone che si preoccupano delle mine antiuomo, del degrado ambientale e del riscaldamento globale sono sfruttate per promuovere leggi valide a livello mondiale. Dato che le leggi senza applicazione sono prive di senso, da queste si originano una burocrazia e una polizia globali e, quindi, uno stato mondiale.

La globalizzazione resta, però, più una minaccia che una realtà [6]. Non è tanto facile rifare il mondo. L'incapacità di gestire crisi anche «secondarie» come quella in Bosnia, ne dimostrano la vuotezza. La tecnologia che assicura il trasferimento immediato di capitali permette anche le comunicazioni in tempo reale tra i dissidenti. Un numero sempre più grande di persone manifesta dubbi sui progetti che sono avanzati nei loro confronti. Lo sviluppo economico incontra vari ostacoli. Il liberalismo non ha vita facile in paesi dove prevalgono il nepotismo, la corruzione e il totalitarismo. Non lo si può indossare come una camicia nuova, come hanno scoperto in Russia e nel Sudest asiatico.

La morte del marxismo

Fino alla fine degli anni Sessanta sembrava che il marxismo avesse ancora qualcosa da offrire. Le piccole imprese erano fagocitate dai grandi gruppi e il lavoro autonomo tendeva a scomparire, proprio come aveva detto Karl Marx. Oggi la situazione si è rovesciata, a causa di cambiamenti tecnologici che Marx non aveva previsto. Il numero di lavoratori autonomi tende ad aumentare stabilmente, e le piccole imprese sono all'avanguardia (oltre a essere quelle che creano più posti di lavoro). I progressi in campo paleontologico, antropologico, e storico hanno dimostrato che le tesi di Marx sull'origine delle classi e dello stato sono



6. La globalizzazione non è nemmeno il prodotto di una cospirazione. È semplicemente un'estensione a livello mondiale di quanto avviene nell'America del Nord. Non sono un segreto gli obiettivi di un governo mondiale e di un mercato globale dei prodotti di consumo.

una favola hobbesiana. È anche impossibile indicare l'ipotetico punto di passaggio dal feudalesimo al capitalismo nel diciassettesimo secolo. Così perdono ogni certezza i fondamenti del materialismo storico. Gli studiosi di Friedrich Hegel criticano l'interpretazione marxiana del suo pensiero. E lo studio dei manoscritti hegeliani (che Marx non conosceva) rivela che Hegel aveva compiuto una sintesi della filosofia tedesca e dell'economia politica inglese quarant'anni

prima che Marx raccontasse al mondo le proprie scoperte. E Marx non era nemmeno riuscito a «rimettere Hegel con i piedi per terra». E le sue critiche disoneste e insultanti nei confronti dei suoi ex amici, Max Stirner, Pierre-Joseph Proudhon e Michail Bakunin, oggi conquistano poche persone alla sua causa. La teoria del valore-lavoro e l'ipotizzato calo tendenziale del saggio di profitto sono stati sottoposti a critiche severe. «L'immiserimento» del proletariato e «la tendenza dei salari a restare a livello di sussistenza» sono tesi semplicemente imbarazzanti. Per un certo tempo era sembrato che tutta la manodopera potesse ridursi a una semplicità

simile a quella della fabbrica, ma la tarda modernità ha portato con sé una proliferazione di lavori specializzati e tutta una schiera di nuove professioni. L'operaio di fabbrica (presentato come la figura più rivoluzionaria tra i lavoratori) ha visto ridursi il suo numero e presto rappresenterà, alla pari del contadino, una piccola percentuale della forza lavoro. Il comunismo di Marx si è rivelato la più pura delle utopie, mentre i «socialisti utopici», con le loro cooperative e le società di mutuo soccorso che egli criticava si sono dimostrati riformatori alquanto concreti.

I lavoratori non hanno mai tentato da nessuna

parte di istituire il comunismo marxiano: il collettivismo di Bakunin, l'anarco-sindacalismo, il mutualismo sì, ma mai di abolire lo scambio e di pianificare l'economia in modo centralistico. Marx non si rendeva conto delle enormi difficoltà insite nell'attuazione di un'economia pianificata (e non avrebbe potuto, perché non era esperto di statistica e di contabilità). Alla fine è stato davvero superato dalla storia e restare marxisti oggi significa impegnarsi in uno scolasticismo ristretto e futile simile a quello del tardo Medioevo. Così non ha quasi niente da offrirci per lo sviluppo di un'anarchia postmoderna.

Il frutto della modernità

La modernità aveva distrutto le piccole comunità, i produttori indipendenti, artigiani e contadini. La tendenza dominante era quella dell'accentramento economico e politico, che annullava ogni possibilità di esistenza di una società libertaria. Si può considerare il movimento anarchico una sorta di reazione contro quello stato di cose. Invece la postmodernità consente aperture verso il regionalismo e il lavoro autonomo. La modernità ha operato contro gli anarchici, la postmodernità, almeno in un certo senso, sta lavorando per gli anarchici. L'anarchismo è stato un frutto della modernità, in quanto figlio del pensiero illuminista e anche come reazione all'illuminismo nelle sue espressioni socioeconomiche. Ma la teoria anarchica era una sintesi tra il pensiero illuminista e le esperienze premoderne del comunitarismo e del mutualismo. In questo senso l'anarchismo conserva profonde radici con il passato senza restare ingabbiato negli universali astratti della modernità, e senza cadere completamente nell'atavismo, come fanno il fascismo e il leninismo. Rimane comunque aperto un problema. Mentre l'anarchismo non è completamente interno alla modernità, molti anarchici oggi si rapportano al mondo in termini moderni. Di qui sorge l'esigenza di un anarchismo distintamente postmoderno, il quale deve tenere conto dello sviluppo delle scienze e del sapere in generale dal «periodo classico». In realtà, gran parte del movimento anarchico non si è ancora messo al passo con la tarda modernità, per non parlare con il postmoderno. Non si tratta di pescare fior da fiore alcuni elementi scientifici e del



sapere che solleticano i pregiudizi libertari, ma di condurre un riesame accurato e onesto. Non ci si può limitare a ripetere le idee di pensatori ottocenteschi senza tenere conto degli attuali sviluppi in campo antropologico, filosofico, psicologico, fisico, economico e storico.

Come mai molti anarchici osservano il mondo attraverso concetti assoluti, quando la filosofia e la fisica lo osservano in termini probabilistici? Solo se si ha la capacità di elaborare ragionamenti razionali, smettendola di ficcarsi in cortocircuiti logici che tanto piacciono nei dibattiti politici, sarà possibile fare un bel passo avanti. Come mai tanti anarchici rima-sticano le teorie economiche marxiste degli anni Trenta? Perché si continua a ciarlare di «capitale monopolistico» e di «sottosviluppo capitalistico» come se si trattasse di realtà incontrovertibili? Per quale ragione tanti anarchici trattano gli esseri umani come soggetti razionali, dimenticandosi della psicologia degli ultimi cento anni? Quanti ignorano allegramente le scienze sociali contemporanee, il concetto di nuova classe e la critica dell'ideologia della ragione illuminista? E quanti hanno qualche nozione di demografia?

Occorre adottare una posizione di pluralismo postmoderno. Deve sparire il dogmatismo del passato, quando si pensava che solo il sindacalismo, solo il comunitarismo, solo l'individualismo potevano generare libertà. Tutti questi concetti concorrono alla creazione di un movimento di liberazione. Una persona non è semplicemente un lavoratore o un membro di una comunità, e neppure un individuo, ma tutte queste cose insieme. La maggiore disponibilità di tempo libero ha reso la situazione molto più complessa. La rivoluzione violenta non è più un'opzione (se mai lo è stata), in ragione dell'urbanizzazione e di un'interdipendenza sempre crescente.

E che dire della sinistra autoritaria? Gli anarchici considerano per lo più le persone di sinistra come fratelli che sbagliano e si uniscono a loro: così ne diventano le prime vittime. Gli anarchici devono seguire la propria linea libertaria, la quale afferma che la sinistra autoritaria non è «progressista» e tanto meno «deviata», ma è pura e semplice reazione, «fascismo rosso». È l'avanguardia del capitalismo di stato senza altro da offrirci che non sia la prigione e la morte. Concetti antiquati di classe e di «lotta di classe» non devono far coinvolgere con quelli che sono i peggiori nemici.

La postmodernità spinge anche in direzione di una chiara definizione di ciò che costituisce l'anarchismo.

Questa affermazione sembra contraddire il pluralismo postmoderno. Ma non è così. Con la caduta delle antiche certezze, la gente si attacca a tutto ciò che le consente di conservare le tracce delle antiche convinzioni. Certi personaggi di sinistra hanno gravitato intorno a quello che essi chiamano anarchismo, e che ne è una versione del tutto particolare che appoggia i «movimenti di liberazione nazionale» marxisti-leninisti o che auspica un rafforzamento del governo centrale [7]. Anche il nichilismo postmoderno è stato assimilato all'anarchismo. Tutto ciò ha prodotto una grande confusione e per questo è più che mai necessario chiarire che cosa significa anarchia.

Un esempio di una ipotetica teoria anarchica postmoderna si ritrova nelle pagine del libro di Michel Onfray *La politica del ribelle*, nel quale si discute dell'esigenza di un «edonismo rivoluzionario», proprio nello stesso momento in cui il capitalismo privato promuove l'edonismo, non importa se «rivoluzionario» o meno. Onfray ritiene che i vecchi anarchici, criticando lo statalismo, abbiano commesso un «errore riduzionista» e, sulla scia dei suoi idoli, Gilles Deleuze e Michel Foucault, auspica un attacco contro «le migliaia di rizomi e molecole dell'autorità» presenti all'interno della società. Questi rizomi sono per esempio l'ostilità nei confronti degli immi-



7. Vedi l'affermazione di Noam Chomsky sul numero di *The Progressive* del marzo 1996: «In questo momento preferisco avere un governo federale più forte». Se questo è un esempio di «anarchismo», che speranza c'è?

grati, il sessimo, l'omofobia e così via. Il problema dell'abbandono di posizioni antistatuali sta nel fatto che così si fa il gioco della sinistra politicamente corretta, che sfrutta l'opposizione a questi ipotetici «rizomi di autorità» per accrescere il potere statale e l'autorità della nuova classe.

Così la critica di Onfray all'autorità non è più efficace di quella del capitalismo contemporaneo. L'anarchia, nelle sue mani, viene assorbita all'interno del sistema di capitalismo di

stato, come una specie di leale opposizione contro-culturale.

La postmodernità non va utilizzata come scusa per un pensiero debole e per sostenere che «tutto fa brodo». Se significa solo vecchie, il termine anarchismo perde qualsiasi significato. E anche gli anarchici perdono qualcosa. Se l'anarchismo è una sottospecie del leninismo o della socialdemocrazia, non ha più un'esistenza propria come concetto separato. Avallare i principi anarchici non comporta l'essere settari. Chi non li fa propri non è un nemico. Solo che non è anarchico. Non essere anarchici non vuol

dire essere persone da meno e da condannare. Gli anarchici devono collaborare, come hanno sempre fatto in passato, con migliaia di persone che accettano solo in parte il messaggio. Le cose stanno così e probabilmente non cambieranno mai. Che fare con le persone che si distaccano in parte, che accettano solo in parte il messaggio?

Chi sono? Certo non sono anarchici. Forse chi accoglie gran parte delle idee anarchiche, chi vuole meno costrizioni, ma non si sente di arrivare al punto di sostenere gli obiettivi finali, dovrebbe definirsi libertario. Chi condivide solo parte delle idee, per esempio il mutualismo, il decentramento e il federalismo, dovrebbe essere definito mutualista, decentralista e federalista. Se si accettasse solo la metà di ciò in cui credono gli anarchici, sarebbe un gran risultato. Solo i fanatici pretendono che chiunque la pensi esattamente come loro.

Gli anarchici non sono mai stati numerosi. Per esempio, alla fine dell'Ottocento in Francia erano solo qualche migliaio. Ciò premesso, è poco probabile che sorga un «movimento di massa» anarchico e quindi si dovrà operare da soli o all'interno di movimenti che accettano solo in parte le idee anarchiche. Tali movimenti, però, non sono destinati ad avere alla testa un'avanguardia anarchica. La guida si fa solo con l'esempio, nell'impegno per una sempre maggiore libertà. L'obiettivo principale deve essere appunto quello della libertà, a partire dalla riduzione delle mille e mille minuscole tirannie di governo con le quali si ha a che fare i conti tutti i giorni. A tale scopo è necessaria l'esistenza di una specie di movimento libertario che coinvolga un numero più ampio di persone. È un movimento che non può fondarsi su più desideri, ma sulle condizioni reali, sulla gente così com'è e non come «dovrebbe essere». E nemmeno su quanto afferma qualche dogma o teoria. E, ancora, nemmeno su ciò che potrebbe essere, ma di cui esistono solo prove scarse o nulle. Se si pensa che sia necessario far nascere un «uomo nuovo», meglio lasciar perdere! La libertà deve svilupparsi dagli esseri umani esistenti, altrimenti gli obiettivi sarebbero solo un'altra torta in cielo, una vana utopia. Gli anarchici classici avevano visto che la società è divisa tra un polo di autorità e uno di libertà. Se questo è vero, nel mondo reale esistono spinte libertarie. Agli anarchici contemporanei spetta scoprire gli aspetti libertari e costruire su di essi, e nello stesso tempo abbattere le strutture autoritarie che impediscono tale libertà. Non si tratta di portare la verità a chi non la conosce, con una mentalità avanguardista, ma di cercare di generalizzare le attuali pratiche libertarie [8]. Tra queste ci sarebbe gran parte delle forme di volontariato e di iniziative autonome, come pure quelle pratiche sociali che comportano



8. Si tratta di una posizione assolutamente ortodossa. Pierre Joseph Proudhon, Benjamin Tucker, Michail Bakunin, Pëtr Kropotkin, Lev Tolstoj e Gustav Landauer (e non solo loro) vedevano la presenza delle idee libertarie in atto, e non le consideravano come qualcosa di preconfezionato e servito da cuochi rivoluzionari a masse acefale.

l'aiuto reciproco, la cooperazione, il localismo, il federalismo e il libero scambio.

La dimensione sociale [9] si esplica in migliaia di modi, che spesso sfuggono all'osservatore distratto o all'accademico chiuso nella sua torre d'avorio. Sarebbe compito degli anarchici mettere in luce e favorire queste manifestazioni. Il moderno celebrava la distruzione del sociale, come elogiava l'annullamento delle tradizioni. Il che era soprattutto vero nel marxismo, che teorizzava che l'alienazione degli operai li avrebbe indotti alla rivolta. Purtroppo per questa teoria, l'alienato tende a produrre altra alienazione. Gli operai che si sono spinti più avanti nella ribellione sono stati proprio quelli che avevano profonde radici nella comunità e una lunga storia di aiuto reciproco.

Oggi esiste a un livello che non c'era in passato una profonda ostilità nei confronti dei governi, dei politici e dei burocrati, e non c'è nessuna simpatia per le grandi imprese private, per i mezzi di comunicazione di massa e per qualsiasi «figura dell'autorità». La gente vuole avere voce nella comunità e sul posto di lavoro ed è molto preoccupata per la dissoluzione della vita comunitaria e della morale. È possibile costruire un movimento libertario su queste basi. Invece molti anarchici hanno continuato a inseguire i fantasmi del 1890 o a sognare il primitivismo o le controculture, ignorando la stragrande maggioranza della popolazione. Della gran parte dei sentimenti libertari si sono appropriati i politici neoconservatori. A sinistra, invece, si è ignorato o criticato questo orientamento libertario, perché va contro le nevrotiche fantasie stataliste.

La popolazione lavoratrice ai nostri giorni guarda con profondo sospetto all'ideologia, ed esalta il qui e ora nella pratica. È sempre stato così. In questo Lenin aveva ragione: gli operai, da soli, non opereranno mai per il «socialismo» o per qualsiasi altra fantasia. Ma questo senso pratico non è una debolezza, è anzi un elemento di

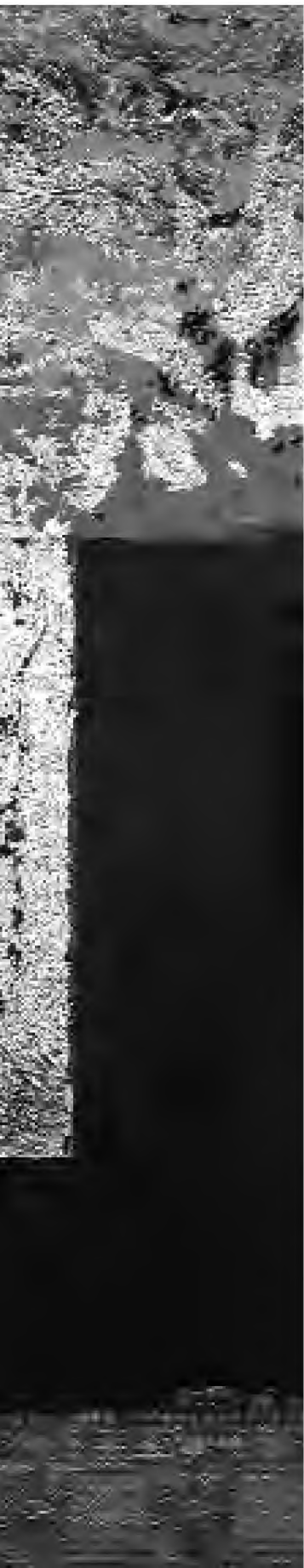
forza. Rende sospettosi verso l'universalismo modernista come verso il nichilismo postmoderno. Esistono ancora resti di «comunità tradizionali». Il moderno le aveva cancellate parlando di «gente senza storia, di «una Vandea reazionaria», «ostacoli sulla via del progresso», o di «retrogradi sessisti, razzisti e omofobici». In epoca postmoderna le società tradizionali che sopravvivono (comunità rurali e di paese, minoranze indigene) sono una forza importante per la conservazione di legami sociali. È innegabile che non tutte le tradizioni sono positive, ma non tutti i valori comunitari sono riducibili a pratiche crudeli [10]. Con il progredire del nichilismo postmoderno, però, si è tentati di affermare che qualsiasi valore è meglio di niente. Se l'80 per cento della popolazione lavora non per sé ma per qualcun altro, non si assicurano buone basi alla vita comunitaria. I movimenti operai nel primo periodo della modernità aspiravano ad abolire il sistema salariale. Nella tarda modernità questi movimenti sono stati cooptati (o distrutti) dai leninisti e dai socialdemocratici, che avevano lasciato cadere quell'obiettivo per quello di una più equa distribuzione dei beni di consumo. In epoca postmoderna è il momento di riprendere in considerazione «l'abolizione del sistema salariale», non attraverso un'utopia comunista, ma con un movimento che si basi sulle evoluzioni attuali. C'è stata un'importante espansione del

9. I termini «sociale» e «socialità» non sono in relazione con il «socialismo» o con qualsiasi altra ideologia ma all'impegno volontario e collaborativo delle persone che vivono in una comunità o che si uniscono in associazioni di aiuto reciproco. È evidente che il sociale vive pienamente solo dove predomina la libertà. Solo gli stupidi (o gli intellettuali) credono che libertà e comunità siano in ultima analisi in conflitto.

10. Sono esempi di tali tradizioni crudeli la mutilazione dei genitali femminili o lo «sport» della caccia alla volpe.

11. Il movimento dei lavoratori libertari disponeva di numerosissime società di mutuo aiuto, di giornali, di scuole. Il populismo americano della fine dell'Ottocento era ben radicato nel movimento cooperativo.





lavoro autonomo (10-15 per cento annuo in questo settore) e una decisa crescita della quota capitale in mano ai lavoratori, tramite i fondi pensione, sindacali e mutui. Emerge la possibilità di una versione postmoderna del vecchio ideale mutualista.

La complessità del mondo postmoderno rende quasi inevitabile un approccio populista. Altrimenti come sarebbe possibile unire nell'opposizione alla élite delle grandi imprese e alla nuova classe gruppi tanto differenziati: impiegati, lavoratori autonomi, regionalisti, comunità tradizionali, fautori del decentramento, piccoli governi «conservatori», libertari, cooperanti, sindacalisti? Si è visto come il populismo sia nato spontaneamente negli anni Novanta. Il suo aspetto negativo consisteva in una forte tendenza conservatrice in campo sociale, che è mal vista da tante persone. I «liberal» in campo sociale non sono affatto acritici sostenitori dello stato. Quindi il cosiddetto populismo di «destra» ha teso a dividere le forze antistato riguardo alle questioni sociali. La via per superare questo problema è quella del populismo libertario, che punta al decentramento, alla limitazione della presenza dello stato, alla promozione dell'aiuto reciproco e a lasciare da parte le questioni sociali che provocano divisione. Si tratta di un movimento «politico»? Gustav

Landauer sosteneva che invece di affrontare di petto lo stato dobbiamo scegliere di vivere in un modo diverso.

Aveva una certa ragione. Abbiamo optato per alternative nel modo di abitare, nella medicina, nell'istruzione, nei consumi, nelle comunicazioni e negli scambi. In realtà, c'è molto ancora da fare in questi campi. Per riuscire a incidere, il populismo libertario deve mettere radici tra la gente che già vive in una certa misura in modo alternativo [11].

Senza ciò, un movimento è privo di basi, cederà alle prime difficoltà e sarà esposto alla demagogia.

Ma oggi lo stato è molto più pervasivo di quanto non fosse novant'anni fa. Per fare un solo esempio, ai tempi di Landauer non esisteva l'imposta sui redditi. Siccome lo stato impone ai datori di lavoro di dedurre questa tassa dalle retribuzioni, non c'è modo di resistere a questo furto. Anche se l'aumento del numero di lavoratori autonomi e i sistemi di scambio di prodotti e servizi rendono questo furto molto più difficile di quanto non fosse vent'anni fa, i lavoratori dipendenti sono ancora tanti e quindi lo stato mantiene un certo controllo. Che piaccia o no, certi aspetti dello stato devono essere eliminati e questo comporta l'esistenza di un movimento che operi con tale fine.

Il populismo libertario, però, non può essere un movimento elettorale. I movimenti populistici finiscono distrutti dalle logiche elettorali. Il movimento deve avere una propria esistenza al di fuori della sfera parlamentare, con un continuo, instancabile stimolo al decentramento, a un federalismo autentico, al mutualismo e alla cancellazione dello stato. La gente sosterebbe un'opposizione extraparlamentare? Tutti i sondaggi d'opinione e le inchieste evidenziano giudizi diffidenti e scettici verso i politici e la politica. Un cambiamento nonviolento, raggiunto mediante proteste di massa e azioni di disobbedienza civile, può benissimo trovare ascolto.

traduzione di **Guido Lagomarsino**

Illustrano questo articolo alcune opere di Carlo Montesi. Carlo (che è anche autore del marchio delle edizioni Eleuthera) è un artista che racconta per immagini, muovendosi, fuori da schemi ed etichette, con estrema libertà.

I suoi lavori nascono da attenti, onesti e critici riesami, nell'universo dell'arte visiva, dei diversi aspetti della modernità.



NUOVE DIMENSIONI DELL'ODIO

intervista a Santiago López Petit di Marco Caponera

In occasione della sua ultima visita in Italia Santiago López Petit (foto sopra) ha rilasciato a Libertaria questa intervista che riassume le varie fasi del suo lavoro filosofico-politico, culminato nella pubblicazione dell'ultimo libro intitolato: Amare e pensare, recentemente tradotto in italiano da le nubi edizioni. L'autore insegna storia della filosofia all'università di Barcellona. È attivo politicamente dagli anni Settanta del secolo scorso, dapprima come militante dell'Autonomia Obrera e oggi nel movimento catalano, all'interno delle organizzazioni nate da quell'esperienza politica. È tra i fondatori del movimento Espai en blanc, che cura anche la pubblicazione di una rivista di critica politica. Fra i suoi libri: Lo stato guerra (2005), Horror vacui (1996), Entre el ser y el poder (1994). Marco Caponera, redattore di Libertaria, è autore di Transgenico NO (2000) e La sparizione del reale (2005)

Santiago, questa non è la prima volta che in Italia viene pubblicato un tuo libro, già nel 2005 le nubi edizioni aveva tradotto *Lo stato guerra*, un testo dai connotati fortemente politici. Tuttavia con quest'ultimo *Amare e pensare*. L'odio del voler vivere si può avere uno spaccato più completo del tuo pensiero filosofico-politico, ti andrebbe di riassumere per sommi capi l'evoluzione del tuo lavoro dai primi scritti fino a oggi?

È da più di venticinque anni che provo a pensare cosa sia il voler vivere. Si dice che nella vita si abbia al massimo un'idea. Io direi che nel mio caso questa è stata il voler vivere. Ciascuno dei miei libri (quelli più filosofici) ha come sottotitolo scommessa, sfida e odio sempre legati al voler vivere. Tuttavia, mi è sempre più difficile dire cosa sia. Certamente porsi la questione del voler vivere ci avvicina alla domanda sul senso della vita. Già soltanto perché tale domanda si annulla nel portare a termine lo spostamento dalla Vita al voler vivere. Ma, a sua volta, il voler vivere esprime anche la dimensione politica di molti movimenti sociali ancora attivi. Ho l'impressione che l'idea del voler vivere si sia fatta sempre più complessa, più ricca... e, perché viva, ha smesso di appartenermi. Se mai è stata mia. È problematico credere all'originalità nelle questioni del pensiero. Ogni vera idea è sempre oscura... Il voler vivere è un'idea oscura, per questo è un'idea che ha forza. Si pensa sempre sotto coazione. Martin Heidegger affermava che il pensiero sottostà alla coazione dell'Essere. Io credo invece che sia la coazione della vita. La vita ci obbliga a pensare, per poter continuare a vivere.

Un chiarimento fondamentale: non è a causa della morte ma a causa della vita che ci vediamo obbligati a pensare il voler vivere.

Questa riflessione non è nata in solitudine dato che soltanto l'esistenza di un'alleanza di amici l'ha resa possibile. Non è stata neanche una riflessione accademica separata dalla realtà poiché è stata prodotta precisamente all'interno di un intervento sulla realtà. Le tappe sono state tre:

1. Analisi della differenza tra Essere e Potere nella storia del pensiero. Rivendicazione che tale differenza è il voler vivere. Questo intento si concretizza nel mio libro: *Tra l'essere e il potere. Una scommessa sul voler vivere (Entre el ser y el poder. Una apuesta por el querer vivir del 1994)* che costituisce una critica della metafisica la quale dimentica, appunto, questa differenza.

2. La proposta di passare dalla Vita (in maiuscolo, vale a dire, ipostatizzata) al voler vivere. Sarà la destabilizzazione a pormi «davanti e dentro» il voler vivere. Il risultato principale è stato il mio libro: *L'infinito e il nulla. Il voler vivere come sfida (El infinito y la nada. El querer vivir como desafío del 2003)*.

3. Ma queste proposte risultavano troppo teoriche. Una conoscenza, o un sapere, non ci spinge molto lontano. Quindi ho pensato che soltanto una passione poteva essere capace di restituirci il voler vivere. Di permetterci di dire «Basta». Sì, la risposta è una passione. E la passione credo sia l'odio. O più precisamente, un particolare tipo di odio. Penso che esista un odio alla vita che liberi il voler vivere. Ho chiamato quest'odio che ci trasforma profondamente: odio libero. È ciò che spiego in *Amare e pensare. L'odio del voler vivere del 2007*.

I contenuti di questo libro sono molto articolati, specialmente da un punto di vista politico, perché, allora, hai scelto di intitolarlo Amare e pensare, titolo che lascerebbe intendere ben altri contenuti?

Amare e pensare è un libro strano. C'è molta riflessione filosofica ma ha una volontà poetica. Parla di cosa sia amare, pensare... ma è un libro con volontà politica. È un testo frammentario ma esiste una forte volontà di costruzione teorica. Ma non soltanto questo. Il titolo dice *Amare e pensare* quando, in realtà, manca una terzo termine: *resistere*. Resistere al potere, alla realtà. Il titolo, in verità, è: *Amare, pensare e resistere*. Ma il sottotitolo: *l'odio del voler vivere* raccoglie già questo resistere. Ancora: titolo e sottotitolo insieme indicano che il libro tratta di un combattimento. Un combattimento contro la vita per poter vivere. Qualche giorno fa ho ricevuto la notizia che una delle case editrici francesi a cui il mio traduttore aveva inviato l'originale, una casa editrice di sinistra, gli aveva risposto che non voleva pubblicare il libro perché poco politico, addirittura prossimo all'automotivazione. In un primo momento mi sono arrabbiato perché la casa editrice «di sinistra» non aveva capito nulla. Poi ho pensato che lo aveva capito perfettamente ma non poteva ammetterlo. Effettivamente è un libro di automotivazione ma al rovescio. I libri di automotivazione mirano a farci stringere un patto con la vita. Si suppone che questo patto di non aggressione ci debba portare la felicità. Ciò che fa *Amare e pensare*, invece, è sostenere che si debba esacer-

bare la vita per strappare la vita alla Vita, che soltanto se ci poniamo nell'impossibilità di vivere potremo arrivare a vivere. Il libro, in questo senso, è pienamente politico ma non nel senso usuale del termine. Il libro non tratta del sistema partitico, affronta qualcosa di molto più interessante: la politicizzazione dell'esistenza. Ma come politicizzare la nostra esistenza? Quel che sostengo è che oggi tutti quelli che vogliono restare in piedi (e non ingiunocchiarsi) hanno problemi con la vita. Ma non soltanto. Affermo che i problemi (che abbiamo) con la vita sono problemi politici. Questo è ciò che la casa editrice francese «di sinistra» non poteva comprendere. Il discorso politico tradizionale, più o meno rinnovato, può arrivare a parlare di biopotere (gestione politica della vita) ma non arriverà mai ad ammettere che nell'attualità, la propria vita sia un carcere; che la Vita si è trasformata in una forma di dominio e soggezione. Non si tratta di una metafora. Vivendo riproduciamo questa realtà che coincide con il capitalismo, e la cui ovvietà ci crolla addosso.

Vorrei sinteticamente toccare insieme a te alcuni punti del tuo lavoro e vorrei che approfondissi ancora il «voler vivere», e la relazione con gli altri concetti che gli ruotano attorno...

