

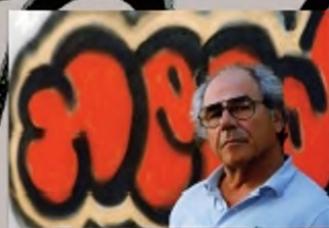
libertaria

il piacere dell'utopia

**La logica economica
sta cambiando
la scuola: in peggio**
di Francesco Codello



**Due anarchici
situazionisti:
Guy Debord
e Jean Baudrillard**
di Alberto Giovanni Biuso



Agnostico? Meglio ateo
intervista a Giulio Giorello
di Franco Melandri



**Politica e retorica
nell'Italia contemporanea**
di Stefano Boni



**Democrazia
e rappresentazione**
di Claude Lefort



A-rivista o... ... A-libro? (a te la scelta!)

260
pagine
€10,00



Con il numero speciale "A" 358 si sono conclusi i primi **40 anni** di vita di "A". All'interno ci sono - oltre ad alcune delle consuete rubriche (Fatti&Misfatti, Rassegna Libertaria, Cas.Post.17120, I nostri fondi neri) - **71 scritti e una tavola** che con tagli tra loro molto differenti affrontano tanti aspetti delle pratiche e del pensiero libertari. C'è poi la riproduzione in quadricromia di tutte le **358 copertine** dal primo numero del febbraio 1971 a quello che hai in mano. Segue **una lunga intervista** realizzata da Adriano Paoletta a Paolo Finzi, l'unico del gruppo fondatore tuttora nella redazione di "A". In conclusione l'elenco di **2.616 collaboratori**, che in vario modo ci hanno dato una mano (scrivendo, disegnando, cantando, ecc.) in questi primi quattro decenni.



Editrice A, cas. post. 17120, Mi 67 - 20128 Milano - telefono 02 28 96 627 - fax 02 28 00 12 71
e-mail arivista@tin.it - sito web arivista.org

conto corrente postale 12 55 22 04 - Iban Poste Italiane IT 63 M 0760101600000012552204 - BIC BPPJITRRXXX
Iban Banca Popolare Etica IT 10 H 0501801600 0000 0010 7397 - BIC CCRTT2184B

Anno 13 - numero 1-2
gennaio/giugno 2011

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

Amministrazione
Libertaria
via Vettor Fausto, 3- 00154 Roma
telefono 338/4160678
Libertaria
casella postale 9017 -00167 Roma
e-mail: amministrazione@libertaria.it

Versamenti
ccp 53537007 intestato
a Editrice A sezione Libertaria
casella postale 9017 / 00167 Roma
rimesse bancarie
Banca Etica Filiale di Roma
IBAN: IT80 A050 180320000000114485
intestato a Editrice A Libertaria

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

Redazione
Libertaria
via Rovetta, 27 - 20127 Milano
telefono 335/1406493
telefono e fax 02/28040340

Corrispondenza
Libertaria
casella postale 10667
20110 Milano
e-mail
redazione@libertaria.it

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

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

ISSN 1128-9686

Internet
www.libertaria.it

Collettivo redazionale
Massimo Amato
Francesco Berti
Giampietro Nico Berti
Franco Buncuga
Marco Caponera
Giorgio Ciarallo
Francesco Codello
Giulio D'Errico
Carlo Ghirardato
Aldo Giannuli
Roberto Gimmi
Martino Iniziatto
Luciano Lanza
Stefania Maroni
Pietro Masiello
Claudio Neri
Lorenzo Pezzica
Ferro Piludu
Salvo Vaccaro
Claudio Venza

progetto grafico
Maria Luisa Celotti

ricerca iconografica
Roberto Gimmi

direttore responsabile
Luciano Lanza

Collaboratori: *Miguel Abensour / Pietro Adamo / Fernando Aínsa / Vito Altobello / Pietro Barcellona / Alberto Giovanni Biuso / Stefano Boni / 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 / Luca Fantacci / Goffredo Fofi / Mimmo Franzinelli / Jean-Jacques Gandini / Pierandrea Gebbia / Giulio Giorello / José Ángel González 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 / Rodrigo Andrea Rivas / Andrea Staid / Paulo Torres / Giorgio Triani / Tullio Zampedri*

libertaria 1-2/2011 ●

in questo numero

- **lavori in corso** **2** **Follia nucleare e rivolta araba**
- 4** **Capitali senza rischio d'impresa**

- **piano sequenza** **6** **Quella moneta chiamata Wir** *di Massimo Amato*

- **osservatorio scuola** **12** **La pedagogia delle competenze** *di Francesco Codello*

- **rifrazioni** **22** **Lo spettacolo del capitale** *di Alberto Giovanni Biuso*
- 32** **Costruire reti non piramidi** *di Fabrizio Eva*

- **conversazioni** **46** **Agnostico? No meglio ateo** *intervista a Giulio Giorello di Franco Melandri*

- **laboratorio** **54** **Bakunin e il postanarchismo** *di Gabriel Kuhn*

- **pensiero eccentrico** **60** **Sette tesi su politica e retorica nell'Italia contemporanea** *di Stefano Boni*
- 68** **Uguali perché diversi** *di Andrea Staid*

- **libreria** **73** **Dieci da non perdere** *di Lorenzo Pezzica*

- **fome e colori** **82** **Biennali e dintorni** *di Franco Buncuga*

- **archivio** **87** **Democrazia e rappresentazione** *di Claude Lefort*



FOLLIA NUCLEARE E RIVOLTA ARABA

L'esplosione della centrale atomica di Fukushima ha avuto come controcanto la cacciata di dittatori nell'Africa del nord. E adesso?

Sono due i fatti recenti che hanno creato entusiasmi e paure: le rivolte nei paesi arabi e il disastro nucleare nella centrale atomica di Fukushima in Giappone.

Le lotte contro dittatori al potere da decenni sono state accompagnate dall'espandersi di nubi radioattive che sono arrivate anche in Italia. Due dittature, quella dell'atomo e quella dell'uomo, sono adesso viste con orrore anche dai più disattenti. Ma che cosa ci raccontano questi due fatti? La prima, la più scontata, è che il disastro giapponese fermerà solo momentaneamente la costruzione di centrali nucleari. Anche se qualche primo ministro (vedi il caso della Germania) ha fatto tardive dichiarazioni antinucleari che non gli hanno impedito di perdere un test elettorale regionale a tutto vantaggio dei Verdi tradizionalmente ostili al nucleare, resta il fatto che le centrali costruite sia in Europa sia in America sia in Asia resteranno in funzione. E, nella migliore

delle ipotesi, ancora per decenni. Per sostituirle con fonti di energia rinnovabile e pulita ci vuole tempo. Tanto tempo, purtroppo. E l'Italia, uno dei pochi paesi senza centrali, riuscirà a non entrare nel girone perverso del nucleare? Speriamo di sì, anche perché di tutto c'è bisogno tranne che una ulteriore militarizzazione del territorio per l'alibi della sicurezza degli impianti. Ma su questo tema bisogna mobilitarsi perché la moratoria di un anno decisa dal governo guidato da Silvio Berlusconi è il classico gioco di chi vuole lasciar passare l'emozionalità del momento, di chi vuol lasciare che si appannino le immagini dei disastri in Giappone. Poi,

Rivolta araba:
ribelli libici in marcia verso





Disastro nucleare in Giappone: sopra la centrale di Fukushima prima e dopo l'esplosione.

quando l'emotività sarà passata, è molto probabile che i «signori del nucleare» ritornino alla carica. Mentre, per quanto riguarda le rivolte, abbiamo assistito all'allontanamento dei dittatori in carica, con il rischio di veder emergere persone che vengono dalla stessa «banda». Eppure chi l'avrebbe mai detto che regimi pluridecennali di «democrazia» sarebbero crollati in appena qualche settimana, e con «poco» spargimento di sangue (Libia esclusa)? Certo, in quei paesi nulla sarà esattamente come prima, ma chiediamoci con serietà: quella ventata di contestazione

contro regimi dispotici quanto cambierà la condizione della gente? Generalmente, affidarsi all'esercito come salvatore della nazione non ha portato alla liberazione dei popoli.

Quelle rivolte lanciano però un segnale chiarissimo: le nuove generazioni non ne possono più. Non si può giurare sulla loro genuinità, sa-

rebbe necessario conoscere meglio le varie voci che si sono alzate in queste ultime settimane, le ragioni del malcontento vanno da una frustrazione generazionale senza futuro a una condizione precaria e senza lavoro, dall'aumento dei prezzi di fondamentali prodotti alimentari (il grano sopra tutto) alla ricerca di una vita degna di essere vissuta al pari di altri esseri umani di cui ormai i social networks veicolano stili e modelli virtuali e seducenti; ma senza dubbio l'effetto sorpresa, l'apparente spiazzamento di partiti e sindacati tradizionali, fanno propendere verso un'immagine di ribellione spontanea e potente.

Ma basterà per innescare processi di profonde trasformazioni? Accantonando per un momento il pessimismo, resta il fatto che un «seme di rivolta» cerca di germogliare e potrebbe diventare una piccola pianta destinata, si spera, a crescere.

Sirte, la città natale di Gheddafi.





Diretti interessati e commentatori hanno speso molte parole sul contratto firmato alla Fiat tra dirigenza e sindacati con l'opposizione della Fiom. Accuse e critiche hanno avuto come contrappeso rassegnazione, invocate necessità industriali e giustificazioni «globalistiche». Ma quel contratto e il successivo referendum ci raccontano anche un'importante mutazione della grande impresa

CAPITALI SENZA

Il 15 gennaio, anche se di stretta misura, Roberto Marchionne ha vinto il referendum a Mirafiori. L'amministratore delegato della Fiat forse pensava di stravincere, comunque il bottino l'ha portato a casa. Ma di quale bottino stiamo parlando? Può darsi benissimo che le cose non stiano come alcuni vogliono far credere e come molti credono. Il discorso si è concentrato sulla rappresentazione di uno scontro tradizionale fra «capitale e lavoro» oppure fra «imprenditoria e assenteismo». Che, dopotutto, la posta in gioco fosse il controllo taylorista di una fabbrica fordista è cosa assai verosimile. In effetti il contratto siglato a fine dicembre 2010 parla di ridefinizione dei turni, riduzione delle pause con annesso spostamento delle pause mensa a fine turno. Quindi tutto sembra andare verso una intensificazione della produttività, supposta quale condizione preliminare per reggere la concorrenza dei colossi automobilistici globali. Ma allora perché, dopo aver incassato l'accordo, la Fiat chiede e ottiene la cassa integrazione straordinaria? Perché anche Mirafiori sembra dover fare la fine di Pomigliano? Eppure per ottenere tutto questo Marchionne non ha esitato a rompere l'accordo sulle rappresentanze sindacali e a far uscire la Fiat dalla Confindustria. Si aggiunga poi che la contropartita ai «sacrifici» «richiesti» ai la-

voratori (o, per essere più precisi, all'azzeramento dei diritti imposto a gente destinata a non lavorare) sono degli «investimenti» di cui è stato reso noto soltanto l'ammontare strabiliante. Nessuno ha notizia né di un piano industriale in grado di dar conto del senso produttivo di tali investimenti, né della strategia finanziaria per reperire i soldi necessari all'attuazione del piano.

Dal profitto alla rendita finanziaria

L'enigma inizia forse a dipanarsi se si fa l'ipotesi che la posta in gioco non sia affatto la competitività della Fiat, e che al fondo ci sia dell'altro: qualcosa che tende a sfuggire persino ai diretti interessati. Nonostante Marchionne reciti incessantemente il mantra della globalizzazione e delle sue ferree leggi concorrenziali, e che persino le sue controparti restino ammutolite di fronte alle sue argomentazioni, il dubbio resta. Forse non siamo di fronte al progetto di rendere profittevole un capitale di rischio attraverso una «razio-





RISCHIO D'IMPRESA

nalizzazione» della produzione. Non si tratterebbe di «fare profitto facendo impresa», ma più modestamente di garantire una rendita finanziaria a chi ha messo dei soldi senza voler veramente affrontare «il rischio d'impresa».

In questa prospettiva la vittoria di Marchionne a Mirafiori non è la premessa, «dura ma salutare», per un rilancio della produttività. Il tentato azzeramento dei diritti sindacali non ha bisogno di diventare effettivo in fabbrica. Deve solo svolgere il ruolo di rassicurazione nei confronti di investitori globali. Il messaggio è dunque chiaro. Siamo al di là del classico conflitto fra capitale e lavoro, e ci addentriamo sempre più in una nuova dimensione: il conflitto intracapitalistico fra profitto e rendita finanziaria.

Il lavoro? Flessibile

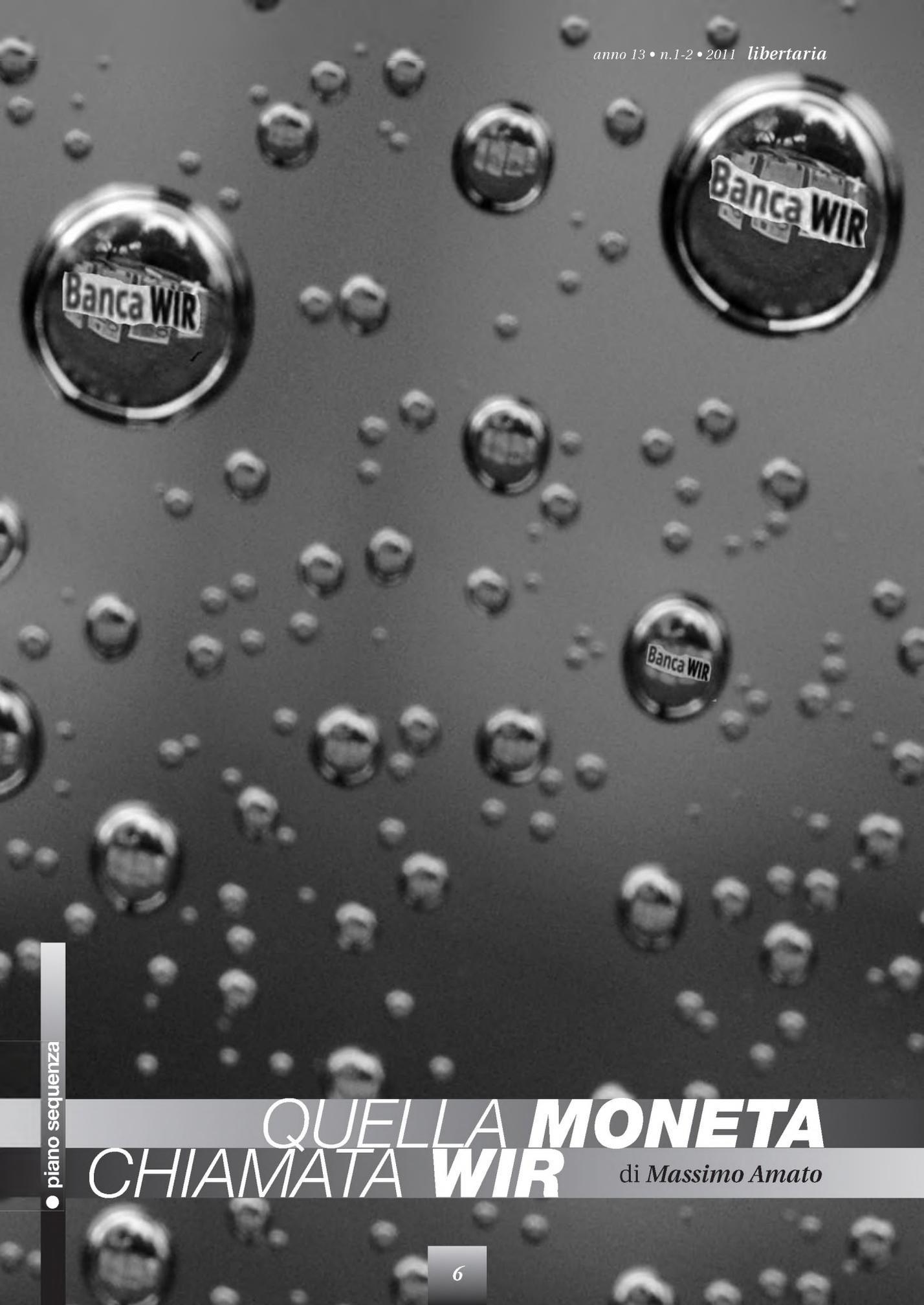
In questa nuova dimensione i sacrifici richiesti ai lavoratori non si giustificano più in ultima istanza con le necessità della produzione

(di una produzione che possa essere venduta). Piuttosto, il lavoro diviene l'oggetto su cui si scaricano le pressioni che l'impresa riceve dalla rendita finanziaria. Finché la sicurezza della rendita continuerà a presentarsi come un diritto inalienabile, al lavoro non resta che divenire sempre più flessibile. Anche al prezzo di una deindustrializzazione.

La vertenza Fiat, con molta probabilità, marca una svolta importante soprattutto per quanto riguarda le grandi imprese. Cioè i luoghi in cui classicamente si definivano gli assetti sociali, politici e sindacali a carattere generale. Ma anche i luoghi che evidenziano in modo marcato la distanza di conoscenze fra vertice e base dell'impresa. Una distanza diventata enorme nel corso del Novecento e che negli anni Duemila si sta ancor più ampliando. Anni in cui non è neppure più pensabile la mitica figura dell'«ouvrier conquérant».

E l'alternativa sociale, probabilmente, si disloca in altri luoghi e in altri contesti.





● piano sequenza

QUELLA **MONETA** CHIAMATA **WIR**

di *Massimo Amato*

Uno dei percorsi per uscire dalla crisi? Dare alle relazioni finanziarie un'impronta cooperativistica. Cioè quel modo di relazionarsi che affonda le radici nella storia dei movimenti popolari. Un esempio? Una moneta locale molto in uso in Svizzera: il Wir. Ecco come funziona quella moneta ideata da Werner Zimmermann, fondatore della banca cooperativa Wir. Attiva da quasi settant'anni. L'analisi Massimo Amato che insegna storia economica all'università Bocconi di Milano ed è autore con Luca Fantacci di Fine della finanza (2009) e di Il bivio della moneta (1999), Le radici di una fede (2008)

Vale la pena dirlo ancora una volta con chiarezza, a costo di apparire ripetitivi: la crisi che non accenna minimamente a finire non ha a che fare né soltanto con una congiuntura particolarmente sfavorevole né soltanto con i comportamenti particolarmente antisociali di alcuni esponenti del «capitale». È la crisi di un modo di erogare il credito che si fonda sulla rescissione del rapporto, necessariamente locale e individuale, fra creditore e debitore, e sulla sua dissoluzione nel reticolo globale e anonimo dei mercati finanziari. Uscire dalla crisi implica che si provi a ricostituire questo rapporto a partire da ciò che ne costituisce l'essenza. Potrebbe essere, infatti, che il credito rettammente inteso non sia affatto un'erogazione di denaro a condizioni più o meno onerose entro un mercato tanto più efficiente quanto più esteso, ma innanzitutto la messa in atto di un rapporto di cooperazione. La necessità sempre più impellente di uscire dalla crisi non implica affatto un ritorno al passato, né tantomeno una chiusura nel «localismo», ma la possibilità di dare alle relazioni finanziarie un'impronta schiettamente cooperativa.

La tradizione del credito cooperativo affonda le radici nella storia dei movimenti popolari, cristiani, socialisti e anarchici, ed è riuscita, anche se con difficoltà crescenti, a mantenere viva la propria differenza rispetto al credito bancario fondato sulla moneta-merce, ossia sull'idea che il credito sia una fattispecie particolare della compravendita di merci. In realtà, se si fa attenzione alle effettive poste in gioco della finanza nel suo rapporto con l'economia reale, una banca cooperativa è incomparabilmente più adeguata di una banca normale a svolgere il ruolo che volentieri si attribuisce a ogni operatore finanziario, ossia quello di intermediario.

Nel caso della compravendita, l'intermediario è colui che fa incontrare un compratore e un venditore, al fine di facilitare il perfezionamento degli scambi di beni, contro beni o contro moneta. Ma se, semplicemente, ci atteniamo al fatto che la relazione di debito-credito non è un rapporto di compravendita, allora il ruolo del mediatore di-

viene ancora di più decisivo.

Non si tratta solo di far incontrare debitori e creditori, ma anche di farli incontrare in modo tale che essi possano collaborare fra di loro, e in modo tale che l'attività di mediazione non assuma il carattere autonomo e autoreferenziale di un'attività a scopo di lucro.

Cos'è una banca?

Contro ogni apparenza derivante dal modello dottrinario che si è imposto negli ultimi decenni, senza che peraltro attorno e contro tale operazione si accendesse un dibattito, anzi grazie al soffocamento del dibattito sul piano teorico e mediatico, una banca non è un'impresa come le altre, il cui valore i suoi azionisti avrebbero il diritto di vedere costantemente aumentato, sulla base di flussi scontati di profitti futuri. Una banca non è un capitale da far fruttare. E tantomeno lo è una banca cooperativa. Certo si tratta di un'attività economica, vincolata al raggiungimento e al mantenimento di un bilancio che non sia in perdita. Ma, proprio perché il suo scopo è l'intermediazione, la sua efficienza non si misura sui suoi profitti, ma sul raggiungimento del più alto livello possibile di cooperazione fra debitori e creditori.

Tale cooperazione non ha nulla di crocerossino: un debitore coopera facendo tutto ciò che è in suo potere per mantenersi solvibile e per non indebitarsi al di là delle sue possibilità. Ma un creditore, a sua volta, coopera facendo in modo che il debitore possa ogni volta realmente pagare.

Tale cooperazione non solo ha ragioni economiche profonde, che non sono certo sfuggite a John Maynard Keynes, ma tocca radici ben più profonde. Il credito cooperativo è uno dei pilastri di una società libertaria, nel senso non tanto di una società senza poteri, ma di una società che opera per la riduzione a zero di ogni forma di autorità di comando. La ri-

costituzione del rapporto di credito in termini cooperativi è la via più diretta per abolire quella forma di autorità di comando che è la rendita (il potere di chi non lavora su chi lavora) e ciò restando sul piano economico e senza dovere operare amputazioni violente di interessi costituiti o di supposti diritti.

Che il creditore debba collaborare con il debitore a rendere possibile il pagamento dei debiti, è un fatto sociale che toglie in via di principio ogni superbia al «risparmiatore» e ogni sua pretesa di vedersi remunerato per il solo fatto che concede in prestito una moneta precedentemente accumulata. Il risparmio è una virtù borghese. Non è mai stata una virtù cristiana e non sarà mai una virtù autenticamente socialista.

La cooperazione sì.

Arriva Zimmermann

Questo è quanto sapeva Werner Zimmermann, il fondatore di una banca cooperativa che da quasi settant'anni opera con una moneta locale nella patria della banca borghese. Si tratta della banca cooperativa svizzera Wir.

Wir sta per «Wirtschaftsring», ossia «circuitto dell'economia», ma in tedesco significa anche, più semplicemente, «noi». Zimmermann sapeva che il «noi» di una società cooperativa si costruisce anche istituendo un circuito economico. Amico di Silvio Gesell, l'economista radicale che proponeva la moneta a scomparsa, ossia una moneta a cui il tratto della merce e della riserva di valore fosse tolto per istituzione attraverso un tasso di interesse negativo da applicarsi alla sua pura e semplice detenzione, Zimmermann non è un teorico particolarmente importante. Ma è un uomo che non si tira indietro di fronte a un compito politico fondamentale. E lo fa in un momento in cui la crisi economica indurisce la già dura vita degli uomini in un regime capitalista. Wir viene fondata nel 1934, in un momento in cui la Svizzera conosce tassi di disoccupazione del 40 per cento e in cui le banche, esattamente come ora, non erogano credito a nessuno, tantomeno alle piccole e medie imprese.

I soci fondatori sono inizialmente sedici. Ora, dopo settant'anni di attività, Wir è la banca cooperativa di riferimento di 70 mila piccole e medie imprese che operano soprattutto nella Svizzera tedesca.

Con il tempo Wir ha aggiunto nuove forme di attività bancaria, ma il cuore del suo sistema cooperativo è il credito in compensazione sulla base di una contabilità in una moneta di conto locale, il Wir.

Il meccanismo è semplice: ogni socio Wir ha un conto in Wir, e accetta di essere «pagato» in questa moneta, che gli viene accreditata sul suo conto. Metto le virgolette perché questo pagamento *sui generis* è in effetti una concessione di credito alla



controparte, posto che i Wir non circolano all'esterno della banca e non hanno un controvalore in franchi svizzeri, ma solo un'equivalenza contabile con la moneta ufficiale (un Wir equivale a un franco svizzero).

La transazione fra i due soci si configura dunque come una concessione di credito da parte di chi accetta i Wir e come un finanziamento per chi con essi paga. Dal punto di vista contabile il conto corrente del primo ha una posta attiva pari alla posta passiva del secondo. Ma dal momento che si tratta di un circuito, e che i soci sono molti, il socio con un credito potrà spenderlo con altri soci che accetteranno i Wir in pagamento; il socio con un debito potrà ragionevolmente sperare di entrare nella catena dei pagamenti fra soci, compensando il suo debito in Wir con un credito a fronte di una cessione di beni o servizi. In linea di principio, dunque, tutti i conti correnti dei soci tendono al pareggio fra poste attive e passive. Ma questa convergenza dei bilanci verso il pareggio rende possibile nel tempo lo sviluppo di transazioni reali, in beni e servizi, che senza quel credito e debito inizialmente reciprocamente concessi non sarebbero semplicemente state possibili.

La tendenza al pareggio è in effetti l'unico criterio di gestione prudentiale di un sistema che non ha bisogno di riserve per poter erogare credito. Operativamente ciò implica che ogni correntista deve accettare una quantità di Wir non superiore a quella che potrà spendere. Se tutti si attengono a tale principio, è verosimile che ogni debito possa essere pagato semplicemente attraverso il meccanismo della spesa dei Wir.

I Wir, in altri termini, non si possono accumulare, nel senso che non c'è nessuna tendenza nel sistema a lasciare inoperante il potere d'acquisto incarnato dai Wir. E non tanto perché ciò sia vietato, ma perché la detenzione indefinita di potere d'acquisto in Wir non è economicamente efficiente, dal momento che nessun interesse positivo è percepito sugli attivi. Ogni somma accumulata in Wir perde, in termini comparativi, interesse che potrebbe guadagnare al di fuori della banca se fosse possibile convertirla in franchi ufficiali. Posto che tale conversione è statutariamente impossibile, l'unico modo economicamente sensato di usare i crediti Wir è spenderli, alimentando così il circuito.

Ci si potrebbe chiedere che cosa induca un'impresa a entrare nel circuito, e ad accettare di guadagnare crediti in Wir, posto che questi ultimi non fruttano interessi e possono essere spesi soltanto all'interno del circuito stesso. La risposta è semplice: così come chi ottiene un prestito in Wir può acquistare ciò che altrimenti non sarebbe riuscito a permettersi, simmetricamente chi accetta di guadagnare un credito in Wir può vendere ciò che al-

trimenti non sarebbe riuscito a smerciare. Il credito in compensazione, reso possibile dal circuito Wir, offre dunque vantaggi speculari a creditori e debitori.

Ecco l'elemento cooperativo: non solo il credito si forma come dilazione di pagamento, e quindi come «aiuto» al debitore, ma, nella misura in cui è necessariamente speso, esso stimola un circuito di scambi che rende assai probabile che il debitore possa rientrare dal suo debito. Assai probabile perché in un sistema economico locale sufficientemente articolato non esistono operatori che abbiano solo clienti o solo fornitori, e quindi non esistono operatori che rischino di essere solo creditori e solo debitori.

Nato come sistema di credito in compensazione fra imprese, il sistema si è arricchito di altri aspetti. Da una parte i crediti Wir possono essere ceduti dalle imprese ai loro dipendenti, per esempio come premi di produzione; dal momento che fra le imprese aderenti al circuito ve ne sono molte che offrono prodotti di consumo (e segnatamente servizi alberghieri e di ristorazione, ma in generale tutti i servizi artigianali per la persona e per la casa), ogni privato possessore di Wir trova sempre il modo di spenderli. La Banca Wir emette una carta di debito che serve per effettuare tali pagamenti in Wir, che possono variare da un minimo del 30 per cento a un massimo del 100 per cento della somma. Di fatto i privati vengono inseriti nel circuito di compensazione rendendolo ancora più fluido. Si può immaginare infatti la seguente semplice triangolazione: un ristoratore paga i suoi fornitori in Wir, questi ultimi pagano parte del lavoro dei loro dipendenti in Wir e i dipendenti li spendono presso il ristoratore. Ma si tratta solo di un esempio. La compensazione è multilaterale: tutti sono potenzialmente in rapporto con tutti, e mai una transazione per la quale vi sia da una parte qualcuno disposto a vendere e dall'altra qualcuno disposto ad acquistare è resa impossibile da una mancanza di denaro. Del resto è proprio così che il circuito Wir ha potuto allargarsi costantemente: di fronte all'alternativa di perdere un affare o di accettare in parte dei Wir in pagamento nessun operatore economico sano ha esitazioni. Sono i clienti Wir a far affluire altri clienti nel circuito...

D'altra parte la Banca Wir svolge anche un'attività di raccolta e prestito in franchi svizzeri. Nel 2009 il credito complessivamente erogato è stato pari a 3,719 miliardi di franchi, di cui 876,3 milioni in





Banca WIR

Wir. Il circuito in Wir rende possibile una copertura dei costi di gestione della banca, semplicemente tramite il pagamento di commissioni sulle operazioni, che rendono inutile la richiesta di interessi da parte della banca, la quale, per i prestiti in Wir non deve rifornirsi di liquidità sul mercato, e dunque, posto che si tratti di una banca cooperativa senza scopo di lucro, i crediti in franchi svizzeri sono erogati a tassi molto inferiori rispetto ai tassi normalmente praticati dalle banche. Il tasso sui mutui immobiliari oscilla presso Wir da un minimo dell'1 per cento a un massimo dell'1,75 per cento. Di fatto non si tratta nemmeno di un tasso di interesse, ma della copertura delle spese di istruzione della pratica di credito.

Ma non solo: si tratta di apprezzare con più precisione il fatto che questa forma di erogazione del credito è al riparo dalle fluttuazioni del ciclo economico. Nella fase bassa della congiuntura anche i tassi delle altre banche sono formalmente bassi... salvo che le banche esitano a concedere mutui. Nella fase alta della congiuntura (come per esempio fino alla fine del 2007, quando le banche concedono credito anche a chi non sarà mai in grado di ripagare i suoi debiti), invece, lo spread fra i tassi di mercato e i tassi Wir diviene consistente.

Umanizzare l'economia

Infine vale la pena approfondire quanto osservato fra parentesi. Il sistema della liquidità rende non solo possibile ma anche necessaria, in fasi di espansione, l'inclusione nei circuiti del credito anche di quelli che sono detti subprime borrowers. La liquidità è talmente elevata che si presta anche a chi non se lo merita. L'innegabile (anche se effi-

mero) vantaggio goduto da costoro ha fatto elevare dagli apologeti del sistema della liquidità alti peana alla funzione sociale dei mercati finanziari, capaci di «prestare anche ai poveri». Ma questo modo di «prenderli cura» dei soggetti economicamente deboli non fa che indebolirli: prima togliendo loro ogni dignità, poi togliendo loro anche la casa. In effetti, l'unico modo per rendere «bancabili i poveri» è smettere di pretendere che essi paghino rendite ai possessori di moneta. L'abbassamento sistematico dei tassi di interesse da parte di Wir è una via sana, l'unica, in realtà, e proprio perché non soggetta alle oscillazioni capricciose del ciclo economico, alla «democratizzazione della finanza».