Ho già introdotto un po' in che senso parlo di voler vivere, situandolo all'interno del dibattito filosofico attuale potremmo dire ciò che segue. Assunta la cornice postmoderna sembra che ci siano sol-

tanto due forme di reazione, con molteplici varianti: un'etica del consenso basata su una razionalità dialogica o un'arte di vivere che intende fare della propria vita un'opera d'arte. Comunicazione di fronte a estetica dell'esistenza. Socialdemocrazia più o meno radicale di fronte a forme differenti di individualismo. Il voler vivere, più esattamente, il voler vivere come sfida, sposta la dicoto-



mia
nella misura
che manifesta il
problema stesso: come si costruisce (collettivamente) una vita politica? Perché questa è la vera questione che né il normativismo, né l'intensificazione della vita affrontano. Di nuovo: come politicizzare l'esistenza, vale a dire, resistere al potere, quando siamo sempre più soli, quando siamo abbandonati a noi stessi, quando il capitalismo si confonde con la realtà e la propria vita sembra costituirsi in una forma di dominio? Per questo è stato necessario pensare il voler vivere seguendo un approccio nominalistico. Vivere sarà, allora, coniugare il verbo

«voler vivere»: è il voler vivere ad aprire le vite che viviamo o non viviamo. Come il contare produce i numeri. Vivere è, pertanto, l'espansione del voler vivere, e questa espansione è possibile perché noi siamo una contrazione dell'infinito e del nulla. Ma questo nominalismo (la vita è un nome poiché esiste soltanto il voler vivere) non è una forma di decisionismo. Nella circolarità del vivere che apre il voler vivere non esiste tale decisione. Decidiamo soltanto di «voler vivere» quando il voler vivere si debilita (malattia, paura...), quando non può far fronte alla resistenza dell'essere. Recuperato così il concetto di voler vivere costruito sull'ambivalenza dell'infinito e del nulla, il passo seguente è stato cercare di svuotarlo di ambiguità politica. La proposta «fare del voler vivere una sfida» permette di uscire da questa indeterminazione che avrebbe impedito una politica radicale. La sfida richiede tre determinazioni:

1. l'affermazione del nulla o il non-futuro come leva;
2. l'esperienza di un Noi;
3. il gesto che crea un mondo.

Il voler vivere come sfida è il cammino che conduce a una vita politica. Questo è per me l'obiettivo. Non si tratta di vivere con molta intensità, né di vivere molte vite. Queste non sono altro che proposte interne alla logica del capitale. Si tratta di avere soltanto una vita politica.

Nel testo affronti il tema dell'«odio libero alla vita», sei perfettamente consapevole del fatto che questo concetto possa portare a clamorosi

fraintendimenti, puoi spiegare perché è importante nell'articolazione del «voler vivere»?

Sì lo so. L'odio è un concetto che si può fraintendere ma la sua introduzione è stata necessaria. Evidentemente, l'odio di cui parlo non è l'odio contro se stessi che porta al suicidio, né l'odio contro l'altro che è il punto di partenza del razzismo. Io credo, come dicevo, che esista un odio che liberi. Soltanto colui che odia la propria vita può realmente arrivare a cambiarla. In questo senso, l'odio (libero) agisce come una potenza di svuotamento. Certamente quest'odio deve essere pensato come libero in un duplice senso:

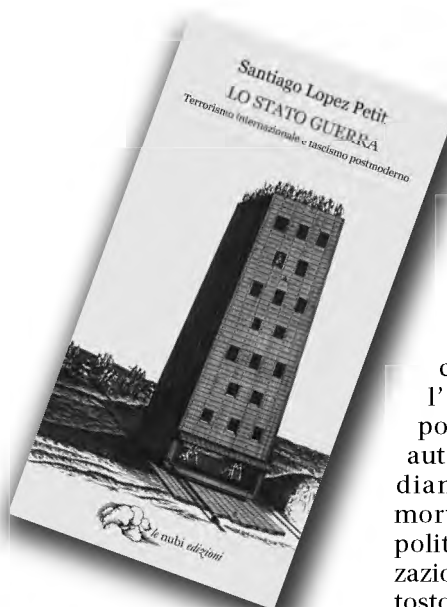
1. libero in relazione all'odio stesso: è il mio proprio odio che scelgo e determino. L'odio, in questo senso, mi appartiene e mi singolarizza;
2. libero in relazione alla vita (l'oggetto dell'odio): dal momento che non esiste colpevolizzazione né risentimento il mio odio non è incatenato né sottomesso alla vita.

In definitiva, introdurre il concetto di odio è stato necessario perché senza questa passione non si può pensare una (auto)trasformazione il cui risultato sia un uomo più libero e coraggioso. Perché, in definitiva, l'odio libero delimita la vita. La tiene a bada poiché fissa «ciò che non sono disposto a vivere». Espelle la paura. E così l'odio libero libera il voler vivere dalla vita (cui era assoggettato). Ma non si deve intendere l'odio libero come una proposta politica generalizzabile. In ogni caso, la proposta politica è e continua a essere il voler vivere o, più precisamente, fare del voler vivere (collettivo) una sfida. La politica radicale propo-

sta non è, così, una politica dell'odio ma del voler vivere che persegue una politicizzazione dell'esistenza. Ora, in essa, l'odio libero è un momento necessario che occupa una posizione centrale.

Altra questione spinosa, presente in entrambi i libri tradotti in italiano: perché «un altro mondo è impossibile»?

Lo slogan «un altro mondo è possibile»,



separato da qualunque azione creativa o di sabotaggio, mi sembra un'espressione insufficiente. L'insufficienza pratica, vale a dire, la sua inutilità per aprire un processo di trasformazione, deriva dalla sua stessa insufficienza teorica. Quando la realtà coincide con il capitalismo, quando abbiamo di fronte a noi una realtà ovvia che ci circonda, allora il possibile non costituisce più alcuna via d'uscita. Fare appello al possibile è riaffermare ciò che già c'è. Il possibile è un carcere. In altre parole: nella mobilitazione globale che si confonde con il nostro vivere non

c'è reclusione né fuori, esiste soltanto questa realtà che (ri)produciamo e alla quale siamo inchiodati. Non c'è alcuna separazione rispetto a essa. Questo è ciò che intendo come invalidamento del possibile. Ma allora non si può più attaccare la realtà? Dobbiamo adattarci a essa così come propone la terza via inaugurata da Anthony Giddens? La risposta è negativa anche se è vero che dobbiamo inventare un altro cammino. Politicizzare l'esistenza non dovrà consistere nell'ag-

gregare un'altra dimensione alla realtà (che è già multi realtà) ma nel perforare la realtà e l'ovvietà che l'accompagna. Il cambiamento che implica la nostra epoca globale e postpolitica è fondamentale. Prima la politicizzazione consisteva nell'opporre un'altra vita possibile (più intensa, più autentica...) alla vita quotidiana che era sinonimo di morte e passività. Adesso la politicizzazione (la politicizzazione dell'esistenza) è piuttosto sottrazione. Politicizzarsi è sottrarsi al destino imposto dalla mobilitazione globale, disoccupare l'«essere precario» che ci viene imposto. Questo processo di sottrazione non passa, quindi, per il possibile ma oppone il possibile al possibile.

Tu parli di «vita politica», mentre negli anni Sessanta e Settanta del secolo scorso questa espressione poteva risultare autoevidente. Oggi non è più così, cosa intendi quindi per «avere una vita politica»?

Sì, è vero, parlo di vita politica, di «avere una vita politica». Con ciò che ho già detto credo che questo concetto risulti abbastanza chiaro. «Avere una vita politica» non è essere membro di un sindacato, né di un gruppo di estrema sinistra. Per me «avere una vita politica» significa rimanere in piedi, non inginocchiarsi di fronte alla realtà. In una vita politica, il voler vivere si è fatto sfida. Questa sfida dev'essere collettiva ma non necessariamente. Una vita politica può essere perfettamente una vita personale che non abbia nulla di collettivo. Dico una vita personale, non una vita privata. Quando il voler vivere si fa sfida in solitudine (cioè, senza l'appoggio di un'alleanza di amici, di un movimento reale) molte volte la vita si rompe. Per questa ragione, nella nostra società politicizzare l'esistenza, avere una vita politica, è molte volte avere una vita rotta poiché non c'è rifugio dove ripararsi. Nel libro *Amare e pensare* ho cercato di portare più in là questa riflessione, mostrando che una vita politica è una vita semplice. Semplice per quanto si costruisce su gesti radicali necessariamente semplici: amare, pensare e resistere. Una vita politica è una vita profondamente de-psicologizzata giacché ha espulso ogni complicazione non necessaria. Non ha bisogno delle nevrosi per darsi un'apparente profondità.

Tu oltre a dedicarti a un'intensa attività accademica sei molto impegnato anche all'interno di gruppi politici di varia natura, con interventi che vanno dalla redazione di una rivista, Espai en blanc, alla campagna sul «denaro

gratis», alla realizzazione del film El taxista ful, oltre a una presenza costante nel movimento spagnolo. Tutto ciò farebbe pensare al tuo lavoro come a quello di un intellettuale militante, ti ritrovi in quest'espressione? E se rifiuti queste «figure» perché?

Io non mi vedo nella categoria di «intellettuale militante». Primo, perché non mi ha mai interessato il dibattito circa il ruolo dell'intellettuale. Quando questo dibattito era «di moda», io ero un chimico che lavorava in una fabbrica di vetro, che partecipava alle assemblee... Non avevo la necessità di frequentare il movimento operaio perché in qualche modo ne ero parte. Inoltre, già dal mio primo libro scritto con uno dei fondatori di Comisiones Obreras (l'organizzazione autonoma che più tardi sarebbe stata assorbita dal Pce) criticavo la nozione di militanza. Oggi è ancora più chiaro. Se la vita è il «vero campo di battaglia», la militanza è un concetto troppo povero. Non mi interessa la domanda «cosa sono?». Scrivo libri, tengo lezioni all'università meglio che posso, occupo case che appartengono al comune per aprire spazi liberati contro la guerra, cerco di attaccare il senso comune con parole strane come «dinero gratis»... e, allo stesso tempo, con *Espai en blanc* cerco di dare continuità alla mia attività politica e critica. Oggi è questo il grande problema. Quando con la globalizzazione neoliberale il capitale impazzisce, la realtà si fa indeterminata e ovvia, è più che mai necessario mantenere una riflessione critica legata alla vita che cerchi di aprire spazi nei quali resistere, crepe nelle quali avanzare...

Pensi che un libro possa indurre a odiare la propria vita, e a «esacerbarla fino a farla diventare sfida»?

Un libro non cambia il mondo ma forse può cambiare una vita. Con questo voglio dire che non sappiamo cosa può l'uomo anonimo. Questo uomo anonimo che siamo tutti e ognuno di noi, questo uomo che si ribella e che, al tempo stesso, negozia con la realtà, che fugge da se stesso perché ha paura della sua forza, dell'anonimato... L'obiettivo del mio libro è parlare a questo uomo anonimo. Parlargli-parlarmi... Non si tratta di svegliare qualcuno, né di elevare la coscienza di qualcuno. Si tratta di fare in modo che la lettura di un libro conduca il lettore a una situazione in cui la sua vita diventi insopportabile. Ma non è il libro a dirglielo, questi ne è perfettamente consapevole. Il libro, in questo caso *Amare e pensare*, offre una concettualizzazione con cui comprendere se stesso in questa autotrasformazione. Di tutti i miei libri, questo è quello che ha prodotto un maggior numero di reazioni: c'è chi mi contesta su internet che *Amare e pensare* faccia male, chi lascia il suo lavoro per iniziare un'altra vita. Potrei raccontare molti altri aneddoti. Ciò che posso affermare con sicurezza è che questo libro non lascia indifferenti. È già qualcosa...

traduzione di **Valentina Ariza Moreno** e **Marco Caponera**

DROGA E CASTIGO

di Douglas Husak

*La politica delle droghe è ovunque repressiva. Ogni stato ritiene che l'uso di droghe sia un fenomeno pericoloso e promulga leggi che lo puniscono, in maniera diretta o attraverso strategie indirette. In aggiunta, il consumo di droga è visto come un male in sé, come un comportamento intrinsecamente immorale, che lo stato ha il dovere di reprimere. Ma è vero? Oppure si tratta di una politica che nasconde un principio mostruoso, che accresce il potere dello stato sui cittadini in maniera esagerata e lo sottrae a ogni possibilità di controllo? L'analisi attenta e profonda di Douglas Husak mette alla prova il proibizionismo e la moralità della coercizione attraverso uno sviluppo della teoria liberale del diritto del filosofo americano Joel Feinberg. E mostra che la massima immoralità è quella di chi pretende di usare la sanzione, «l'arma più potente dell'arsenale dello stato», come strumento del paternalismo e braccio secolare di una morale del dominio. Questo sostiene Douglas Husak, docente di filosofia del diritto alla Rutgers University (Stati Uniti). È autore di numerosi libri e articoli di filosofia e di teoria del diritto. Tra le sue principali pubblicazioni dedicate al tema delle droghe, *Legalize This! The Case for Decriminalizing Drugs* (2002) e il celebre *Drugs and Rights* (1992). Questo articolo (scritto per *Libertaria*) trae spunto dalla Feinberg Lesson che Husak ha tenuto all'università di Parma nel gennaio 2008*



Il test di ogni teoria è la sua applicazione pratica. Una teoria non ha valore se ci dice quello che sappiamo già. Non chiediamo a una teoria sui limiti morali del diritto penale di dirci che uno stato può proibire l'omicidio o lo stupro e non può proibire la libertà di parlare liberamente di politica o di associarsi alla chiesa cattolica. Una teoria ha valore se fornisce visioni su temi attorno ai quali siamo piuttosto confusi e indecisi.

Se è così, le norme che proibiscono l'uso di determinate droghe forniscono un test ideale della teoria liberale del diritto difesa da Joel Feinberg nel celebre trattato sui limiti morali della sanzione penale. Dico che questo è il test ideale per due ragioni. Primo, l'esempio della proibizione delle droghe è utile per aiutarci a capire gli stessi principi sostenuti da Feinberg. Secondo, questo esempio è utile per aiutarci a valutare la stessa politica sulle droghe. Il disaccordo sulla proibizione delle droghe è tra le questioni più importanti nei moderni stati liberali, e la visione di Feinberg può assisterci nel capire se e a quali condizioni un governo è giustificato nel criminalizzare l'uso delle droghe.

Confido che l'approccio di Feinberg sia utile per fare chiarezza nel caso della proibizione delle droghe. Allo stesso tempo, è fastidioso quanto poco egli stesso abbia detto esplicitamente su queste leggi. Feinberg si prende gran cura di spiegare come la sua teoria fornisca una struttura per minimizzare le leggi che riguardano materie come la dissacrazione dei cadaveri.

Ma sorprendentemente, ha relativamente poco da dire sulle droghe illecite. Questa omissione è curiosa in un trattato che si sviluppa per circa 1.200 pagine, dal momento che la politica delle droghe guida il sistema giudiziario statunitense e, anche se in maniera minore, del mondo intero. Ammetto che l'inasprimento delle leggi sulla droga è cresciuto dal tempo della pubblicazione del trattato di Feinberg. Tuttavia, la controversia sulla politica legislativa riguardante le droghe era ben evidente anche quando Feinberg ha cominciato a pensare al suo lavoro. Uno degli aspetti affascinanti delle proibizioni della droga è che esse potrebbero essere giustificate sotto ciascuno dei quattro principi basilari di limitazione della libertà

che Feinberg descrive. Discuterò brevemente le implicazioni di ciascun volume per la legittimità delle leggi che puniscono le persone per l'uso e per il possesso di determinate droghe. Concluderò che nessuna singola ragione è, in ultimo, persuasiva, sebbene suppongo che sia una questione aperta per i teorici dire se il complesso delle proibizioni della droga sia supportato da varie giustificazioni congiunte, nessuna delle quali di per sé sarebbe sufficiente. Ma il mio argomento non è solo quello della droga. Quando il mio esame sarà completato, spero che avremo più chiaro che cosa sia una buona ragione per assoggettare *ogni* condotta alla responsabilità penale e alla punizione. Dobbiamo far chiarezza, in altre

Chi è Feinberg

Joel Feinberg (1926-2004) è un filosofo americano che ha sviluppato un'importante teoria liberale del diritto penale a partire dal «principio del danno» di John Stuart Mill. Un principio per il quale le uniche proibizioni che possono essere considerate legittime sono quelle necessarie per evitare che venga causato un danno ad altri. Il «danno» non è un concetto vago, ma una diminuzione dei diritti di libertà delle persone. Perciò, possono essere giustificate solo le proibizioni di atti che producono l'immediata conseguenza di diminuire la libertà di soggetti diversi da chi li compie.

Questa tesi, che Feinberg espone in un trattato in quattro volumi (*The Moral Limits of the Criminal Law*) scritto negli anni Ottanta, conduce al rifiuto di ogni forma di paternalismo («se ti impedisco di fare qualcosa lo faccio per il tuo bene»), di moralismo legale («ti impedisco di fare ciò che non è morale») e di conservatorismo («ti impedisco di fare qualcosa che cambierebbe la società attuale»).

Rispetto alla formulazione di Mill, che contempla solo il «danno», Feinberg ritiene che anche il «principio dell'offesa» possa essere una base per proibizioni legittime. Ma «offesa» è un concetto inteso da Feinberg in un senso molto stretto, come limitazione delle libertà altrui tangibile, ma non grave come quella causata dal «danno».

Il lavoro teorico di Feinberg ha importante valore pratico come strumento per la valutazione delle specifiche proibizioni legali che

parole, sul tema generale della criminalizzazione.

Prima di cominciare, dobbiamo chiarire che cosa stiamo cercando di giustificare. Negli Stati Uniti, è letteralmente falso dire che droghe come la morfina e la cocaina sono illegali. Piuttosto, queste e molte altre droghe sono illegali solo quando sono usate per certi scopi. L'uso medico, autorizzato da una prescrizione di un medico abilitato, è perfettamente legale. Quale scopo, allora, è proibito? Dirò che l'uso delle droghe soggetto al diritto penale è quello *ricreativo*. Sarò forse un po' impreciso quando l'uso di una droga può essere detto ricreativo, ma non credo che questa imprecisione darà luogo a serie confusioni filosofiche. In soldoni, l'uso di una droga è ricreativo quan-

do è consumata per dare piacere, euforia o un «drug high». Cercherò di capire se la prospettiva di Feinberg sui limiti morali del diritto penale, emendata e (a mio parere) migliorata, ci possa fornire buone ragioni per punire persone che usano droga per scopi ricreativi. Concluderò che nessun elemento risolutivo per simili proibizioni può essere trovato nell'utile modello che Feinberg ha costruito.

Quando si danneggiano altri

La proibizione dell'uso ricreativo delle droghe può essere giustificato quando l'uso della droga causa danni ad altri? Se la risposta è sì, avremmo la più sicura giustificazione possibile per la

proibizione. Ma il primo e più importante punto da tenere presente nell'applicazione di questa potenziale giustificazione è che l'uso della droga *non necessariamente* causa un danno a qualcuno, compreso chi la usa. In altre parole, nessuno è necessariamente danneggiato dal mio uso di una droga, nemmeno dalla più pericolosa delle droghe illecite. Tuttavia, se noi stiamo applicando una giustificazione «danno-agli-altri», le leggi prescrivono che l'uso della droga debba essere concettualizzato come un esempio di reato *di pericolo*. Intendo che un reato sia *consumato* se le norme vietano condotte dannose in ogni caso compiute. Più precisamente, ogni *atto-esemplare* di ogni *atto-tipo* proibito produce un danno o un male. Non sorprende che la maggior parte dei principi venerati dai teorici del diritto penale siano stati sviluppati pensando ai reati consumati. I crimini principali (incendio, stupro, omicidio e così via) sono esempi di reati consumati. Ogni volta che si commettono questi crimini si violano i diritti degli altri causando loro un danno. Non tutti i reati, comunque, sono sullo stesso piano. Si commette un reato di pericolo violando una norma che vieta una condotta che non causa sempre un danno ogni volta che è compiuta. Più precisamente, alcuni *atti-esemplari* dell'*atto-tipo* proibito non producono danni. Anche se queste norme non sono poste per ridurre il verificarsi del danno stesso, esse sono però poste per ridurre qualcosa che è quasi un male: un *rischio* di danno che si



gli stati impongono ai cittadini. Reati senza danno (i reati di «sodomia» ancora previsti in molti stati degli Usa), proibizioni di comportamenti che sono nocivi solo per il loro autore (consumo di droga, autolesionismo, suicidio) e tante altre proibizioni e punizioni previste da tutti gli ordinamenti giuridici non passano il test di Feinberg, e non sono giustificate in nessun ordinamento che, promettendo quel che mantiene, davvero voglia garantire ai cittadini autonomia e libertà. Nella sua corposa produzione scientifica, Feinberg si è occupato di moltissimi casi difficili. Il problema dell'aborto,

dell'eutanasia, dei trapianti, dell'omosessualità, e molti altri temi «eticamente sensibili» sono affrontati alla luce di un principio di «presunzione in favore della libertà», facendo piazza pulita delle false argomentazioni degli arruffapopolo e delle pretese «ragioni morali» in base alle quali si vorrebbe giustificare ogni punizione e ogni proibizione di atti liberi e autonomi.

Persio Tincani

potrebbe materializzare. Forse le droghe illecite possono essere criminalizzate perché accrescono la probabilità che risulti un danno successivo.

Secondo me, una delle grandi debolezze del volume di Feinberg dedicato ai danni agli altri è che ha mancato di sviluppare principi dettagliati per limitare la legge penale quando lo stato cerca di vietare atti che rischiano di causare un danno[1]. Questa lacuna è molto seria, perché l'autorità dello stato è cresciuta in modo esponenziale quando i reati di pericolo hanno fatto il loro ingresso nel diritto penale. Nessuno stato li abrogherà mai tutti. Il reato di tentativo, per esempio, penso esista in tutte le giurisdizioni. Tuttavia, sono necessari molti principi per identificare le condizioni sotto le quali lo stato è giustificato nel proibire una condotta sulla base che ciò previene il rischio di danni più che il danno stesso. Di seguito, difenderò quattro principi del genere, e discuterò la loro applicazione al caso della proibizione della droga.

Il primo di questi principi è molto semplice. In primo luogo, tutte le leggi penali devono promuovere un interesse *sostanziale* dello stato. Dato che ogni persona ragionevole dovrà convenire con Feinberg che la prevenzione di danni insignificanti non può giustificare una norma penale, è chiaro che la prevenzione di un rischio insignificante la giustifica an-

cor meno. Chiamo questa condizione il requisito del *rischio sostanziale*. Dato che ogni comportamento, virtualmente, comporta *qualche* livello di rischio, l'obbligo penale di prevenire rischi non sostanziali minaccerebbe di punire ogni attività umana. Come dobbiamo applicare questo primo principio? Nello stabilire se l'uso di droga eccede un dato livello di rischio, dobbiamo decidere se la variabile rilevante è l'ammontare complessivo del danno che la droga causa, o se la variabile rilevante è il danno complessivo che la droga causa *per frequenza di utilizzo*. Questa determinazione è difficile. Da un lato, suona strano concludere che una data droga causa un danno complessivo trascurabile perché, in pratica, nessun

danno deriva da esempi particolari di uso. Il tabacco causa un sacco di guai, ma solo perché i fumatori tendono a consumarne grandi quantità nel corso della loro vita. D'altro canto, sembra ugualmente strano supporre che una data droga causi massicci danni complessivi perché la gente che la usa tende a farlo di frequente. Dopo tutto, la norma penale che stiamo cercando di giustificare proibisce il singolo episodio di uso della droga, anche se chi la viola non ha in programma di usarne ancora in futuro. Ammetto, comunque, che decidere di aggregare o di individualizzare i danni al fine di valutare il requisito del rischio sostanziale è uno dei problemi più spinosi che si incontrano nel cercare di capire se il divieto delle droghe

1. Questi principi sono discussi in J. FEINBERG, *Harm to Others*, Oxford University Press, New York, 1984, p. 216.



illecite possa essere giustificato sulla base di un principio «danno agli altri».

In secondo luogo, le leggi penali devono muoversi direttamente nell'interesse dello stato. Chiamo questa condizione il requisito *empirico*. Quando è applicato a offese vaghe questo requisito implica che la proibizione in questione deve davvero far diminuire la probabilità che venga arrecato un conseguente danno. Se realizzare il reato di pericolo non rende meno probabile l'incidenza del danno conseguente, l'interesse dello stato nel prevenire quel danno può difficilmente giustificare la proibizione. In altre parole, le proibizioni della droga non possono essere giustificate se esse sono inefficaci o controproducenti. Questi due principi sono

ovvii anche se la loro applicazione a casi particolari può essere contestata; nessuno mancherà di includerli in una teoria della criminalizzazione che riguardi i reati di pericolo. Come vedremo, comunque, è tutt'altro che chiaro se queste condizioni sono soddisfatte da tutte le previsioni di crimini di questo tipo che si affastellano nei nostri codici penali odierni, i reati di droga in particolare.

Le proibizioni delle droghe possono non avere successo nel ridurre il consumo di droga per almeno tre distinte ragioni. Primo, l'*effetto-sostituzione* solleva dubbi sul fatto che queste leggi siano efficaci. Supponiamo che lo stato proibisca la droga A, e che le minacce di punizione abbiano successo nel ridurre il suo uso. È difficile vedere come

questa conclusione potrebbe dimostrare che la legge è giustificata se molte delle persone che sono dissuase dal consumare A semplicemente passano a una droga B, magari molto più tossica. Gli effetti-sostituzione della proibizione delle droghe sono per lo più sconosciuti [2]. Ma molti commentatori hanno ipotizzato che lo sviluppo e la popolarità di sostanze particolarmente rischiose come il Pcp e il crack non si sarebbero verificate se non fossero state criminalizzate droghe meno pericolose [3]. In breve, si dovrebbero sempre esaminare gli effetti-sostituzione prima di proclamare che un regime di proibizione ha avuto successo. L'errore di non tenere conto di questi effetti nell'applicare una teoria della criminalizzazione è comparabile con il non tenere conto dei costi nell'applicazione di una teoria economi-



2. Le proibizioni hanno quasi certamente spinto alcune persone a preferire le droghe lecite a quelle illecite, e di abusare delle prescrizioni mediche. Queste preferenze non possono essere difendibili sulla base di una riduzione del danno. Secondo un commentatore, «uno dei punti chiari nella nuvola nera del massiccio uso di droga in diversi regimi di legalizzazione è che le droghe meno pericolose spazzano via le più pericolose» (E. Nadelmann, *Thinking Seriously about Alternative to Drug Prohibition*, in J. Fish, *How to Legalize Drugs*, Northvale, NJ, Jason Aronson, 1998, pp 578-590).

3. Vedi, per esempio, R.E. Barnett, *Curing the Drug-Law Addiction: The Harmful Side Effects of Legal Prohibition*, in J. Schaler (ed.), *Drugs: Should We Legalize, Decriminalize, or Deregulate?*, Amherst, Prometheus Books, New York, 1998, p. 155.

ca. Come minimo, gli effetti-sostituzione complicano la nostra valutazione di che cosa significhi per una certa legge andare direttamente verso il proprio obiettivo.

In secondo luogo, si consideri il *fenomeno del frutto proibito*. È risaputo che molti individui (in particolare gli adolescenti) sono attratti da una certa condotta proprio *perché* proibita. Sebbene tutti gli esperti di politiche sulle droghe conoscano l'importanza del fenomeno del frutto proibito, la sua reale estensione è sconosciuta [4]. Tuttavia, è probabile che il suo ruolo sia significativo. Gli studiosi hanno descritto vividamente come le norme sociali motivino le persone a intraprendere condotte rischiose. Le decisioni di fumare una sigaretta o di non indossare il casco sono prese più per il loro impatto sulla reputazione che per considerazioni legate all'utilità. Dato che le reputazioni risentono della qualifi-

ca giuridica delle condotte in questione, le droghe sono quasi di certo soggette a un sostanziale effetto del frutto proibito. Supponiamo che il fenomeno del frutto proibito sia sufficientemente esteso da accrescere l'incidenza dell'uso della droga più di quanto la minaccia della punizione riesca a ridurla. Questa supposizione rimuoverebbe la spiegazione per le sanzioni punitive in una teoria della criminalizzazione che include il principio: la norma che prevede un reato di pericolo è giustificata solo se soddisfa il requisito empirico e davvero fa decrescere la probabilità di un danno.

Infine, un terzo meccanismo spiega come l'incidenza dell'uso della droga possa non essere ridotta dalla punizione. La maggior parte dei consu-

matori di droghe illecite smettono da soli dopo un periodo relativamente breve, solitamente entro cinque anni dalla prima volta [5]. Ma milioni di consumatori sono stati arrestati e condannati, e la punizione stessa può accrescere la probabilità di una successiva devianza esacerbando tendenze criminogene nel lungo periodo. Sebbene le sentenze per i reati di droga possano essere severe, nessuno propone seriamente di rinchiudere a vita i condannati per questi reati [6]. Per via della loro fedina penale, i colpevoli di reati di droga hanno meno possibilità di trovare casa o lavoro, di ristabilire legami con le loro famiglie o di riguadagnare la propria autostima [7]. Come risultato, c'è un grande rischio che essi riprendano a usare droga. Se l'incremento dovuto

4. «Nella letteratura della ricerca sulla droga non vi è alcuna analisi sistematica dell'ipotesi del frutto proibito» (R. MacCoun – P. Reuter, *Drug War Heresies*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, p. 89).
5. *Ivi*, p. 16.
6. La Costituzione degli Stati Uniti, comunque, non fissa alcun limite all'imprigionamento a vita per il possesso di droga. Vedi *Harmelin v. Michigan*, 501 U.S. 957 (1991).
7. La probabilità di molti di questi esiti è accresciuta dalle conseguenze collaterali delle condanne per droga. Vedi N.V. Demleitner, *Collateral Damage: No Re-Entry For Drug Offenders*, *Villanova Law Review*, 47/2002, p. 1027.



alla punizione è uguale o maggiore al decremento dovuto alla deterrenza, le sanzioni penali portano a un maggiore uso di droga piuttosto che a una sua diminuzione. La combinazione di questi tre fattori mostra che la proibizione delle droghe è inefficace e forse anche controproducente. La conclusione è plausibile: le minacce di punizione non sono specificamente efficaci nel dissuadere dal consumo delle droghe [8]. Solo un corretto esame empirico può stabilire se questa conclusione speculativa è corretta. Non c'è bisogno di dire che l'isteria e l'esagerazione della «guerra alla droga» non hanno facilitato una valutazione in buona fede delle politiche esistenti. Ma altri requisiti devono essere soddisfatti prima di po-

ter affermare che possa essere giustificata la previsione di un reato di pericolo. Chiamo il primo «requisito del danno consumato»: lo stato non può mai vietare condotte per ridurre un rischio di un dato danno a meno che lo stato possa vietare la condotta in grado di causare intenzionalmente e direttamente lo stesso danno. In altre parole, una teoria della criminalizzazione non può giustificare la proibizione di una condotta che crea il rischio di uno stato di cose indesiderato a meno che sia giustificata la proibizione delle condotte che mirano direttamente e intenzionalmente a causare quello stesso stato di cose. L'importanza di questo requisito può passare inosservata perché, in genere, viene dato per scontato. Per esempio, la punibilità per un

reato di tentativo presuppone che quanto viene tentato sia un crimine; le persone che tentano di fare un atto che non è un crimine, semplicemente non commettono un reato di tentativo.