L'esperienza di Wir è radicata nel contesto svizzero, ma i suoi elementi costitutivi sono in tutto e per tutto replicabili in altri contesti, culturali, legali e politici. L'unica cosa che serve è prendere sul serio ciò che è racchiuso nella semplice parola «cooperazione». Non va dimenticato che l'intento che animava Zimmermann e i suoi amici era una riforma ben più complessiva della società, in vista della costituzione di forme di convivenza fondate sulla semplice idea che la cooperazione non è una nozione vagamente «economica», ma che solo essa può dare alla parola economia tutta la familiarità e tutta la legalità di cui ha bisogno per poter risuonare umanamente.



DA BAKUNIN AL POST-ANARCHISMO E RITORNO

35 anni di attività anarchica

La nostra storia come Centro studi libertari / Archivio Giuseppe Pinelli inizia proprio allora, al Convegno internazionale di studi bakuniniani del settembre 1976 a Venezia. Da lì è iniziato un cammino parallelo che ha contraddistinto questi decenni, coinvolgendo un numero davvero incalcolabile di compagni di strada. Se da un lato abbiamo voluto ricostruire e rivisitare le nostre radici storiche (facendo in questo caso dell'eterodossia un metodo), dall'altro ci siamo proposti di ripensare l'anarchismo classico alla luce dei profondi cambiamenti avvenuti nel mondo postmoderno e del fecondo incrocio con pensieri e sensibilità libertarie altre (facendo in questo caso del riferimento ai valori e ai metodi anarchici la nostra bussola). In altre parole, come Archivio Pinelli abbiamo voluto preservare e alimentare la *memoria anarchica* e come Centro studi libertari abbiamo voluto indagare e promuovere la *cultura anarchica e libertaria del qui e ora*.

È stato un viaggio lungo, e non è certo finito. È iniziato sull'onda lunga del Sessantotto e della strategia della tensione, sopravvivendo alla soffocante cultura gruppuscolare e vetero-marxista degli anni Settanta, ha attraversato il deserto degli anni Ottanta, ha ripreso vivacità negli anni Novanta, quando sono cadute le grandi narrazioni della modernità, ed è entrato con gli anni Duemila in questo mondo postmoderno che a volte fa quasi rimpiangere quello moderno, ma che in realtà, nel suo lento sbriciolamento, apre crepe e interstizi che invitano a una inedita sperimentazione libertaria.

Dunque avanti, si continua. Senza illusioni e senza rimpianti, come ci ha insegnato Louis Mercier Vega. Con la tenacia di chi costruisce e ricostruisce senza posa, come ci ha insegnato Pio Turroni, muratore anarchico.



www.centrostudilibertari.it

sul nostro sito trovate:

- » la storia di questi decenni ricostruita da Luigi Balsamini
- » l'elenco delle attività e delle persone che hanno condiviso il loro sapere e le loro esperienze
- » il Bollettino semestrale dell'Archivio Pinelli e la sua storia minore
- » una selezione di materiali scaricabili collegati alle ricerche fatte
- » e altro ancora che verrà arricchito nel corso dell'anno per celebrare degnamente l'anniversario

Centro Studi Libertari / Archivio G. Pinelli

via Rovetta 27, 20127 Milano

tel. 02 28 46 923 fax 02 28 04 03 40

email: centrostudi@centrostudilibertari.it

associazione annua al centro studi/archivio:

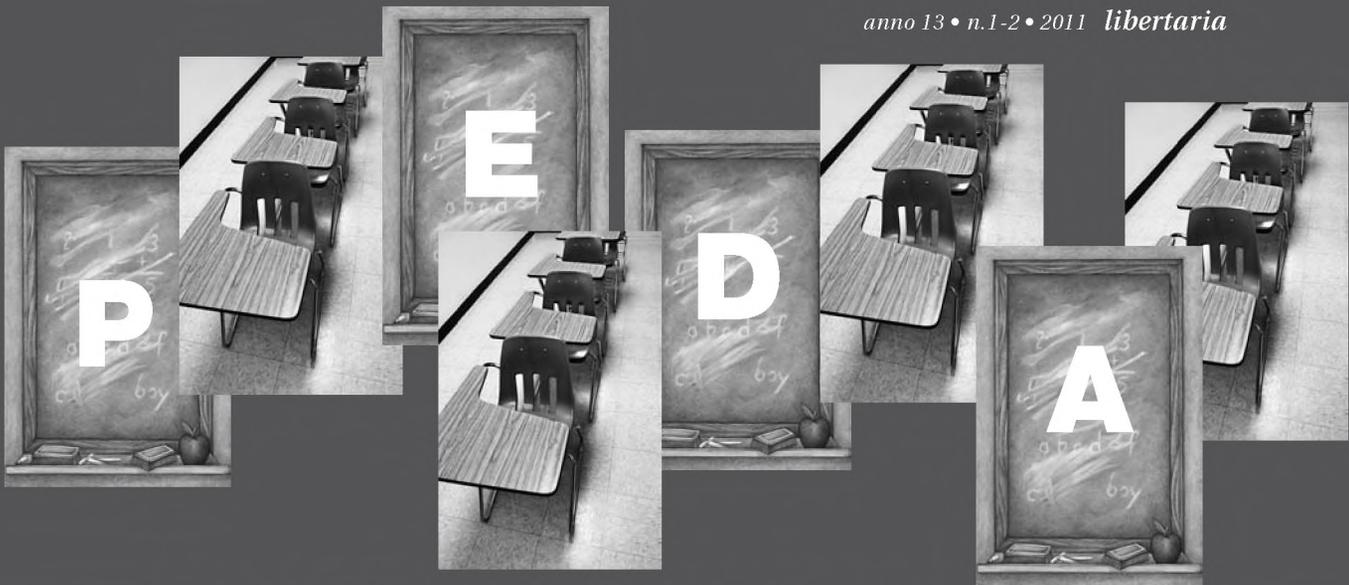
25,00 euro quota ordinaria

50,00 euro quota straordinaria

c/c postale n. 14039200 intestato a

Centro studi libertari, Milano

iban IT 53 M 07601 01600 000014039200



LA PEDAGOGIA DELLE COMPETENZE

Le lettere e le arti, ritenute dai politici accessorie, inutili e perfino dannose, stanno rapidamente sparendo dai programmi di studio. Questa mercificazione della scuola e l'adesione alle logiche economiche si sostanzia nella «pedagogia delle competenze». La competenza designa la capacità di portare a buon fine una funzione, un certo numero di obiettivi. In pratica si tratta di favorire la flessibilità e l'adattabilità della mano d'opera piuttosto che la sua qualificazione professionale o la sua cultura generale.

E nella scuola di massa, si traduce nel minimizzare l'importanza dei saperi.

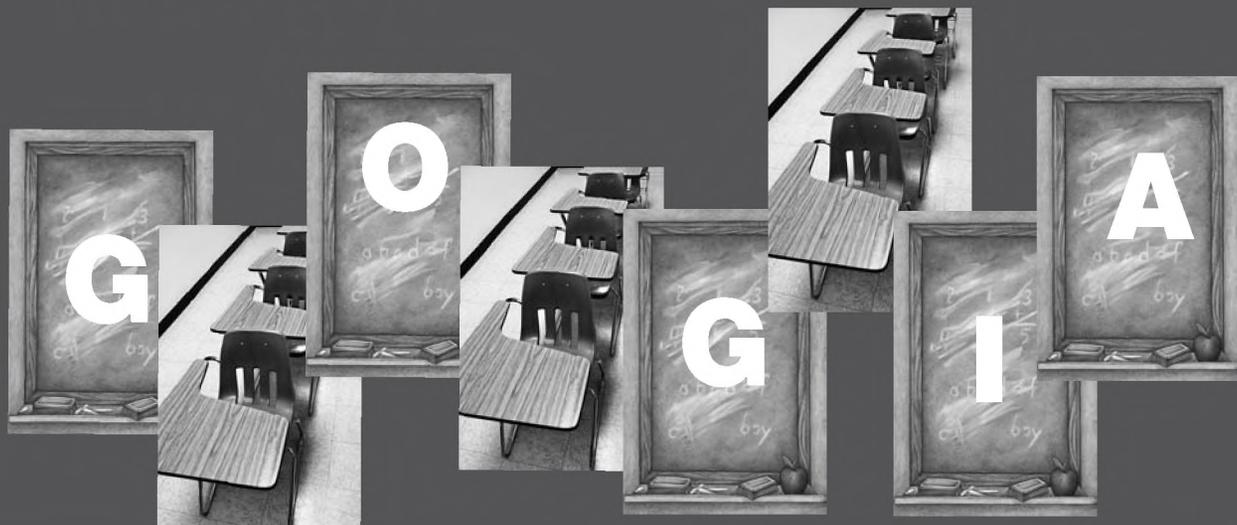
*È una grande operazione culturale che si risolve essenzialmente in una sistematica e definita azione di adattamento delle individualità alle esigenze dell'ambiente in senso lato per sviluppare un nuovo modello comportamentale, trasformando il soggetto in oggetto. Ecco la preoccupante analisi di Francesco Codello, dirigente scolastico a Treviso, autore di *Né obbedire né comandare* (2009), *Gli anarchismi* (2009), *La buona educazione* (2005), *Vaso, creta o fiore?* (2005) ed *Educazione e anarchismo* (1995)*

Di che cosa abbiamo bisogno per diventare veramente cittadini europei? Ce lo prescrive la raccomandazione del Parlamento europeo e del Consiglio del 22 aprile 2008 (Quadro europeo delle qualifiche e dei titoli), definisce le competenze come la comprovata capacità di usare conoscenze, abilità e capacità personali, sociali e/o metodologiche, in situazioni di lavoro o

di studio e nello sviluppo professionale e/o personale; le competenze sono descritte inoltre in termini di responsabilità e di autonomia.

La Commissione europea ha inoltre ampliato il concetto parlando non tanto di «competenze base» ma, piuttosto, di «competenze chiave», vale a dire «quelle di cui tutti hanno bisogno per la realizzazione e lo sviluppo personali, la citta-

dinanza attiva, l'inclusione sociale e l'occupazione». Dovrebbero essere acquisite al termine del periodo obbligatorio di istruzione o formazione e servire come base nel proseguimento di un apprendimento e di una formazione permanente. Le competenze, in questo quadro, si riferiscono, dunque, a tre aspetti fondamentali della vita di una persona: la realizzazione e la crescita personale



di Francesco Codello

E LA MERITOCRAZIA

(capitale culturale); la cittadinanza attiva e l'integrazione (capitale sociale); la capacità di inserimento professionale (capitale umano). Infine l'Europa ha quantificato in otto punti le competenze chiave per l'esercizio della cittadinanza:

- Comunicazione nella madrelingua;
- Comunicazione nelle lingue straniere;
- Competenza matematica e competenza di base in scienza e tecnologia;
- Competenza digitale;
- Imparare a imparare;
- Competenze sociali e civiche;
- Spirito di iniziativa e imprenditorialità;
- Consapevolezza ed espressione culturale.

Ecco quindi delineato il profilo del nuovo cittadino europeo così come deve risultare al termine del processo di istruzione e formazione scolastica e lavorativa per poter essere considerato e valutato come capitale immateriale e portatore di diritti e doveri. Appare chiaro, in questo contesto, come l'aver definito in modo così esplicito le caratteristiche che devono

essere possedute da ogni individuo perché possa essere considerato degno partecipante della «casa comune europea», costituisca una grande operazione ideologica, fondata sui termini e sulle logiche, anche semantiche, funzionali al sistema tecnico, economico e culturale del capitalismo globalizzato.

Tutti i sistemi scolastici europei si sono adeguati (o lo stanno facendo) a queste scelte strategiche attraverso provvedimenti legislativi e diffusione di pratiche scolastiche, sempre più standardizzate e predefinite, imposte all'interno dei vari gradi e contesti delle scuole. La «pedagogia delle competenze» è sicuramente la più grande e invasiva operazione di riforma generalizzata che gli stati europei si trovano a dover attuare, pari, per portata, alla grande imposizione, culminata nel secolo scorso, dell'istruzione obbligatoria generalizzata, all'indomani dei conflitti mondiali, dell'emergenza della ricostruzione e dell'affermarsi della società di massa.

Ruolo e funzioni del sistema scolastico

Oggi il sistema scolastico è chiamato, nelle società occidentali, a svolgere una funzione duplice: da un lato trasformare i giovani da soggetti a oggetti, preparare cioè le nuove generazioni alla consapevolezza e all'accettazione del proprio valore in termini di «capitale umano» attraverso la logica della meritocrazia, dall'altro fornire al mercato del lavoro globalizzato e fluido soggetti-oggetti malleabili e utilizzabili in contesti diversi, privi di contenuti, ma ricchi di capacità di adattamento psicologico e professionale (l'imparare a imparare).

La prima funzione ruota attorno al concetto di «merito» o meglio di «meritocrazia» divenuto ormai uno slogan accettato da tutti i governi (di destra o di sinistra) e sbandierato come l'unica soluzione possibile alla crisi irreversibile della scuola.

L'idea forte di questo cambia-



mento profondo, che sta avvenendo nei sistemi scolastici, è il passaggio dall'idea di *istruzione* obbligatoria a quello di *formazione* obbligatoria e continua, dall'idea di uomo produttore a quella di uomo consumatore.

Con l'avvento della società di massa, nel corso degli anni Sessanta del Novecento, l'obiettivo della scuola era quello di dotare tutti gli uomini e le donne di una serie di cono-

questa veste, teoriche e pratiche e rappresentano l'insieme di fatti, principi, relativi a un ambito o settore di studio o di lavoro. Le abilità, termine ultimo della scuola di massa, indicano la capacità di applicare queste conoscenze per portare a termine compiti e risolvere problemi. Queste le caratteristiche di un sistema scolastico che non c'è più, come tendenza, perché nel frattempo le esigenze del mercato e della

tiche comunitarie. La velocità con cui mutano le conoscenze, la loro specializzazione e parcellizzazione, sono ben maggiori di quella con cui cambiano le generazioni, per cui «la scuola obbligatoria non è più quella che istruisce ma quella che modella» (Liliane Lurcat, *Vers une école totalitaire?*, 2001).

Il progetto di creare un uomo nuovo passa attraverso lo sforzo di cambiare non solo la società ma anche la mentalità degli esseri umani, unificando la loro cultura attraverso soprattutto la scuola. Questa operazione storica ha conseguito dei risultati sconvolgenti attraverso il passaggio dall'idea di uomo come produttore a quella di uomo come consumatore. Nelle istituzioni scolastiche questo sta avvenendo anche attraverso la massiccia offensiva di sponsorizzazioni e di investimenti pubblicitari che le imprese compiono negli edifici, nelle aule, nei materiali, nelle manifestazioni, nella quotidianità della vita dei giovani. Come ha sintetizzato Nico Hirtt ciò avviene attraverso la mercificazione della scuola: adattamento lineare dell'insegnamento (contenuti, strutture, metodi) alle aspettative del mercato; utilizzazione del sistema educativo per stimolare i mercati; trasformazione della scuola in un nuovo generatore di profitti (*L'école prostituée*, 2001).

La scuola si avvia a una trasformazione profonda che si evidenzia nel passaggio da istituzione che svolge alcune funzioni al servizio dell'economia (riproduzione sociale e ideologica dei valori dominanti) a istituzione che diviene parte integrante: un settore specifico dell'economia.

Negli ultimi anni, infatti, la



scenze e di contenuti attraverso i quali ciascuno poteva (e doveva) partecipare alla costruzione di un benessere generalizzato. Lo strumento principe era il possesso delle conoscenze di base, ben definite e programmate, indispensabili per perpetuare e far funzionare l'intero sistema produttivo. Ma l'attenzione era tutta rivolta alle conoscenze, cioè a un insieme di saperi teorico-pratici, unificanti, di massa, indispensabili per consolidare una base comune di abilità. Le conoscenze sono, in

divisione internazionale del lavoro hanno modificato l'intera struttura e la vocazione della scuola stessa.

Oggi la legislazione in materia si focalizza sull'obbligatorietà della scuola, sull'innalzamento dell'obbligo scolastico, piuttosto che sull'obbligatorietà dell'istruzione, consolidando in questo modo la centralità dell'istituzione scolastica nel processo di apprendimento-addestramento, poiché è proprio la necessità di consolidare la formazione (addestrare) al posto dell'istruzione (apprendere) l'obiettivo centrale e strategico delle poli-

scuola in quanto istituzione di massa è divenuta luogo fondamentale della mercificazione consumistica. Il più importante servizio pubblico (sia in termini di numeri di addetti e di «clienti», sia rispetto alle somme investite) viene chiamato a servire di più e meglio la competizione economica in tre modi: formando più adeguatamente i lavoratori, educando e stimolando i consumatori, aprendo se stesso alla conquista dei mercati (Nico Hirtt, *La tripla mercificazione dell'insegnamento*, 2008).

La mercificazione della scuola non ha però posto fine alla sua funzione ideologica di formazione del consenso, anche in questo ambito altri strumenti come stampa, pubblicità, radio, cinema, televisioni hanno chiaramente assunto una centralità indiscutibile. Anzi proprio nell'ambito della formazione tecnologica è in atto uno dei più grandi investimenti mai prodotti all'interno del sistema scolastico. La creazione di nuovi mercati di massa, con attenzioni sempre più esplicite alle nuove generazioni, sono collegati alla tecnologia emergente, per cui risulta strategica la formazione di persone in grado di usare questi strumenti. Ecco da dove nasce in ambito europeo il piano d'azione «imparare nella società dell'informazione» del 1996. Da allora la risposta concreta e diffusa all'interno dei sistemi scolastici europei è stata l'e-learning, l'entrata massiccia delle tecnologie informatiche (Tic) nelle strutture scolastiche.

Un altro segno dell'economia scolastica è rappresentato dai vari pacchetti tecnologici rivolti magari all'alimentazione, alla salute, alla pratica sportiva, e così via, che le imprese multinazionali offrono (Ne-

stlé, Coca-Cola, istituti bancari...) agli studenti e agli insegnanti, in forme promozionali e/o pubblicitarie, molto spesso ben accolte vista la penuria di mezzi e le politiche restrittive dei vari governi europei. Il futuro lavoratore inoltre deve formarsi alla flessibilità, all'adattabilità, alla competitività, in simbiosi con il sistema di vita. Inoltre deve acquisire lo spirito d'impresa e soprattutto responsabilizzarsi, vale a

la sua azione più sulla chimerica di una falsa possibilità di scelta (il supermarket dell'istruzione) piuttosto che sulla produzione effettiva di conoscenze e contenuti critici. Le prassi didattiche conseguenti a queste trasformazioni hanno rimodellato la loro strategia producendo una segmentazione e un'ulteriore meccanizzazione nell'acquisizione delle conoscenze, costruendo un'idea di sapere co-



dire capire che il suo interesse coincide con quello generale: cioè delle classi dominanti. In questo progetto ben si iscrive la pedagogia delle competenze che vedremo dopo. Accanto a questa tendenza vi è una realtà consolidata che vede il sistema scolastico impegnato sempre più a governare «l'insegnamento dell'ignoranza» (Jean-Claude Michéa, *L'enseignement de l'ignorance et ses conditions modernes*, 1999), vale a dire a sostenere quel processo di depauperamento, di abbassamento dei livelli, di svuotamento dei saperi, focalizzando

me risultante di «giuste» risposte a domande arbitrarie e astratte (i test a risposta chiusa o multipla come misuratori di qualità e quantità). Scomparsa invece la domanda (interrogazione) prodotta dall'esperienza e dalla ricerca e il ruolo attivo dell'individuo nella costruzione della propria conoscenza. La supremazia della corretta risposta sulla problematica domanda segna in modo inequivocabile la



centralità del sistema riproduttivo su qualsivoglia azione costruttiva e creativa.

L'idea dominante nell'evoluzione della scienza è la parcelizzazione e la specializzazione estrema. La vita umana e animale è ridotta sempre più a una semplice sommatoria di parti classificate biologicamente e la scienza procede in modo meccanico a dividere, isolare, scomporre, l'essere da se stesso, descrivendolo come un insieme di parti tra loro sempre più distanti e specifiche, fomentando la segmentazione della conoscenza. Lo sviluppo del sapere dunque segue le tracce della riduzione compartimentale voluta dalla estremizzazione della divisione gerarchica del lavoro. Come aveva previsto Michail Bakunin oltre 140 anni fa, ci siamo consegnati a una nuova aristocrazia di «sapienti» che posseggono le conoscenze tecniche e scientifiche specifiche di ogni aspetto della nostra rappresentazione fisiologica e anatomica, ma non capiscono la nostra natura. «Quel tutt'uno inscindibile che alberga dentro di noi ci è sempre più sconosciuto. Grazie alla scienza, che ce ne allontana progressivamente ponendoci nelle mani di chi se ne occupa per professione, restiamo in balia di noi stessi e del potere esercitato dai titolari di queste specializzazioni» (Enrico Manicardi, *Liberi dalla civiltà*, 2010).

Destinata a fallire, e ne vediamo i frutti ogni giorno, perché in natura la somma delle parti non è mai l'intero, così come l'insieme non è il tutto, questa prospettiva è però dominante e parte profonda dell'immaginario sociale tanto che dalle inevitabili sconfitte, paradossalmente, trae forza per affer-

mare e ampliare la sua egemonia.

Ecco che in questo quadro, dovendo giustificare la giustezza di questa neutralità e appetibilità scientifica, irrompe con forza l'idea di meritocrazia. Questo concetto è divenuto ormai la parola chiave di ogni riforma che si voglia imporre, tanto da divenire il collante ideologico che accomuna e travalica le divisioni politiche, riuscendo cioè a

gente, selezionata sul merito, debba governare in nome della sua intelligenza e in null'altro. La nuova classe, come sostiene Christopher Lash (*La ribellione delle élite*, 2001), si considera una *self made élite*, dovendo i suoi privilegi esclusivamente ai propri sforzi. Il prototipo dell'uomo postmoderno, risultato anche del sistema scolastico dominante, è il tecnico, lo specialista, la cui padronanza del proprio speci-



unificare attorno a esso, ogni scelta politica e culturale. Adirittura la meritocrazia, il governo dei migliori, è blandita come l'unica possibilità di valorizzare i talenti e rendere i paesi più ricchi e più giusti. La scarsa cultura del merito, secondo ormai sempre più numerosi studiosi e politici, sarebbe la causa principale dell'impoverimento dei paesi e la sua applicazione invece costituirebbe una concretizzazione puntuale e definitiva dei principi di giustizia e di uguaglianza (Roger Abravanel, *Meritocrazia*, 2008).

La meritocrazia si fonda sull'idea che una nuova classe diri-

fico angolo e della propria particolare visuale dell'universo è pari solo alla sua ignoranza del resto. La meritocrazia è quanto di più discriminante e antidemocratico possa essere praticato in quanto, dietro la sua manifesta e teorica dichiarazione di offrire l'opportunità di avanzamento a chiunque abbia le capacità e il talento per approfittarne, nella realtà non contribuisce, ma anzi ostacola, la diffusione generale degli strumenti e delle conoscenze, delle condizioni di vita e di progettualità, che la

vita e la civiltà possono offrire. La meritocrazia infatti (lungi dall'offrire la possibilità a ciascuno di valorizzare i propri talenti e quindi affermare la propria diversità) si pone l'obiettivo di selezionare alcuni aspetti della personalità umana consegnando a questi il potere totale. Che cos'è nascosto dentro l'esaltazione dell'intelligenza se non la definizione di una pretesa neutralità e oggettività, quando ormai è chiaro a

risolve in una contraddizione in termini: le persone «di talento» hanno la maggior parte dei vizi dell'aristocrazia, del distacco che diviene discriminazione più sottile e pervasiva. Per non dire che in un sistema di disuguaglianze diffuse come il nostro l'uguaglianza delle opportunità che sta alla base di una concezione meritocratica è una mistificazione e un grosso abbaglio ideologico e culturale.

Inventore di questa parola è stato Michael Young (*L'avvento della meritocrazia*, 1962) che ne descrive in maniera esemplare gli esiti in una ipotetica società alla quale però si ribellano alcuni individui che così giustificano la loro avversità totale a questo nuovo dominio: «La società senza classi sarà quella che avrà in sé e agirà secondo una pluralità di valori. Giacché se valutassimo le persone per la loro intelligenza e cultura, per l'occupazione e il potere, ma anche per la bontà e il coraggio, per la fantasia e la sensibilità, per l'amorevolezza e la generosità, le classi non potrebbero più esistere». Pertanto non si tratta, nella scuola come nella vita, di offrire pari opportunità per salire la scala sociale (che si fonda sulla discriminazione a priori di queste abilità), quanto di permettere a tutti, a prescindere dalla loro intelligenza, di sviluppare i talenti e le virtù di cui sono dotati, di liberare le diversità e le specificità di ciascuno.

Una possibile conseguenza di questa logica neoclassista sta proprio in ciò che sempre più si evidenzia nelle persone durante il corso della vita, vale a dire ciò che scuola e università producono. Alla fine del percorso di studi gli individui sono possessori di mappe di saperi statiche. Sul piano delle conoscenze assistiamo sempre più all'emergere di un in-

dividuo diviso, ricco di competenze locali e specialistiche, magari di tipo avanzato, ma incapace di integrarle in una problematizzazione culturale più ampia e complessa, una specie di analfabeta di ritorno, dotato di tecnologia ma non di cultura. Invece la cultura propria di una visione olistica della conoscenza permette la consapevolezza che guardare non vuol dire vedere, sentire non vuol dire ascoltare, sapere non vuol dire capire. Segnali evidenti e incontrovertibili di ciò sono la progressiva perdita dei saperi umanistici e artistici attraverso i continui tagli di risorse che vengono praticati nelle scuole di ogni ordine e grado e nelle università. In un momento in cui la grave crisi finanziaria mondiale detta le sue condizioni, per rimanere competitivi nel mercato globale, le politiche governative tendono a eliminare il «superfluo». Le lettere e le arti, ritenute dai politici accessorie e inutili (quando non dannose) stanno rapidamente sparendo dai programmi di studio, «dalle menti e dai cuori di genitori e studenti» (Martha C. Nussbaum, *Skills for life*, 2010).

Promuovere le competenze

Come già sottolineato, la traduzione pedagogica della mercificazione della scuola e della sua forzata adesione alle logiche economiche, si sostanzia nella «pedagogia delle competenze».

La competenza designa la capacità di portare a buon fine una funzione, un certo numero di obiettivi. Tradizionalmente viene percepita come il risultato del possesso di conoscenze, del saper fare, di com-



molti che anche essa viene definita sulla base delle aspettative funzionali a un sistema di dominio specifico? Chi può sostenere infatti che questa intelligenza sia più importante in una comunità umana di altri attributi della personalità come la creatività, la divergenza, la bontà, l'affettuosità e così via? L'aristocrazia del talento può apparire a prima vista un ideale ricco di attrattiva, in grado di distinguere le democrazie dalle società fondate sul privilegio ereditario, in realtà si

portamenti adeguati e coerenti e di esperienze pratiche.

A partire però dagli anni Novanta queste definizioni hanno lasciato spazio a un'altra interpretazione del termine centrato sempre più sulla capacità astratta di mobilitare dei saperi, quali essi siano. Gli obiettivi dell'insegnamento non sono più tanto rivolti a trasferire dei contenuti, quanto piuttosto a sviluppare una capacità d'azione per giungere

sua cultura generale. Tutto ciò, inevitabilmente, nella scuola di massa, si traduce a minimizzare l'importanza dei saperi, rendendo l'accesso a questi ancora più dipendente dall'origine sociale e culturale dell'allievo stesso.

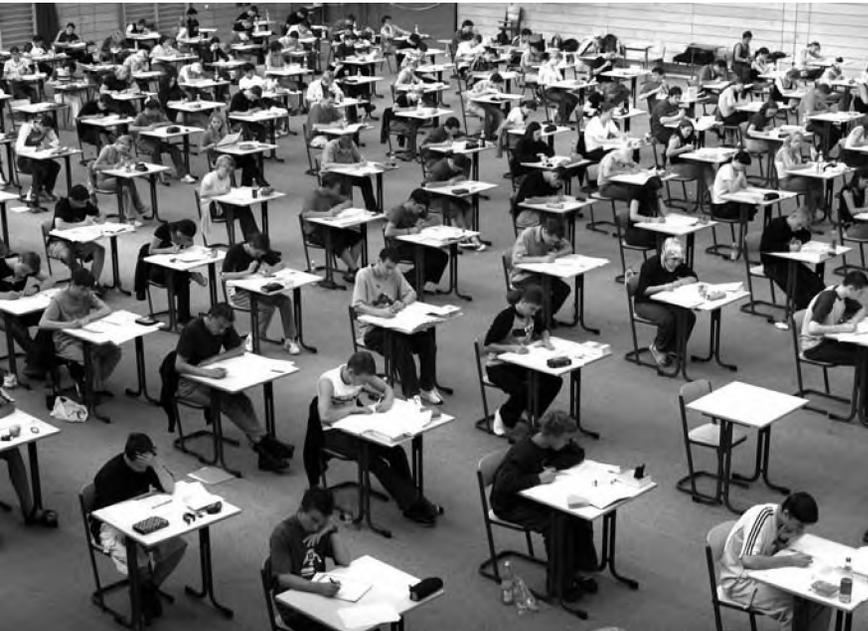
In uno studio recente la psicopedagogista francese Angélique del Rey (*À l'école des compétences. De l'éducation à la fabrique de l'élève performant*, 2010) si interroga sul significa-

pettività, ad adattarli a un mondo nuovo in perpetuo cambiamento.

Questo modello pedagogico è figlio della concezione culturale postindustriale che ha trasferito anche i suoi aspetti semantici all'interno della scuola e della società (capitale umano, risorse umane...), distruggendo il concetto di sacralità dell'essere umano divenuto ormai risorsa al servizio della crescita economica e del mito dello sviluppo. L'obiettivo è appunto quello di preparare (addestrare) l'alunno/a a inserirsi nel mondo del lavoro tale qual è, definendo la sua democraticità e risolvendola nella impiegabilità e spendibilità nel mercato del lavoro in una logica esclusivamente individualistica e narcisistica. L'essere umano divenuto lavoratore precario, flessibile, autoconvintosi dell'inevitabilità del mondo dato, può essere così valutato, addizionato, trincerato, opposto al capitale finanziario perché è messo sullo stesso piano.

In quanto capitale umano l'essere è divenuto esplicitamente un mezzo, al servizio dei beni materiali. Si educa e si forma in vista di diventare padrone di se stesso, in colui cioè che investe sulle sue facoltà e le fa fruttare in termini mercantili. È il trionfo dell'*homo oeconomicus* non solo in funzione dell'economia ma in quanto economia. Se, come sosteneva Baruch Spinoza, il più schiavo è colui che ignora le sue catene, oggi più che mai la sua esistenza è ridotta alla filosofia dell'utile e la sola dimensione valorizzata è quella economica.