La ragione per sostenere il principio del danno consumato è molto semplice. Non può essere peggio rischiare di provocare uno stato di cose indesiderato rispetto a intraprendere una condotta che deliberatamente e direttamente conduce allo stesso stato di cose. In una gerarchia di situazioni colpevoli, la trascuratezza è meno colpevole dell'intenzione. Se l'atto di causare direttamente e volontariamente un certo risultato non può essere criminalizzato, lo stato non può essere giustificato nel prevedere una punizione per le persone che creano il semplice rischio di quello stesso risultato. Per esempio, dato che l'atto di non risparmiare denaro di proposito non può essere visto come un reato, allora una figura di reato stabilita per prevenire che le persone tengano condotte capaci di accrescere il rischio di non risparmiare

8. Vedi, per esempio, J. Fagan, *Do Criminal Sanctions Deter Drug Offenders?*, in D. MacKenzie, C. Uchida, *Drugs and Criminal Justice: Evaluating Public Policy Initiatives*, Thousand Oaks, Sage Publications, 1994, p. 188. In particolare, gli undici stati che hanno «decriminalizzato» la marijuana (trattando il possesso di modiche quantità come un reato minore soggetto a un'amenda invece della pena detentiva) non registrano una maggior diffusione dell'uso di marijuana rispetto agli stati nei quali è prevista l'incarcerazione per questo reato. V. *Marijuana Policy Report*, 12:2, 4 (2006)



denaro è incompatibile con il requisito del danno consumato e, così, è esclusa da ogni teoria della criminalizzazione.

Le applicazioni del requisito del danno consumato mettono in discussione il crimine di uso delle droghe. Quelle leggi sono poste per ridurre la probabilità di un successivo danno ad altri. La *natura* di questo danno successivo, comunque, non è mai identificata dalle norme in questione e, francamente è molto misteriosa. Per tagliare la testa al toro, chiamerò questo danno sfuggente *il danno X*. Nessuno pensi di essere tanto bravo da identificarlo. Sono stati proposti molti candidati. Se speriamo di specificare il danno X, non abbiamo molte alternative a fidarci dell'opinione dei commentatori difensori delle leggi sugli stupefacenti [9], per esempio quelle di Daniel Lungren, ex procuratore generale della California, che protestava contro «la legalizzazione delle droghe» predi-

cendo che l'abrogazione delle proibizioni avrebbe fatto crescere «il numero dei senza tetto, dei disoccupati, la spesa dell'assistenza pubblica; avrebbe comportato la perdita della produttività, l'aumento del numero dei debitori insolventi, degli abbandoni scolastici, delle spese giudiziarie e del costo delle spese mediche; avrebbe causato malattie mentali croniche, incidenti, crimini, abusi sui bambini e abbandoni della prole» [10].

Sono scettico sul fatto che molte di queste motivazioni potrebbero sopravvivere a un test che includa il requisito del danno consumato. Supponiamo che Lungren abbia ragione quando dice che abrogare le leggi sulle droghe condurrebbe a questi stati di cose sgradevoli, anche se di rado sgradevoli di questo genere sono soste-

nuti da solide prove empiriche [11]. Anche accettando questa contestabile supposizione, molte delle pretese conseguenze non forniscono alcun motivo plausibile per difendere la proibizione. Il requisito del danno consumato ci mette in grado di valutare quanto non persuade nella maggior parte delle ragioni addotte dal ragionamento di Lungren. Non abbiamo una giustificazione per proibire il possesso di stupefacenti perché l'uso porta a una perdita di produttività, infatti la condotta che direttamente e deliberatamente causa la perdita di produttività non è criminalizzata, né potrebbe esserlo. Poiché nessuno propone di punire gli atti capaci di rendere i lavoratori meno produttivi (come lasciare il lavoro di punto in bianco e diventare disoccupati) allora le

9. Naturalmente, l'uso della droga può causare danni di più tipi. Ho descritto quattro dei candidati più plausibili al rango di danno X in D. Husak, *Legalize This!*, Verso, Londra, 2002.

10. D. Lungren, *Legalization Would Be a Mistake*, in T. Lynch, *After Prohibition*, Cato Institute, Washington, 2000, pp. 179-181.

11. Per esempio, l'uso di droghe illecite causa un aumento del crimine? Molti criminologi pensano di no. Perfino James Q. Wilson, irremovibile oppositore della decriminalizzazione delle droghe, ammette che le proibizioni delle droghe probabilmente causano più crimine dell'uso. Egli sostiene: «non è chiaro se inasprire le leggi contro l'uso di droga riduca il crimine. Al contrario, il crimine può essere causato da questo stesso inasprimento» (J.Q. Wilson, *Drugs and Crime*, in M. Tonry-J.Q. Wilson, *Drugs and Crime*, University of Chicago Press, Chicago, 1990, p. 522).



condotte che semplicemente accrescono il rischio di divenire meno produttivi non possono essere un crimine. Vietare le condotte che causano il rischio di un effetto indesiderato, mentre si evita di proibire le condotte che direttamente e deliberatamente conducono a quello stesso risultato, è incompatibile con il requisito del danno consumato, un requisito che ogni test di criminalizzazione dovrebbe includere. Non abbiamo, però, ancora terminato con quella parte della teoria della criminalizzazione che riguarda i reati di pericolo. È necessario un altro principio, che chiamo lo «stato di colpevolezza». Le legislazioni penali non devono essere più estese di quanto è necessario per il raggiungimento dei loro obiettivi. Questa condizione impone una presunzione

contro le legislazioni penali eccessive o esagerate, una presunzione che mette in crisi la maggior parte dei reati di pericolo. Una legge è eccessiva quando la sua giustificazione si applica ad alcune delle condotte che vieta, ma non a tutte. Poiché lo scopo del reato di pericolo è ridurre la probabilità di un danno successivo, una proibizione è eccessiva quando un soggetto può violarla senza accrescere la probabilità di quel danno. Nessuna teoria della criminalizzazione appoggierebbe la tesi della punibilità di quella persona. Le proibizioni delle droghe, probabilmente, falliscono il test della colpevolezza. A sostegno del mio sospetto, torniamo ai molti tentativi di Lungren di specificare in cosa consista quello che ho chiamato danno X. Ripensiamo

alla sua tesi sul fatto che l'uso di droghe illecite aumenti l'abuso dei bambini. Ammetto che questa spiegazione della proibizione delle droghe soddisferebbe il requisito del danno consumato. Tuttavia, la spiegazione di Lungren manca di mostrare che esistono proibizioni delle droghe che non sono più estese di quanto necessario per raggiungere il loro obiettivo. Dopo tutto, la stragrande maggioranza degli adulti può usare droghe (e lo fa) senza creare alcun rischio sostanziale di abusi su bambini. Perciò, questa norma è eccessiva e ingiustificata. Una legge punitiva verso chiunque usa droghe solo perché qualche consumatore di droga accresce il rischio di abusi sui bambini, quando le due classi di consumatori possono facilmente essere distinte, è più estesa di quanto serva per raggiungere l'obiettivo di Lungren.

Come può essere risolto il problema dell'esagerazione? Non è inevitabile se le leggi consistono di regole? Possono essere sostenute molte possibili soluzioni a questo problema. La mia proposta? Nessuno può essere responsabile penalmente per intraprendere una condotta che accresce il rischio di un successivo danno X a meno che egli agisca in modo da realizzare X in maniera colpevole. Così, nessuno può essere imputabile per aver usato una droga per il fatto che il suo consumo accresce il rischio di abusi sull'infanzia, a meno che egli abbia agito colpevolmente (o almeno con negligenza) rispetto a quel rischio. Nessuno può lamentarsi della previsione di un reato di pericolo eccessivo se è colpevole di aver causato il danno che quella



norma cerca di prevenire. Richiedere la colpevolezza di un imputato rispetto al danno successivo che il reato di pericolo cerca di prevenire ci fornisce uno strumento per designare le norme giustificate in un contesto liberale capace di limitare il campo della sanzione penale.

Feinberg non offre una teoria completa per restringere il campo dell'autorità statale sui reati di pericolo. Ho tentato di aggiungere qualcosa ai suoi principi introducendo quattro requisiti aggiuntivi. Poi ho applicato questi requisiti per analizzare la giustificabilità delle norme che proibiscono l'uso degli stupefacenti. Sfortunatamente, i miei sforzi non sono stati del tutto efficaci, principalmente perché non è del tutto chiaro quale sia il danno che le norme contro la droga dovrebbero prevenire. Nondimeno, è assai dubbio che questi principi siano soddisfatti dalle norme sulle droghe. Di fatto, le proibizioni delle droghe potrebbero non raggiungere *nessuna* delle condizioni. Se i miei sospetti sono fondati, le proibizioni delle droghe non possono essere giustificate da nessuna motivazione basata sul danno agli altri.

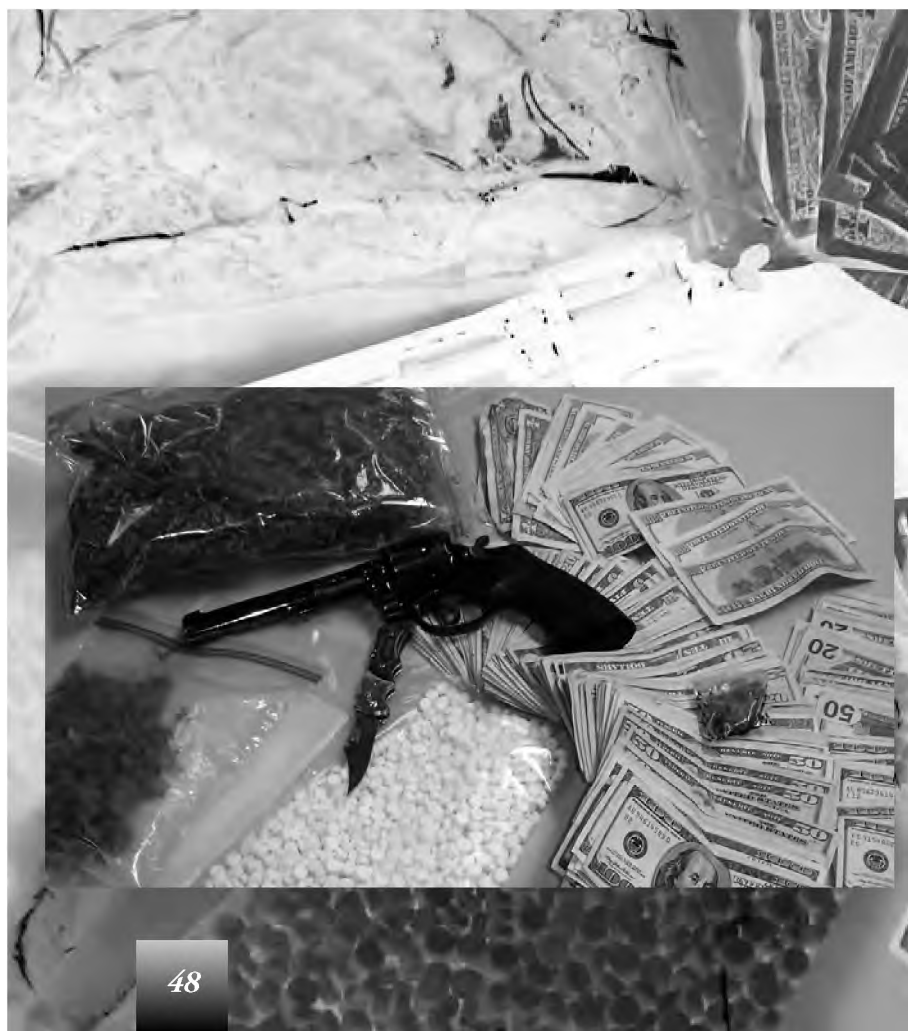
Al bando i consumatori di stupefacenti?

La possibilità che il consumo di droghe ricreative possano causare offesa agli altri ci porta alla meno plausibile delle

quattro spiegazioni di Feinberg delle proibizioni penali. Così, non deve sorprendere che le proibizioni delle droghe siano soltanto menzionate nel suo *Offense to Others*. Il fatto che il principio dell'offesa non possa essere usato per giustificare queste proibizioni è suffragato da due requisiti.

Il primo requisito è la *ragionevole evitabilità* [12]. Anche se la vista dell'uso della droga offende alcune persone, il rimedio meno restrittivo è limitare il consumo in luoghi privati o in esercizi commerciali che informano i possibili clienti su cosa potranno incontrare entrando. In questo modo, la probabilità dell'esposizione alla condotta offensiva è minimizzata. Il secondo requisito specifica: la *mera conoscenza* che altri stanno facendo in privato

una cosa a noi non gradita non può giustificare una proibizione di quella condotta. Come Feinberg ha scritto, «è impossibile che la libertà possa allo stesso tempo essere considerata di grande valore ed essere sacrificata per prevenire “meri disappunti” ad altri causati dalla mera conoscenza» di quanto qualcuno sta facendo dietro una porta chiusa [13]. La mera conoscenza di un comportamento offensivo non può causare un'offesa seria, se non a persone che hanno «un'eccessiva, patologica sensibilità alle offese» [14]. Solo rifiutando questi requisiti è possibile giustificare le proibizioni del consumo di droghe ricreative ricorrendo al principio dell'offesa. Ma sono d'accordo con Feinberg nell'includere questi due re-



12. J. Feinberg, *Offense to Others*, Oxford University Press, New York, 1985, p. 32.

13. *Ivi*, p. 64.

14. *Ivi*, p. 65.

quisiti in una teoria che limiti le condizioni in presenza delle quali le persone possono essere punite per prevenire l'offesa agli altri.

Condotte autolesive

Feinberg tratta in maniera estesa la discussione delle proibizioni delle droghe solo quando parla del paternalismo. Rifiutando il «paternalismo forte», Feinberg sostiene che «lo stato ha il diritto di prevenire condotte autolesive *solo quando* esse sono sostanzialmente involontarie» [15]. A meno che una persona soffra di qualche deficit cognitivo o della volontà, la sua scelta di usare droghe non è soggetta all'intervento paternalistico.

Feinberg illustra la sua posizione presentando tre scenari nei quali Mr. Roe discute con Mr.

Doe la sua decisione di usare una pericolosa droga ricreativa X. Nel primo esempio, Roe crede, sbagliando, che usare X non gli causerà alcun danno. Feinberg conclude che la decisione di Roe non è volontaria perché egli non intende assumere una sostanza che gli causi un danno. Nel secondo esempio, Roe è avvertito che X è dannosa ma dichiara che la sua intenzione è di causarsi un danno. Feinberg sostiene che la decisione di Roe è talmente bizzarra da creare una presunzione di non volontarietà. Tuttavia, se ulteriori approfondimenti non rivelano prove della sua incapacità, bisognerebbe consentire in ogni modo a Roe di procedere come vuole. Nel terzo e ultimo esempio, Roe riconosce il rischio di X, non ha alcun desiderio di danneggiare se stesso e dichiara: «Non mi

interessa se questo mi causerà un danno fisico. Ne avrò un sacco di piacere prima, così tanto piacere che vale la pena di rischiare». Feinberg conclude che questo ultimo caso è facile, e ha ragione: Roe può fare come vuole [16].

A quale di questi tre scenari si conforma la maggior parte degli esempi di consumo di stupefacenti del mondo reale? Suppongo che quasi nessuno dei consumatori desideri danneggiare se stesso. Ma se lo fa, è difficile immaginare una minaccia di punizione che possa servire come deterrente. Chi usa stupefacenti davvero capisce il rischio del consumo delle droghe illecite? Le evidenze empiriche confermano che la grande maggioranza delle persone sa che assumere droghe può essere dannoso. Per quale altro motivo, altrimenti, penserebbero che esse dovrebbero essere illegali? Nei fatti, molti consumatori di droghe tendono a *sovrastimare* i rischi delle sostanze che assumono, piuttosto che a *sottostimarli*. E perfino quei pochi adulti che agiscono nell'ignoranza, difficilmente agiscono *a causa* dell'ignoranza. In altre parole, è improbabile che una più accurata informazione sui rischi della droga cambierebbe il loro comportamento. Gli studi sull'efficacia dei programmi educativi per adolescenti supportano questa conclusione. Gli sforzi di presentare informazioni fattuali sui rischi di specifiche sostanze non riducono l'incidenza dell'uso della droga e, anzi, possono aumentarla.

15. J. Feinberg, *Harm to Self*, Oxford University Press, New York, 1986, p. 12.

16. *Ivi*, p. 133.



Le proibizioni delle droghe tendono a sostenere che la mancanza di informazione tra i consumatori non è il cuore del problema. Come disse William Bennett, il primo e più famoso «crociato della droga» americano: «Se l'ignoranza è il problema, la conoscenza è la cura. Ma non credo che per la maggioranza dei ragazzi là fuori che si drogano il problema sia l'ignoranza» [17]. Se è vero per «i ragazzi», a maggior ragione è vero per gli adulti. Se la mia visione è corretta, la maggior parte degli adulti che assume droghe rientra nel terzo scenario, quello che Feinberg descrive come «facile». Come molte attività rischiose che le persone intraprendono per scopi ricreativi, i consumatori di droghe credono che il piacere valga il rischio. Se rifiutiamo il paternalismo forte, le proibizioni della droga non possono essere giustificate nemmeno da una prospettiva paternalistica.

Ma Feinberg ha ragione nel rifiutare il paternalismo forte? Molte delle sue posizioni dipendono dal suo interesse a difendere *l'autonomia*. Per quanto questo sia un concetto notoriamente controverso, la spiegazione di Feinberg di certo protegge gli atti di uso di droghe. Egli scrive: «il nocciolo dell'idea di autonomia è il diritto di fare scelte e di decidere: che cosa introduco nel mio

corpo, che cosa faccio entrare in contatto con il mio corpo, dove e come muovo il mio corpo in spazi pubblici, come uso delle mie proprietà, quali informazioni personali faccio sapere agli altri, quali informazioni tengo nascoste, e così via» [18].

Dato che le droghe sono «introdotte nel mio corpo», sembra chiaro che il loro uso è protetto dal principio di autonomia di Feinberg.

Naturalmente, il rifiuto del paternalismo debole potrebbe essere sbagliato per almeno due ragioni. In primo luogo, la sua formulazione del principio di autonomia potrebbe essere difettosa. Sono state sostenute molte altre formulazioni, e non tutte conducono alle stesse conclusioni sull'uso della droga. Forse l'autonomia protegge solo un sottoinsieme delle atti-

vità che Feinberg descrive. Non mi è chiaro, per esempio, perché il fatto che le droghe siano introdotte nel corpo debba essere così cruciale per l'applicazione del principio di autonomia. Ciò che è rilevante, a mio parere, è che cosa succede al corpo di qualcuno quando le droghe vi sono introdotte. In secondo luogo, Feinberg potrebbe sbagliare nell'attribuire così grande importanza al principio di autonomia nella sua analisi del paternalismo. Egli scrive che «il diritto di una persona di autodeterminarsi, di essere sovrana, ha precedenza anche sul suo stesso bene» [19], e rifiuta l'alternativa secondo la quale «dobbiamo bilanciare il diritto di una persona e il suo bene e pesarli» [20]. Nell'effettuare il bilanciamento necessario per decidere se particolari norme



17. Bennett Doubts Value of Drug Education, in *New York Times*, 3 febbraio 1990.

18. J. Feinberg, *Harm to Self*, cit., p. 54.

19. *Ivi*, p. 61.

20. *Ibidem*.

sono giustificate, Feinberg insiste che le motivazioni paternalistiche non devono avere alcun peso [21]. Questa posizione è controintuitiva. Anche se le motivazioni paternalistiche fossero alla fine superate da considerazioni concorrenti, come è possibile pensare che siano prive di peso a priori? [22]

La mia opinione personale è che Feinberg non sia convincente nell'accordare questa importanza al principio di autonomia. Se il danno a se stesso è particolarmente serio, forse la proibizione delle droghe potrebbe essere permessa sul terreno del paternalismo anche se il loro uso ricade nell'ambito del principio di autonomia. L'autonomia è solo uno dei valori che uno stato deve proteggere, e potrebbe cedere il passo ad altre considerazioni

sufficientemente pesanti. Per quanto io non voglia affatto svalutare l'autonomia rispetto al peso che le conferisce Feinberg, credo che la mia concezione offra ancora minori appigli a coloro che cercano di proibire l'uso delle droghe su basi paternalistiche. Ho due motivi per sostenere questa conclusione.

In primo luogo, i danni causati dalle droghe non sono particolarmente seri. Non possiamo dare il giusto peso alla plausibilità di questa motivazione a meno che non capiamo prima *in che modo* le droghe siano rischiose. Se i rischi sono piccoli, sarebbe assai difficilmente giustificato «dichiarare una guerra» al fine di prevenirli. Ma se quei rischi sono ingenti, saremmo su un terreno più solido per fare passi drastici per creare deterrenti dal consumo.

Noi tolleriamo le cinture di sicurezza non soltanto perché ci costa poco metterle, ma anche perché è stato provato che riducono un rischio che ammazza circa 40 mila autisti e passeggeri di automobili ogni anno negli Stati Uniti. Le cinture di sicurezza hanno provato di essere efficaci nel ridurre la gravità di molte centinaia di migliaia di lesioni mortali e non mortali. Che cosa c'è di paragonabile con l'uso di droga? Prima di decidere di punire i consumatori di droghe per proteggere la loro salute, dobbiamo avere una prova convincente che la droga che proibiamo sia davvero nociva. Dov'è questa prova? Può darsi che non siamo persuasi dagli aneddoti, le storie di persone che giurano che la loro salute è stata rovinata dalla droga. Potremmo prendere queste storie con la stessa considerazione con la quale ascoltiamo certi vecchi che raccontano che la loro longevità dipende dal consumo quotidiano di tabacco e di alcol. Oppure potremmo non essere convinti dagli studi che mostrano che i consumatori di una data droga «potrebbero» andare incontro «a qualche» rischio. Ciò che dovremmo domandare è: quanto grande è il rischio e qual è la sua probabilità? Una risposta completa deve chiarire l'estensione del rischio per la salute causato dall'uso di droghe illecite. Queste sostanze non sono consigliate per



21. *Ivi*, p. 61.

22. Vedi la sfida all'approccio di Feinberg proposta da Russ Shaffer-Landau, *Liberalism and Paternalism*, in *Legal Theory*, n. 11/2005.

persone la cui priorità è la salute e la sicurezza. Ma l'uso di droghe proibite non è particolarmente in alto nella lista dei problemi di salute negli Stati Uniti del giorno d'oggi.

Naturalmente, l'uso eccessivo di quasi tutte le sostanze finisce per essere rischioso. Una minoranza di consumatori ha assunto massicce quantità di droga per lunghi periodi di tempo. Supponiamo che questi finiscano per essere sostanzialmente meno in salute rispetto a chi non si droga affatto. In questo caso, la controversia passerebbe su un piano differente. La questione diventa: in che modo questo dato fornirebbe una motivazione per punire *tutti* i consumatori di droghe illecite, anche quelli il cui uso della droga *non* ne danneggia la salute? Dopo tutto, i consumatori moderati sono molti di più dei consumatori pesanti. Per di più, i consumatori pesanti tendono ad avere un differente profilo demografico rispetto a quello dei consumatori moderati (per esempio, è molto probabile che si tratti di poveri), perciò sarebbero anche facilmente identificabili. Qual è la giustificazione per punire tutti al fine di proteggere una minoranza dal pericolo di divenire meno sana?

L'uso della droga non richiede un particolare trattamento neppure per via del *tipo* di danni che causa. Il modo più plausibile per differenziare il tipo di danno causato dalla droga è che esso crea un alto rischio di *dipendenza*. Lo stato di dipendenza è particolarmente preoccupante perché

può indebolire l'autonomia stessa, uno dei valori più importanti che cerchiamo di proteggere opponendoci alla proibizione della droga su basi paternalistiche. Forse la dipendenza stessa è il danno a sé più importante che le proibizioni della droga vorrebbero prevenire. Naturalmente, questa motivazione non può assolutamente giustificare la proibizione delle droghe che non danno dipendenza (per esempio, gli allucinogeni). Ma le preoccupazioni circa la dipendenza sono più plausibili rispetto a sostanze come l'eroina e la cocaina.

Feinberg non è convinto che il problema della dipendenza cambi qualcosa, e non intende permettere una violazione dell'autonomia nemmeno per proteggere l'autonomia stessa. Egli scrive: «Se non si accetta il

principio "liberi di non essere liberi", allora non si accoglie il principio giuridico dell'autonomia» [23]. Ma anche se Feinberg sbagliasse sul problema di permettere un'immediata infrazione dell'autonomia al fine di proteggerla nel lungo periodo, è improbabile che il rischio della dipendenza rappresenti un forte argomento per la proibizione delle droghe su base paternalistica.

Esiste un grande dibattito sulla natura della dipendenza e se essa debba essere considerata una malattia. Faccio due semplici osservazioni su questo tema complesso. Primo, la dipendenza non comincia a distinguere le droghe ricreative in lecite e illecite. A seconda di come definiamo e quantifichiamo la dipendenza, il tabacco è molto in alto (forse al primo posto) nella lista delle



23. J. Feinberg, *Harm to Self*, cit., p. 77.

droghe che danno assuefazione. Secondo, la supposizione che la dipendenza è la condizione medica che la proibizione ha il fine di prevenire sembra incompatibile con molte dottrine consolidate del diritto penale. Se la dipendenza è una malattia che priva le persone dell'autonomia, dovremmo essere perplessi sul perché la dipendenza non rappresenta una scusante per la responsabilità penale e per la punizione. Il fatto che nessun ordinamento giuridico riconosce una simile scusante suggerisce che gli effetti della dipendenza sulla scelta volontaria non sono così spaventosi. L'argomento che ho discusso potrebbe persuaderci che saremmo pazzi a scegliere di usare droghe per divertimento. Come problema di politica pubblica, i comportamenti che

presentano rischi non trascurabili al benessere dovrebbero essere scoraggiati. Ma nessuna di queste considerazioni dovrebbe convincerci a ricorrere alla criminalizzazione. Noi tutti dovremmo dare il benvenuto a politiche che migliorino la salute. Punire il consumo di droga con una motivazione basata sul danno a sé, tuttavia, non è una parte accettabile dell'equazione.

Quei reati senza danni

La motivazione largamente più accettata per la criminalizzazione delle droghe non dipende dagli *effetti* o dalle *conseguenze* delle droghe illecite. Piuttosto, punire chi consuma droga può rappresentare un imperativo *morale*. William Bennett scrive: «Non vedo nessun merito nelle posizioni dei

legalizers. Il fatto puro e semplice è che l'uso della droga è sbagliato. E l'argomento morale, alla fine, è quello più persuasivo» [24]. Barry McCaffrey, il suo successore nella guerra alla droga, lo segue. Il presidente George Bush sottolinea che «legalizzare le droghe svuoterebbe il messaggio che l'uso della droga è sbagliato» [25]. James Q. Wilson esprime questo punto di vista in maniera eloquente quando scrive: «perfino adesso, quando i pericoli della droga sono ben conosciuti, molte persone istruite discutono il problema della droga in quasi tutti i modi tranne che in quello giusto. Costoro parlano dei "costi" dell'uso della droga e dei "fattori socioeconomici" che lo influenzano. Di rado dicono semplicemente: l'uso della droga è sbagliato perché è immorale, ed è immorale perché riduce in schiavitù la mente e distrugge l'anima» [26]. I sondaggi suggeriscono che molte persone negli Stati Uniti sono d'accordo con questo giudizio morale. Quest'ultima spiegazione per la proibizione può essere espressa con un sillogismo. Sebbene l'argomento stesso ammetta numerose varianti, la versione più diretta è la seguente.

24. W. Bennett, *Should Drugs Be Legalized?*, in J.A. Schaler) *Drugs*, cit., p. 67.

25. Opinione espressa dal presidente George Bush durante il discorso di presentazione del nuovo capo dell'Office of the National Drug Control Policy (10 maggio 2001).

26. Vedi W. Bennett, J. Dilulio Jr., J. Waters, *Body Count*, Simon & Schuster, New York, 1996, pp. 140-141.



Premessa maggiore: *La legge penale dovrebbe punire le persone che agiscono immoralmente.*

Premessa minore: *L'uso di droghe illecite per scopi ricreativi è immorale.*

Se ciascuna di queste premesse è vera, la conclusione del sillogismo è irresistibile: *la legge penale dovrebbe punire le persone per l'uso di droghe illecite per scopi ricreativi.*

Contesterò entrambe le premesse come supposte giustificazioni per punire i consumatori di droga. Concluderò suggerendo che i proibizionisti, più di coloro che usano droghe per fini ricreativi, sono colpevoli della più flagrante immoralità.

Molti filosofi del diritto rifiuterebbero subito questa motivazione non accettandone la premessa maggiore: il *moralismo legale*. Feinberg, naturalmente, sarebbe tra questi. Secondo me, tuttavia, la premessa minore del sillogismo è ancora meno plausibile della prima. In altre parole, non vedo nessuna ragione per credere che l'uso ricreativo delle droghe illecite sia immorale. Certo, potrei anche sbagliare. È notorio che i dibattiti morali siano difficili da risolvere. Il fatto che *io* non veda ragioni per credere che l'uso ricreativo di droghe sia immorale non dimostra che una ragione del genere non vi sia. Prima che la premessa minore sia accettata come una buona ragione per punire i drogati, dobbiamo valutare le ragioni che portano molta gente a concludere che l'uso di droghe ricreative è immorale.

Che cosa *sono* queste ragioni? *Perché* il mero atto di prendere una sostanza è pensato come immorale? Come può essere?

Queste domande raggiungono la questione forse più affascinante e fonte di divisioni che riguarda l'attuale politica delle droghe. Sfortunatamente, coloro che sono convinti che l'uso di droghe ricreative sia immorale quasi non cercano nemmeno di rispondere, e infatti offrono solo raramente una ragione in sostegno della loro veemente condanna morale. Molti proibizionisti, apparentemente, considerano questa credenza come autoevidente. È chiaro che risposte di questo tipo (o mancanze di risposte) non ci portano da nessuna parte. Se le credenze sull'immoralità della droga non sono difese con argomentazioni, non abbiamo modo di replicare alle persone che non sono d'accordo o che sono indecise. Si pretende da noi che rispondiamo con una

motivazione per la criminalizzazione, anche se non abbiamo idea di chi mai potrebbe sottoscriverla.

Le richieste di un'argomentazione di questa credenza morale sono perfettamente ragionevoli. Dopo tutto, non stiamo parlando di ciò che potrebbe essere chiamato moralità privata o personale, come quando diciamo che io ho la mia moralità e voi la vostra. Stiamo parlando di moralità pubblica, il tipo di moralità che fornisce una base per punire gli altri, anche quelli che non condividono le stesse credenze morali di coloro che li puniscono. Quando la moralità è citata come una base per la criminalizzazione, il moralista legale non ha mai difficoltà a difendere le proprie credenze sull'immoralità degli atti che punisce. Omicidio, stupro e



rapina sono immorali perché violano diritti delle persone e danneggiano gravemente le vittime. Tutti hanno diritti morali alla vita, alla sicurezza personale; gli atti dannosi che violano questi diritti sono chiaramente immorali. Ma i proibizionisti non possono utilizzare questa difesa per sostenere che l'uso di droghe ricreative è immorale. Anche se l'uso di una droga ricreativa fosse certamente immorale, abbiamo bisogno di una ragione differente per crederlo rispetto a quella dei casi di quei crimini non controversi.