Ciò che conta è pertanto l'acquisizione di una competenza attesa dai macro-obiettivi della globalizzazione delle merci e delle intelligenze, ma



all'apprendimento. Una competenza non si riduce dunque a saperi, né a saper fare, né a comportamenti. Tutti questi non sono che risorse che l'allievo non deve possedere per forza, ma che comunque deve essere in grado di mobilitare, in un modo o in un altro, in vista della realizzazione di uno scopo particolare. Tradotto tutto questo in una società consumistica e mercantile si tratta di favorire la flessibilità e l'adattabilità della mano d'opera piuttosto che la sua qualificazione professionale o la

to di questo cambiamento che consiste nel «sostituire il sapere con le competenze».

La scuola serve sempre più ad addestrare il ragazzo e la ragazza alle vicissitudini derivanti dalla precarietà e dall'insicurezza della vita moderna. In assenza di pensiero critico, quindi, ad accettare lo *statu quo* senza poterne mettere in discussione le ragioni e i fondamenti. Secondo del Rey la formazione delle competenze non serve quindi soltanto a far adattare i soggetti a un mondo difficile che si muove in senso contrario alla sedimentazione del sapere, ma anche ad abituarli a un principio di com-

è soprattutto una competenza astratta, spendibile in differenti situazioni del mercato, qualunque sia il tipo di lavoro, in modo da far uscire sia psicologicamente sia materialmente gli individui dal territorio di riferimento, separandoli dalle loro specifiche situazioni.

Infatti, giustamente, del Rey sottolinea come questo aspetto, che segue quello della delocalizzazione industriale, costituisca il motivo per cui anche la valutazione dei comportamenti degli alunni è mirata a garantire alte prestazioni nelle loro azioni.

È insomma la preparazione di un «uomo senza qualità» che non deve avere attitudini e affinità elettive, né una sua autonoma e libera morale, ma imparare a essere ciò che deve essere, a dimenticare per meglio apprendere, per essere in permanenza adattabile a un sistema sociale delineato come orizzonte insuperabile.

Naturalmente in tutto questo non ci può essere posto per il negativo, il fragile, l'insubordinato, il divergente, il diverso. La grande operazione culturale che passa sotto la definizione di pedagogia delle competenze si risolve essenzialmente in una sistematica e definita azione di adattamento delle individualità alle esigenze dell'ambiente in senso lato mobilitando i sistemi scolastici al fine di sviluppare un nuovo modello comportamentale, trasformando il soggetto in oggetto. Altra cosa è ovviamente valorizzare le risorse personali in modo che nell'azione concreta l'individuo affermi la sua specificità finalizzandola però all'aumentare le proprie conoscenze in modo critico e personale: le compe-

tenze in questa chiave non sono che un processo in corso nell'azione e non il fine dell'educazione (le competenze sono nell'ordine del processo e non già definite a priori e date come obiettivo di sistema).

Ciò che sta avvenendo e in gran parte è già avvenuto è il trasferimento della logica della *deregulation* economica a una medesima operazione in ambito pedagogico, in modo da addestrare una capacità

ne epistemologica autentica e critica.

L'approccio per competenze, così come si configura nelle politiche scolastiche, è pertanto un sistema pedagogico e culturale che si traduce in un mobilitare le energie interne al soggetto e le aspettative esterne senza conoscerne né comprenderne l'insieme, in sostanza nel negare di fatto non solo il sapere ma anche la sua ricerca. I saperi sono relegati



pratica per un mestiere in continua mutazione, ad acquisire una metodologia, senza alcun contenuto culturale critico e senza alcuna esigenza di socializzazione, se non in quanto funzionale allo scopo. Anche l'aspetto positivo, l'unico a mio parere, che questo cambiamento potrebbe indurre nella professionalità dei docenti, vale a dire obbligarli a rivedere le loro tecniche didattiche (ritornando a basarle su una nuova importanza da assegnare all'attivismo pedagogico) rischia, oltre che per motivi di contingenza organizzativa, di essere vanificata dalla mancanza di una visio-

al rango di mezzi, così come le abilità, e di strumenti per l'acquisizione delle competenze. Gli unici saperi che sono eventualmente tenuti in considerazione sono quelli che possono essere mobilitati e considerati utili nelle cose della vita, dove per questa si intende soprattutto il lavoro. Chiaramente questo approccio porta all'esclusione di un patrimonio culturale artistico, filosofico, letterario, storico che difficilmente usiamo nelle singole e spicciole questioni quotidiane.



ne, ma senza il quale la nostra capacità di vedere al di là dell'orizzonte predefinito scompare del tutto. Come esemplifica Hirtt (*L'approche par compétences: une mystification pédagogique*, 2009), in questo modo «noi non apprendiamo più il francese, l'inglese e la letteratura, apprendiamo a comunicare. Nel corso di scienze non cerchiamo più di apprendere il mondo naturale, apprendiamo a esporre un po' di cultura scientifica su un elaborato o su internet». E le supercompetenze, quelle dette trasversali, rappresentano l'ulteriore mistificazione di un apprendimento completamente avulso anche dai vari domini delle specifiche conoscenze, e quindi sempre più personale e metafisico, che allontana in maniera irreversibile la possibilità di problematizzare le conoscenze stesse.

C'è un ultimo aspetto da affrontare: le implicazioni e i risultati nell'ambito della teoria psicopedagogica che questa prospettiva sta introducendo (per una panoramica sulle teorie di insegnamento e di apprendimento si può consultare Lerida Cisotto, *Psicopedagogia e didattica*, 2005).

Si può avere, erroneamente, l'impressione che l'approccio per competenze si iscriva nell'ambito della pedagogia costruttivista, in quanto ambedue insistono sull'importanza dell'attività pratica dell'allievo, ma ciò avviene secondo un'ottica diametralmente opposta: il costruttivismo mette lo studente al lavoro attorno a un problema con lo scopo di incoraggiarlo all'acquisizione dei saperi, nell'approccio per competenze l'attività non è più un mezzo ma un fine e il sapere è relegato al rango di un mezzo. Il primo ha nel suo statuto epistemologico l'obiettivo di favori-

re l'efficacia dell'insegnamento per stimolare l'alunno a comprendere il mondo, il secondo rendere l'alunno efficace nella risoluzione di una categoria di problemi. Capacità di giudizio critico o capacità produttiva: questa la sostanziale differenza. Nella pedagogia costruttivista mettere l'alunno al lavoro attorno a un problema, solo, in gruppo, in relazione dialogica con il docente, al fine di aprire nuove

di strategia di acquisizione della conoscenza.

Conclusioni?

La nuova configurazione del sistema scolastico è dunque segnata nei termini che ho cercato di descrivere. Nonostante tutto questo però le aree di resistenza e gli spazi di costruzione di un'alternativa possibile, qui e ora, non si sono chiusi, anzi, un sempre più consistente numero di uomini



Uguaglianza nella diversità. Bambini speciali in una scuola speciale: Silvia Koti in Finlandia, un'esperienza di incontro tra bambini diversi ma uguali

domande, per scoprire possibili soluzioni, definire delle proprietà, decostruire pregiudizi, viene considerato come un mezzo per costruirsi nuove conoscenze. Nell'altra impostazione succede esattamente il contrario: la soluzione del compito è l'obiettivo finale e il criterio di riuscita.

In questo quadro l'errore non è più un indispensabile e un importante punto di partenza in un percorso di autentico apprendimento, ma non è ammesso e tollerato, con tutto ciò che ne consegue in termini

e donne realizzano esperienze e contesti educativi dalle caratteristiche diverse, più rispettosi dei tempi e dei modi dell'apprendimento e meno votati a difendere in modo dogmatico e funzionale la logica di un insegnamento piegato, spesso inconsapevolmente, alle esigenze di un sistema economico di consumo e di dominio.

Resistance
Is Fertile

novità 2011

NUTRIMENTO PER MENTI LIBERE

www.bfs-edizioni.it CI TROVI IN LIBRERIA E SUL WEB. CONSULTA IL CATALOGO COMPLETO SUL SITO.



Giulio Meazza

ADIEU PEARÀ

Memorie future dalle ombre di Verona

«a margine», pp. 208, 12,00 euro

Romanzo di fantascienza sociale, venato di umorismo e fascino per il grottesco, *Adieu pearà* gioca con le paure e le ansie della nostra società proiettate nel 2029, in una polverosa Verona ipertrofica e anabolizzata. Troppo vicina e troppo lontana per non essere facilmente confusa con una qualsiasi città del Nordest di oggi. Mentre ossessioni securitarie e identitarie alimentano la paranoia – dividendo la popolazione in paradossali opposte fazioni – tra la nebbia che avvolge le vie e le coscienze, si intravede un barlume di folle speranza: un misterioso gruppo clandestino sta cospirando nell'ombra...



Francesco S. Merlini

POLITICA E MAGISTRATURA IN ITALIA

«reprint», pp. 160, 14,00 euro

Il rapporto (e il conflitto) tra magistratura e politica rappresenta un nodo centrale nella ridefinizione degli assetti politici e di potere nell'Italia di oggi. *Politica e magistratura in Italia*, pubblicato da Piero Gobetti nel 1924 e osteggiato "senza successo" dal fascismo, analizza criticamente la storia dei rapporti tra potere esecutivo e giudiziario dall'Unità all'avvento del regime. Il testo in appendice *Fascismo e democrazia* (sempre del 1924) rimane ancora oggi un accorato appello per la difesa delle libertà contro l'involuzione autoritaria del Paese.



Giulio Seniga

CREDEVO NEL PARTITO

Memorie di un rivoluzionario riformista

«reprint», pp. 160, 14,00 euro

Giulio Seniga non condivideva la via italiana al socialismo di Togliatti e la storia del Partito comunista italiano cambiò quando il 25 luglio 1954 decise di sfidare l'apparato. Questo libro raccoglie una serie di testi (alcuni dei quali inediti) in cui Seniga ricostruisce le ragioni della sua "svolta" e delinea le idee guida della sua lunga e sofferta battaglia politica e intellettuale. I saggi di Maria Antonietta Serci e Martino Seniga consentono di inquadrare e attualizzare la figura di Seniga all'interno di una ricostruzione storica originale, resa possibile dalla riorganizzazione del suo archivio.



Saverio Ferrari

FASCISTI A MILANO

Da Ordine nuovo a Cuore nero

«a margine», pp. 160, 15,00 euro

Il libro, di taglio giornalistico, prende le mosse dall'assassino, rimasto ancora oscuro, del giovane neofascista Alessandro Alvarez, nei pressi di Milano, nel marzo 2000. Da qui l'avvio, grazie al supporto di una ricca documentazione giudiziaria, di un viaggio nell'estrema destra milanese, riannodando storie e figure del passato. In questo percorso, fino al neofascismo milanese odierno, si evidenziano i legami politici e personali che continuano a collegare il mondo dell'estrema destra con la destra istituzionale.



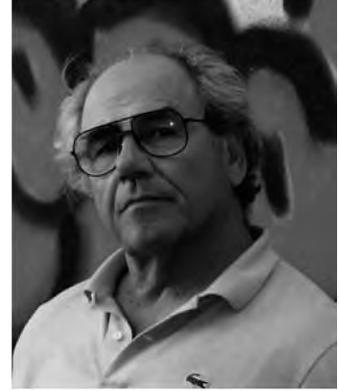
LO SPETTACOLO DEL CAPITALE

di Alberto Giovanni Biuso

*Due pensatori irriverenti e, a ben guardare, intimamente anarchici: Guy Debord e Jean Baudrillard. Mentre lo «scrittore» della società dello spettacolo ritiene che comunque rimanga una realtà diversa dalla rappresentazione e che questa sia individuabile con le armi della critica, per Baudrillard la realtà è diventata «narrazione» e la sostanza del mondo un'illusione. Quanto appare in televisione non solo esiste più di ciò che non vi appare, ma è anche il bene. Il monopolio dell'apparire è diventato il monopolio dell'essere e del valore fino al punto che non apparire equivale a non esserci. Insomma, due filosofi dai toni taglienti. Ecco l'analisi di Alberto Giovanni Biuso, docente di filosofia della mente e di sociologia della cultura all'università di Catania, autore fra l'altro di *La mente temporale*. *Corpo Mondo Artificio* (2009), *Dispositivi semantici* (2008), *Nomadismo e benedizione* (2006), *Antropologia e filosofia* (2000) e *L'antropologia di Nietzsche* (1995)*

È la televisione inevitabile? Il gorgo mediatico nel quale le società contemporanee sono immerse è davvero un destino? La scatola incantata che trasforma le nostre menti in cervelli infantili, pronti a credere a tutto, da dove trae la propria potenza e verso quali esiti può essere diretta? E soprattutto: quali sono le coordinate sociali e politiche che fanno del medium televisivo uno dei luoghi decisivi, oggi, del potere e della sua mai spenta volontà di prevaricazione?

Queste domande hanno bisogno di risposte diverse e soprattutto di un'azione tenace dei libertari, mai rassegnati a fare del quotidiano il luogo della miseria. Azione è pure il tentativo di comprendere le radici profonde di ciò che accade, in modo da poter costruire, anche a partire da tale conoscenza, un'alternativa alla sottomissione. Il lucido progetto e il disincantato sogno di Guy Debord fanno del suo anarchismo una chiave essenziale per comprendere quanto sta accadendo oggi, nelle nostre vite personali e sociali. Tra i testi e i manifesti da lui redatti, quello del 1963 è uno dei più chiari ed efficaci nell'esprimere il senso racchiuso nella formula *Internationale Situationniste*. Di fronte a una società che nel balletto della «democrazia» sempre rimane la stessa broda spettacolare e totalitaria (e dal 1963 tale dinamica ha trionfato); di fronte al comunismo sovietico che sanciva «il totale grado di falli-



Due contro. Mentre Guy Debord (a sinistra) riteneva che dietro *La società dello spettacolo* ci fosse comunque una realtà diversa dalla rappresentazione, per Jean Baudrillard (a destra) in *Il delitto perfetto* annuncia che ormai la televisione ha ucciso la realtà

mento dell'intero progetto rivoluzionario nelle prime tre decadi di questo secolo» [1], il situazionismo intende portare davvero la rivoluzione nel cuore della vita quotidiana, là dove assume o perde senso ogni progetto umano, comprendendo ciò che nel mondo accade ma che sembra rimanere invisibile. E niente sembra oggi più invisibile del fatto che nel buio dell'intelligenza individuale e collettiva ormai oscurata rimane a splendere solo la luce catodica dell'immagine televisiva e dei suoi padroni.

Come è potuto accadere? «La realtà sorge nello spettacolo, e lo spettacolo è reale. Questa reciproca alienazione è l'essenza e il sostegno della società esistente» [2]. Le forme successive e rivali del potere spettacolare (*concentrée* nei regimi stalinista e fascista *diffuse* in quelli liberali america-

nisti) sono confluite in una terza forma (lo *Spectaculaire Intégré*) che s'impone ormai ovunque, perfettamente coeso con ogni forma di discorso pubblico, struttura istituzionale, modo di produzione. Esso si caratterizza per l'effetto combinato di «cinque tratti principali: l'incessante rinnovamento tecnologico; la fusione economico-statale; il segreto generalizzato; il falso indiscutibile; un presente senza fine» [3]. Attraverso di essi l'arte di governo muta radicalmente e il dominio diventa assai più *soft*. Non la violenza aperta è infatti lo strumento dello *Spectaculaire Intégré* ma una pervasiva disinformazione che costituisce il vero carattere dell'attuale informazione. I suoi addetti hanno sempre un potente da servire, sono tranquillamente sostituibili, meglio servono quanto meglio mentono.

Tra tutte le forme dello spettacolo contemporaneo è soprattutto la televisione a costituire l'ininterrotto discorso che la

1. Guy Debord, *I situazionisti e le nuove forme d'azione nella politica e nell'arte*, Nautilus, Torino, 1990, p. 3 (*Les situationnistes et les nouvelles formes d'action dans la politique et l'art*, 1963).
2. Id., *La société du spectacle*, Gallimard, Parigi, 1992 (prima edi-

zione 1967), aforisma 8, p. 19.
3. Id., *Commentaires sur la société du spectacle* (1988) suivi de *Préface à la quatrième édition italienne de La Société du Spectacle* (1979), Gallimard, Parigi 1992 (prima edizione 1988), cap. V, p. 25.