A volte, i proibizionisti fanno appello ai sondaggi dell'opinione pubblica per sostenere la loro credenza che l'uso di droghe ricreative illecite sia immorale. Si concentrano sui sondaggi. Questi indicano che circa due terzi degli americani

concordano sul fatto che usare droghe illecite sia moralmente sbagliato. Il 64 per cento dice che l'uso della marijuana è moralmente sbagliato. Il 66 per cento sostiene che continuerà a opporsi alla legalizzazione della cocaina e dell'eroina, anche se fosse garantito loro che ciò comporterebbe una diminuzione del crimine. Quest'ultima statistica suggerisce che la resistenza popolare alla decriminalizzazione potrebbe derivare più dalla moralità che da uno degli altri tre principi di limitazione della libertà che ho esaminato prima [27].

Per almeno tre ragioni, comunque, questi sondaggi non mostrano che l'uso ricreativo di droghe illecite sia immorale e debba essere punito. Il primo punto è il più ovvio: le controversie morali non si risolvono

con i sondaggi. La mera credenza che una condotta sia sbagliata non è un argomento in grado di stabilire che quella credenza debba essere vera. Secondo, non ci dovrebbe sorprendere che le risposte date ai sondaggi sono gravemente condizionate dal modo cui le domande sono state poste. Quando viene chiesto alle persone se esse credono che l'uso della droga sia immorale, esse possono pensare che gli si sta domandando qualcosa che riguarda quella che ho chiamato moralità personale o privata, qualcosa che riguarda quanto essi credono sia immorale per loro. Gli intervistati sono meno inclini a giudicare che *altri* agiscono immoralmente quando usano droghe. E sono ancora meno inclini a dire che altri dovrebbero essere puniti per il loro immorale uso di droga. Soltanto il 51 per cento dice sia che l'uso di marijuana è moralmente sbagliato sia che esso non debba essere tollerato. Il sostegno pubblico scende ancora di più quando viene chiesto agli intervistati se gli altri meritino di essere puniti *severamente* per il loro uso di droga. In definitiva, penso che questi sondaggi ci autorizzino a trarre la conclusione opposta. Un maggiore consenso sull'immoralità di certi comportamenti, lo si riscontra maggiormente prima che ci venga posto il quesito di punire o meno coloro che non sono d'accordo con noi. Il moralista legale non esita a punire assas-

27. Vedi i 47 sondaggi descritti in R.J. Blanton, J.T. Young, *The Public and the War on Illicit Drugs*, in *Journal of the American Medical Association*, n. 279, 18 marzo 1998.

U.S. Department of Justice
Federal Bureau of Prisons

United States Penitentiary
Terre Haute, IN.

sini, stupratori e rapinatori, dato che nessuno difende la permissibilità morale di questi atti. Ma il 49 per cento degli intervistati statunitensi non concorda sull'affermazione che ogni uso di droghe illecite è moralmente sbagliato e intollerabile. Almeno il 15 per cento degli americani crede che tutte le droghe dovrebbero essere legalizzate. Un recente sondaggio della Abc News ha rilevato che il 69 per cento degli adulti negli Stati Uniti afferma di essere a favore di una legge che prescriva un trattamento piuttosto che un'incarcerazione per i primi e secondi illeciti di droga non violenti. Nessun altro reato (almeno nessun altro reato che prevede punizioni severe) dà luogo a un simile disaccordo tra il pubblico. Quando un numero significativo dissente, dovremmo mettere in conto questa possibilità: la maggioranza può sbagliare e la minoranza aver ragione. I proibizionisti, che difendono la criminalizzazione sulla base di sondaggi che rilevano come l'uso di droga sia immorale, dovrebbero sentirsi imbarazzati, più che giustificati, quando i dati rivelano quanto la nostra cittadinanza sia profondamente divisa su quel punto.

La nostra domanda rimane: perché dovremmo credere che l'uso ricreativo di droghe illecite sia immorale? A volte, i proibizionisti offrono spiegazioni storiche. Ricordano agli americani la nostra eredità puritana, il nostro antico e duraturo sospetto per il piacere e il divertimento, il nostro supposto «tabù dell'edonismo». Ma come si pensa che questi argomenti possano esserci d'aiuto? Essi non possono essere presi sul serio come una *giustificazione*

per la criminalizzazione. Qualunque cosa possa essere stata vera in un lontano periodo della nostra storia, nessuno continua a credere che un'attività è immorale semplicemente perché essa produce piacere. Nessuno denuncia altre attività come illecite (guardare sport alla televisione, per esempio) sulla base che esse sono ricreative. Come mosterrò adesso, il valore ricreativo fornisce una base migliore per difendere piuttosto che per condannare su basi morali l'uso di droghe illecite.

Come *potrebbe* essere costruito un argomento contro l'uso ricreativo della droga? Qualcuno potrebbe credere che questa attività sia illecita per due tipi di ragioni. Primo, la droga può essere vista come immorale per via dello stato psicolo-

gico che causa. In altre parole, può essere illecito che le persone sperimentino il «trip» della droga. Questa alternativa sembra improbabile. In primo luogo, non è del tutto chiaro come *possa* essere immorale sperimentare uno stato psicologico. Per di più, l'euforia prodotta dalle droghe lecite e da medicinali prescritti non è quasi mai condannata come sbagliata. In aggiunta, gli stati psicologici che non sono distinguibili da quelli causati dalle droghe (quelli di un atleta durante una competizione, per esempio) non sono visti come illeciti. Di conseguenza, è difficile basare l'argomento morale contro le droghe sulla natura dell'esperienza che causano. Una seconda spiegazione per l'immoralità del consumo di droga è più ragionevole. Forse



la supposta immoralità consiste nel comportamento delle persone sotto l'influenza della droga. Nello specifico, le droghe producono il rischio che i consumatori si comporteranno male. Ma questo argomento sta in piedi con difficoltà alla luce delle considerazioni empiriche e ci rimanda a scenari già discussi. A parte i casi peggiori, pochi consumatori di droga mettono a repentaglio il benessere dei bambini, commettono crimini, danneggiano la loro salute in modo sostanziale, o agiscono in altre maniere da meritare il biasimo o la condanna. Poiché nessuna di queste spiegazioni dell'immoralità della droga pare plausibile, è davvero difficile capire come *potrebbe* essere costruito un argomento persuasivo. Non è stata ancora fornita nes-

suna difesa della premessa minore del nostro sillogismo. In altre parole, non abbiamo trovato alcuna ragione per credere che l'uso ricreativo di una droga sia immorale. Dove, allora, dobbiamo collocarci rispetto all'argomento del moralista legale per la proibizione? Prima di andare avanti, lasciateci chiarire la mia posizione. Non sto dicendo che non è mai stata sollevata alcuna obiezione morale ragionevole contro l'uso di droghe ricreative. Invece, sto dicendo che *il tipo* plausibile delle obiezioni morali fornisce una ben misera argomentazione per la criminalizzazione. Mi spiego meglio. A mio parere, la questione morale più seria sull'uso delle droghe ricreative invoca una concezione della virtù umana. I filosofi sono stati a lungo in

disaccordo sui dettagli di una teoria dell'umana eccellenza. I filosofi greci e i teologi cristiani, per esempio, hanno presentato descrizioni molto diverse della perfezione negli esseri umani. Tutti quanti, comunque, concordano che la persona ideale coltiva i propri talenti fisici e intellettuali. L'uso di droga, specie quando è eccessivo, distrugge questa aspirazione; i consumatori tendono a fare delle loro vite meno di quanto potrebbero. L'uso di droghe pesanti potrebbe essere descritto come un *handicap*. Chi usa droghe in modo eccessivo e per lunghi periodi di tempo è destinato a non raggiungere il modello ideale. Secondo questa scuola di pensiero, il consumo di droghe pesanti è un *vizio* morale, l'opposto di una virtù.

Se il consumo di *tutte* le droghe ricreative è un vizio è questione assai controversa. I filosofi che sviluppano modelli dell'eccellenza umana sono in disaccordo su quanto la ricerca del piacere influenzi il raggiungimento della virtù. A parte i modelli ascetici di virtù (con la condanna di tutte le attività piacevoli) non c'è ragione per credere che quanti aspirano alla perfezione non possano cercare attività ricreative, almeno di tanto in tanto. Forse l'uso di *droghe* ricreative, diversamente dalle altre attività di svago, è incompatibile con la virtù. Ma questa affermazione deve essere argomentata, piuttosto che essere assunta come vera.

In ogni modo, la difficoltà con questo tipo di posizione morale è evidente. Nessuno (e certamente non Feinberg) propone seriamente di criminalizzare ogni vizio. Una cosa è dire: noi



meritiamo di essere puniti quando ci comportiamo immoralmente, ma una cosa ben diversa è dire che meritiamo la punizione quando ci creiamo un *handicap* o quando non raggiungiamo un modello ideale. La pigrizia e la golosità sono all'opposto rispetto allo sviluppo dei nostri talenti fisici e intellettuali, ma se questi vizi fossero criminalizzati, quasi tutti dovremmo essere puniti. Un'argomentazione per la criminalizzazione deve mostrare che l'uso di droghe è *illecito*,

renza rilevante tra le droghe moralmente permesse e le droghe considerate moralmente proibite? Se non c'è, allora abbiamo buone ragioni per sospettare che l'obiezione morale alle droghe illecite sia un pregiudizio infondato. Dobbiamo domandarci: da un punto di vista morale, c'è una buona ragione per distinguere tra l'uso delle droghe lecite e l'uso delle droghe illecite?

Sospetto che la maggior parte dei tentativi di rispondere a questa domanda ricadrà in

Alcuni proibizionisti hanno accettato la sfida, cercando di spiegare perché credono che l'uso ricreativo di droghe illecite sia immorale mentre quello di droghe lecite non lo sia. James Q. Wilson scrive: «se io credo, ed è così, che la dipendenza da certe droghe capaci di alterare la mente sia una questione morale, e che la loro illegalità sia in parte dovuta alla loro immoralità, allora legalizzarle indebolisce, se non elimina del tutto, il messaggio morale. Quel messaggio è alla radice della distinzione tra la nicotina e la cocaina. Entrambe creano grave dipendenza; entrambe hanno effetti dannosi sul fisico. Ma noi trattiamo le due droghe in maniera diversa, non soltanto perché la nicotina è così largamente utilizzata da essere al di là della portata di un'efficace proibizione, ma perché il suo uso non distrugge l'essenziale umanità del consumatore. Il tabacco accorcia la vita, la cocaina la corrompe. La nicotina altera le abitudini, la cocaina altera l'anima» [28].

Come possiamo spiegare questo tentativo di differenziare tra la moralità dell'uso delle droghe lecite e illecite? Dopo tutto, per sostenere la sua distinzione, Wilson non menziona la protezione della gioventù, l'ascesa del crimine, il declino della salute o il generale deterioramento della società. Il riferimento di Wilson all'*anima* ci dà la chiave per la risposta. È detto che l'uso di droghe illecite «altera» o «distrugge» l'anima. Sulla base di questa accusa formale, Wilson è pronto a mandare in prigione i consumatori di droghe illecite e a lasciar perdere chi

Douglas Husak,
autore
di questo
articolo,
docente
di filosofia
del diritto
alla
Rutgers
University
(Usa)



non contrario alla virtù o all'eccellenza. Il diritto penale stabilisce un pavimento nel quale non ci è permesso cadere, piuttosto che un tetto al quale siamo incoraggiati ad aspirare.

C'è qualche ragione per credere che l'uso di droghe ricreative illecite *non* sia immorale? Penso di sì. Dopo tutto, quasi nessuno crede che l'uso ricreativo di *ogni* droga sia illecito. La proibizione è selettiva. Pochi pensano che la gente si comporti immoralmente quando assume alcol, caffeina o tabacco. La condanna morale è generalmente riservata alle droghe illecite. C'è una diffe-

uno degli argomenti di Feinberg per la criminalizzazione già criticati. In altre parole, chi crede che l'uso ricreativo di droghe *illecite* sia immorale, ma non condanna l'uso ricreativo di droghe *lecite*, in genere tenta di distinguere tra i due tipi di sostanza affermando che le prime sono particolarmente pericolose. Questa risposta non è una nuova motivazione per la criminalizzazione, diversa da quelle già discusse. La motivazione sembra nuova perché è formulata nel linguaggio morale. Infatti, essa utilizza semplicemente il linguaggio morale per esprimere una delle motivazioni per la criminalizzazione già prima giudicate inefficienti.

28. J.Q. Wilson, *Against the Legalization of Drugs*, in J. Inciardi, K. McEltrath, *The American Drug Scene*, Roxbury Pub. Co., Los Angeles, 1998, pp. 304, 311.

usa droghe lecite come il tabacco e l'alcol. In che modo è possibile sostenere questo argomento? Milioni di americani viventi hanno usato cocaina ed eroina. Se esaminassimo le loro anime, le troveremmo alterate o distrutte? E troveremmo, invece, conservate intatte le anime dei consumatori di droghe lecite?

Davvero, non posso credere che Wilson intenda porre una questione empirica sulla base di ciò che i medici e gli scienziati potrebbero scoprire se esaminassero le anime dei consumatori di droghe illecite. Piuttosto, credo che egli stia utilizzando una base religiosa per obiettare all'uso di droghe illecite.

Le discussioni contemporanee sulle politiche della droga menzionano di rado la religione in modo esplicito. Credo sia un male, perché la religione gioca un ruolo assolutamente centrale nel modellare la politica della droga negli Stati Uniti. Gli atteggiamenti nei confronti della droga e della politica della droga sono collegati all'età, alla razza, alla collocazione geografica, all'istruzione, all'affiliazione politica e al genere. Ma nessuna variabile demografica si collega tanto strettamente con gli atteggiamenti verso le droghe illecite quanto la religione, almeno negli Stati Uniti. Chi si è astenuto dalle droghe per tutta la vita menziona di frequente la religione quando gli si domanda come sia riuscito a resistere all'attrattiva delle droghe illecite. Probabilmente, gli Stati Uniti sono più religiosi di qualsiasi altra democrazia occidentale industrializzata. Non è una coincidenza il fatto che gli Stati Uniti abbiano anche la legislazione delle droghe più punitiva. Non dovremmo essere sorpresi dal fatto che gli argomenti collegati alla religione siano impossibili da risolvere

con argomenti razionali. Sotto questo aspetto, gli atteggiamenti verso le droghe somigliano a quelli verso l'aborto, dove la religione gioca un ruolo ancora più centrale. Noi viviamo in uno stato secolare nel quale le persone non potrebbero essere punite perché si comportano in maniere contrarie agli insegnamenti della religione. Una giustificazione per la punizione non deve presupporre che tutti noi condividiamo la stessa fede religiosa. In conclusione, dobbiamo rifiutare entrambe le premesse del sillogismo della criminalizzazione. Con Feinberg, dobbiamo rifiutare che le persone possano essere punite perché il loro comportamento è immorale. E, ancora più importante, non abbiamo alcuna buona ragione per credere che l'uso ricreativo di una droga illecita sia immorale. Di conseguenza, questa motivazione per la criminalizzazione non funziona meglio della precedente.

È, però, importante andare più in là. Uno degli aspetti frustranti di dibattere un tema influenzato dalla religione è che i partecipanti non sono sempre sinceri sui motivi per i quali sostengono le loro opinioni. Pochi hanno il coraggio di dire: «Credo che i consumatori di droga debbano essere puniti per via delle mie convinzioni religiose». Piuttosto, essi spesso mascherano le ragioni delle loro credenze citando qualche principio di limitazione della libertà. I dibattiti non avranno nessun impatto fino a quando continueremo a parlare di temi che davvero non spiegano perché le parti sostengono quanto sostengono. Così, mi pare bene precisare un altro punto prima di terminare. I proibizionisti pretendono di occupare il livello morale più alto nei dibattiti sull'uso di droghe illecite. Diversamente

dai loro oppositori, essi professano di resistere contro l'immoralità. Chi si oppone alla criminalizzazione sembra piazzato nella posizione scomoda e imbarazzante di dover difendere un comportamento sospetto da un punto di vista morale. Che ciò derivi o meno da una prospettiva religiosa, io sostengo che il livello morale più alto *non* deve essere concesso ai favorevoli della proibizione. Il disaccordo sull'immoralità dell'uso di droghe ricreative potrebbe anche essere ragionevole. Ma non ci può essere alcun disaccordo sull'immoralità di punire le persone senza eccellenti ragioni per farlo. La punizione è l'arma più potente dell'arsenale dello stato, e dobbiamo vigilare per essere certi che essa non sia inflitta senza un'adeguata giustificazione. La critica radicale espressa in questo articolo è che quest'arma sia invocata contro i consumatori di droghe senza alcuna buona ragione. Se ho ragione, i proibizionisti sono più colpevoli di immoralità dei loro oppositori. L'illiceità del consumo di droghe ricreative, se mai esiste, impallidisce di fronte all'immoralità di punire chi usa droghe. Quanti danni ai consumatori di droghe e alla società i proibizionisti sono disposti a tollerare nel loro sforzo di impedire alla gente di usare droghe? In conclusione, chi punisce i consumatori di droga perpetra un'immoralità molto più grande di quella che vede nei consumatori stessi.

traduzione
di Persio Tincani

NOI SCHIAVI DELLA MEGAMACCHINA

di Philippe Godard

*Non usiamo le macchine: sono loro che ci stanno usando. E non ne siamo neppure consapevoli. Da Karl Marx a Paul Lafargue, da Pierre-Joseph Proudhon a Michail Bakunin si credeva che la tecnica e il progresso tecnico sarebbero stati al servizio dell'emancipazione. Non certo dell'oppressione. Ma non è andata così. Questo è l'avvertimento di Philippe Godard, autore di *Au travail les enfants* (2007), *Contre le travail* (2004) e *Ladri d'infanzia* (2002)*



Era ragionevole, all'epoca della rivoluzione industriale, credere che le macchine avrebbero liberato l'essere umano dal lavoro? I luddisti si erano fatti la loro idea a martellate. Come pensava Friedrich Nietzsche, è questa la sola filosofia valida. Ma purtroppo non era molto praticata allora, e lo è ancor meno oggi.

La prospettiva della liberazione dell'essere umano a opera della macchina (di un essere vivente a opera del materiale morto, che è di per sé una via molto strana per liberarsi) era annunciata dalla quasi totalità dei pensatori, sia borghesi sia socialisti.

La speranza, allora, era addirittura incommensurabile: il genio umano avrebbe installato ovunque delle macchine che avrebbero prodotto come cornucopie dell'abbondanza! Il pianeta sarebbe diventato un paese di Cuccagna in cui sarebbe bastato abbassarsi per raccogliere ciò di cui si aveva bisogno. Bisogno? Meglio ancora: voglia!

Karl Marx, Paul Lafargue, Pierre-Joseph Proudhon, Michail Bakunin, credevano tutti che la tecnica sarebbe stata, in ultima analisi, ciò che noi avremmo voluto che fosse, e che sarebbe bastato orientare il progresso tecnico in un senso o nell'altro per metterlo al servizio dell'emancipazione piuttosto che dell'oppressione. Del resto, un solido argomento reggeva le loro affermazioni: le macchine sono materiale morto, e solo i viventi, gli umani, le dirigono. In realtà la conseguenza è stata l'opposto rispetto a quella prevista e annunciata. Il morto ha finito per governare il vivente.

I pensatori socialisti, quindi, annunciavano che presto avremmo fatto a meno del la-

voro, a una sola condizione: impadronirci del potere politico. Con la rivoluzione, il comunismo alla maniera di Marx o il comunismo anarchico di Bakunin, oppure con la riforma della società, come nel caso del mutualismo proudhoniano. Non faceva molta differenza, perché, al limite, la discussione verteva solo sui mezzi della liberazione e sulla rapidità del suo avvento. Nessuno aveva dubbi sul fatto che le macchine un giorno sarebbero state al nostro servizio, sarebbero state i nostri dipendenti, per non dire i nostri schiavi.

Non è quindi sorprendente che un'illusione così diffusa e condivisa si sia conservata fino ai giorni nostri, anche nei rivoluzionari meno dogmatici. Che Guevara, per esempio, vantava continuamente il ruolo positivo del lavoro meccanizzato nel cammino verso il socialismo. Così, nel 1962, dichiarò davanti agli studenti della facoltà di tecnologia dell'Avana: «Beninteso, siamo lontani dal momento in cui potremo dire di avere costruito il socialismo, e ancora più lontani dal momento in cui saremo pronti a sviluppare l'ultima tappa di questo cammino. Per lo meno, del cammino conosciuto e previsto finora, che è la preparazione al comunismo. Tuttavia, in Unione Sovietica stanno già preparando questo passaggio. Ormai l'utopia che hanno sognato i filosofi del secolo scorso, che hanno saputo prevedere e strutturare in tutta una serie di leggi, è sul punto di realizzarsi per l'umanità. Questo ci dimostra semplicemente una cosa. Che qualunque sia la classe a cui ciascuno appartiene e le sue preoccupazioni personali, bisogna riconoscere la grande verità che il marxismo è una scienza e che, in quanto scienza, ha saputo prevedere il futuro dell'umanità. Spetta a noi accelerare o ritardare la

transizione al socialismo».

Ed è solo un esempio, perché l'illusione resta tenace. Guevara, del resto, lo imparò a proprie spese, perché appena un anno dopo aver pronunciato questa vibrante professione di fede si accorse che la tecnologia sovietica che aveva importato a Cuba come ministro dell'industria non valeva un fico secco. Un po' più tardi constatò con stupefazione che l'Unione Sovietica era più sulla via della burocratizzazione esasperata che su quella del comunismo... Fine della rivoluzione attraverso le macchine: la rivoluzione non aveva prodotto le macchine rivoluzionarie che dovevano liberare il proletariato. Peggio ancora: avevano provocato, attraverso la loro gestione quotidiana, la nascita e la crescita di una burocrazia imbecille e dittatoriale. In seguito, per lo meno in Russia, ci si è sbarazzati della nomenklatura, ma le macchine sono sempre lì, e per molto tempo ancora, come ovunque! E così, è stato il morto ad acciuffare la pelle del vivo.

Il ruolo della tecnologia

L'illusione permane anche presso una quantità di ecologisti «morbidi» che sperano e annunciano con un fervore religioso che la tecnologia moderna, cioè efficacia miracolosa, produttività massima con un dispendio di energia minimo, ci salverà dal lavoro. Certo, dai tempi di Marx e Proudhon abbiamo abbandonato l'idea che le macchine da sole sarebbero state i nostri strumenti di liberazione, ma vi abbiamo aggiunto, nel nostro immaginario utopizzante, i sistemi, i computer, l'organizzazione del lavoro, l'ergonomia, la cibernetica. Insomma, ora riponia-



mo le nostre speranze nel sistema-lavoro, nella tecnologia del lavoro. La Megamacchina. Questo vuol dire aggrapparsi all'idea del valore della tecnologia e credere alla sua sotto-missione a una volontà superiore, umana. «Oggi e domani la tecnologia, come ieri le macchine, sarà quello che noi faremo di lei», ci predicono i credenti forsennati di questa religione del Progresso. Eppure, la storia recente ha messo in evidenza che i salti tecnologici vanno sempre di pari passo con un aumento della pressione sugli esseri umani, con la repressione dei loro desideri di libertà, con un'accentuazione del dominio, che sono condizioni necessarie perché il processo del cosiddetto progresso continui. E non vedremo presto sparire questi effetti per opera dello spirito santo tecnologico. Tutta la tecnologia moderna, la cui caratteristica fondamentale consiste nell'andare verso una complessità sempre maggiore (il passaggio dalla macchina al sistema delle macchine, alla Megamacchina globale) ha bisogno, per essere sfruttata e sviluppata, di un ambiente predisposto. Un ambiente globale, in tutti i sensi del termine: ambiente naturale, protezione poliziesca, regolamentazioni varie, capacità degli umani di far funzionare questi sistemi, di regolarne i flussi, di frenare le loro eventuali forzature, di impedirne gli eccessi, di riparare le disfunzioni e così via. Una centrale nucleare, per esempio, non può essere analizzata come un semplice reattore che produce elettricità a partire da un combustibile radioattivo. Non è neppure sufficiente aggiungere che quel tipo d'industria inquinava. Una centrale nucleare, dal punto di vista della nostra

emancipazione, è prima di tutto un punto sensibile del territorio, che in quanto tale deve essere sorvegliato, protetto, difeso.

Con le biotecnologie è evidentemente la stessa cosa, poiché, come deplora Jean-Pierre Berlan in *La guerra al vivente*, gli scienziati che sviluppano gli ogm si sono impadroniti del pianeta e lo hanno trasformato nel loro terreno di gioco, nel loro laboratorio.

Ora, quali sono, anche in questi casi, le giustificazioni per tutte queste fumose scoperte e invenzioni? Il nucleare avrebbe dovuto ridurre la nostra bolletta petrolifera, e quindi noi avremmo dovuto lavorare meno. Gli organismi geneticamente modificati dovrebbero ridurre la fame nel mondo, e quindi permettere di lavorare meno nell'agricoltura. E così via. Il lavoro sparirà, è sempre la solita solfa, grazie alla tecnologia.

Chi dirige le macchine?

Tutto diventa più delicato nel punto che non hanno affrontato Marx, Bakunin e gli altri: il potere sulle macchine. Chi le dirige? E quindi, chi le farà servire alla nostra emancipazione piuttosto che alla nostra oppressione? Secondo quali criteri?

È facile constatare ciò che accade al giorno d'oggi. In ogni caso, è più facile che all'epoca della rivoluzione industriale constatare i danni del macchinismo e del megamacchinismo. Teniamo quindi

conto, per imparzialità, delle circostanze attenuanti a favore di chi ci ha preceduto: non si può rimproverare loro di non aver saputo prevedere dei guasti che noi, da parte nostra, sappiamo solo constatare.

Eppure, dire che le macchine non avrebbero comunque potuto servire, e non serviranno mai, alla nostra emancipazione, è molto di più di una semplice constatazione! Jacques Ellul, in *Le système technique*, e Leroi-Gourhan, in *Il gesto e la parola*, hanno sgombrato la strada. Hanno mostrato il meccanismo interno di quella che si può chiamare evoluzione. Ogni macchina, ogni progresso tecnico porta in sé il proprio superamento. Ma questo superamento appartiene sempre all'ambito della macchina: non è mai a vantaggio dell'umano. Per diverse ragioni, tutte convergenti.

Prima di tutto, le macchine creano confort, anche se di-



struggono il pianeta. In questi primi anni del ventunesimo secolo finalmente capiamo, anche ai massimi livelli della gerarchia politica, che questa distruzione ha un limite, e che questo limite è superato, o è raggiunto, o è sul punto di esserlo. Bisogna quindi prendere delle misure, veloci forse, e soprattutto radicali. Ma questo confort è un potente sonnifero, e noi cerchiamo di accontentarci di qualche riforma immediata e facile, nel consumo e per il consumo. Non vogliamo saperne, in particolare, di un'emancipazione globale e completa, perché sarebbe diretta contro il consumo. Queste comodità sono troppo forti per abbandonarle e lasciarle alle nostre spalle.

Inoltre, questo superamento a opera delle macchine non può essere a vantaggio dell'umano, perché implica riduzioni del suo spazio specifico. L'essere umano, infatti, resta sul ver-

sante del naturale, e non basterà che qualche mente superiore ci prometta l'avvento di un umano plastico, transgenico, transumano, ciberantropico, perché questa prospettiva strappi via i brandelli di naturale che aderiscono alla nostra pelle. È un non senso assoluto dichiarare, come Francis Fukuyama: «Nel giro delle due prossime generazioni, le biotecnologie ci forniranno gli attrezzi che ci permetteranno di compiere ciò che gli specialisti di ingegneria sociale non sono riusciti a fare. A quello stadio, avremo definitivamente chiuso con la storia umana, perché avremo abolito gli esseri umani in quanto tali. Allora incomincerà una nuova storia, al di là dell'umano».

È un non senso, in effetti, perché Fukuyama estende a tutto il pianeta un processo che, al limite, riguarda solo una parte della popolazione, e soprattutto perché dimostra di non

prendere in considerazione il costo di un tale processo. Da questo punto di vista, tanto Marx quanto Fukuyama non si sono accorti del fatto che lo sviluppo tecnologico costa molto di più di quanto produca. È così che il sistema capitalista ha creato delle masse di poveri, e addirittura di miserabili. Lo sviluppo si fonda in gran parte sull'estensione della miseria a miliardi di esseri umani, che sono mantenuti, con l'artificio della finanza mondiale, in una situazione immonda. Il cosiddetto debito dei paesi del terzo mondo è il mecca-

nismo che ha permesso di pagare le enormi spese provocate dal cosiddetto progresso: lancio di razzi, di satelliti artificiali per sorvegliare, comunicare, scambiare flussi virtuali di capitali e così via. Questa ricchezza virtuale, che in parte è solo una bolla gigantesca di speculazioni, nel senso letterale del termine, deve pur essere pagata, in una maniera o nell'altra, in qualche punto del processo. E sono i paesi del Sud a pagare lo sviluppo dei paesi del Nord. Non è uno scoop, eppure è uno scoop: nessuno ne parla più.

Dov'è lo sviluppo umano?

Lo sviluppo si è avuto solo a livello delle macchine. Perciò è stato necessario che l'ideologia giustificasse questa evoluzione dell'umanità verso il plastico e il cibernetico. Marx, Bill Gates e Fukuyama, tutti d'accordo una volta tanto! Ma non eludiamo la domanda: chi è responsabile? Non basta dire che non abbiamo saputo opporre un antisviluppismo conseguente e che le comodità che ci procurano le macchine bastano a spiegare tutto. Visto che le macchine non sono un'entità a sé, hanno dovuto incarnarsi in esseri umani che le concepiscono, le producono, le perfezionano, le fanno funzionare. Non si può affermare che le macchine hanno una propria logica di sviluppo senza far vedere al tempo stesso che degli umani pensano, traducono in equazioni, disegnano e concretizzano questa logica, mentre gli altri, la massa sterminata, attende beatamente il risultato, dalle centrali nucleari fino agli aerei di linea a grande capacità di carico, passando per i telefonini e altre invenzioni.



Quindi, è vero che degli umani si sono fatti servi delle macchine, con una massa di altri servitori consenzienti e in genere abbruttiti. Ed è sorprendente vedere di quanto scarsa levatura siano le argomentazioni dei difensori del lavoro sotto le forme più meccaniche e tecnologiche. Si tratta sempre di specchietti per le allodole, del tipo «nutrire l'umanità», «la comunicazione per tutti», «internet a ciascuno», o altre fesserie. Oppure sono argomenti di una mediocrità spaventosa: adeguamento al mercato, necessità di restare concorrenziali, nuovi prodotti destinati a lottare contro l'obsolescenza delle produzioni passate e così via. Insomma, argomenti economici.