Maggio francese. Guy Debord fu critico anche nei confronti della contestazione giovanile scoppiata nel 1968 a Parigi tanto che affermò: «E le loro rivolte divenivano conformismi»

folle solitaria e i suoi padroni intrattengono su se stessi, il dominante specchio autoeloggiativo di un sociale divenuto autistico e autoritario. Un'immensa allucinazione collettiva sembra fare del mezzo televisivo il suo stesso *scopo*. Tale spettacolo «è il sole che mai tramonta sull'impero della moderna passività. Esso copre l'intera superficie del pianeta e si bagna indefinitamente nella propria gloria» [4]. Passività e positività sono inseparabili. Ciò che appare in televisione non solo esiste più di ciò che non vi appare ma è anche il bene per definizione. Il monopolio dell'apparire è diventato il monopolio dell'essere e

del valore fino al punto che non apparire equivale a non esserci. Un mondo sempre più virtuale sembra mostrare evidenti le tracce del profondo nichilismo che lo attraversa: «Lo spettacolo è il cattivo sogno della società moderna incatenata, che non esprime alla fine se non il proprio desiderio di dormire» [5]. La maggior parte delle ore che non sono lavoro viene trascorsa davanti alla televisione, che anche John Condry definisce «una ladra di tempo» [6]. Quali le cause della vittoria televisiva? Due in particolare: la centralità del vedere, il dispiegarsi del Capitale. Lo spettacolo nella sua essenza altro non è che «il *capitale* a un tale grado di accumulazione da diventare immagine» [7].

Già i fatti del 1917 sono stati una *rappresentazione* della classe operaia, tesa a nascondere la sua effettiva realtà allo scopo di neutralizzarne la potenzialità eversiva e destabilizzante dell'ordine bolscevico. Quest'ultimo, lungi dall'elimi-

nare la proprietà, ha fatto di se stesso «il partito dei *proprieta-ri del proletariato*» [8]. Con Stalin il totalitarismo della burocrazia arrivò all'apice della sottomissione di ognuno al capo supremo, i cui trionfi si fondavano sull'irrealtà e sulla generalizzazione della menzogna. A Stalin e ai bolscevichi Debord oppone il *Soviet*, il Consiglio anarchico ed egualitario, capace di riprendere la lotta della classe rivoluzionaria. Neppure il Sessantotto ha per Debord minimamente scalfito lo *Spectaculaire Intégré*, che anzi ha continuato ovunque a rafforzarsi. E tuttavia dopo il Sessantotto nulla è davvero come prima poiché con esso la società ha perso la sua innocenza: «Niente, da vent'anni in qua, è stato sommerso di tante imposte menzogne come la storia del maggio 1968. Delle utili lezioni sono state tuttavia tratte da alcuni studi demistificanti su quelle gior-

nate e sulle loro origini; ma è segreto di Stato» [9]. Dopo di allora, la società dello spettacolo è diventata l'«estasi della comunicazione» [10]. Davvero, per parafrasare Max Horkheimer e Theodor Adorno, la terra tutta virtuale splende all'insegna di sventurata realtà. «Finché un'illusione non è riconosciuta come un errore, il suo valore è esattamente equivalente a quello di una realtà. Ma una volta riconosciuta l'illusione come tale, essa non è più un'illusione. È dunque il concetto stesso di illusione, ed esso solo, a essere un'illusione» [11]. Il moderno è anche «un immenso accumulo di spettacoli. Tutto ciò che era direttamente vissuto si è allontanato in una rappresentazione» [12]. La vita è diventata riproduzione di figure dietro e dentro le quali non si dà nulla se non la perpetuazione del dominio di chi possiede gli strumenti della rappresentazione rispetto a chi non li detiene. Perché «lo spettacolo non è un insieme di immagini, ma un rapporto sociale fra persone, mediatizzato da immagini» [13]. Soggetti ed eventi che non si fanno spettacolo è come se non esistessero, e questo fa sì che lo spettacolo non sia «un supplemento del mondo reale, la sua decorazione sovrapposta. È il cuore dell'irrealismo della società reale» [14]. L'apparire è il



bene stesso, «Un'enorme positività indiscutibile e inaccessibile. Esso non dice altro che questo: "ciò che appare è buono, ciò che è buono appare", tanto che nel monopolio ontologico dell'apparenza, in questo «mondo *realmente rovesciato*, il vero è un momento del falso. Considerato secondo i propri termini, lo spettacolo è l'affermazione dell'apparenza e l'affermazione di ogni vita umana, cioè sociale, come mera apparenza» [15].

Il delitto perfetto

Mentre in Debord dietro la società dello spettacolo rimane in ogni caso una realtà diversa dalla rappresentazione, attingibile come tale con le armi della critica, in Jean Baudril-

lard la realtà è diventata comunque «narrazione» e la sostanza del mondo un'illusione. In questo modo, la simulazione diventa totale. «Il tempo "reale" non esiste, nessuno esiste in tempo reale, niente ha luogo in tempo reale: il malinteso è totale» [16]. La fine dell'illusione produce un mondo di immagini nel quale non c'è niente da vedere, un mondo di informazioni in cui non c'è nulla da sapere. È questo *il delitto perfetto*, poiché se l'illusione mostra la propria natura illusoria rimane soltanto la realtà, resta quindi il male. Nessun delitto è però davvero perfetto, la realtà lascia una traccia attraverso il suo stesso eccesso, «l'iperrealtà di ogni cosa nella nostra cultura, l'Alta Definizione che ne sottolinea l'oscenità, sono troppo evidenti per essere vere. Improvvisamente esse ci proteggono col loro stesso eccesso» [17]. In ogni caso, non bisogna rassegnarsi al reale/realty poiché esso è il male. Qui il fondamento gnostico di questa raffinata narrazione antropologica si fa davvero

4. Id., *La société du spectacle*, cit., af. 13, p. 21.
 5. Ivi, af. 21, pp. 24-25.
 6. Karl Popper e John Condry, *Cattiva maestra televisione*, Reser, Milano 1994, p. 32.
 7. Guy Debord, *La société du spectacle*, cit., af. 34, p. 32.
 8. Ivi, af. 102, p. 97.
 9. Id., *Commentaires sur la société du spectacle*, cit., cap. VI, p. 28.
 10. Jean Baudrillard, *Simulacres et simulation*, Galilée, Parigi, 1981, pp. 119-129.

11. Id., *Il delitto perfetto. La televisione ha ucciso la realtà?*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996, p. 57.
 12. Guy Debord, *Opere cinematografiche*, Bompiani, Milano 2004, p. 51.
 13. Ivi, p. 53.
 14. *Ibidem*.
 15. Ivi, p. 54.
 16. Jean Baudrillard, *Il delitto perfetto*, cit., p. 58
 17. Ivi, p. 133..

evidente: «Il fatto che il mondo sia un'illusione deriva dalla sua imperfezione radicale. Se tutto fosse stato perfetto, il mondo non esisterebbe affatto, e se disgraziatamente lo ridiventasse, non esisterebbe più»; la vita e la morte delle creature finite che siamo è «la traccia di questa imperfezione criminale», di questa bava di limite che l'umano lascia fra le cose; il limite è «da firma dell'uomo nel cuore del mondo artificiale», mentre «la perfezione appartiene all'ordine dell'inumano» [18]. Di tale imperfezione fa parte il divino, poiché se Dio (in realtà un «funesto demiurgo») è stato così incapace da produrre l'umano e la sua tracotante realtà, «allora egli è complice del genio del Male, la cui caratteristica è di spingere l'universo all'eccesso. Nel successo catastrofico dell'uomo, non ci sono forse dei segni dell'aberrazione della volontà divina?» [19]. Baudrillard specchia il proprio gnosticismo in quello di Andy Warhol. Parlando di lui è di sé che parla, quando afferma che in Warhol vi è «qualcosa dei Catari e della teoria dei Perfetti», del mondo come artificio del diavolo e della perfezione comunque possibile qui e ora per chi sia e si faccia puro, «due eresie fondamentali agli occhi della Chiesa, e lo sono ancora oggi per tutte le ortodosie politiche e morali» [20]. Contro la realtà, contro la simulazione, Baudrillard fa agire l'illusione e il simulacro. Mondo vero e mondo apparente sono davvero lo stesso mondo. Sono stati generati insieme e insieme si dissolvono nel trionfo della tecnica, la quale è il culmine dell'illusione, a tal punto che attraverso di essa il mondo si prende gio-

co dell'umano illudendolo del proprio dominio sul mondo. «Ipotesi vertiginosa: la razionalità, che culmina nella virtualità tecnica, sarebbe l'estrema astuzia dell'irrazionale, di quella volontà d'illusione di cui la volontà di verità non è, secondo Nietzsche, che un sotterfugio e una trasformazione» [21]. Al male della realtà, al male che è la realtà, Baudrillard oppone l'intelligenza dell'illusione; rimuovendo la simulazione che ci rende reali, comprenderemo

più libero significa anche renderlo più inintelligibile di quanto non ci sia stato dato, significa fare del non senso un luogo di invenzione illusoria e rivoluzionaria, contro la conservazione apparente della realtà. «Sarebbe addirittura questa la definizione di un pensiero radicale: una forma felice e un'intelligenza senza speranza» [23].

In questo modo, la prospettiva di Baudrillard mostra la propria natura libertaria, assai più anarchica di qualunque ideo-



con sollievo che l'infinita e insensata potenza della materia ha luogo «non solo senza di noi, ma senza Dio, senza nessuno! [...] Forse con la teoria del Gioco e del Caos siamo in procinto di liberarci da questa responsabilità storica, da questa responsabilità terroristica della salvezza e della verità, sfruttata dalla scienza e dalla religione, e stiamo per ritrovare la stessa libertà degli Antichi» [22]. Se la regola dello scambio tra liberi è restituire sempre più di quanto si è rice-

volgia progressista e politicamente corretta, il cui umantismo è l'evidente gemello dell'oppressione, la cui volontà di delicatezza nasconde a stento la ferocia della realtà: «Ogni destino negativo dev'essere ripulito da un trucco ancora più osceno di quel che vuole nascondere», in modo da confermare nella propria compiaciuta tranquillità interiore «tutti coloro che fanno

abbronzare la loro coscienza tranquilla al sole della solidarietà» [24]. È anche su questi vacanzieri della sinistra che hanno barattato le loro gioventù radicali con la solidarietà caritatevole dei clericali di ogni chiesa che il potere fa affidamento e gongola tranquillo. «Politici e pubblicitari hanno compreso che la molla del governo democratico (forse addirittura l'essenza del politico?) consisteva nel considerare la stupidità generale come un fatto compiuto: "La vostra imbecillità, il vostro risentimento ci interessano!". Dietro di ciò si profila un discorso ancora più subdolo: "I vostri diritti, la vostra miseria, la vostra libertà ci interessano!". Si sono addestrati gli animi democratici a ingoiare tutti i rospi, gli scandali, il bluff, l'intossicazione, la miseria, e a riciclarli. Dietro l'interesse arrogante si profila sempre il volto vorace del vampiro» [25], il volto del capitale e dello stato nella molteplicità dei loro apparati di ogni risma, ai quali si aggiunge ormai e in modo pervasivo l'arroganza di un colonialismo culturale e militare che vuol ripetere i fasti di quello ottocentesco. Quanto più tuttavia la volontà imperiale dell'economia statunitense e dei suoi servi in Europa si estende e invade, tanto più nei popoli invasi si genera «una specie d'alterità che non vuole essere compresa, una specie d'incompatibilità che non vuole essere negoziata. La frattura tra la nostra cultura dell'universale e le restanti singolarità s'inasprisce e si ap-

profondisce. Il loro risentimento può essere impotente, ma, dal fondo del loro sterminio virtuale, una passione di rivincita infiltra e smembra il mondo occidentale, così come il fantasma degli esclusi comincia ad abitare e ad assillare le nostre società convenzionali» [26].

In questo modo, lo spettacolo si rivela come una forma economica che «non canta gli uomini e le loro armi, ma le merci e le loro passioni»; i suoi fruitori (gli acquirenti, i consumatori, gli spettatori della merce) «non trovano ciò che desiderano; desiderano ciò che trovano» [27]. Condizionati sin nell'intimo del loro pensare, del tutto inconsapevoli d'essere condizionati, vaganti tra illusioni, luccichii e menzogne, gli spettatori sono il soggetto politico amorfo e passivo che Debord definisce con estrema chiarezza: si tratta di «morti che credono di votare», una morte che è consustanziale alle immagini indistruttibili che sopravvivono assai più a lungo di ciò che rappresentano. Ed è anche per questo che «lo spettacolo in generale, come inversione concreta della vita, è il movimento autonomo del non-vivente» [28].

Simulazione e realtà

Nelle società avanzate il principio di simulazione ha sostituito il principio di realtà. Alla *contraffazione* della prima età moderna e alla *produzione* di quella industriale, segue la *simulazione*, intesa da Baudrillard in termini assai comples-

si, a partire dalla universale riproducibilità tecnologica, artificiale e mediatica di ogni ente, evento e processo: «Per le opinioni, come per i beni materiali, la produzione è morta, viva la riproduzione!» [29] e, con essa, una cultura impregnata della morte *artificiale* e della *equivalenza* generale di ogni cosa con ogni altra, fondamento dello scambio capitalistico che ha sostituito e distrutto lo scambio simbolico.

Debord ragiona ancora in termini anche marxiani, attento dunque alle dinamiche non soltanto simboliche; Baudrillard sembra essere invece pienamente immerso nel mondo di simulacri che è diventata la storia. E tuttavia entrambi, come stiamo vedendo, tornano sempre al tessuto concreto e vivo della soggettività che lotta per il proprio affrancamento collettivo. Lo scambio tra forza lavoro e salario si fonda per Baudrillard sulla morte, «bisogna che un uomo muoia per diventare forza-lavoro. È questa morte che egli monetizza nel salario» [30]. La simulazione è anche il *simulacro* al quale i rapporti sociali vengono ridotti, è la stessa struttura politica della democrazia. Il suffragio universale è diventato «il primo dei mass-media» in cui «propaganda e pubblicità si fonderanno sul medesimo *marketing e merchandising* di oggetti o di idee-forza», nel quale le differenze tra programmi e progetti si annullano mediante la distribuzione statistica del 50 per cento per ogni coalizione, tanto che «il voto rassomiglia al moto browniano delle particelle o al calcolo delle probabilità, è come se tutti votassero a caso, è come se votassero delle scim-

18. *Ivi*, pp. 14, 40, 46 e 66.

19. *Ivi*, p. 54.

20. *Ivi*, p. 88.

21. *Ivi*, p. 9.

22. *Ivi*, p. 98.

23. *Ivi*, p. 108.

24. *Ivi*, pp. 143 e 137.

25. *Ivi*, p. 145.

26. *Ivi*, p. 152.

27. Guy Debord, *Opere cinematografiche*, cit., pp. 72 e 116.

28. *Ivi*, pp. 135 e 52.

29. Jean Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte*, Feltrinelli, Milano 2007, p. 78.

30. *Ivi*, p. 55.

mie. A questo punto, poco importa che i partiti in causa esprimano storicamente e socialmente checchessia, *bisogna* anzi che non rappresentino più nulla: il fascino del gioco, dei sondaggi, la coazione formale e statistica è tanto maggiore» [31].

Baudrillard sintetizza tali dinamiche della politica contemporanea nella formula dura ma efficace «della *leucemizzazione* di tutta la sostanza sociale: sostituzione del sangue con la linfa bianca dei media» [32]. Non solo: coinvolti in questa leucemizzazione, i partiti e i sindacati «rappresentanti dei lavoratori» sono in realtà diventati i loro nemici di classe mentre (a livello di economia universale) il segno monetario si disconnette «da qualsiasi produzione sociale: esso entra allora nella speculazione e nell'inflazione illimitata» [33].

Le forme dell'equivalenza si possono trovare in ambiti molto diversi tra di loro. Ne ricordo qui alcuni:

- La centralità nella medicina contemporanea del *Körper*, del corpo-cadavere, rispetto al *Leib*, il corpo vissuto; il cadavere infatti è l'identico di ogni corpo, per il quale o si è vivi o si è morti. Una logica binaria che nasconde l'indeterminatezza dello scambio, implicita nella stessa difficoltà «scientifica» di individuare il momento e le condizioni della morte.
- La natura profondamente razziale dell'umanesimo, poiché prima di esso culture e razze «si sono ignorate o annientate, ma mai sotto il segno

d'una Ragione universale. Non c'è un criterio dell'uomo, non la divisione dell'Inumano, soltanto delle differenze che possono affrontarsi a morte. Ma è il *nostro* concetto indifferenziato dell'Uomo che fa sorgere la discriminazione» [34].

- La profonda corrispondenza tra monoteismo e potere politico centralizzato, così diverso dallo scambio molteplice dei politeismi.

- Il sostanziale matriarcato (al di là di ogni superficiale luogo comune) delle società senza padre quali sempre più vanno diventando le nostre «avanzate» strutture sociali, un matriarcato dell'equivalenza tra madri e figli che impedisce la crescita autonoma del «soggetto perverso» il cui lavoro «consiste nell'installarsi in questo miraggio di se stesso e di trovarvi l'appagamento del suo desiderio – in realtà *appagamento del desiderio della madre* [...] Processo identico a quello dell'incesto: non si esce più dalla famiglia» [35].

L'equivalenza tesa a cancellare ogni differenza si esprime soprattutto nel progetto e nel bisogno di abolire la morte; in ciò che Norbert Elias ha definito la «solitudine del morente» e che Baudrillard descrive come «paranoia della ragione, i cui assiomi fanno sorgere ovunque l'inintelligibile assoluto, la Morte come inaccettabile e insolubile» poiché «tutta la nostra cultura non è che un immenso sforzo per dissociare la vita dalla morte, scongiurare l'ambivalenza della morte a solo vantaggio della riproduzione della vita come valore, e

del tempo come equivalente generale. Abolire la morte – è il nostro fantasma che si ramifica in tutte le direzioni: quella della sopravvivenza e dell'eternità per le religioni, quella della verità per la scienza, quella della produttività e dell'accumulazione per l'economia» [36].

Ecco perché, rispetto alla sterile superficialità di ogni riduzionismo economicistico, psicologistico, sociologico, Baudrillard può giustamente asserire che «la rivoluzione è simbolica, o non è affatto» [37]. Lo spazio del simbolico è infatti l'ambito nel quale l'umano esplica le proprie esigenze più profonde, le speranze assolute, le forme delle culture e delle comunità, la potenza dei sentimenti, l'edificazione delle arti e delle filosofie, la sfera del senso. L'umano è un *dispositivo semantico* poiché non vive di solo pane e per riuscire letteralmente a muoversi, agire, prendere la costante serie di decisioni che intesse la vita, ha bisogno di trovare un significato (un qualsiasi significato) al tempo che è e che le cose da sole non hanno. L'incessante scambio simbolico in cui la vita consiste comprende in sé anche la morte, soprattutto la morte, e solo in questa *comprensione* le può dare un significato né soltanto biologico né malinconicamente disperante né economicamente in perdita ma colmo della pienezza del dono che ogni *presente* è, anche quello della fine. Morte, lutto, silenzio. Il colore del primo film di Debord, *Hurlément en faveur de Sade* (1952), è il nero dello schermo che per lunghi tratti rimane oscuro, sino all'immobilità conclusiva di ventiquattro minuti. Le due successive opere tratte da *La société du spectacle* sono esplicitamente create come negazione dello spettacolare e il palindromo che dà

31. *Ivi*, pp. 77 e 81.

32. *Ivi* p. 79.

33. *Ivi*, p. 35.

34. *Ivi*, p. 137.

35. *Ivi*, p. 127.

36. *Ivi*, pp. 179 e 162.

37. *Ivi*, p. 219.

38. Guy Debord, *Opere cinematografiche*, cit., p. 294.

39. *Ivi*, p. 309.

40. *Ivi*, p. 150.

41. *Ivi*, pp. 83 e 144.

42. *Ivi*, p. 25.

43. *Ivi*, p. 11.

titolo all'ultimo (*In girum imus nocte et consumimur igni*, 1978) è l'efficace conferma di uno spettacolo che trova nella ripetizione e non nella differenza il proprio avaro senso. Il sempre uguale tranquillizza, abitua, spegne. Davvero nel trionfo della televisione, braccere di immagini che domina incontrastato nelle case dei contemporanei, «giriamo intorno alla notte e siamo consumati dal fuoco». Se «il tratto fondamentale dello spettacolo moderno è la messa in scena della propria rovi-

leggi di tale *détournement* «sono la perdita di importanza (che arriva fino alla perdita del suo significato originario) di ogni elemento autonomo *détourné* e, nel contempo, l'organizzazione di un altro insieme significativa, che conferisce a ogni elemento la sua nuova portata» [39].

Agli spettatori zombie, ai critici che non comprendono o comprendendo sviano, alla celebrata *Nouvelle Vague* del cinema francese, Debord non concede nulla che non sia complessità, ironia e disprez-

suo gorgo di immagini vane, nei suoi *reality show* dentro i quali «ciò che è stato rappresentato come la vita reale si rivela semplicemente come la vita più *realmente spettacolare*», nella miseria delle vite sognate e fasulle dello *star system*, ammirate, invidiate e contemplate «dal buco della serratura di una familiarità canagliasca» [41].

Questa critica non ha nulla di soggettivistico ma si colloca in una dimensione politica poiché «non si contesta mai realmente un'organizzazione dell'esistenza senza contestare tutte le forme di linguaggio che appartengono a tale organizzazione» [42]. Il linguaggio del presente è fatto in gran parte di immagini, esse vanno quindi disvelate, dissezionate, capovolte, sottratte e riscritte. Anche questo significa *situazionismo*. L'Internazionale situazionista intendeva «creare una scienza delle situazioni, che prenderà a prestito degli elementi dalla psicologia, dalla statistica, dall'urbanistica e dalla morale. Tali elementi dovranno concorrere a un fine assolutamente nuovo: una creazione consapevole di situazioni» [43].

Il situazionismo fu certamente una delle componenti del Maggio francese ma il rapporto di Debord con il Sessantotto è complesso. Nessuna demagogia, nessuna concessione neppure al pubblico ribelle, nessuna fiducia verso le organizzazioni «di sinistra». E invece una distanza dalle folle che si esprime in termini assai chiari: «Preferisco restare nell'ombra, con tali masse, piuttosto che acconsentire ad arringarle nelle luci artificiali manipolate dai loro ipnotizzatori» [44]. Debord è del tutto



Internazionale situazionista

È il 28 luglio 1957: in un paesino ligure Cosio d'Arroschia (Imperia) si riuniscono i fondatori dell'Is. Da sinistra, Giuseppe Pinot-Gallizio, Piero Sismondo, Elena Verrone, Michèle Bernstein, Guy Debord, Asger Jorn e Walter Olmo

na» [38], Debord crea una struttura di macerie che chiama *détournement*, sottrazione, deviazione, trasformazione, smembramento di una miriade di riferimenti cinematografici, letterari, filosofici, che cambiano significato nel mutare della direzione. Le due

zo. «E da allora, non ho, come gli altri, cambiato idea una o più volte, con il mutare dei tempi; sono stati piuttosto i tempi a mutare secondo le mie idee» [40]. La verità di tale affermazione ha la sua radice nella capacità di Debord, dei suoi libri e dei suoi film, di cogliere con straordinaria preveggenza analitica fenomeni che si sarebbero dispiegati in tutta la loro magnificente nullità alcuni decenni dopo, ora, nel presente che siamo, nel suo crepuscolo di senso, nel

disinteressato a qualunque forma di leadership, anche a quella dei contestatori: «Troverei altrettanto volgare divenire un'autorità nella contestazione della società che divenirlo nella società stessa; cosa di non poco conto» [45]. E offre un'interpretazione del Maggio che ne coglie da subito l'ambiguità, dato che «all'accettazione beata di ciò che esiste può anche accompagnarsi come un'unica cosa la rivolta puramente spettacolare: ciò traduce il semplice fatto che l'insoddisfazione stessa è diventata una merce non appena l'abbondanza economica è stata in grado di estendere la sua produzione fino al trattamento di una simile materia prima» [46]. Il fallimento del Sessantotto e dei suoi sviluppi è ben espresso in questa icastica affermazione: «E le loro rivolte divenivano conformismi» [47]. Debord non intende trasformare il potere o l'arte o il cinema in modo da permettere a chiunque di esprimere il proprio sentimento di schiavi ma vuole liberare la vita quotidiana, «non solo nelle prospettive della storia, ma per noi e subito. Questo passa per la decadenza delle forme alienate della comunicazione. Anche il cinema è da distruggere» [48]. Il cinema forse si sta distruggendo da sé, nei contenuti sempre più televisivi che lo intridono, nel dominio dei paradigmi hollywoodiani, nell'usa e getta delle produzioni mercantili. È la televisione, invece, che trionfa ovunque e totalmente, e non soltanto in una società profondamente rea-



lityshowizzata come quella italiana. Un gesto politico tanto semplice quanto difficile da compiere ma dagli effetti dirompenti prima di tutto sulle vite di chi lo attua e poi (se esteso a una massa sufficientemente critica) sul sistema commerciale che ci domina sarebbe questo: spegnere il televisore, non riaccenderlo, disfarsene. In cambio ci verrà restituito il tempo, il rifiuto dell'ovvio, lo sguardo straniato e straniante rispetto al veleno che ormai non ci rendiamo più nemmeno conto di assorbire ogni giorno dalla scatola incantatrice e incatenatrice. Anche questo vuol dire creare situazioni nelle quali il potere ha perduto il suo aculeo e il regno del controllo subisce una forse piccola ma significativa incrinatura; anche questo contribuisce alla dinamica ribelle della Rete. Essa è in gran parte libera, infatti, dal monoteismo televisivo e vive nel politeismo delle fonti, dei contri-

buti che i soggetti più diversi offrono all'informazione e dunque alla creazione del sociale; la Rete vive della molteplicità che il web.2, pur con i suoi limiti, squaderna di fronte alla funebre unidirezionalità della televisione che, davvero, è rimasta sempre in bianco e nero. Non a caso i poteri più rozzi e più arretrati, come quello dello stato italiano, cercano ripetutamente e in ogni modo di censurare, criminalizzare, spegnere la miriade di spazi di riflessione critica che la Rete in sé contiene e va moltiplicando.

Il distruttore Debord dedica un lungo e accorato ricordo alla Parigi della propria giovinezza, una città che appare nell'aura del buon tempo antico a questo rivoluzionario «di una sottigliezza infinita» che «non accetta che lo si prenda in giro facendo finta di accettare tali regole, e utilizzandole come gettoni in un altro gioco: quello della mondanità, nel senso più ampio dell'accordo con il mondo dato» [49]. Nessun accordo con l'esistente, nessuna concessione alla miseria televisiva, nessuna complicità col nucleo profondo del dominio contemporaneo. Una delle ragioni più radicali del disvelamento che Debord ha operato dello spettacolo e del suo trionfo è una profonda onestà.

44. *Ivi*, p. 125.

45. *Ivi*, p. 188.

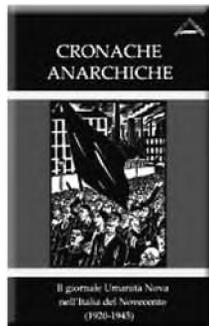
46. *Ivi*, p. 68; l'affermazione si trova anche in *La société du spectacle*, cit., af. 59, p.55.

47. *Ivi* p. 11.

48. *Ivi*, p. 33.

49. Ager Jorn, *Guy Debord e il problema del maledetto*, *ivi*, pp. 294-295.

ZERO IN CONDOTTA



CRONACHE ANARCHICHE Il giornale Umanità Nova nell'Italia del Novecento (1920-1945)

pp. 296 + 2 DVD - 28,00 euro

A cura di Franco Schirone.

Scritti di De Agostini, Di Lembo, D'Errico, Galzerano, Guerrini, Ortalli, Pogliaro, M. Rossi, Sacchetti, Scialiti e Schirone.

Non sarebbe pensabile ripercorrere la storia del movimento anarchico di lingua italiana senza ripercorrere al tempo stesso la storia di Umanità Nova. Difatti, anche se sono stati molti i periodici anarchici importanti, esso è l'unico quotidiano che il movimento abbia mai prodotto, ma soprattutto è stato lo strumento di comunicazione e di coordinamento più importante: per le sue vicissitudini, per la sua rilevanza militante, per la sua capacità di affrontare lucidamente e puntualmente i fatti. Gli autori ne ripercorrono la storia, dalla sua progettazione alla realizzazione, dalla sua grande diffusione alla devastazione della redazione da parte dei fascisti, dall'esilio alla ripresa durante la resistenza.

Al libro sono allegati 2 DVD contenenti la raccolta completa digitalizzata del quotidiano Umanità Nova (1920-1922) edizioni di Milano e di Roma. Inoltre vi sono contenuti i numeri di UN usciti nell'esilio (USA, Argentina, Francia) e quelli editi nel periodo della resistenza armata antifascista.

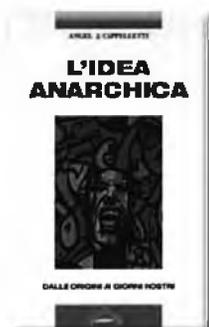
Un'opera unica nel suo genere che mette finalmente a disposizione di tutti gli interessati quanto fino ad oggi era patrimonio esclusivo di pochi archivi.

Selva Varengo LA RIVOLUZIONE ECOLOGICA Il pensiero libertario di Murray Bookchin

pp. 190 - 12,00 euro

Per evitare l'incombente catastrofe ambientale Murray Bookchin individua l'unica soluzione possibile nella trasformazione radicale della società e nella conseguente creazione di una società ecologica. Nel sostenere la necessità che la nuova società si orienti in senso libertario attraverso l'eliminazione del dominio di un essere umano sull'altro, in tutte le forme in cui esso si presenta, Bookchin si conferma pensatore originale e rivoluzionario coerente.

Questo libro illustra molto bene, attraverso una disamina articolata delle sue tesi più importanti, 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".



Angel J. Cappelletti L'IDEA ANARCHICA Dalle origini ai giorni nostri

pp. 108 - 7,00 euro [IV Edizione]

Una rassegna delle idee fondamentali dell'anarchismo e dei suoi più efficaci esponenti. Un volume che non è solo un utile strumento di diffusione e di conoscenza del pensiero anarchico nei suoi caratteri essenziali, ma anche occasione di riflessione e d'approfondimento su una serie di temi teorici e pratici che rimangono, a tutt'oggi, fondamentali per un'incisiva e reale azione libertaria, nella valorizzazione dello stretto collegamento fra pensiero ed azione, fra esperienze del passato e sperimentazioni del presente, che caratterizza le tendenze anarchiche attive nei vari ambiti dove le aspirazioni libertarie si battono contro tutte le forme d'autoritarismo esplicito o mascherato.