Ora, l'economia non si è mai prefissata lo scopo di creare ricchezza. L'economia mira soltanto a organizzare la scarsità. Organizzando la scarsità a profitto di qualcuno, crea un luogo di potere, che è il luogo da cui si orientano i flussi di ricchezza per distribuirli in maniera ineguale fra la popolazione. Che si tratti dello stato o delle società transnazionali, in definitiva non ha molta importanza: il potere politico sta dove si prendono le macrodecisioni che orienteranno i flussi, incrementandone alcuni e prosciugandone altri. L'economia è riuscita talmente bene nel suo compito che, come aveva previsto Marx, il capitalismo crea una grande quantità di poveri.

Prima di tutto li ha esportati al di fuori delle frontiere dei paesi capitalisti più avanzati: come riconosce il Fondo monetario internazionale, lo scarto fra i paesi ricchi e i paesi poveri è passato in un secolo e mezzo da tre a ottanta. Ossia, i paesi ricchi si sono arricchiti, men-

tre i paesi poveri s'impoverivano.

Non è una questione senza importanza: un secolo o due fa, l'Africa era molto più ricca di oggi. L'economia capitalistica ha organizzato la scarsità su misura di se stessa: prima di tutto in Europa, poi sempre in Europa e nelle sue colonie, e infine, oggi, nel mondo intero.

Inoltre, il capitalismo ha fatto nascere miliardi di poveri grazie a una pratica medica al servizio del sistema piuttosto che degli esseri umani: nel 1850 c'era un miliardo di esseri umani, oggi ce ne sono 6,5 miliardi, metà dei quali sono miserabili. Senza dimenticare che le competenze intellettuali di questi pretesi umanisti che consacrano la loro vita a far sopravvivere dei bambini a cui il sistema nega qualsiasi avvenire umano avrebbero potuto dedicarsi a opere più grandiose, per esempio a riflettere sul modo di far uscire l'umanità dalla razionalità economica che la incatena alla miseria.

Più entriamo nel mondo delle macchine più scopriamo il mondo della miseria. Per i poveri del Sud, questo significa direttamente lavorare di più per la pura sopravvivenza. Ma qui in Occidente, come mai anche noi lavoriamo così tanto? Tutto si basa, allora, sull'organizzazione economica della società nel suo insieme.

L'organizzazione della scarsità consiste in buona parte nel dosare i flussi. Bisogna infatti evitare le crisi di sovrapproduzione, come nel 1929, evitan-



do le distruzioni dovute alle guerre di massa nei centri più sviluppati, com'è successo nel 1914-1918 o nel 1939-1945. Si distrugge quindi attraverso le guerre nei paesi impoveriti: ci sono state 130 guerre nel mondo dopo il 1945, alcune delle quali durate molti anni, come quella del Vietnam. Ma se il sistema non può distruggere secondo i suoi desideri ha bisogno di mantenere un margine di consumatori per i tempi di pace. Ora, questi consumatori non riceveranno senza contropartita il denaro necessario ai loro consumi. La soluzione quindi è: che lavorino! Ancora una volta, le macchine non sono un'entità autonoma che pensa da sola e agisce da sola. Le macchine hanno bisogno di inservienti umani a ogni terminale di quella Megamacchina globale che racchiude il pianeta. I lavoratori servono a questo: prima di consumare, fanno i pro-



duttori. Essi sono abbassati al rango di strumenti della produzione della Megamacchina. Due logiche si sono contrapposte a partire dall'inizio della rivoluzione industriale, senza che noi percepiamo con sufficiente chiarezza questa opposizione e ingaggiassimo la lotta contro le macchine e l'evoluzione del mondo che esse rappresentavano con il loro potenziale produttivo, evoluzione che purtroppo si è realizzata. La logica delle macchine ormai fronteggia la logica umana, semplicemente umana, troppo umana. Troppo umana, in effetti, per andare contro a una logica che si trova necessariamente all'attacco, perché questa è la sua ragion d'essere. Una macchina è utilizzata solo per funzionare, lavorare, sempre, senza sosta, come un rullo compressore. Un rullo oppressore. La logica umana, invece, si basa su certi valori che in realtà

giocare sui due tavoli, senza capire che le macchine, in quel gioco, avevano inevitabilmente il ruolo privilegiato: esse servivano il capitalismo, e avrebbero dovuto al tempo stesso prometterci dei «mattini che cantano»? E delle grands soirées! Comunque sia, ci hanno creduto. Il materiale umano per alimentare le macchine l'avevano pronto: il popolo delle campagne, retrogrado e reazionario, secondo loro: i rivoluzionari francesi del 1789 sono stati i primi a disprezzare così tanto i contadini. Il vano perpetuarsi della miseria della popolazione delle campagne non lasciava presagire nessuna rivoluzione sociale, e quindi si spostò questa gente verso le città, la si ammassò in catapecchie miserabili, in slums infetti, e si inventò ogni sorta di teoria che annunciassero di lì a poco l'era del benessere per tutti. Da Marx al Club méditerranée c'è solo un passo.

È poco risaputo che la rivoluzione francese aveva per motto «Libertà, Uguaglianza o la Morte», e non «Libertà, Uguaglianza, Fraternità». Il terzo termine è stato aggiunto solo dopo, nel 1848. Se la fraternità nel senso politico (e non cristiano) esisteva, è perché in precedenza l'uguaglianza (fra tutti noi, evidentemente) e la libertà (anche in questo caso, è impossibile immaginare una sorella o un fratello non libero, o schiavo) erano state raggiunte. La libertà e l'uguaglianza, infatti, possono fare a meno del terzo termine, come dimostrano ogni giorno le democrazie, nelle quali viviamo in libertà, anzi nell'uguaglianza attraverso la mediocrità: i ricchi guardano la stessa televisione dei poveri, e anche i ricchi muoiono di malattie nosocomiali, come i poveri di base.

Ma la fraternità non appartiene all'ambito delle macchine. È un'evidenza, ma non verrà mai detto abbastanza. E la macchina non è uno strumento per realizzare una fraternità concreta e reale.

L'utopia o la morte

Data per acquisita la nocività delle macchine, facciamo come Alice e passiamo dall'altra parte dello specchio. Immaginiamo un mondo senza macchine. È inutile: non potremo mai farne a meno, ci rispondono da ogni parte! Del resto, è vero. Se il fine è quello di conservare qui i nostri standard di vita, è meglio continuare a inquinare, a meccanizzare la vita fino a trasformarla in un'esistenza larvale. Allora, saremo semplicemente delle escrescenze vergognose della Megamacchina, specie di particelle senza importanza in un mondo che ci sarà definitivamente



sfuggito. Ma il problema è soltanto politico. Siccome il capitalismo ha investito tutto il pianeta e l'insieme delle nostre vite, anche le conseguenze risultano altrettanto globali, nel senso più ampio del termine. Continuare a produrre e a consumare come facciamo equivale a condannare alla miseria masse umane sterminate dei paesi del Sud. E poi, c'è una domanda che bisogna porre apertamente: qual è l'interesse degli standard di vita che abbiamo raggiunto? Queste sono le questioni di un'autentica politica. Il colmo è che i partigiani dell'emancipazione umana non le pongono mai. La sinistra sindacale pensa a una cosa sola: mantenere i vantaggi che ritiene acquisiti, come se questi vantaggi non fossero stati conquistati a spese del terzo mondo, molto più che a spese del padronato, e come se fosse uno scopo della vita quello di moltiplicare il numero dei televisori nelle stanze, dei polli nel forno a microonde e delle auto nel garage! Decisamente, l'american way of life ha contaminato il mondo e l'Europa è incancrenita. I sindacalisti non hanno capito che lo scopo dell'umanità non è avere, ma essere. E se qualcuno di loro dichiara di averlo capito, non fa niente per avanzare in questa direzione. Il che implica, bisogna dirlo con chiarezza, la distruzione di ciò che ci opprime, a cominciare dalle macchine inutili e da quelle che martellano ininterrottamente nel nostro cervello la Voce del Padrone.

L'estrema sinistra annaspa in piena schizofrenia. Per un verso c'è chi vuole fare un terzo-mondismo militante, una critica del mondo, o denunciare la propaganda che la televisione continua a riversare, se-

condo le predizioni orwelliane, purtroppo così esatte. Gli stessi hanno un telefonino, aggeggio inutile e inquinante, creatore di stress, prendono l'aereo per andare a stringersi la mano a Porto Alegre, a Seattle o a Nairobi, e guardano la televisione, dopo le dieci di sera ovviamente, quando i programmi sono buoni. Intendiamoci: io non esorto a una vita ascetica, staccata da tutto. Io propongo, più modestamente, di affrontare finalmente i problemi che da troppo tempo ci si rifiuta di affrontare. È troppo facile pretendere di non poter fare a meno delle macchine. Al di là dello specchio, nel mondo dell'utopia, l'illusione non è più credere che le macchine ci libereranno dal lavoro, ma credere che noi non sapremo liberarci delle macchine. Se vogliamo l'utopia, dobbiamo incominciare qui e ora a staccarci dal dominio delle macchine, che in ultima analisi è il dominio sulla nostra vita del lavoro, del mondo del lavoro, del capitalismo, dell'oppressione.

Usciamo dalle discussioni ideologiche vuote, slegate dalla realtà. Cominciamo con il distinguere due categorie di utensili, secondo un criterio politico: gli utensili che noi dominiamo e quelli che noi non dominiamo. Grosso modo, quelli che chiunque, o quasi, è in grado di fabbricare e riparare, e quelli che non siamo capaci di fabbricare senza una complessa ri-

cerca preventiva, e che quindi solo raramente possiamo riparare da soli.

Non sto predicando la distruzione di tutti gli utensili, per il ritorno a un «futuro primitivo», un'illusione nella quale sono caduti troppi compagni. L'espressione era bella, ma la letteratura presenta lo sgradevole inconveniente di far credere possibile una prospettiva ridicola e, per di più, alienante. La questione degli utensili è mal posta se non si fonda prima di tutto su una politica. Ora, la politica che l'abolizione del lavoro vuole mettere in opera è semplicemente una politica che renda impossibile la dominazione, una politica di antidominazione. Non c'è bisogno di lunghe argomentazioni per constatarlo: la complessità degli utensili contribuisce in modo cruciale alla nostra dominazione. Siccome crediamo di aver bisogno dell'elet-



tricità di origine nucleare, dell'agro-industria o della farmacia allopatrica, accettiamo tutte le conseguenze politiche, sociali e quotidiane di queste scelte: una società in cui noi siamo dominati, sfruttati, distrutti un po' per volta in quanto esseri umani, per essere sostituiti da forme che biologicamente sono senz'altro attive, ma che limitano la loro vita a produrre e consumare a oltranza.

Due condizioni sono indispensabili a questa politica di dominio: che le macchine si sviluppino e siano sempre più complesse; che gli strumenti di propaganda più efficaci si dedichino a farci accettare di essere noi stessi dominati, presentandolo come l'unico percorso possibile di progresso. Detto di sfuggita: i fautori della decrescita non escono da questo schema. Anche loro pensano che la tecnologizzazione a oltran-

za ci libererà, liberandoci dall'inquinamento. Ci tornerò dopo.

Se si conoscono i due aspetti principali della politica di dominio delle macchine, diventa facile descrivere gli aspetti principali di una politica opposta, di liberazione degli esseri umani considerati come antitesi delle macchine. Gli utensili devono ritornare, e limitarsi, a essere solo delle escrescenze delle nostre mani, affinché li dominiamo senza ambiguità e senza condizioni.

Si tratta di un ritorno, in un certo senso, etimologico, perché la parola «tecnica» viene dal greco *tekhnē*, «arte manuale, abilità manuale». Ovviamente, questa prospettiva di liberazione dal macchinismo comporta la distruzione dei sistemi complessi, cibernetici.

Per smetterla di credere che le macchine assicurino il nostro benessere, basta pensare in termini di quotidianità. È così

difficile fare a meno del telefonino, del riscaldamento centrale o dell'auto che va a più di cento all'ora? La risposta è no; gran parte degli europei vive ancora in modo diverso, e se ci si allarga su scala mondiale, è l'immensa maggioranza del pianeta a vivere senza queste «acquisizioni tecnologiche». Questo implica un ridimensionamento del nostro mondo. Quando l'insieme della società si troverà così ridimensionato, non ci sono molti dubbi sul fatto che ne usciremo sconvolti, ma a vantaggio di ciò che costituisce il vero valore della vi-

ta umana: la fraternità, l'egualianza, la libertà, la cultura, lo scambio, l'amicizia, la solidarietà...

L'etica non dominerà mai la politica

C'è un'incoerenza fatale nel propugnare certe scelte e non effettuarne nessuna. Gli ecologisti possono anche farsi beffe di Al Gore che, nel libro *Una scomoda verità*, raccomanda di mettere la questione del riscaldamento planetario al centro delle politiche future, lui che non ha neppure firmato il protocollo di Kyoto quando era vicepresidente degli Stati Uniti. Ma gli ecologisti «radicali» valgono di più? In ogni caso, non quelli che si affrontano in pietose lotte di corridoio e cercano di diventare califfi al posto di altri califfi. Bisogna essere un po' seri.

Il problema che pone Al Gore si può riassumere così, e non ha molta importanza, anche stavolta, che lui non lo risolva, o lo risolva male: l'etica, afferma Al Gore, si deve imporre alla politica. Benissimo, ma a che livello? In una specie di metafisica staccata dal concreto, o nella politica di tutti i giorni? C'è un altro problema etico di maggiore levatura: come può l'etica imporsi alla politica? Attraverso quei comitati etici già infiltrati dalla casta scientifica, il cui accecamento è totale, o meglio, la cui sottomissione alla mediocrità del reale è perfetta? Oppure attraverso una «grande politica», facendo una messa a punto comune e non cercando comunque di risparmiarsi una rivoluzione? Si può pensare seriamente che attaccheremo il lavoro senza portare fino in fondo questi dibattiti?

Al Gore non risponde seria-



mente alla questione. Già altrove ho detto che era falso: si può senz'altro immaginare che buone decisioni ecologiche si accompagnino a decisioni politiche peggiori, per esempio all'instaurazione di una dittatura. Del resto Cornelius Castoriadis, in un'intervista pubblicata nel 2005, spiegava che la consapevolezza delle idee ecologiste «deve essere integrata in un progetto politico, che inevitabilmente supererà la sola "ecologia". E se non c'è un nuovo movimento, un risveglio del progetto democratico, l'ecologia può benissimo essere integrata in un'ideologia neofascista. Di fronte a una catastrofe ecologica mondiale, per esempio, possiamo benissimo immaginare dei regimi autoritari che impongono restrizioni draconiane a una popolazione sconvolta e apatica». E se l'ecologia, come ha detto Castoriadis, può sfociare in una dittatura, anche la scelta di una società non dominata dalle macchine potrebbe avere questo esito. Pensiamo alle società di tipo agrario maoista, in cui i contadini sono stati costretti con la forza a produrre, senza attrezzature adeguate, il nutrimento per un esercito di parassiti sociali, i membri del partito, i militari, e infine i cittadini.

Nel caso del lavoro, l'etica ha un ruolo da giocare. Infatti, se dobbiamo fare a meno degli utensili cosiddetti ad alta prestazione che la Megamacchina ci offre oggi, ci vorrà un potente stimolo morale. In questo senso, l'ecologia può essere legata alla critica del lavoro. Poiché questo pianeta è avviato male se noi continuiamo a sfruttarlo con tanta rabbia, dobbiamo orientare il nostro futuro in maniera radicalmente diversa, e prima di tutto fare

a meno delle macchine che inquinano e distruggono l'ambiente e, per di più, riducono la nostra vita a briciole di esistenza biologica. Ma siccome la distruzione delle macchine che inquinano e distruggono da sé non sarà sufficiente, dobbiamo riprendere la discussione sulla prospettiva «rivoluzionaria», in una maniera totalmente diversa da come l'hanno condotta finora i cosiddetti rivoluzionari. A queste condizioni l'ecologia potrà diventare un potente argomento etico per cambiare politica e optare per un nuovo umanesimo. Non basta distruggere le macchine; bisogna anche rimettere l'essere umano al centro di tutta la vita sociale, espellendo da essa l'economia e il lavoro.

Evitare la dittatura ecologica

Al contrario, qualsiasi dittatura, per essere «ecologica» (preservare la natura preservando i rapporti di potere e anzi intensificandone la violenza) non potrà che essere arco-tecnologica. Perché la Terra ridiventi vivibile e perduri senza cambiare i rapporti economici e politici, l'unica soluzione, in effetti, è quella di rendere «pulito» il processo produttivo, e di mantenere i vincoli di potere e i rapporti di sottomissione. Ora, rendere «pulito» il pianeta vuol dire sviluppare tecnologie sempre più complesse. Il nucleare è una di queste energie, nella misura in cui le scorie che produce non si vedono, e l'illusione più grave non è solo



che i fusti o i depositi sotterranei in cui li ammassiamo non avranno perdite, ma che in futuro nessun potere cercherà di usare la minaccia che potenzialmente rappresentano per uccidere, reprimere, violentare, distruggere, o più probabilmente per mantenere la dittatura brandendo la minaccia costituita da queste scorie. Infatti, se non vogliamo che cadano in mani di «terroristi» o malintenzionati, l'unica soluzione, in assenza di procedimenti tecnologici che riducano la vita degli elementi radioattivi, è quella di sorvegliare queste scorie e di impedire a chiunque, con tutti i mezzi, di impadronirsene. Dittatura, dunque!

Il nucleare è quindi un modo ecologico-dittatoriale di lottare contro il riscaldamento del clima. Ponendo dei fini limitati, per non dire erronei, come la lotta contro il riscaldamento climatico, senza la lotta per una vita reale, umana, si giunge a simili aberrazioni, perché è evidente che il nucleare è profondamente anti-ecologico,



ma, per un ribaltamento significativo dell'ordine delle cose, diventa uno strumento d'urto nella giustificazione ecologica di una dittatura. Questa perdita di senso può preannunciare dittature in gestazione.

I fautori della decrescita non hanno chiarito questo punto. Anche se rifiutano di usare il nucleare nello schema di società che propongono, non dicono niente a proposito della politica di dominio dell'umano sugli utensili, e vantano al contrario i pregi di una scienza riorientata verso i bisogni reali del pianeta e dell'umano. Eppure, da un po' di tempo si sa che la scienza interviene solo per ovviare agli errori umani, in un primo tempo rafforzandoli, oppure trasferendoli in altri campi, il che le offre l'occasione di essere di nuovo utile, in un circolo vizioso per il momento ancora infinito. Si può immaginare senza sconfinare nella fantapolitica che dei dittatori ecologici, che del resto potranno essere dittatori pur conservando l'apparenza di stato democratico (ossia liberamente

eletti dai cittadini impauriti e inconsapevoli delle poste in gioco o incapaci di comprenderne la complessità) imporranno delle misure in cui la tecnologia a oltranza sarà il modo di risolvere i nostri problemi. La fuga in avanti è un vecchio ritornello del progresso e delle innovazioni tecnologiche: ogni nuova menzogna della tecnologia è la confessione della sua menzogna precedente. Così, nell'agricoltura industriale, gli ibridi dovevano nutrire

tutta l'umanità negli anni Settanta, siccome gli ibridi hanno fallito la loro gloriosa missione, ora ci sono gli ogm a sostituirli. Ma la società, per continuare a essere vivibile, dovrà mantenersi sulla via tecnologica dittatoriale ed evitare qualsiasi contestazione, oltre a essere sempre più poliziesca per evitare sabotaggi e guasti più o meno intenzionali. Sfuggire alla logica dittatoriale della tecnologia, della Megamacchina, significa sfuggire alla logica del lavoro. Tuttavia, il lavoro non è l'alfa e l'omega di ogni società. È solo un ingranaggio, per quanto essenziale. Ritrovare il nostro potere sull'uso della nostra vita implica la critica del lavoro, ma questa non basta. È merito di un film come la prima parte di *Matrix* dimostrare, in termini semplici e addirittura hollywoodiani, e quindi facili e piacevoli da vedere, che gli umani alienati e ridotti allo stato di larve possono comunque essere felici dello spettacolo di vita che viene loro proposto. In *Matrix* la realtà è modificata quel tanto che serve per diventare una favola

di fantascienza, ma attuale.

Non possiedo nessuna ricetta per farla finita con lo sfruttamento da parte del progresso, del lavoro, delle macchine, e sono convinto che qualsiasi programma, nell'attuale stato di debolezza del pensiero politico, sarebbe l'inizio di una nuova spirale di potere; perciò mi asterrò dall'espone più a lungo le mie proiezioni a proposito del futuro dittatoriale ed ecologico che si profila. Non è di allarmi che abbiamo bisogno. Ma non invito neanche alla passività, o all'attesa di un messia ecologico e antidittatoriale.

Le sole proposte concrete che comunque avanzo sono prima di tutto una moratoria illimitata sulle ricerche scientifiche nella maggior parte dei campi, dall'astronautica al nucleare, dalle biotecnologie alla cibernetica. Perché non c'è dubbio che più il tempo passa, più la Megamacchina, grazie alla sua tecnologia e alla logica delle innovazioni tecnologiche, ci legherà ulteriormente grazie ai pretesi benefici che produce la scienza, e ai quali lavoriamo alacremente. Fermiamo quindi subito le ricerche, subito.

La seconda proposta si formula così: sabotiamo la Megamacchina con tutti i mezzi necessari. A ciascuno di noi immaginare le forme di questo processo.

traduzione di **Alberto Panaro**

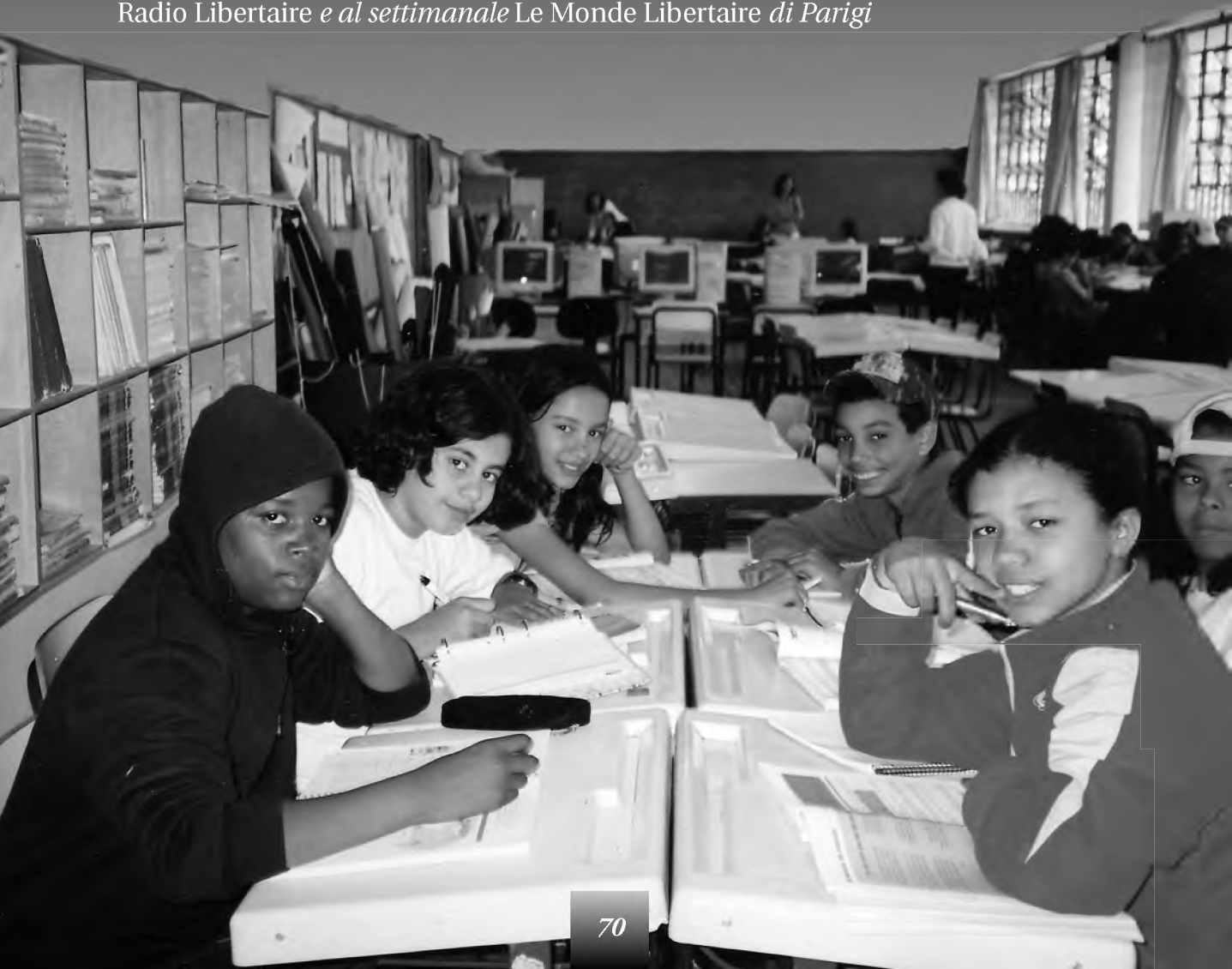


Le immagini sono tratte dal film *Tempi moderni* interpretato, diretto e prodotto da Charlie Chaplin, proiettato per la prima volta il 5 febbraio 1936

AMOR LIMA, UN'ESPERIENZA DI EDUCAZIONE LIBERTARIA

di Francesco Codello e Hugues Lenoir

Un scuola di São Paulo in Brasile. Una scuola dove non si impone il sapere e il dover essere. Un luogo dove ragazzi ed educatori si incontrano e stabiliscono come raggiungere conoscenze e comportamenti egualitari. Raccontano questa esperienza Francesco Codello, studioso di pedagogia, autore di La buona educazione (2005) e Vaso, creta o fiore (2005), e Hugues Lenoir, che insegna scienze dell'educazione ed è direttore del Centro di educazione permanente all'università di Parigi X. Ha scritto: Outils et methode pour lutter contre l'illettrisme (1995), Syndicalisme et formation (2000), Ethique et formation (1998), Educar para emancipar (2007). Collabora a Radio Libertaire e al settimanale Le Monde Libertaire di Parigi



La Escola Municipal Amorim Lima è una scuola pubblica municipale situata in un quartiere popolare di San Paolo. Conta 800 alunni nell'insegnamento primario e accoglie alla sera 90 adulti per i corsi di alfabetizzazione. Ci sono voluti sette anni per convincere le autorità legali e mettere in opera il progetto. Da quattro anni la scuola ha adottato il principio di un funzionamento auto-organizzato e anche se Ana Elisa Siqueira, la direttrice, e tutta l'équipe non si richiamano esplicitamente alla pedagogia libertaria, di fatto il suo funzionamento le è molto vicino. In effetti, alla sua origine questa esperienza pedagogica alternativa si è largamente ispirata alla Escola da Ponte, creata nel 1976 da José Pacheco in Portogallo sull'onda della Rivoluzione dei garofani. Ma è più che una scuola perché, al di là della sua missione di insegnamento primario in direzione di un pubblico scolastico, è in stretto rapporto con il quartiere e i suoi abitanti. Infatti resta aperta sette giorni su sette, alla sera per la formazione degli adulti e durante il fine settimana per favorire l'accesso alla biblioteca (dalle 8 alle 15) e alle attività sportive e culturali.

Attività pedagogica

La regola fondatrice della Escola Amorim Lima corrisponde ai criteri delle «scuole democratiche» adottati al congresso di Berlino nel 1985. I bambini imparano quando vogliono, dove vogliono e con chi vogliono.

Non sono costretti a stare chiusi in una classe (del resto, sono state soppresse molte pareti divisorie), ma si raggruppano per fasce di età e per centro di interessi attorno a un adulto, chiamato tutore, che si occupa dello sviluppo culturale dei bambini all'interno di un quadro sempre pluridisciplinare, in cui si tende a far loro scoprire come si impara. Non li si «ingozza di nozioni». Dappertutto, e su tutti i temi, la libera discussione e il rispetto dell'altro sono di rigore. E sono anche la condizione necessaria per l'appropriazione delle conoscenze e per la nascita dello spirito critico.

Il solo vincolo è quello di raggiungere in otto o nove anni gli obiettivi di apprendimento necessari per l'accesso alle scuole secondarie. L'itinerario è libero, secondo i centri d'interesse e le motivazioni e il ritmo di ciascuno. Nulla impedisce, del resto, che un gruppo di bambini proponga nuovi temi di conoscenza.

La «valutazione sommativa» (i voti) non esiste. Ovviamente sono stati definiti dei criteri per ogni obiettivo, e dei parametri sono imposti dall'amministrazione pubblica (pienamente soddisfacente, soddisfacente, non soddisfacente), ma servono solo nel caso di trasferimento di un bambino a un'altra scuola, o al momento del suo passaggio al ciclo secondario. La valutazione è permanente, incrociata e formativa nel corso di tutto il percorso educativo. Dopo ogni progetto di ricerca o in seguito al lavoro su un obiettivo, ogni bambino incomincia autovalutandosi con l'aiuto di una griglia, poi partecipa alla valutazione del suo gruppo all'inter-

no di un dibattito collettivo in cui il tutore fa conoscere il suo giudizio. Una volta effettuata questa tappa, sono invitati i genitori per discutere i risultati raggiunti. I bambini quindi sono davvero al centro del processo di apprendimento, di cui sono attori e autori.

Nella cerchia della scuola tutti i luoghi sono considerati pedagogici, tutto è «pretesto» per l'apprendimento: gli spazi tradizionalmente pedagogici (laboratori, sala informatica, sale per le «lezioni»...) tanto quanto il cortile, l'orto, la cucina... o anche la capanna offerta ai bambini (ma costruita insieme a loro) da un gruppo di indiani guaraní. È lo stesso con le attività: ognuna è occasione per osservare, imparare a conoscere e a capire il mondo. L'atelier capoeira permette di scoprire sia la resistenza delle popolazioni nere alla schiavitù sia le società africane, le origini del Brasile, la danza, la musica e l'attività fisica... Ad Amorim Lima, le barriere disciplinari e i loro intenti riduttivi non esistono. Anzi, l'atelier di lettura può aprirsi tanto al giardinaggio quanto all'acquisizione delle basi della comunicazione e dell'ascolto attivo degli altri.

L'équipe è costituita da un centinaio di adulti, 40 insegnanti, 10 amministratori, 10 addetti alla manutenzione e 40 adulti volontari (pensionati, genitori, ex genitori, vicini...) che partecipano tutti al progetto pedagogico e che, secondo i loro talenti,



specialità e disponibilità, condividono conoscenze ed esperienze con i bambini.

Come intendere la disciplina

In caso di rifiuto di apprendimento, non è prevista alcuna sanzione. L'équipe scommette sull'emulazione, sul risveglio dell'interesse e sul desiderio di imparare. Il bambino che «va a zonzo» è ammesso finché non trova un tema che gli permette di impegnare insieme ad altri la sua dinamica personale di apprendimento.

di un dispositivo educativo individuale e collettivo.

Agire in libertà

Le regole di funzionamento seguono un processo «democratico» complesso. Il regolamento interno è stato elaborato dai bambini stessi nel corso di una lunga discussione. Dopo di che si è tenuta un'assemblea generale di 72 rappresentanti (due rappresentanti per 36 gruppi di alunni), che ha prodotto un primo testo rimesso in discussione e rielaborato da

della comunità infantile...). Per prendere le sue decisioni, il consiglio della scuola, sola istanza abilitata, è aiutato da un consiglio pedagogico e da un consiglio finanziario. Per il funzionamento regolare del gruppo di apprendimento, una volta alla settimana ogni tutore fa il punto con il suo gruppo di allievi. Per le questioni più ampie, ogni quindici giorni si tiene un'assemblea generale composta da due rappresentanti per gruppo. Insomma, la scuola funziona in modo cooperativistico: tutte le decisioni sono discusse e sottoposte a processi collettivi.

Essere non dover essere

Al di là del funzionamento e dei principi pedagogici esposti, l'obiettivo della Escola e della sua équipe militante (la cosa più importante) è quello di permettere ai bambini di diventare individui autonomi, liberi, socialmente attivi e responsabili. Non c'è, in questa esperienza, il progetto durckheimiano di modellare una pasta molle e di produrre un uomo nuovo o una donna nuova predeterminati e sovradeterminati da una concezione autoritaria della società. Si tratta invece, e in questo il progetto della Escola Amorim Lima si inserisce in una prospettiva libertaria, di permettere ai bambini «di essere» ciò che desiderano diventare e non di «dover essere» ciò che alcuni vorrebbero che fossero.

traduzione
di **Alberto Panaro**



Nell'articolo, due immagini della scuola Amor Lima



La scuola in realtà ha pochi problemi di ordine disciplinare. Tuttavia, quando ce ne sono, il «gruppo rischio», composto solo da adulti, si riunisce per studiare la difficoltà, prendere in considerazione soluzioni e fare proposte. Dopo di che, i bambini coinvolti sono invitati a spiegare i loro gesti di fronte a tutti i consigli. Non si tratta di punire, perché del resto l'esclusione non esiste, ma di responsabilizzare attraverso la comprensione degli atti commessi e la spiegazione collettiva. Si tratta, anche in questo caso e prima di tutto,

dieci coordinatori (tratti dai 72) e due genitori (un padre e una madre). Questo secondo testo, in seguito, è stato sottoposto all'approvazione dei 72, che a partire da lì hanno prodotto un terzo testo del regolamento, poi proposto e adottato al consiglio della scuola all'unanimità. Il processo è uguale per tutte le decisioni importanti. Il consiglio della scuola è composto unicamente da rappresentanti della comunità degli adulti ed è abilitato a discutere di tutto ciò che riguarda la scuola, compresi i programmi. Solo il posto di direzione e la nomina degli insegnanti sono al di fuori del suo campo, anche se meccanismi di adeguamento esistono anche in questo ambito (accettazione del progetto e delle pratiche pedagogiche, pressione

L'IDEC VA IN AMERICA LATINA

di Helena Singer

Vicino a São Paulo nel settembre dello scorso anno si sono incontrati educatori, ma anche studenti, genitori di un tipo particolare. Persone che in tante parti del mondo danno vita a scuole libertarie. Una realtà che questa rivista segue con particolare attenzione. Racconta questo incontro della Conferenza internazionale sulla formazione democratica Helena Singer, sociologa all'università di Campinas (Brasile). Singer è anche direttrice della sezione educativa della Fondazione Semco e fondatrice della scuola democratica Lumiar School di São Paulo

**ME CASEI COM UMA MESTIÇA
EU MESTIÇO POR INTEIRO
TIVEMOS MUITOS MESTIÇOS
CADA VEZ MAIS VERDADEIROS
CADA VEZ MAIS MISTURADOS
CADA VEZ MAIS BRASILEIROS**

Wilson Freire e Antonio Nobrega



Interrogarsi sulle capacità di formulare politiche pubbliche della formazione democratica e come trasferire queste capacità nel dibattito del mondo universitario. Questo è stato il tema della quindicesima Conferenza internazionale sulla formazione democratica (Idec) a Mogi das Cruzes (a 65 chilometri da São Paulo, Brasile). Dall'8 al 16 settembre dello scorso anno questa conferenza è stata l'evento parallelo al Forum mondiale sulla formazione di Alto Tietê [1].

Le cifre di questo incontro? Presto detto: circa 170 persone tra studenti, educatori, ricercatori, genitori, appartenenti a 65 organizzazioni provenienti da 13 paesi (Brasile, Perù, Messico, Canada, Stati Uniti, Portogallo, Spagna, Francia, Italia, Germania, Ucraina, Israele e Giappone). Alle attività aperte anche ai partecipanti del Forum Mondiale sulla Formazione sono intervenute quasi 800 persone

E chi erano i partecipanti all'Idec 2007? La maggioranza è legata a organismi non governativi (45 per cento), seguita

da coloro che vengono dalla scuola (33 per cento), dai funzionari pubblici (7 per cento) e dai ricercatori universitari (5 per cento). Mentre le scuole appartengono sia al settore pubblico (gestite dallo stato o da enti locali), sia a quello privato e filantropico, rappresentate nei loro differenti livelli: asilo, scuola elementare, scuola superiore e anche istituti di formazione per giovani e adulti. Tra le Ong, erano presenti quelle che lavorano a tempo pieno nella formazione e quelle che intervengono con la mobilitazione sociale in campi collegati alla formazione democratica, come quelli della sostenibilità ambientale, dell'economia solidale, della democratizzazione dell'informazione e delle tecnologie per la comunicazione.

Che cosa significa formazione democratica

Alcune proposte, ispirate agli ideali di libertà e di gestione partecipativa, hanno avuto vari nomi nel corso degli ultimi centocinquanta anni: pedagogia centrata sullo studente, scuola libertaria, scuola gratuita, progressista, alternativa o democratica. Sebbene vi siano differenze legate al paese di origine di ciascuna scuola, oggi il movimento attorno al quale si articolano ha adottato il nome di «formazione democratica». È tuttavia importante sottolineare che non tutte le scuole del movimento si riconoscono in questa definizione. E questo è stato questo uno dei temi dibattuti nella quindicesima Conferenza Idec, nella sessione: Autogestione, formazione libertaria e formazione permanente. Nel corso della Conferenza del 2000 in Giappone, questa era stata la definizione del

network: quel gruppo di scuole, organizzazioni e singoli che pratica e promuove gli ideali di rispetto e fiducia verso i bambini, libertà di scelta e gestione democratica condivisa tra adulti e bambini.

Chi ha partecipato

Le organizzazioni appartengono a reti che in tutto il mondo realizzano la formazione democratica. Parlare di queste reti significa anche raccontare la storia di questo movimento.

Si può partire da Janusz Korczak, che fondò e gestì un orfanotrofio per bambini ebrei tra il 1912 e il 1942 in Polonia, autore di molti libri: narrativa per ragazzi, guide per i genitori, oltre che resoconti delle proprie esperienze educative. La Janusz Korczak Association (Ajk) è presente in 21 paesi e promuove corsi per educatori, mostre e traduzioni dei libri scritti da questo medico-educatore. In alcuni paesi, l'organizzazione si è messa in relazione con scuole democratiche locali.

Nel 1987 l'Ajk di Israele ha sostenuto la creazione della Scuola Democratica di Hadera, da cui è nato l'Istituto per la formazione democratica (Ide), diretto dallo psicologo Yaacov Hecht. In diverse occasioni, durante l'Idec 2007, Hecht, assieme agli educatori e agli studenti israeliani, ha riferito i recenti risultati dell'Ide. Fin dalla sua creazione, l'Ide ha sviluppato progetti in centinaia di scuole e ha collaborato alla fondazione di 25 scuole democratiche in tutto il paese. Negli ultimi anni, ha operato con dodici amministrazioni locali per moltiplicare i programmi di sviluppo locale sostenibile, coinvolgendo tutte le scuole del suo

1. La Conferenza è stata organizzata dall'Istituto per la formazione democratica Politeia1, dal Laboratorio di studi e ricerca sull'insegnamento e la diversità dell'università di Campinas (Leped, Unicamp), dall'Istituto sociale e ambientale (Isa) e dalla Facoltà di scienze della formazione dell'università di São Paulo. Il Forum mondiale sulla formazione è nato nel 2001 nell'ambito del Social Forum, il movimento internazionale che punta a collegare le attività che offrono un'alternativa all'egemonia neoliberista.

go, e anche altri servizi pubblici. In partnership con il Kibbutzim College essa offre attestati di aggiornamento dei docenti sulla formazione democratica, attualmente con 200 studenti coinvolti. L'Ide ha inoltre organizzato nel 1993 la prima Conferenza internazionale sulla formazione democratica (Idec).

Senza dimenticare che il movimento è molto radicato negli Stati Uniti: sono presenti numerose reti di scuole democratiche, gruppi di apprendimento e associazioni per la formazione domestica (formate da famiglie che istruiscono i propri figli a casa). Nell'edizione brasiliana dell'Idec, John Loflin e Jonah Canner hanno illustrato le possibilità di una democratizzazione delle scuole pubbliche americane mediante programmi specifici che puntino a trasformare la cultura della scuola. Moe Zimmernberg ha riferito della propria esperienza alla Tutorial School di Santa Fé, una delle più antiche scuole democratiche private del paese.

Mentre il Canada non presenta un movimento altrettanto forte, ma va sottolineato il caso di Windsor House, meravigliosamente descritto dagli studenti, dai genitori e dagli ex-educatori che ora sono riuniti nella Società per la diffusione della formazione non-violenta, che sarà l'organizzatrice dell'Idec 2008.

Una notizia che ha impressionato molto i partecipanti dell'IDEC (sia quelli presenti di persona sia coloro che hanno partecipato in modo virtuale seguendo la conferenza attraverso le liste di discussione via e-mail) riguardava il numero di scuole democratiche presenti in

Asia, comunicato da Kageki Asakura, della Tokyo Shure University: 100 istituti democratici in Corea (che non a caso sarà il paese ospite dell'edizione 2009 dell'Idec), e quasi 300 in Giappone. Sebbene la gran parte di queste scuole abbia dimensioni ridotte, questo fatto mette in luce le dimensioni del movimento dei bambini che si rifiutano di frequentare le rigide scuole locali. In Giappone si stima che siano dai due ai tremila i bambini che si rifiutano di andare a scuola. Anche se il processo di legalizzazione dell'istruzione in casa è ancora oggetto di discussione, sono già nate numerose associazioni familiari che la mettono in pratica, e scuole democratiche che si propongono di soddisfare questo bisogno.

Uno dei relatori della sessione più partecipata dell'Idec è stato José Pacheco, ideatore della Escola da Ponte in Portogallo. L'Escola da Ponte ha iniziato il suo processo di democratizzazione nel 1976, grazie all'iniziativa di un gruppo di insegnanti guidati da Pacheco, autore di numerosi libri sull'argomento. Questa scuola (inizialmente pubblica) aveva attivato solo le prime classi della scuola elementare, per arrivare dopo il 2005 a completare l'intero ventaglio del percorso scolastico elementare. L'Escola da Ponte ha subito l'influenza dei teorici della formazione democratica, ma è rimasta relativamente isolata fino al 2002, quando il filosofo della formazione Rubem Alves la visitò descrivendola poi nel libro *A Escola com que sempre sonhei sem imaginar que pudesse existir* (La scuola che avevo sempre sognato senza immaginare che potesse esistere). Da allora, l'Escola da Ponte è divenuta meta di visi-

te per gli educatori e i ricercatori brasiliani e il suo fondatore si è trasferito in Brasile, dove ha lavorato per mettere in collegamento scuole pubbliche e private, dipartimenti per l'istruzione e altri organismi interessati alla formazione democratica. Tra le esperienze direttamente ispirate dalla Escola da Ponte possiamo sottolineare quella della Public Elementary School Amorim Lima, di São Paulo.

Altro importante sostenitore della formazione democratica in Brasile è Politeia, l'istituto che ha portato il movimento per la formazione democratica in Brasile. Attraverso il corso di specializzazione in Formazione democratica attivato in diverse città, esso ha riunito educatori e organizzazioni che desideravano trasformare la vita quotidiana all'interno delle scuole.

Alcuni educatori del Centro Integrado de Educação de Jovens e Adultos do Campo Limpo (Centro integrato per la formazione dei giovani e degli adulti di Campo Limpo) hanno seguito questo corso e hanno scoperto, come ha scritto José Pacheco nel 2003, di non essere «soli» a scuola. In uno dei dibattiti, la direttrice Eda Luís ha presentato la sua scuola, la Cieja, creata nel 1992 dal municipio di São Paulo quando Paulo Freire era a capo del dipartimento dell'istruzione: 1.485 studenti tra adulti e giovani sopra i quattordici anni, cui sono offerti tutti i livelli dell'istruzione elementare, divisa in due cicli. L'organizzazione dei curricula didattici è svolta attraverso moduli e sviluppata in itinerari formativi. Gli orari



I COLÓQUIO INTERNACIONAL DE EDUCAÇÃO LIBERTÁRIA

Hugues Lenoir (França) Francesco Codello (Itália)
 José Pacheco (Portugal) Sylvio Gallo (Unicamp/IEL)
 Alexandre Samis (IEL) José Damiro de Moraes (IEL)
 José Eduardo Valladares (Unicamp) Helena Singer (Unicamp)
 Ana Elisa Siqueira (EMEF Amorim Lima)

São Paulo
 7 e 8 de setembro de 2007

anno 10 • n.1-2 • 2008 *libertaria*



• rifrazioni



Carta de Princípios de Convivência

Todos merecemos ser tratados com respeito.

Todos devem tratar os outros com respeito.
Todos devem brincar e jogar para pedir a palavra.
Ninguém deve tocar ninguém.
Ninguém deve receber apelidos desrespeitosos.
Ninguém deve ser atingido ou ofendido.

Todos temos direito a uma escola tranquila, limpa e organizada.

Todos devem cuidar das plantas e do jardim.
Todos devem se esconder para brincar nos banheiros limpos.
Todos devem jogar o lixo nos cestos.
Ninguém deve correr nos corredores.
Ninguém deve brincar ou jogar na escola.
Tudo deve ser calmo, pois que não haja briga.
Ninguém pode brincar nas paredes e no chão da escola.
Ninguém deve falar palavrões.

Todos temos que levar a escola a sério.

Ninguém deve caber na sala.
Os professores devem ser respeitados por todos.
Os alunos devem vir à escola com roupas adequadas.
Não devemos manchar chinelos nas aulas.
Não devemos fumar na escola.

Todos temos direito a materiais de estudo e livros limpos e bem conservados.

Não devemos roubar as carteiras.
Devemos cuidar dos livros e dos outros materiais de uso coletivo, não riscando ou rasgando.
Devemos respeitar os materiais dos outros, não roubando ou fazendo em modinhas sem autorização.
Se devemos trazer para a escola os materiais que vamos usar para estudar e dos quais poderemos cuidar. Não devemos trazer MP3, e celular só se for muito necessário.
Devemos ser solidários e emprestar nossos materiais, que devem ser bem cuidados e devolvidos após o uso.

Todos temos direito a fazer refeições em local limpo e tranqüilo.

Devemos nos lavar com água e sabão antes de comer.
Devemos comer para não desperdiçar comida.
Não devemos brincar com a comida nem jogar no chão.
Devemos comer limpo.

Todos temos direito a uma escola que funcione organizadamente.

Os horários das atividades devem ser definidos e respeitados.
Todos os trabalhos e trabalhos dos alunos devem ser corrigidos.
O número de educadores deve ser suficiente.



della Cieja sono articolati in sei turni di due ore e mezza ciascuno, che garantiscono agli studenti una flessibilità utile a continuare gli studi anche qualora trovino lavori temporanei. La scuola è gestita secondo le decisioni assunte durante incontri in cui vengono definite le regole della vita quotidiana e le soluzioni ai problemi. In uno dei quartieri più poveri e più violenti di São Paulo, l'apertura e la disponibilità di tutti gli spazi e delle risorse per la comunità scolastica sono fattori davvero eccezionali.

La Escola de Educação Infantil e Ensino Fundamental Teia Multicultural (Scuola elementare e asilo multiculturale Teia) è un partner di Politeia. La scuola è situata dalla parte opposta della città, a Perdizes, uno dei quartieri più ricchi di São Paulo. Teia, strutturata in incontri, progetti ideati da artisti, cicli e anche ricerche sulla valutazione, ha organizzato tutti i progetti intorno a una recita collettiva. Quando la scuola fu creata, nel 2006, aveva 60 studenti, dall'asilo al primo ciclo di scuola elementare, cifre che sono rimaste le stesse fino all'anno successivo.

Formazione indigena in Amazzonia

Il programma Isa del Rio Negro rappresenta certamente uno dei principali incubatori delle scuole democratiche del paese. Tale programma promuove il Progetto Educação Indígena no Alto Rio Negro (Progetto di formazione indigena dell'Alto Rio Negro) nella città di São Gabriel da Cachoeira, nello stato dell'Amazzonia. All'Idec Marta Azevedo, responsabile del

programma, ha illustrato quanto sta accadendo nelle scuole di tre comunità Tuyuka e 93 comunità Baniwa e Coripaco Pamáali, dove sono state ufficializzate le lingue di ogni popolazione, il programma didattico è stato organizzato intorno alla ricerca suggerita dalla stessa comunità, la valutazione è descrittiva e il consiglio è responsabile della gestione.

Il Progetto Educação Indígena in Alto Rio Negro mette in relazione la formazione democratica con la formazione comunitaria. Nell'Idec 2007 erano presenti anche i movimenti per l'educazione popolare e la formazione comunitaria, attraverso la voce di Alejandro Arellano, il direttore messicano di Xojobil Palavra Zapatista e di Douglas Estevam, educatore del Movimento Sem Terra in Brasile. Quello zapatista e quello dei Sem Terra sono oggi sicuramente i movimenti popolari più importanti dell'America Latina. L'educazione popolare è iniziata nel subcontinente negli anni Sessanta con il lavoro di Paulo Freire, il cui obiettivo era coinvolgere i lavoratori nei processi di produzione della conoscenza e nella partecipazione attiva ai gruppi di base e alla comunità. Dopo gli anni Ottanta, con la ridemocratizzazione della regione, l'educazione popolare si è diffusa mediante programmi formativi indirizzati a giovani e adulti, e ha anche contribuito alla creazione di una produzione alternativa, come l'economia popolare, le esperienze di cooperazione e altre iniziative che sono parte di ciò che viene chiamato economia solidale.

Un altro movimento legato a quello per la formazione democratica è quello per una scuola inclusiva. L'obiettivo è assicurare a tutti i giovani, in-

dipendentemente dalle proprie condizioni mentali, fisiche, di vita o familiari, l'accesso alle scuole. Durante l'Idec è stato possibile apprendere qualcosa di più su questo movimento, grazie alla partecipazione di organizzazioni come il Leped, la Escola de Gente Comunicação e Inclusão (Scuola del popolo Comunicazione e inclusione) di Rio de Janeiro e dall'Ufficio nazionale messicano per l'inclusione. Per far sentire partecipi tutte le persone che entrano in una scuola, essa deve essere capace di trasformarsi utilizzando risorse, metodologie e soprattutto una filosofia in grado di andare incontro a tutti i diversi bisogni e culture. La struttura delle scuole, fondata sulle classi e le materie, burocratica, competitiva e obbligatoria, deve essere superata in modo da assicurare l'inclusione di esperienze, desideri, modi e anche tempi di apprendere differenti. L'inclusione esige l'inserimento di tutti gli studenti in maniera netta, completa e sistematica, senza fare eccezioni. Lo scopo delle scuole inclusive è quello di adottare un sistema organizzativo che tenga in considerazione i bisogni di ciascuno e che si strutturi in base a questi bisogni.

Tra le numerose Ong presenti alla conferenza, Cidade Escola Aprendiz, di São Paulo, ha svolto un ruolo importante. Creata nel 1997 come sede di siti web realizzati da studenti delle scuole pubbliche e private di materie sociali, ha iniziato a svilupparsi organicamente all'interno del quartiere di Vila Madalena, in São Paulo, fino a diventare una città-scuola, che comprende spazi dove i giovani

del quartiere hanno la possibilità di ampliare i loro diversi talenti. Essa si autodefinisce come un laboratorio di pedagogia comunitaria, che dà vita a un unico spazio di esperienza di vita e di formazione: piazze, musei, studi artistici, negozi, librerie, uffici, vialetti e caffè si sono trasformati in comunità di apprendimento. L'Ong mette a disposizione educatori e corsi gratuiti di formazione per gli amministratori, in partnership con il governo locale e quello federale. I maggiori risultati si sono raggiunti a Belo Horizonte (nello stato di Minas Geraes) e a Nova Iguaçu (stato di Rio de Janeiro), dove sia la formazione a tempo pieno che quella fatta nel quartiere sono state accettate come progetti del governo. Oltre al resoconto di queste esperienze presentato dai loro direttori in diverse sessioni della conferenza, i giovani partecipanti del programma di São Paulo hanno preso parte all'evento per produrre un fotogiornale che è stato presentato durante una sessione mattutina, oltre che partecipare attivamente agli incontri durante la Conferenza.

Una novità della Conferenza brasiliana è stata la partecipazione di un'organizzazione collegata alla International Federation of Modern School Movements (Finem), ossia il Curumim Day-Care Center, situato a Campinas, nello stato di São Paulo. La Finem si dedica in più di 50 paesi alla diffusione del progetto del pedagogista francese Célestin Freinet (1896-1966). Freinet fondò questa federazione nel 1948 ed essa è ora un punto di riferimento per i formatori che mettono in pratica il suo progetto pedagogico cooperativo. Oggi fanno parte della

Federazione centinaia di scuole, centri di ricerca e educatori, che non erano collegati, in precedenza, con altri network sulla formazione democratica. Probabilmente questa è stata la prima volta che una scuola Freinet ha partecipato a una Idec.

Nove giorni di formazione democratica

Il programma della Conferenza è stato elaborato in base alle valutazioni fatte durante l'Idec 2006 in Australia e anche seguendo i suggerimenti proposti dalle organizzazioni latinoamericane, oltre che alle proposte emerse nel costruttivo ambiente virtuale che è stato creato pochi mesi prima della Conferenza. Facendo leva su questi spunti, alcuni dei temi più complessi legati alla formazione democratica sono stati affrontati con strumenti diversificati: tavole rotonde, dibattiti, gruppi di lavoro, mostre informative. In questo modo si è offerto a tutti i partecipanti un'opportunità per approfondire le riflessioni su varie materie: i corsi di aggiornamento per gli educatori sulla formazione democratica, la valutazione democratica, le procedure che permettano una gestione democratica e una possibilità formativa nelle città.

Tuttavia, non sono stati solo i temi discussi a determinare una vera esperienza di formazione democratica. Come accade nelle scuole democratiche, l'organizzazione della Conferenza era stabilita in incontri tenuti ogni giorno, all'inizio o alla fine delle attività. I partecipanti dell'Idec hanno inoltre potuto sperimentare la formazione democratica attraverso linguaggi differenti come il teatro, la

musica, la danza, lo yoga e la fotografia. E dopo la Conferenza, molti stranieri hanno visitato le organizzazioni che praticano la formazione democratica in diverse regioni del paese.

Grazie alla significativa partecipazione internazionale, alla qualità delle relazioni fatte e alla possibilità di sperimentare la formazione democratica, l'Idec 2007 ha raggiunto il proprio obiettivo: far entrare l'America Latina all'interno del network della formazione democratica. Coloro che provenivano dall'Europa, dall'Asia e dal Nord America hanno potuto apprendere qualcosa in più sull'esperienza nella formazione democratica in questo angolo del pianeta, dove la storia della formazione comunitaria, il movimento per le scuole inclusive e l'esperienza delle scuole indigene offrono nuove possibilità al movimento per la formazione democratica. Mentre i partecipanti latinoamericani hanno potuto conoscere le esperienze di formazione democratica nelle scuole pubbliche e private di diversi paesi dell'emisfero settentrionale. L'Idec, infine, ha centrato i propri obiettivi mettendo la formazione democratica all'ordine del giorno delle politiche pubbliche e delle discussioni teoriche, creando un'opportunità di scambio tra dirigenti delle amministrazioni locali e i direttori, amministratori scolastici, Ong, educatori, ricercatori, studenti e genitori.

traduzione
di **Angela Ferretti**

In queste pagine un servizio
sull'incontro Idec a São Paulo

DAL SESSANTOTTO ALL'ANARCHIA

di Lorenzo Pezzica

*Libri sugli aspetti più importanti del pensiero libertario.
Di ieri e di oggi. Ma anche libri di denuncia sulle malefatte
dei «padroni del vapore». Insomma, otto libri da non perdere*



Non poteva essere diversamente. Il 2008 ricorda i quarant'anni del Sessantotto e le librerie hanno ormai, fin dall'inizio dell'anno, riempito gli scaffali di libri di ogni genere e sotto ogni punto di vista possibile, culturale e politico.

Il 1968 ha rappresentato un punto di non ritorno. È stato l'anno della Primavera di Praga, delle rivolte studentesche di Parigi, Roma e Milano, dell'opposizione alla guerra in Vietnam, dell'omicidio di Martin Luther King; l'anno in cui ha avuto inizio l'irreversibile declino dell'Unione Sovietica; in cui è nato il movimento femminista; in cui il conflitto fra la generazione dei padri e quella dei figli non è mai stato così profondo.

Il testo di Diego Giacchetti, *Un sessantotto e tre conflitti. Generazione, genere, classe*, prende le mosse proprio dal conflitto generazionale per allargarlo ad altri due conflitti sociali, politico e culturale: quello di classe e quello di genere, come chiarisce bene lo stesso sottotitolo, che negli anni Sessanta e Settanta del Novecento, in vari paesi industrializzati, giungono a maturazione simultaneamente.

Se il conflitto di classe si connotava per la forte e decisa ripresa delle lotte dei lavoratori, soprattutto nel settore industriale, raggiungendo l'apice nel periodo 1968-1973, quello generazionale era «segnato da una rottura-contrapposizione nei più svariati ambiti (dallo stile di vita al modo di organizzarsi politicamente) tra la nuova generazione e quella precedente», mentre quello di genere, imposto dall'emergere dal protagonismo femminile di massa e autonomo, tipico del primo quinquennio degli

anni Settanta, non aveva riscontri nella storia recente.

A innescare quei conflitti è stato soprattutto il ricambio generazionale che ha avuto un'importanza e una rilevanza notevoli. Protagonisti di questi conflitti furono infatti i giovani. La ribellione giovanile, inizialmente una rivolta individuale, dei singoli nei conflitti dell'autorità familiare e di una società avvertita come opprimente, si esprime tramite l'assunzione di nuovi stili di vita, trasformandosi successivamente in legame generazionale fino a diventare movimento sociale di contestazione. I giovani, unitamente alla ripresa della lotta operaia e alle rivendicazioni del neofemminismo, si costruirono in generazione politica. Una nuova generazione sviluppò, quindi, la consapevolezza che non era sufficiente sostituire gli adulti nella direzione della società, ma che occorreva ristrutturare i ruoli e la posizione delle classi per trasformarla in modo radicale e collettivo. Dando vita a quella che, come sottolinea l'autore, «in mancanza di nomi più rappresentativi, chiamiamo ancor oggi nuova sinistra».

Nessuna speranza? Inventiamola

«Lasciamoci assimilare da tutto. Diamo respiro al mondo. La cultura meticciasa è una cosa formidabile. È la nuova libertà di ibridare e mescolare che permette di esprimere nuovi sentimenti, nuove emozioni, e la costruzione di nuove singolarità senza frontiere e senza identità». È l'appello di Marc Tibaldi e del suo ultimo saggio *metiX babel feliX*, che contiene principalmente testi pubblicati dall'autore sulla rivista *Usmis*, di cui Tibaldi è stato redattore dal 1988 al 1995 prima di impegnarsi alla creazione di *t/Terra* e *libertà/critical*

wine, un progetto che parte dalle sensibilità planetarie e vuole arrivare alla rivoluzione dei consumi e viceversa.

Obiettivo di *metiX babel feliX* è cercare di decostruire le politiche legate ai discorsi identitari e di appartenenza e nello stesso tempo provare ad attivare teorie e pratiche politiche di imbastardimento e di creazione, quel complesso di pratiche creative singolari e molteplici che l'autore chiama provocatoriamente «sensibilità planetarie».

Proponendo queste culture e cercando di mettere a nudo sia ideologie e politiche conservatrici, discriminatorie e razziste, sia quelle che reazionarie non lo sono (ma la cui inadeguatezza impedisce pratiche libertarie più efficaci), Tibaldi si propone di contribuire a ricombinare pensieri e pratiche sociali, culturali ed esistenziali, per una più concreta azione dei movimenti altermondialisti, autogestionali e ribelli. «Propositi», si legge nel libro, «che possono servire anche contro il riemergere dei vecchi sentimenti nazionalistici, il culto delle bandiere, riallacciandosi a quella tensione che ben si esprime nel celebre canto proletario ottocentesco "nostra patria è il mondo intero / nostra fede la libertà", ma con la consapevolezza di possedere una lettura evoluta degli strumenti di dominio contemporanei e conseguenti proposte di conflitto».

Queste le coordinate che suggerisce Tibaldi: primo, le rivendicazioni identitarie producono diversità fittizie, ripetizioni di differenze codificate, e sostengono la politica della contrapposizione reazio-



naria alla globalizzazione; secondo, le diversità anarchiche prodotte dal meticciamiento sono invece parte della politica ribelle contro le nuove forme di sovranità. Produzione di soggettività singolari autonome che proliferano nelle soggettività collettive della moltitudine, tenendo come base di riferimento non tanto teorizzazioni a priori sull'identità e l'appartenenza, ma la produzione di identità e appartenenze correlate alle modifiche sociali dei meccanismi di dominio e dei sistemi di sovranità.

L'autore, con questo saggio, vuole proporre in sostanza quello che lui definisce una sorta di programma politico «seppur minimo», consapevole di possedere una lettura evoluta degli strumenti di dominio e conseguenti proposte di conflitto, in grado di rispondere alla domanda «nessuna speranza?» una sola e precisa risposta: inventiamola!.

Se li conosci li eviti

Un pugno nello stomaco oppure un'ovvietà o meglio la conferma di un sospetto. *Capitalismo di rapina. La nuova razza predona dell'economia italiana* racconta e denuncia,

senza fronzoli e giri di parola, la storia sotterranea del capitalismo italiano e tutto il marcio che in esso si nasconde, almeno di quello che, negli ultimi tempi, è balzato prepotentemente all'attenzione della cronaca e dell'opinione pubblica italiana e internazionale in tutta la sua sfrontatezza.

Il libro è un'inchiesta a largo raggio che, utilizzando il materiale delle intercettazioni, articoli di giornali e documenti inediti, racconta le cose per come sono effettivamente andate, riporta fedelmente quanto è venuto alla luce, fotografa i protagonisti, finanziari e politici, e gli eventi del «capitalismo di rapina». Duecentosessanta pagine di ricostruzioni delle scalate bancarie finite in procura: le manovre intorno a Telecom Italia, i crac della Parmalat di Calisto Tanzi e della Cirio di Sergio Cagnotti, la resistibile ascesa dei furbetti Gianpiero Fiorani, Stefano Ricucci e Danilo Coppola, il ruolo dell'ex governatore di Bankitalia Antonio Fazio e l'intreccio tra politica ed economia.

Gli autori seguono e ricostruiscono i percorsi occulti del denaro tra conti bancari e giochi di sponda in Borsa, fino ad

alzare il velo sulle complicità ad altissimo livello nelle grandi banche, nelle istituzioni, nel mondo politico, nelle autorità di controllo.

I paradisi offshore dei Caraibi, Lugano, Montecarlo: il racconto approda fino ai templi della finanza internazionale, nelle stanze dove fiduciari e banchieri manovrano l'enorme bottino accumulato dai protagonisti della finanza più spregiudicata. Affari sporchi e affari puliti appaiono quindi intrecciati in un'unica rete. Capitalisti «rispettabili» e capitalisti di ventura collaborano insieme per uno stesso scopo: truffare il mercato e ingannare il pubblico dei risparmiatori, come hanno dimostrato le vicende di questi ultimi anni.

Insomma, il mercato è libero, ma si gioca con le carte truccate e alla fine vincono sempre gli stessi. Questo libro ci dice chi sono e perché sono diventati così potenti.

Geografia fa rima con anarchia

Il mondo senza la mappa è un libro interessante non solo per chi ama la geografia, ma anche per chi si interessa di anarchismo in senso ampio e

Diego Giacchetti,
Un sessantotto e tre conflitti.
Generazione, genere, classe.
BFS edizioni,
Pisa, 2008, p. 157,
euro 13,00.



Marc Tibaldi,
metiX babel feliX.
Meticciamiento,
passing,
divenire e conflitto.
edizioni Kappa Vu,
Udine, 2007, p. 146,
euro 10,00.

non solo storico-ideologico. Scorrevole, fluido nell'esposizione dei concetti, è anche un libro piacevole da leggere.

L'autore ricostruisce la figura di Élisée Reclus, geografo di grande fama e successo editoriale ai suoi tempi, nonostante fosse proscritto dalle università e dalla sua stessa nazione, a lungo dimenticato dopo la sua morte, e che deve la conservazione della sua memoria a coloro che lo hanno visto come un antenato: in particolare gli anarchici e i geografi.

Il libro ci informa soprattutto su alcune vicende personali della prima parte della sua vita e sulla sua attività scientifica prima della Comune di Parigi, inquadrando in un contesto di formazione personale. Da quel periodo iniziale Reclus sviluppa la sua concezione del rapporto dinamico tra natura ed esseri umani, il concetto di Mediterraneo come area integrata di scambio, il fiume come ambiente unitario e non divisione-separazione, l'importanza delle fasce climatiche nelle migrazioni «orizzontali». Grazie al racconto di Ferretti viene recuperato l'aspetto teorico-concettuale della geografia di Reclus, che tanto deve al contatto diretto con la

persona e le teorie del geografo Carl Ritter, e del suo anarchismo. Ma, come lo stesso sottotitolo del libro chiarisce, Ferretti parla anche di altri personaggi meno noti di Reclus e tutti da scoprire, come Léon Metchnikoff, collaboratore di Reclus e Charles Peron, il cartografo dei diciannove volumi della *Geografia Universale* reclusiana, oltre a dedicare spazio anche alle opere geografiche di Kropotkin, ben conosciuto come pensatore anarchico, ma sul quale quasi nessuno ha scritto dal punto di vista dei suoi studi geografici. L'attualità di Kropotkin appare in tutta la sua ampiezza quando si legge delle sue riflessioni circa le differenti regole di «funzionamento» dei luoghi e dei territori determinato dagli specifici rapporti tra territorio e gruppo umano.

Quando nacque la controinformazione

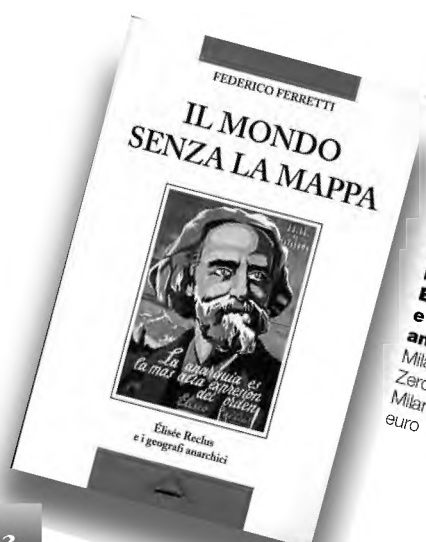
Italia, anni Settanta. Mentre piombo e tritolo infiammano il paese, si combatte una guerra più sotterranea e silenziosa tra le cosiddette fonti ufficiali dell'informazione e i molti rivoli della militanza di sinistra.

Bombe a inchiostro di Aldo Giannuli, racconta con rigoroso metodo storiografico la stagione della controinformazione, termine nato negli Stati Uniti ma in Italia presto ripreso e trasformato. Per Giannuli infatti «la controinformazione non è stata una particolare forma di giornalismo, ma l'intreccio fra un nuovo tipo di militanza politica, la pratica delle avanguardie culturali e una certa forma di intelligenza».

Di fronte ai depistaggi di corpi occulti dello stato, o protetti da parti di esso, scaturiscono a partire dalla fine degli anni Sessanta i tentativi di smascherare le bugie del potere mediante la grande esplosione creativa canalizzata nei media: giornali, radio libere, fumetti, canzoni, opere teatrali. In concreto, una forma di lotta politica propria della «stagione dei movimenti» e basata sullo «svelamento dei rapporti di potere». Per la prima volta, una generazione attenta e politicizzata tenta di smascherare le menzogne del potere. È il caso per esempio di un testo come *La strage di stato*.



Paolo Biondini, Mario Gerevini, Vittorio Malagutti, **Capitalismo di rapina. La nuova razza predona dell'economia italiana**, Chiare Lettere, Milano, 2007, p. 262, euro 14,00.



Federico Ferretti, **Il mondo senza la mappa. Élisée Reclus e i geografi anarchici**, Milano, Zero in Condotta, Milano, 2007, p. 187, euro 15,00.

L'incipit è, non a caso, il 12 dicembre 1969, quando all'improvviso «si scoprì che la politica aveva un altro livello, occulto e criminale» da neutralizzare e da portare «alla luce». Si mutava così registro, si perdeva definitivamente l'innocenza.

Grazie a numerosi documenti inediti, Giannuli ricostruisce quella stagione tormentata, dal Sessantotto al sequestro Moro, che ha contribuito in modo fondamentale alla costruzione dell'identità italiana.

Il libro entra poi nel merito dei singoli risultati investigativi. Elogia taluni percorsi, ma respinge la cosiddetta «regia unica», offrendo in proposito moltissimi spunti di riflessione, sempre ben ragionati.

L'altra economia voce per voce

Il successo del liberismo in campo economico è presentato dai suoi sostenitori come l'unico modello possibile di sviluppo, relegando nell'ombra una parte importante dell'economia reale. Questa presunzione è oggi contestata e messa fortemente in discussione, in particolare dal movimento di protesta nato

alla fine degli anni Novanta per chiedere un'altra globalizzazione rispetto a quella del mercato e della libera circolazione delle merci. I movimenti sociali che da Seattle ai forum sociali mondiali, figli dell'economia sociale e dell'economia solidale, chiedono un'economia diversa da quella globale costruita intorno al libero mercato e oggi sempre più spesso si parla di «altra economia».

Pubblicato nella sua edizione italiana nel 2006 il *Dizionario dell'altra economia* di Jean-Louis Laville e Antonio David Cattani, dimostra la crescita culturale di questo movimento che interessa sempre più anche cittadini comuni alla ricerca di strade diverse dalle ricette liberiste.

L'altra economia ha una lunga storia attraverso la quale si può provare a capire perché oggi comprende sia forme di economia sociale sia di economia solidale. L'idea di altra economia è nata nella prima metà del Diciannovesimo secolo quando alcune associazioni hanno provato a vedere come era possibile fondare un'economia non solo sui principi dell'interesse e dell'utilità, ma su quelli della solidarietà.

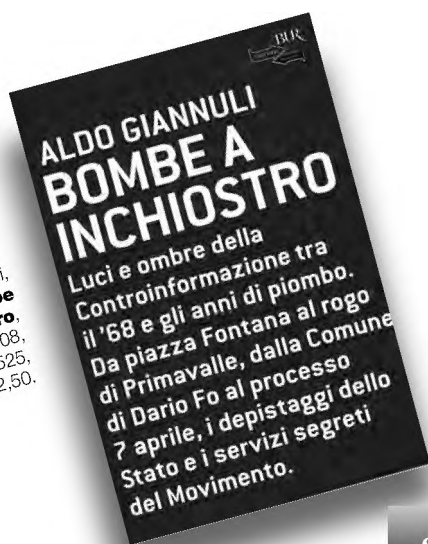
Tanto interdisciplinare quanto internazionale, il dizionario offre una definizione approfondita e sintetica di alcuni termini chiave dell'altra economia: economia sociale ed economia solidale, critica allo sviluppo e decrescita, sviluppo sostenibile, commercio equo e solidale, terzo settore, capitale sociale, dono, utopia.

La sintesi dell'ecologia sociale

Murray Bookchin (1921-2006) è stato non solo un importante pensatore e militante libertario ma anche uno dei pionieri del movimento ecologista. Tra i primi a prefigurare la comparsa all'orizzonte di una grave crisi ambientale, Bookchin si è occupato delle tematiche ecologiste quando queste non erano ancora riconosciute come un problema sentito a livello collettivo. L'originalità del suo pensiero è stata aver ricondotto la crisi ecologica alle sue radici sociali, affermando di conseguenza la necessità di una radicale trasformazione sociale che sostituisca all'attuale società capitalistica una società ecologica.

Da questa lucida considerazione Bookchin muove una

Aldo Giannuli,
**Bombe
a inchiostro.**
Bur, Milano, 2008,
p. 525,
euro 12,50.



Jean-Louis Laville,
Antonio David Cattani,
**Dizionario
dell'altra economia.**
Saperi 2000
Edizioni multimediali,
Roma, 2006,
euro 16,90

dura critica a tutti coloro che non prevedono tale radicalità, che credono di poter risolvere i problemi ecologici attraverso riforme parziali della società, che ritengono sufficiente entrare nell'arena politica di stampo parlamentare per imporsi provvedimenti di tutela ambientale, che auspicano semplicemente una politica di decrescita, che infine ritengono sufficiente creare «isole felici» in un mondo destinato al degrado.

Nel sostenere la necessità che la nuova società si orienti in senso libertario attraverso l'eliminazione del dominio, in tutte le forme, Bookchin si conferma pensatore originale e rivoluzionario coerente.

A partire dalla ricostruzione della biografia umana, intellettuale e politica di Bookchin, il libro di Selva Varengo, *La rivoluzione ecologica. Il pensiero libertario di Murray Bookchin*, illustra, attraverso un'articolata disamina le tesi più importanti del pensatore americano e tutti i momenti propositivi dell'ecologia sociale, a cominciare dal principio informatore della democrazia diretta quale pratica necessaria per sostenere il concetto, tipicamente ecologico, di «sviluppo sostenibile».

Il libro ricostruisce anche il contesto ecologista contemporaneo a Bookchin, chiarisce i termini ecologia ed ecologismo, spesso fraintesi e male interpretati, presenta sia le differenti posizioni ecologiste entrate in relazione con l'ecologia sociale di Murray Bookchin, dalla deep ecology ai verdi e all'ecofemminismo, sia le diverse posizioni teorico-politiche con cui Bookchin si è confrontato: il marxismo e soprattutto l'anarchismo, a cui si è avvicinato a partire dalla fine degli anni Cinquanta e che ha segnato fortemente la sua elaborazione filosofica. L'ecologia sociale ha infatti origine proprio da un tentativo di sintesi tra ecologia ed anarchismo.

L'anarchia oggi

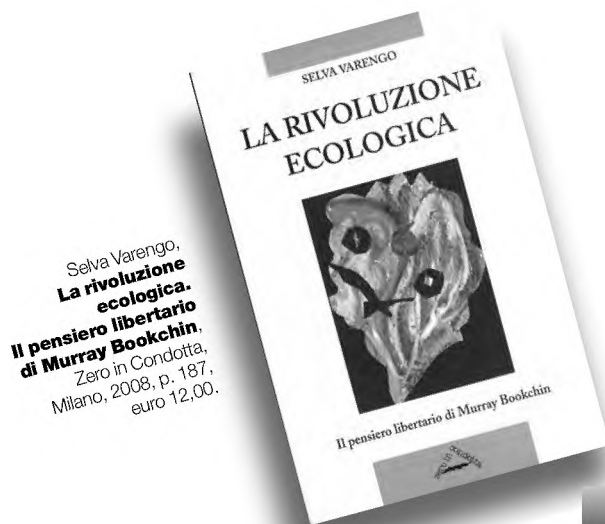
In questa sua breve introduzione all'anarchia, pubblicata nel 2004 dalla Oxford University Press e proposta per l'edizione italiana nella collana Caienna di Elèuthera, Colin Ward (Londra, 1924) traccia quelli che sono gli elementi essenziali del pensiero e della pratica anarchica, dai suoi «padri» ottocenteschi fino ai nostri giorni.

La parola anarchia spesso tende a evocare immagini di pro-

testa aggressiva e rabbiosa. Ma l'anarchia è ben più che protesta e rabbia.

Scorrendo il sommario del libro ci si accorge che al di là di una semplice introduzione alla storia e alle idee dell'anarchismo, il testo offre spunti di riflessione non solo sui temi classici del pensiero anarchico: lo stato, la società, la rivoluzione, l'educazione, il programma federalista ma anche su tematiche attuali o comunque tornate nuovamente a invadere la realtà di questo periodo: nazionalismo e fondamentalismo.

Centoventicinque pagine dense e nello stesso tempo semplici e divulgative, in cui Ward delinea i tratti costruttivi dell'approccio libertario, egualitario e solidale, che ne fanno un riferimento costante e vitale per una molteplicità di azioni tese alla riappropriazione dal basso del controllo sociale. Un anarchismo che sfida incessantemente, con pratiche di autonomia, ogni forma di dominio.



Selva Varengo,
La rivoluzione ecologica.
Il pensiero libertario
di Murray Bookchin.
Zero in Condotta,
Milano, 2008, p. 187,
euro 12,00.



Colin Ward,
L'anarchia.
Un approccio
essenziale.
Elèuthera,
Milano, 2008,
euro 12,00.

QUANDO A **BARCELLONA** PIOVEVANO **LE BOMBE ITALIANE**

di Claudio Venza

Mentre è noto l'invio di sedicenti volontari da parte di Benito Mussolini per affiancare l'esercito golpista spagnolo di Francisco Franco durante la guerra civile del 1936-1939, meno conosciuto è il contributo dell'aviazione italiana. Questa inaugurò una strategia che diventerà prassi nella seconda guerra mondiale: bombardare le città per colpire le popolazioni civili. Racconta questa brutta pagina Claudio Venza che insegna storia della Spagna contemporanea all'università di Trieste ed è condirettore di Spagna contemporanea. Autore di diversi saggi sulla storia dell'anarchismo in Spagna e in Italia, sta scrivendo il libro Italianos en la guerra civil. Legionarios y garibaldinos per Síntesis di Madrid

La città di Barcellona ha un valore quasi mitico per l'anarchismo. Essa ha dato vita al più importante movimento anarchico a livello mondiale già alla fine del 1868 e da allora ha occupato un posto speciale nell'immaginario dei libertari di tutto il mondo. La Rosa de Foc (o Rosa de Fuego) ha costituito una specie di miraggio per chi cerca di capire le ragioni storiche e umane dello straordinario sviluppo locale delle tendenze antiautoritarie.

L'attrazione ideale di Barcellona, meta degli anarchici di mezzo mondo che vi giungono nell'agosto 1936 per partecipare alla rivoluzione sociale e alla guerra antifascista, si è ripetuta in altre forme e modalità nel luglio 1977 con migliaia di anarchici di vari paesi mescolati alle centinaia di migliaia di spagnoli nelle Jornadas Libertarias. La ritrovata agibilità esplode in un tripudio di canti, simboli, bandiere, slogan agitati da una sorprendente massa di persone che risponde all'appello della rinata Cnt, il sindacato libertario. I vecchi operai anarcosindacalisti, vestiti in modo sobrio, si mescolano ai giovani contestatori ipercolorati e abbastanza agitati. Tutta la kermesse si svolge sullo sfondo della stessa città che, dal 1936 al 1939, aveva dimostrato un'eccezionale capacità di autogestione popolare: dalla produzione al consumo, dai servizi cittadini alla nuova cultura.

Benito Mussolini conosceva bene la storia di Barcellona. Da socialista rivoluzionario e anticlericale, nell'ottobre 1909 aveva protestato energicamente contro la fucilazione del maestro laico e libertario Francisco Ferrer. Aveva unito la sua voce a quella di milioni di cittadini e di lavoratori che in tutta Europa erano scesi in sciopero generale assaltando i consolati dello stato spagnolo considerato asservito alla nuova inquisizione clericale.

Negli anni Trenta i tempi sono cambiati radicalmente e l'agitatore massimalista ha indossato i panni dell'uomo della provvidenza, benedetto dal pontefice, nominato capo del governo dal re, esaltato dagli industriali e dai latifondisti quale restauratore dell'ordine. Un ordine che

evidentemente vuole esportare al di fuori dei confini italiani. Lo ha già fatto in Etiopia, in barba all'incerta e divisa Società delle nazioni.

A fine luglio 1936, alla richiesta degli emissari di Francisco Franco di spedire aerei di appoggio al golpe del 18 luglio, Mussolini rimane perplesso per i rischi di un conflitto aperto con le democrazie francese e inglese, ma nel giro di pochi giorni risulta evidente che né Parigi né Londra avrebbero mosso un dito per difendere la repubblica spagnola. Mussolini decide quindi l'invio di una dozzina di aerei, un primo passo verso l'entrata in una guerra non dichiarata con la Spagna repubblicana.

Una tappa ulteriore è la spedizione di centinaia di squadristi a Maiorca, la più grande isola delle Baleari. Agli ordini di un esponente del più feroce squadristo emiliano, Arconovaldo Bonaccorsi, i fascisti italiani si mettono alla testa della repressione contro i «rossi» e danno un sostanzioso aiuto nel respingere lo sbarco dei miliziani catalani nell'agosto 1936. Una formazione aerea italiana contribuisce alla cacciata dei repubblicani poco dopo lo sbarco. Da allora Maiorca diviene il teatro delle gesta di questo «duce delle Baleari» e soprattutto costituisce la base per le decine di aerei mandati da Mussolini. L'obiettivo delle squadriglie aeree è Barcellona e dintorni, colpevole di ospitare un importante porto, molte industrie, una popolazione resistente e antifascista con una forte componente libertaria.

Arrivano i bombardieri

Nella metropoli catalana centinaia di aziende industriali e dei servizi sono autogestite dagli operai attraverso assemblee e comitati di gestione. Si tratta di un fenomeno di grandi di-

menzioni appoggiato dalla Cnt e da settori del sindacato socialista Ugt.

La città ha conosciuto gli scontri armati, cruenti ma di pochi giorni, attorno al 19 luglio e ha fornito molte migliaia di combattenti alle milizie partite per il fronte aragonese. La guerra, per alcuni mesi, sembra relativamente lontana. Verso la fine del 1936 iniziano vari attacchi dal mare e nel marzo 1937 cominciano le aggressioni aeree.

Nel complesso si verificano poco meno di 200 bombardamenti, vengono sganciate bombe per più di un milione di chili, si toccano quasi tremila decessi e circa il doppio di feriti mentre gli edifici distrutti e danneggiati assommano a duemila. Pur essendo a lungo lontano dal fronte di battaglia, la città è di fatto al centro di azioni belliche, anzi sta sperimentando, per prima in Europa, gli effetti devastanti del terrorismo aereo condotto in gran parte da aviatori italiani. Pochi sono i voli degli aviatori spagnoli franchisti ancora inesperti e la tedesca Legione Condor sarà protagonista solo negli ultimi tre giorni precedenti l'occupazione di Barcellona, avvenuta il 26 gennaio 1939.

Il momento più tragico si ha tra il 16 e il 18 marzo 1938, quando l'aviazione legionaria mette in pratica la nuova tattica dei bombardamenti a tappeto o a saturazione. L'effetto cercato è quello del crollo, anzi del collasso totale della società cittadina: gli edifici in fiamme non possono essere spenti dai pompieri, il personale sanitario non riesce a raccogliere i feriti senza gravissimi rischi, l'intera vita collettiva resta bloccata in un inferno di cui non si vede la fine. Questi tre giorni vedono 670 vittime mortali e la disperazione sembra impadronirsi della città.



A Barcellona si collauda un servizio, quello della Difesa pasiva, una specie di protezione civile istituita da poco e che servirà come

esempio concreto, non molti mesi più tardi, alle città della Gran Bretagna attaccate dalla Luftwaffe nazista. Lo stesso Winston Churchill, che aveva manifestato simpatia per Francisco Franco, dichiarerà nel 1940 che la resistenza del popolo barcellonese costituisce un esempio da imitare. Anzi il governo inglese accoglie a Londra nel marzo 1939 l'ingegnere Ramon Perera, uno dei dirigenti della Difesa pasiva, già contattato nell'aprile 1938 da emissari inglesi giunti a Barcellona per studiare il caso dei recenti bombardamenti.

Meglio aviatori che mandolinisti

Il telegramma spedito la notte del 16 marzo 1938 dal generale Giuseppe Valle, su ordine di Mussolini, al generale Vincenzo Velardi è esplicito: «Iniziare stanotte azione violenta su Barcellona con martellamento diluito nel tempo». Del resto questa decisione rientra nella strategia del duce che nel dicembre 1937 ha inviato un telegramma al generale Mario Berti, comandante del cosiddetto Corpo truppe volontarie, per dare disposizioni precise: «Terrorizzare le retrovie rosse e specie i centri urbani».



Nessuna sorpresa quindi se alle proteste internazionali contro i primi bombardamenti in Europa su centri abitati, che coinvolgono persino il Dipartimento di stato americano e lo stesso Vaticano nettamente franchista, Mussolini risponde con spavalderia: «Meglio che ci temano come aviatori piuttosto che ci compatiscano come mandolinisti».

L'obiettivo ambizioso del capo del fascismo è esibire di fronte al mondo intero una sorta di miracolo di efficienza: aver trasformato in pochi anni gli italiani in un popolo guerriero, deciso e temibile.

La Catalogna è inoltre il banco di sperimentazione delle capacità tecniche di nuovi modelli e del cosiddetto ardimento di aviatori esibizionisti. Così il generale Valle pensa di festeggiare il nuovo anno 1938 con un'impresa eccezionale: parte da Guidonia con un Savoia S79, raggiunge nottetempo la città catalana, scarica quasi una tonnellata di bombe e ritorna indenne, e senza scalo, alla partenza. La trasvolata di circa duemila chilometri anticipa il salto di qualità nell'aggressione aerea.

Il bilancio dell'aviazione legionaria in terra spagnola è, dal suo punto di vista, estremamente positivo perché la vittoria delle truppe franchiste deve molto al suo intervento. A cominciare dal passaggio dello stretto di Gibilterra, avvenuto nell'agosto 1936, di decine di migliaia di combattenti «nazionali». Infatti le migliori truppe golpiste, quelle africane composte dai *regulares* marocchini e dal Tercio (la Legione straniera spagnola), sono rimaste bloccate dalla vittoria dei marinai repubblicani nella mag-



gioranza delle navi della marina spagnola. Gli aerei italiani effettuano direttamente il trasporto dei soldati, ma soprattutto proteggono i con-

vogli navali che sbarcano i più aggressivi combattenti in Andalusia.

Nel complesso Mussolini invia in Spagna quasi mille aerei, tra cui alcuni modelli nuovissimi e da collaudare come il bombardiere veloce Savoia S79. La velocità gli permette, a pieno carico, di fare a meno della scorta di caccia. Un altro tipo, il Savoia 81, è adatto al volo notturno e come tale viene impiegato massicciamente. La popolazione catalana lo chiama, con ironia mista a paura, «Pipistrello delle Baleari».

Uno scopo malamente nascosto di Mussolini è di ottenere una sorta di supremazia sull'esercito golpista spagnolo, ma l'obiettivo si dimostra impossibile dopo Guadalajara. In effetti si nota un'alternanza di fasi positive e negative in tali rapporti e la decisione di bombardare a tappeto Barcellona fa parte di questa disperata ricerca di autonomia e di supremazia italiana. Non a caso l'ordine di bloccare gli attacchi proviene, il 18 marzo 1938, dal comando di Franco: le proteste internazionali creano al Caudillo problemi di gestione dell'immagine di salvatore della patria cattolica messa in pericolo dalle violenze dei «rossi».

Bersagliati anche i civili in fuga

All'inizio del 1939 appare chiaramente la sconfitta repubblicana e poco prima dell'arrivo delle truppe franchiste, da Barcellona si muovono centinaia di migliaia di civili che affrontano un lungo viaggio a piedi verso la frontiera francese. Contro di essi, ormai inermi, si scagliano anco-



ra gli aerei italiani mi-tragliando a bassa quota la lunga colonna di donne, anziani, ragazzi. In questo modo anche la Catalogna del Nord, Girona e Figueras in particolare, è un obiettivo dell'aviazione legionaria. In precedenza le cittadine industriali catalane di Reus, Manresa, Granollers, vicine alla capitale, avevano conosciuto situazioni simili. In quest'ultima località, il 31 maggio 1938, giorno di mercato, furono uccise 224 persone in pochi minuti di fuoco. Nella città di Lleida, la provincia catalana più occidentale, il 2 novembre 1937, è colpita una scuola causando una cinquantina di decessi tra studenti e docenti. In totale la Catalogna registra circa 7.500 vittime per i bombardamenti, il 70 per cento del totale dell'intera Spagna, Guernica inclusa. Nelle memorie ufficiali redatte da esponenti dell'aviazione militare italiana si tende a minimizzare le conseguenze dei bombardamenti contro Barcellona e gli altri centri abitati spagnoli. In generale si evocano i bersagli militari colpiti e si considerano le vittime civili come inevitabili effetti collaterali. Non mancano nelle ricostruzioni scritte negli ambienti dell'aeronautica militare le rivendicazioni esplicite: «Eravamo orgogliosi dei nostri reparti che si contendevano con quelli della Legione Condor le missioni più impegnative». Oppure si proclama che tutt'oggi i componenti l'aviazione legionaria «hanno nel cuore tanta soddisfazione per le prove difficili di volo e di guerra che hanno saputo superare, e soprattutto tanta tran-



quillità nell'animo perché sanno di aver compiuto sempre onestamente il loro dovere». Tali frasi sono riprese da un testo del 15 otto-

bre 1992 del generale Paolo Moci, come presentazione del libro di Ferdinando Pedriali, *Guerra di Spagna e aviazione italiana*. Moci è sicuramente orgoglioso della propria carriera militare che gli ha fruttato, tra l'altro, una medaglia d'oro concessagli alcuni anni fa da Carlo Azeglio Ciampi, presidente della repubblica. Questi scritti e queste premiazioni ci dicono molto sulla continuità dello stato italiano passato nel 1945 dal fascismo al postfascismo (antifascismo sarebbe quantomeno improprio) senza particolari scossoni né traumi. Per decenni molte istituzioni, dalle forze armate alla magistratura, dalla polizia alla dirigenza amministrativa, hanno promosso funzionari di alto livello formati e cresciuti nel regime dittatoriale.

Tali fatti ci fanno riflettere sull'omertà, le omissioni, le cancellazioni, le rimozioni che la storia italiana ha riservato agli stessi criminali di guerra italiani.



Foto e manifesti della mostra *Quando piovevano bombe*

Una mostra itinerante

La mostra *Quando piovevano bombe. I bombardamenti di Barcellona durante la guerra civile*, versione italiana di quella preparata a Barcellona dal Museu d'Historia de Catalunya, ha già toccato varie città dal novembre 2007 (Novi Ligure, Bologna, Venezia, Milano, Trieste) e viaggerà per tutto il 2008 e parte del 2009. Per maggiori informazioni visitare il sito www.barcelonabombardejada.cat (anche in italiano).

Lo scopo? Contribuire alla memoria storica rendendo accessibile al grande pubblico documentazione degli eventi del 1936-1939. Inoltre a un visitatore italiano la mostra offre modo di conoscere come il regime fascista italiano abbia contribuito alla vittoria dell'esercito golpista con una strategia di terrorismo aereo allora sconosciuta in Europa.

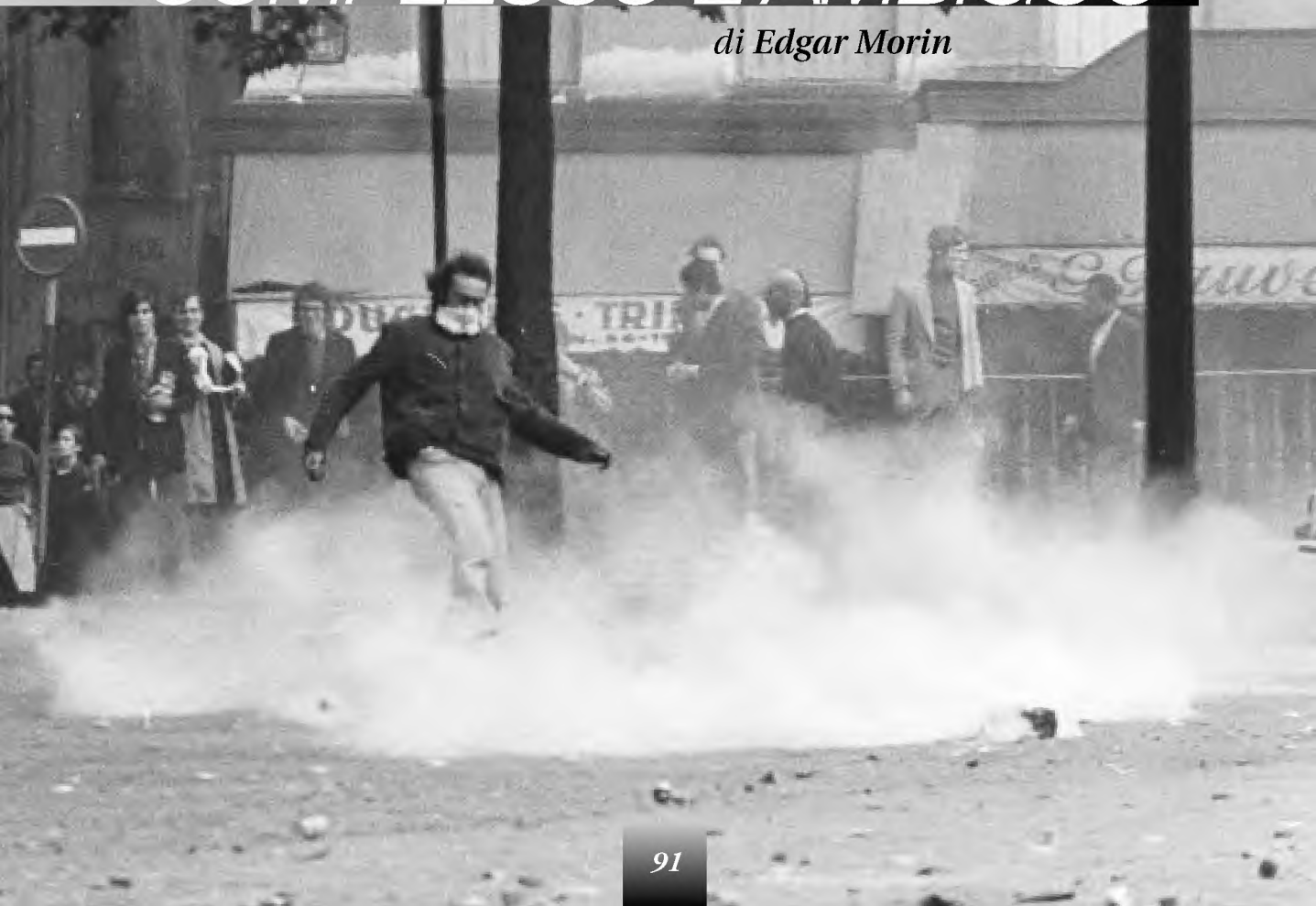
La mostra si basa su:

- raccolta di testimonianze orali riprodotte in brevi audiovisivi
- consultazione di documenti riprodotti in formato elettronico
- riproduzione di manifesti, fotografie, disegni, mappe che rievocano gli effetti dei bombardamenti e la resistenza della popolazione
- analisi della propaganda per sostenere psicologicamente e materialmente la società civile

Quale modo migliore per iniziare una rivisitazione di quel fenomeno sociale e politico che quarant'anni fa ha cambiato gran parte dell'immaginario sociale dei giovani e anche di tanti allora non più giovani che riprendere un articolo di vent'anni or sono del grande sociologo e filosofo francese? Per Edgar Morin due sono le componenti principali che hanno dato vita all'evento sorprendente ed eccezionale in cui i figli della borghesia, gli studenti, hanno contestato radicalmente la struttura di potere: il nucleo comunitario-libertario e quello marxista. Da questa dicotomia nasce la contraddittorietà del movimento che usava un gergo comune ma con aspirazioni antitetiche. È l'aspetto che merita maggiore attenzione per l'autore, per decenni docente all'École pratique des hautes études di Parigi. Tra le sue opere: Il cinema o l'uomo immaginario (1982), Il paradigma perduto (1994), Pour sortir du XXème siècle (1981), Il metodo (1983-1985), Scienza con coscienza (Milano, 1987), Il pensiero ecologico (1988), Terra-patria (1994), I sette saperi necessari all'educazione del futuro (2001). Questo articolo è stato pubblicato sul trimestrale Volontà (numero 3/1988, La dimensione libertaria del Sessantotto) ed è il primo che nel corso dell'anno pubblica Libertaria

IL SESSANTOTTO? ERA UN MOVIMENTO COMPLESSO E AMBIGUO

di Edgar Morin



Tanto per cominciare, va ricordato (da un punto di vista puramente storico) che sono stato forse l'unico ad aver fatto delle analisi proprio durante il Maggio, «a caldo», nel corso stesso degli avvenimenti. Ho scritto alcuni articoli che sono usciti su *Le Monde*: una prima serie (*La commune étudiante*), iniziata mi pare verso il 15 maggio e conclusa intorno al 20, e una seconda tra la fine del mese e i primi di giugno, intitolata *Une révolution sans visage*. Prima ancora che i fatti fossero terminati, ho in qualche modo accettato di correre i miei rischi intellettuali. In seguito, ho anche scritto un articolo per *Communication* nel luglio 1968, e tra la fine dell'anno e l'inizio del 1969 ho partecipato a diversi seminari sulle interpretazioni delle interpretazioni del Maggio Sessantotto.

Nel corso di tali seminari, è stato subito sottolineato qualcosa nient'affatto sorprendente: tutte le interpretazioni a posteriori hanno confermato le ipotesi fatte a priori dagli analisti. Questo significa che i sociologi quando si impegnano a spiegare qualche avvenimento tendono a dimostrare che questo rientra nel loro schema. Inoltre, le interpretazioni si sono sempre presentate sotto la forma binaria di alternative semplici: o si trattava di un evento deterministico che doveva verificarsi, oppure era un fatto aleatorio; o era una crisi della società e della civiltà, oppure una crisi politica; era un gioco, una festa, un divertimento, un carnevale, oppure invece qualcosa di infinitamente serio, se non di tragico; era una rivoluzione, oppure la parodia di una rivoluzione; qualcosa di geniale, di sublime, oppure invece qualcosa di mostruoso e futile; era importante, oppure era totalmente privo di importanza. Al contrario, credo che il maggio 1968 richieda un approccio metacartesiano, nel senso che bisogna abbandonare le idee esatte e precise che catalogano, classificano e definiscono i fatti, e tener presenti invece le idee contraddittorie che li riguardano.

In tutti i miei articoli, fin dall'inizio, ho sempre detto che le spiegazioni che eliminano la sorpresa e l'eccezionalità dell'evento, eliminano le informazioni che l'evento stesso dovrebbe fornirci. Gli aspetti più importanti sono anche quelli più sorprendenti e paradossali e questo è difficilmente spiegabile con i concetti a nostra disposizione. In questo, Cornelius Castoriadis e io, ciascuno a modo suo, abbiamo una base comune, e per quanto mi riguarda, io mi sono sforzato di concepire gli avvenimenti come una specie di combinazione di

caso e necessità. È vero che senza l'internazionalità delle lotte studentesche il maggio francese non ci sarebbe stato, eppure esso ha avuto un suo carattere specifico, poiché il movimento degli studenti ha innescato un movimento sociale di grande portata, dando origine a processi catalitici casuali ma originali, vale a dire a fatti e situazioni che hanno per così dire spinto a velocità supersonica il missile del Sessantotto. In tutto il processo, c'è una specie di strana armonia tra quella che si potrebbe chiamare l'audacia del 22 marzo, simbolicamente rappresentata da Daniel Cohn-Bendit, e l'apatia tetanica dello stato, incapace non soltanto di comprendere quanto stava accadendo, ma anche di assicurare la propria autorità. Bisogna dire che questo movimento, nato di sorpresa, si è poi nutrito di quella sorpresa, cioè appunto dell'incapacità del potere di inquadrarlo nelle sue categorie politico-socio-culturali.

In effetti il potere ha ricevuto un «colpo basso» nella sua stessa nursery sociologica, nel vivaio dei suoi futuri dirigenti, dei suoi piccoli quadri. Si è trovato nella condizione del padre che esita ad alzare la mano sui figli. L'immobilità tetanica dell'autorità è stato un elemento fondamentale, che ha permesso il manifestarsi di un aspetto importante come la contestazione di tale autorità: l'uno e l'altro fenomeno si sono influenzati reciprocamente, secondo una causalità a spirale che si ritrova in tutti gli eventi del Sessantotto. Anche all'interno del movimento era presente una dialettica tra il suo carattere evidentemente spontaneo, fracassone e caotico, e i tentativi di regolare il caos in direzioni diverse (alla Cohn-Bendit, oppure al modo dirigista dei trotzkisti e dei maoisti), pur senza arrivare a un controllo vero e proprio della vicenda.



La nuova classe adolescenziale

Ritorniamo alle difficoltà di comprendere il Sessantotto. Una di esse è stata quella di definire sociologicamente e politicamente il concetto di studente. Anzi, il difficile è definire l'adolescenza moderna, perché evidentemente né il marxismo né il sociologismo hanno categorie in grado di dar conto dell'adolescenza come fenomeno contemporaneamente biologico, culturale e storico, e nemmeno di concepire la formazione di un nuovo tipo di classe d'età che non corrisponde a nessuna di quelle tradizionali. La nuova classe adolescenziale, infatti, occupa un *vacuum* moderno tra l'infanzia e l'età adulta, del quale non sappiamo con precisione né dove inizia né dove finisce, in quanto uno studente che abbia raggiunto la maggiore età rimane sociologicamente adolescente fin quando resta studente, cioè dipendente e non integrato nell'universo produttivo adulto. L'adolescenza è uno stadio di aspirazioni e di ambiguità che comporta nella sua virulenza (rappresentata al cinema dai film di James Dean) il rifiuto della condizione di mi-

nore e contemporaneamente il rifiuto dell'integrazione nell'universo tecnoburocratizzato della vita adulta.

Tali aspirazioni e rifiuti costituiscono ciò che si potrebbe definire come i «segreti dell'adolescenza», ben chiari a chiunque abbia letto Jean Arthur Rimbaud. Nel 1968 si viene a formare una sorta di relazione forte tra le aspirazioni adolescenziali, da una parte, e le aspirazioni sia libertarie sia comunitarie dei movimenti rivoluzionari marginali, dall'altra. Del resto, tale incontro di aspirazioni si era manifestato già qualche anno prima, nel crogiuolo culturale della California e, più in generale, degli Stati Uniti. In Francia, catalizzate dal Sessantotto, le aspirazioni comunitarie e libertarie dell'adolescenza trovano nell'idea di rivoluzione il Mito che ne promette la realizzazione. E il maggio 1968 diviene così un movimento formidabile che riunisce simbolicamente in sé l'aspirazione adolescenziale e il mito rivoluzionario, e lega non solo gli studenti superiori, ma anche l'immensa fanteria liceale ancora sottopoliticizzata, che segue i leader studenteschi. La sociologia ufficiale non è in grado di spiegare come questo mito abbia potuto radicarsi così potentemente tra quei giovani borghesi che tale sociologia vorrebbe unicamente votati alla riproduzione sempiterna del sistema borghese.

E veniamo a questa idea di rivoluzione. Per parte mia, ho detto nel primo articolo su *La commune étudiante* che il Maggio era «come una rivoluzione», e anche che era «un'esperienza utopica». Voglio insistere sull'aspetto antiautoritario di quella rivolta, e ripeto ancora che essa è stata essenzialmente antigerarchica, antiautoritaria, libertaria, fraterna. È stata un'estasi della storia, uno di quei momenti in cui la prosa della cronologia e l'oppressione quotidiana si interrompono, e ciò permette un poco di felicità. Ho già conosciuto qualche esempio di questa estasi all'epoca della liberazione di Parigi, per esempio, oppure durante l'aprile portoghese. Anche nel Maggio Sessantotto ero felice, e lo ero tanto più perché pensavo che né i maoisti, né i trotzkisti, né gli stalinisti avrebbero preso il potere, nel qual caso sarei stato molto spaventato. Ricordo un'amica rumena, che proprio in quei giorni aveva finalmente ricevuto l'autorizzazione per venire a Parigi, la quale mi diceva: «Vi scongiuro, non fate una repubblica popolare in Francia ...». Le sue preoccupazioni erano più che comprensibili. Comunque, l'ho ampiamente rassicurata, anche perché la mia



interpretazione di quel tempo metteva in secondo piano quegli aspetti del movimento che potevano sembrarmi negativi, o inquietanti (aspetti che invece Raymond Aron metteva in primo piano).

Dagli studenti agli operai

Come è stato possibile che la contestazione degli adolescenti innescasse il sollevamento popolare degli operai e dei salariati? Il fenomeno non è di facile comprensione: si è trattato di una «lotta di classe d'età» che ha dato origine a una lotta sociale che non era se non un'altra lotta di classi d'età.

Vediamo adesso qual è la nostra visione del Maggio venti anni dopo. Per cominciare, gli avvenimenti dal 1968 al 1973 ci mostrano l'esistenza di un duplice nucleo, in seno al Sessantotto: il nucleo comunitario-libertario, ben rappresentato da Cohn-Bendit, e quello marxista. In effetti, il primo parlava il medesimo gergo del secondo, ma il messaggio reale era completamente differente. Questi due nuclei hanno prodotto, fino al 1973, varie ramificazioni, e hanno avuto conseguenze diverse. Da una parte, c'è stata una rivendicazione esistenziale *hic et nunc*, ricollegantesi alla cosiddetta contro-cultura americana: («è qui e ora che bisogna cambiare la vita, la mia vita») con la costituzione di comunità, l'interesse per l'ecologia, le rivendicazioni femminili e quelle di alcune minoranze. (Tale aspetto comunitario-libertario, in Francia, non è stato così forte come negli Stati Uniti, e anche nei paesi germanici, cionondimeno ha avuto una certa rilevanza). Dall'altra, c'è stato lo sviluppo del marxismo, prima attraverso la tendenza trozkista, poi con quella maoista. In tale occasione si è prodotto ciò che mi piace chiamare la vulgata marxista di secondo tipo. La vulgata di primo tipo era quella che funzionava in favore dell'Urss, con Mosca vista come la Gerusalemme del proletariato-messia. Nella vulgata di secondo tipo il ruolo di messia viene assunto dal proletariato terzomondista, Gerusalemme si sposta a Pechino, e prende corpo la cosiddetta religione della salvezza mondiale. Dopo il 1968 questo nuovo marxismo vulgatico si è diffuso rapidamente tra i giovani dei licei e delle università, soprattutto nelle zone lasciate vuote dal crollo della sociologia «borghese».

Abbiamo dunque questi due nuclei, uno libertario-comunitario, l'altro marxleninista-religio-

so (c'è voluto del tempo, a sinistra, perché questo carattere di religione, camuffata da scienza, venisse riconosciuto). Sono due nuclei divergenti, ma è possibile trasferirsi dall'uno all'altro. Il trozkista deluso può benissimo trasformarsi in neo-hippy o baba cool, e viceversa l'hippy deluso dalla sua comunità può volgersi al partito che prepara *seriamente* la «vera» rivoluzione.

A partire dal 1973, tutto questo è destinato a crollare. Ora siamo in grado di comprendere come gli anni dal 1973 al 1977, nei quali questi due messaggi del Sessantotto si esauriscono, siano anni di cerniera, caratterizzati da due elementi assai importanti: la crisi economica e la crisi mitologica. Allo stesso modo in cui, a suo tempo, si era autodistrutto il mito dell'Urss, grazie a Nikita Krusciov, così si autodistrugge il mito cinese, grazie a Mao Zedong, a Lin Biao, alla banda dei quattro. Del pari, si autodistrugge il mito del comunismo cambogiano, con Pol Pot, e quello del Vietnam liberatore si autodistrugge con le *boat people* e la colonizzazione della Cambogia. Perfino Cuba, da quel miniparadiso tropicale che sembrava, si trasforma in



inferno tascabile. La religione della salvezza mondiale si decompone simultaneamente in tutte le sue parti, e ciò genera il collasso del marxismo, che, dopo aver resistito a ogni confutazione, a ogni pressione, sprofonda nella noia. Un antico terrore intellettuale che intimidiva l'intelligenza di sinistra, ormai fa irrimediabilmente sbadigliare. Le formule magiche, sedicenti scientifiche, che invocavano il proletariato, il messia e la rivoluzione, diventano litanie monotone e stereotipate. Gli stessi marxisti ortodossi ne avvertono in qualche modo la stanchezza. Tutto ciò dimostra chiaramente come il cosiddetto valore scientifico del marxismo fosse legato in massima parte al suo valore religioso. Il che non mi induce per niente a mettere Karl Marx nel dimenticatoio; egli resta per me un grande pensatore, ma, di grazia, un pensatore da provincializzare.

Dall'altra parte, nel 1973 arriva a passi felpati la crisi economica, e ciò avrà influenza sull'aspetto libertario-comunitario del Sessantotto. Qualcuno si ricorderà che per due o tre anni, subito dopo il Maggio, le persone non facevano che domandarsi reciprocamente: «Qual è il tuo desiderio?». Tutto era desiderio, allora. Adesso, invece, succede che questo primato del desiderio, questa negazione di qualsiasi limite a esso, questo desiderio come forza produttiva, infrastruttura e chissà cos'altro ancora, insomma questa barca del desiderio si fracassa contro gli scogli della crisi economica, e la filosofia del desiderio si dissolve. Con la crisi economica, il bisogno di trovare lavoro sostituisce il desiderio di abbandonare i lavori alienanti che si era manifestato in una situazione di pieno impiego. È necessario sopravvivere, e invece di sognare, di vivere ciascuno la propria vita, ormai si cerca proprio ciò a cui ieri si tentava di sfuggire: un lavoro senza interesse. La presenza congiunta

della crisi economica e della crisi mitologica ha indebolito sensibilmente sia la salute comunitaria della controcultura, sia la salute politica del marxismo. Il desiderio di cambiare vita si è trovato colpito a livello esistenziale, a livello economico, a livello mitologico. E tale situazione perdura ancor oggi. La cometa del Sessantotto è ora agli antipodi del nostro cielo, è dall'altra parte del sistema solare, nella zona d'ombra.

L'epoca del neofondamentalismo

Siamo in un'epoca in cui predominano le interpretazioni peggiorative del Maggio, mentre negli anni immediatamente successivi a quell'evento si privilegiavano le interpretazioni favorevoli. La crisi del fraternalismo e dello spontaneismo si acuisce. Non solo assistiamo a un ritorno dell'autorità in quanto autorità; ma appare anche, un po' dovunque, una sorta di neofondamentalismo, la ricerca di un principio legittimo di autorità. Ciò si manifesta nel riferimento a fonti diverse (il regionalismo, la natura, la tradizione repubblicana) e anche nel tentativo di trovare l'*arkè*, il principio in grado di esorcizzare il nichilismo, lo scetticismo, la disperazione. È uno dei significati del fenomeno, non semplicemente chiassoso e reclamistico, dei «nuovi filosofi», che ha avuto l'effetto, oltre che squalificare radicalmente la vulgata marxista, anche di avviare una ricerca degli antichi fondamenti religiosi (il cristianesimo, il giudaismo, l'islam...). Alcuni dei principali protagonisti del Maggio si sono trasformati in neofondamentalisti della Torah, o del Talmud, o anche dei Vangeli, o ancora di qualche mistica orientale. Oggi viviamo in un momento in cui tutto viene ripensato, rianalizzato, ed è giusto che questo sia fatto anche per il Sessantotto, pur senza attenuarne la complessità. Esso è stato come una falla al di sotto della linea di galleggiamento della cultura: in apparenza tutto continua, eppure niente è esattamente come prima. Dove si è verificato il cambiamento? Non solo nella diaspora di certe idee del Maggio, che si sono diffuse entrando a far parte della cultura, influenzando quasi insensibilmente le relazioni tra i sessi, o modificando il rapporto con la natura per la diffusione dell'ecologismo. La nuvola radioattiva delle idee sessantottesche (consentitemi questa metafora contemporanea) si è disintegrata ed è andata a cadere un po' dovunque. Dopo il Maggio, molti tabù sono



stati respinti indietro. E poi, ci sono due cose importanti. La prima è che, pur in assenza di cambiamenti esteriori, si è diffusa la consapevolezza che non esistono fondamenti sicuri. Come ha detto il direttore dello Iep di Lione, ci troviamo come in una notte. Ci siamo resi conto che la nostra società è costruita sulla notte. È la fine del mito euforico della società industriale razionale che risolve i problemi dell'umanità. L'impressione della fragilità del terreno sotto i nostri piedi non è cessata, anzi viene rafforzata dalle molteplici minacce che pesano sul mondo. C'è la sensazione, sperimentata giorno per giorno, di un che di fragile, di minato.

La seconda cosa è che, dopo il Maggio, è cambiato «lo spirito dei tempi». Nel 1952 ho utilizzato questa espressione come titolo per un mio libro, in cui studiavo la cultura industriale, la «cultura di massa», come dicono gli americani. In essa vedevo in qualche modo la mitologia dell'individualismo edonistico della società borghese contemporanea, urbana. Fino al 1968, era una cultura euforica. I giornali femminili, prima del Maggio, dicevano alle donne: «Siate belle: così sedurrete il vostro maritino, o il vostro amante», con un ottimismo simile a quello dei film che terminano con un happy end. Dopo il 1968, invece, la cultura diviene problematica, e l'esistenza viene affrontata senza soluzioni ottimistiche. Adesso i rotocalchi dicono alle donne: «Purtroppo si invecchia, è necessario ricorrere a qualche prodotto anti-rughe, bisogna abituarsi a questa nuova condizione». Si parla della vecchiaia, della solitudine. L'individualismo di cui oggi constatiamo con rammarico l'esistenza, però, è anteriore al 1968. Come ho già detto, il Sessantotto è stato contemporaneamente comunitario e libertario. Se il libertarismo ha potuto trasformarsi in liberalismo, in seno alla nostra società, è stato in seguito al collasso del mito rivoluzionario e alla sconfitta della controcultura. L'individualismo edonistico dei nostri giorni è il risultato del crollo dei miti sessantotteschi, non il motore segreto di essi.

Genialità e idiozia

Per quanto mi riguarda personalmente, oggi mi ritengo al tempo stesso di destra e di sinistra. Sono di sinistra in quanto è tuttora presente in me l'idea che sia necessario un grande mutamento, una grande riforma dei rapporti tra gli uomini, tra le nazioni, tra le società, tra i gruppi e all'interno di essi, tra ciascuno di noi e gli altri, e anche tra ciascuno di noi e noi stessi. Non so con precisione come realizzare tale mutamento, quindi nell'immediato preferisco salva-

guardare i valori della libertà e della democrazia, e in ciò posso essere considerato «di destra». A causa di ciò, sono condannato a una certa schizofrenia, e a una complementarità dialogica tra i due atteggiamenti. Inoltre, ritengo che il termine di rivoluzione sia ormai inquinato. Se dovessi riscrivere i miei articoli sul Sessantotto, lo impiegherei con minor frequenza, o con maggior precauzione. Oggi il termine rivoluzione è troppo «macchiato», e credo sia il caso di metterlo in quarantena per un po'. In seguito si vedrà.

Voglio anche ripetere che ai tempi del Maggio ho avuto la tendenza a porre in secondo piano gli aspetti del movimento che meno mi piacevano. È chiaro che certi slogan (quelli che equiparavano la polizia alle SS, per esempio) erano stupidi, e io ho forse ecceduto nell'attribuire un carattere di epifenomeno al settarismo militante e a un certo fanatismo esasperato. Continuo a pensare, come allora, che il nucleo inventivo, ardente, vero, del Sessantotto sia stato quello libertario-comunitario. Ma riconosco che è necessario tenere presente tutto, che bisogna andare al di là delle formule stereotipate per individuare tanto la genialità quanto l'idiozia. Infine, c'è il problema di quello che potremmo chiamare il fraternalismo. Sono fra quelli che hanno creduto al fraternalismo in tutte le sue forme, e ammetto oggi di avere spesso rimosso il problema, più che del paternalismo, dell'autorità responsabile. Pur non essendo affatto un lacaniano, ritengo che il tema dell'autorità e della responsabilità vada oggi rivisto. È uno dei compiti che ci attendono. È normale che le esperienze posteriori influenzino retrospettivamente la nostra visione dei grandi avvenimenti passati.

Ciò significa che anche la nostra visione dell'oggi non è destinata a essere eterna, o assoluta, e che potrà essere modificata dagli avvenimenti futuri. Bisogna essere sempre disposti a rivedere le nostre concezioni. A proposito della rivoluzione francese, François Furet ha dimostrato magistralmente come l'idea di essa si sia continuamente trasformata, in funzione delle esperienze vissute dalle diverse generazioni. Lo stesso deve accadere per il Sessantotto, senza mai dimenticarne la complessità.

traduzione di **Roberto Ambrosoli**



Immagini di Parigi nel maggio 1968

a forza di essere vento

lo sterminio nazista degli Zingari

È USCITO IL NOSTRO NUOVO 2DVD+LIBRETTO

Quanti, non si saprà mai. Diciamo cinquecentomila. Tanti furono, più o meno, i Rom e i Sinti, gli Zingari, o meglio gli Zigeuner – usando il termine spregiativo tedesco – che furono sterminati dai nazisti. Oltre ventimila nel solo Zigeunerlager, il campo loro riservato dentro al campo di sterminio di Auschwitz-Birkenau, tra il febbraio 1943 e l'agosto 1944.

Questo doppio Dvd (6 documentari per circa due ore e mezza di visione) + libretto di 72 pagine vuole rendere testimonianza di quei fatti quasi sconosciuti e omaggio a un popolo che ancora oggi ci vive accanto, ignoto e malvisto, vittima di ignoranza, pregiudizio e persecuzione.



una copia	30,00	euro
da 3 copie	27,00	euro
da 5 copie	25,00	euro
da 10 copie	20,00	euro

ulteriori
informazioni,
modulo d'ordine, ecc.
sul nostro sito
arivista.org

Per ordinarli

In caso di pagamento anticipato non si pagano le spese postali. Per pagare anticipatamente si può effettuare un versamento sul conto corrente postale, un bonifico sul conto corrente bancario oppure inviare un assegno non trasferibile al nostro indirizzo postale. Se invece si desidera ricevere contrassegno, bisogna aggiungere 4,00 euro quale contributo fisso (qualunque siano i prodotti richiesti e l'importo complessivo). In questo caso è sufficiente comunicare all'Editrice A il proprio indirizzo ed i prodotti richiesti tramite una lettera, un messaggio in regimenteria telefonica, un fax o una e-mail.



Edizione A - cas. post. 17120 - 20170 Milano - tel. 02 28 96 627 - fax: 02 28 00 12 71 - e-mail: arivista@arivista.org - sito web: arivista.org
conto corrente postale 12 55 22 04, conto corrente bancario 107397 presso Banca Etica, filiale di Milano, abi 05018, cab 03600.

Acri (Cosenza)

- Germinal

Albano (Roma)

- Delle Baruffe

Ancona

- Feltrinelli

Barcellona (Spagna)

- Ateneu Enciclopèdic Popular
Paseo de San Juan, 26
- Lokal
calle La Cera, 1 bis
- Espai Obert
calle Blasco de Garay, 2

Bari

- Feltrinelli

Bassano

- **del Grappa** (Vicenza)
- La Bassanese

Bergamo

- Underground,
Spazio anarchico
via Furietti 12/b

Bologna

- Feltrinelli

Bolzano

- Cooperativa Libreria

Brescia

- Feltrinelli
- Rinascita

Caltanissetta

- Cantieri Culturali
Ciccianera

Carpi (Modena)

- La Fenice

Carrara

- Circolo Gogliardo Fiaschi
via Ulivi, 8

Cesena

- Edicola La Barriera
via Mura Ponente 1

Fano

- Alternativa libertaria

Fasano

- Libri e cose

Firenze

- Bancarella
piazza San Firenze
- Centro Dea,
Borgo Pinti, 42/R
- Edicola
piazza San Marco
- Feltrinelli Ceretani
- Libreria delle donne
- Libreria Majakovskij
presso Centro popolare
autogestito
- Movimento Anarchico
Fiorentino,
vicolo del Panico, 2

Forlì

- Einaudi
- Ellezeta

Genova

- Feltrinelli Bensa
- Feltrinelli XX settembre

Gerusalemme

- (Est)
- Educational Bookshop

La Spezia

- Contrappunto

Lione

- (Francia)
- La Gryffe
- La plume noir

Livorno

- Federazione
anarchica livornese
via degli Asili, 33

Lodi

- Casa del popolo

Lucca

- Centro di documentazione

Lugano (Svizzera)

- Csa Il Molin

Macomer (Nuoro)

- Libreria Emmepi

Mestre

- Feltrinelli

Milano

- Ateneo libertario
viale Monza, 255
- Cuem-università Statale
- Feltrinelli Buenos Aires
- Feltrinelli Galleria Duomo
- Feltrinelli Piemonte
- Reload Mindcafé
via Angelo della Pergola 5
- Torchiera infoshock
piazze del Cimitero
maggiore, 18
- Utopia

Modena

- Feltrinelli

Montpellier

- (Francia)
- Centro culturale
Ascaso-Durruti
6, rue Henry René

Napoli

- Cooperativa 'O Papepe
vico Monteleone, 8/9
- Feltrinelli
- Libreria A. Guida

Padova

- Feltrinelli

Palermo

- Feltrinelli
- Modusvivendi

Parigi

- (Francia)
- Publico

Pescara

- Feltrinelli

Piacenza

- Alphaville
- La pecora nera-ctm

Piombino

- Libreria La Bancarella
- Libreria La Fenice

Pisa

- Feltrinelli

Potenza

- Edicola viale Firenze, 18

Ravenna

- Feltrinelli

Reggio Emilia

- Info-shop Mag 6

Rimini

- Libreria Interno 4

Roma

- Alegre interno 4
- Anomalia
- Biblioteca l'Idea
- Ciclo officina centrale
via Baccina, 36
- Cooperativa Risvolti
largo P. F. Scarampi, 2
- Feltrinelli Argentina
- Feltrinelli Orlando
- Il Tiaso Enolibreria
- Infoshop Forte Prenestino
- La bottega dell'asino
Villaggio globale
- Laboratorio Sociale La Talpa
- Lettere Caffè
- Libreria Contaminazioni
largo Riccardo Monaco, 6
- Libreria La Fronda
- Lo Yeti
- Odradek
- Rinascita

Saint Imier (Svizzera)

- Espace Noir

San Francisco (Usa)

- City Lights

San Giorgio

- **a Cremano** (Napoli)
- Bottega del Mondo Gaia,
via Pittore, 54

Sassari

- Odradek

Savona

- Libreria Moderna

Sidney (Australia)

- Black Rose
Bookshop

Siena

- Feltrinelli

Torino

- Comunardi
- Feltrinelli

Trento

- Rivisteria

Treviso

- Centro del libro

Trieste

- In Der Tat

Verona

- Rinascita

Vicenza

- Librarsi

Volterra (Pisa)

- Libreria L'òrien



Come se non ci fosse già tanta fame nel Sud del mondo qualche «genio» ha pensato bene di utilizzare i cereali per fare benzina «biologica». Risultato? Dalle Borse merci delle capitali occidentali è partita una grande speculazione. Così il prezzo è andato alle stelle. E un numero sempre più grande di «dannati della Terra» muore di fame.

ISSN 1128-9686