Luigi Fabbri LA CONTRORIVOLUZIONE PREVENTIVA Riflessioni sul fascismo

pp. 128 - 7,50 euro

Dinanzi a un fenomeno nuovo e difficile da interpretare, la Controrivoluzione preventiva delinea il formarsi di una cultura reazionaria di massa promossa dallo Stato e dalla borghesia «con la triplice azione combinata della violenza illegale fascista, della repressione legale governativa e della pressione economica derivante dalla disoccupazione». Per Fabbri le violenze fasciste non sono un evento isolato, ma una funzione primaria della «controrivoluzione preventiva» attraverso cui la borghesia aggrediva le conquiste operaie e le libertà sociali.

La tesi di questo saggio profetico, scritto nel 1922, riproposto ora a cura dell'Assemblea Antifascista Permanente di Bologna, ebbe fin da subito larga risonanza e contribuì al formarsi di una coscienza antifascista rivoluzionaria: il concetto di «controrivoluzione preventiva» attraverso infatti per intero la storia intellettuale del Novecento fino a Marcuse e Debord e può fornirci ancora oggi una chiave di lettura degli avvenimenti attuali.

Alberto Piccitto MACNOVICINA L'eccezionale lotta di classe

pp. 176 - 12,00 euro

Un racconto tutto giocato sul filo dell'ironia e del paradosso, tra la denuncia spietata dei disastri provocati dalle droghe, gli affari lucrosi delle organizzazioni criminali, l'ipocrisia del potere e la tenera e determinata utopia del protagonista, Augusto, che non accetta di arrendersi allo "stupefacente" mondo che ci propina il sistema. Tra imprenditori senza scrupoli, politici interessati solo all'immagine, calciatori senza talento e preti dediti all'evangelizzazione dei ricchi, Augusto pensa di sconfiggere la borghesia inondando i ricchi e i simboli del potere di una particolare cocaina, perché le loro azioni risultino al popolo così assurde e incongruenti da spingerlo di nuovo alla lotta. A questo nuovo prodotto darà il nome di Macnovicina, in onore dell'anarchico ucraino Nestor Machno.



Andrea Papi PER UN NUOVO UMANESIMO ANARCHICO Realismo di un progettare libertario

pp. 106 - 10,00 euro

"L'anarchismo non merita la condizione di marginalità politica in cui da decenni sembra relegato. Dal dopoguerra, subito dopo una fugace fiammata in cui era apparso un importante centro d'interesse, il movimento anarchico soffre di frammentazione, di una capacità progettuale inadeguata e spesso carente e di grosse difficoltà a far parte del dibattito politico generale. Sono sempre più convinto che abbia bisogno di evolversi in una vera e propria metamorfosi in grado di affrontare e contrastare efficacemente la capacità dei sistemi di potere di adattarsi per emarginare, inglobare e gestire le nostre vite. Al contempo intravedo con convinzione e chiarezza che l'anarchismo sia potenzialmente suscettibile di una rinascita sorprendente. I presupposti su cui si fonda e che continuano a dare senso al suo esserci trovano conferme costanti. Paradossalmente ne sanciscono una straordinaria possibile nuova vitalità. Ha solo bisogno di trovare gli stimoli e le motivazioni indispensabili per riuscire a prender la forma magna che gli spetta". (A.P.)

Per contatti e richieste:

Zero in Condotta, casella postale 17127 - MI 67, 20128 Milano

zeroinc@tin.it

zic@zeroincondotta.org

cell. 377 1455118

catalogo completo sul sito: www.zeroincondotta.org

Per richieste di 5 o più copie: sconto del 50% sul prezzo di copertina con pagamento anticipato o in contrassegno.

Versamenti e contributi: conto corrente postale n. 98985831 intestato a Zero in Condotta - Milano

IBAN: IT14 P076 0101 6000 0009 8985 831

zero in condotta

zero in condotta



COSTRUIRE RETI NON PIRAMIDI

di Fabrizio Eva

Il titolo di questo articolo riprende l'invito fatto dal poliedrico architetto, insegnante, giornalista e scrittore anarchico Colin Ward. E viene qui rilanciato per esaminare termini poco noti: cagig, selfcacing, meme. Ma soprattutto per individuare percorsi verso una società capace di abbandonare la struttura gerarchica e sviluppare relazioni egualitarie. Ecco analisi e proposte di Fabrizio Eva, geografo e autore di Elementi di geografia economica e politica (con Giacomo Corna Pellegrini e Mario Casari, 2003) e di Cina e Giappone. Due modelli per il futuro dell'Asia (2000)



L'immaginazione degli esseri umani è fervida e molto spesso si diventa ostaggio di essa. Jim Giles in un articolo su *New Scientist*, cita l'economista David Hirshleifer che nel 1993 ha scritto «più sentiamo o leggiamo una notizia e più la consideriamo vera». Il meccanismo mentale per cui si crede che quello che è pensato o ripetuto continuamente sia vero può essere analizzato e compreso a partire dal concetto di *meme*, «egoista» come il gene, elaborato da Richard Dawkins (1995). Il *meme-idea* è l'«unità di trasmissione culturale o unità di imitazione» (*ibid*, p. 254), «una entità, il *meme-idea*, che è capace di essere trasmessa da un cervello all'altro» (*ibid*, p. 258) «l'imitazione, in senso lato, è il modo in cui i *memi possono replicarsi*» (*ibid*, p. 256).

In pratica un *meme-idea* è qualsiasi cosa che ci entra nella mente (e nella memoria), spesso senza che ce ne rendiamo conto, e che progressivamente si accumula per formare l'insieme delle nostre opinioni, convinzioni, valori, identità, percezioni e così via. Anche i nostri studi e le cose che impariamo (per nostra volontà o inconsapevolmente) si comportano come dei *memi*, e cioè tendono non solo a consolidarsi nella nostra mente, ma anche a replicarsi in altre menti grazie alla trasmissione (cosciente o non) che ne facciamo noi stessi con parole e azioni.

Possiamo considerare risultato di un insieme di *memi* il tifo sportivo e i conseguenti comportamenti, che vengono descritti come «passione» e così vengono quindi interpretati. La diffusione tra i tifosi di certi convincimenti (arbitraggi ostili, squadre «nemiche», giudizi



sui giocatori, comportamenti «giusti» dei tifosi, autostima...) sono il tipico risultato del gioco delle unità di imitazione e di trasmissione. Che è identico in tutte le dinamiche di gruppo, compreso l'ambito ideologico ed evidenti in quelli della politica, del nazionalismo, delle identità. Chi condivide gli stessi *memi* tende a costituire ciò che si può definire, riprendendo l'approccio di Luigi Luca Cavalli Sforza (2010), un'*isola culturale*, che si cerca di preservare dai cambiamenti rafforzando la ripetizione (a parole, con i simboli e nei comportamenti) dei *memi* che vengono definiti «tradizioni» e/o «valori». La finalità inconsciamente condivisa e profondamente umana è quella di preservare la solidarietà del gruppo in quanto «il ruolo primordiale della cultura è di assicurare l'esistenza del gruppo come gruppo, e dunque di sostituire l'organizzazione al caso» (Claude Lévi Strauss, 1978, p. 75).

Però, essendo essenzialmente una dinamica incontrollabile, il *meme* innesca anche una *deriva culturale* che nel tempo può cambiare il significato e il senso delle parole perché «a prima vista sembra che i *memi* non siano per nulla dei replicatori ad alta fedeltà» dato

che «i *memi* vengono trasmessi in forma alterata» (*ibid*, p.257). Il processo della deriva culturale è spesso così lento che i soggetti coinvolti difficilmente lo percepiscono e questo, a volte, porta alla paradossale convinzione che «sia sempre stato così» riferito a dinamiche, idee, comportamenti che in realtà sono il risultato di un cambiamento più o meno recente. E questa convinzione è fortemente presente nelle nuove generazioni, che non avendo esperienza diretta di come stavano le cose nel passato, tendono a pensare che la loro esperienza quotidiana sia «stabile» e tendenzialmente la stessa dovunque. Per esempio, il termine rete indica da millenni uno strumento usato per imprigionare e spesso per uccidere chi o cosa è rimasto «preso» nella rete. Oggi «rete», riferito al sistema di collegamenti computerizzati, viene usato così tante volte nel senso di «libertà», «movimento», «interconnessione» che il significato originario è sfumato quasi del tutto se non scomparso per le nuovissime generazioni. Almeno nelle società «ricche» dove lo spazio è

sempre più artificiale e virtuale. E dove i confini, mobili e invisibili, che gli esseri umani creano e/o subiscono nella vita quotidiana vengono ancor più «nascosti» tramite il meccanismo di una diversione, una distrazione di massa risultato sia di un tipo di sviluppo della comunicazione sia di una volontà politica nell'usarla strumentalmente per la creazione del consenso o per esercitare il potere.

Le *isole culturali* sono dunque costituite da un insieme di memi ripetuti e confermati dalle abitudini di vita e di relazione, in spazi fisici concreti. Però l'arrivo di nuove generazioni, senza memoria del passato e tendenzialmente creatrici di nuovi memi, provoca un cambiamento nel tempo, una *deriva culturale* che si sviluppa sempre nello stesso spazio fisico. È un processo tendenzialmente lento, salvo l'intervento di agenti «rivoluzionari» interni e/o esterni; per derive quasi totali genetisti come Luca e Francesco Cavalli Sforza hanno genericamente quantificato il lasso di tempo necessario in mille anni, paragonandole alle derive genetiche (Cavalli Sforza, 1993).

La *deriva culturale* avviene anche per delocalizzazione in

altro spazio fisico; esempio principale il fenomeno migratorio. Un gruppo umano che si muove in uno spazio fisico diverso da quello della propria isola culturale si porta dietro i propri memi e tende a riprodurli nel nuovo contesto. La lingua parlata è il veicolo fondante di questo tentativo di riprodurre/mantenere la propria isola culturale. La ricostituzione di aree (soprattutto cittadine) e di comunità su base linguistica è il tratto più diffuso, ripetuto e interculturale del fenomeno migratorio. Perché in questo meccanismo-meme psicologico gli esseri umani sono tutti decisamente uguali.

Ma questo tipo di deriva culturale deve fare i conti con nuovi e diversi fattori rispetto al processo di cambiamento interno delle isole culturali che rimangono nello stesso spazio fisico. Per prima cosa le condizioni fisico-ambientali del territorio di arrivo (per esempio nuove condizioni climatiche provocano cambiamenti nell'alimentazione, nel modo di vestire), in secondo luogo la consistenza numerica del gruppo umano eventualmente già presente. Arrivare in uno spazio vuoto facilita la ricostituzione dell'isola culturale, mentre l'essere minorita-

ri in una società già costituita e organizzata obbliga alla «negoziante», alla rinuncia o modifica delle proprie abitudini anche se tendenzialmente si cerca di mantenere la vicinanza fisica con chi parla la tua lingua e condivide la tipologia delle relazioni sociali; vedi per esempio le Chinatown o le Little Italy nel mondo, come pure i casi di lingue marginali che rischiano l'estinzione (o sono quasi estinte) nei luoghi di origine, ma che mantengono la loro fissità, ormai anche un poco arcaica, a New York (censite più di 800) perché i parlanti la tengono in vita grazie al fatto che continuano a usarle per le relazioni sociali interne al gruppo (Nicola Scevola, 2010).

Nonostante ciò le seconde e terze generazioni manifestano i segni evidenti del processo di deriva culturale. Queste acquisiscono una doppia comprensione linguistica e vivono in uno spazio fisico che per loro non è «nuovo», ma il proprio, e quindi subiscono l'effetto di memi più differenziati rispetto a genitori e nonni e nello stesso tempo ne producono di originali. Che hanno effetti anche sulla comunità preesistente (soggetta anch'essa al processo di deriva culturale) a seconda della consistenza numerica del gruppo di recente immigrazione e anche della tipologia e dell'impatto dei memi culturali di cui sono portatori (i memi del legame di sangue familiare sono tra i più potenti e stabili).

In ogni caso sia l'assetto del territorio (come è fatto) sia gli stili di vita confermano e/o creano i memi. Nella geografia politica, geopolitica, intesa come pratica di analisi intellettuale di dinamiche in territori e tra gruppi umani, non si presta sufficiente attenzione a tali pratiche.

William Godwin (1783), con-





siderato (a posteriori) il teorico fondatore dell'anarchismo, iniziava la sua riflessione sulle pratiche e i presupposti «ideali» dell'educazione con la frase «i due strumenti principali del potere umano sono il governo e l'educazione» (Carlo Pancera, 1992, p. 5). Si era ancora prima dell'affermazione ideale e pratica della necessità di impartire un'educazione sistematica, generalizzata e «pubblica» ai giovani per sostenere il comportamento civico e il benessere dei cittadini nell'era del postilluminismo e Godwin sottolineava che «per educazione [...] io intendo il senso più comprensivo che può essere associato a questa parola, incluso ogni incidente che fa sorgere un'idea alla mente» (*ibid.*, p. 54, sottolineatura mia). Quest'ultimo riferimento è concettualmente vicino se non uguale all'idea di meme. Ma certo l'azione dell'educazione oggi è sempre più di-

pendente dalla diffusione di memi-idea veicolati dal sistema globale dei mass media piuttosto che dai sistemi scolastici. Sistema mediatico mondiale che tende a essere sempre più multipolare come proprietà e raggio di diffusione, ma i cui poli sono comunque strumenti al servizio di chi detiene il potere (economico e/o politico) locale, che ha interesse a diffondere informazioni e *narratives* (cioè descrizioni-racconti-rappresentazioni) che non mettano in discussione la struttura stessa del potere, qualunque forma politica essa prenda.

«Lo spazio è fondamentale in ogni forma di vita comunitaria; lo spazio è fondamentale in ogni esercizio del potere» (Michel Foucault, 1982) e quindi per i geopolitici dominio e spazio sono gli oggetti principali della loro analisi. Ma il dominio cambia frequentemente forma e strumenti e la nostra analisi deve usare strumenti adeguati per

comprenderne a fondo le dinamiche. Strumenti flessibili, dinamici, anche creativi; si lavora con metodo, ma senza «un» metodo.

Troppo anarchico, troppo caos? È una delle componenti della «sfida anarchica» quella di «azzardare chiavi di lettura e soluzioni inedite ai problemi organizzativi della società (l'assenza di dominio come stile plurale di vita)...» (Salvo Vaccaro, 2009).

Le caratteristiche umane, psicologiche e istintuali, rimangono nel tempo e in questo senso le dobbiamo considerare come «fisiche» cioè connaturate all'essere umano; siamo obbligati fisicamente a pensare e ad avere immaginazione come ad avere fame, voler dormire e così via.

Noi dobbiamo cercare di usare gli strumenti di analisi che fanno riferimento all'insieme





di quelle caratteristiche umane, attingendo liberamente da qualunque sollecitazione intellettuale e combinandoli senza pregiudizi di «metodo» a priori, ma con un atteggiamento che Paul Feyerabend ha chiamato anarchismo epistemologico (Feyerabend, 1997). Feyerabend ha sottolineato la sua diffidenza per l'anarchismo politico, che lui considerava quindi qualcosa di diverso e in cui non aveva fiducia, ma nel recente confronto teorico a proposito di postmodernismo e postanarchismo non trova spazio la divisibilità tra il pensiero teorico e la prospettiva politica (che casomai è una pecca del pensiero postmoderno), e anche chi non si sente parte del movimento teorico-politico anarchico, ma ne ha una visione accademica afferma che «Anarchism is a philosophical system that incorporates theories of power, subjectivity, history, freedom, ethics, and society» (Saul Newman, 2001). In campo socio-antropologico e geografico l'approccio epistemologicamente anarchico parte dalla considerazione che quasi tutte le società umane sono organizzate secondo una

piramide socio-economica. Ma questa è una considerazione condivisa a largo raggio: «La distribuzione delle ricchezze [...] è semplicemente il risultato del potere puro e semplice. La ricchezza genera potere, quel potere che consente alla classe dominante di mantenere quella ricchezza» (Joseph Stiglitz, 2006, p. 157). In alto il ristretto numero di chi decide e/o controlla il potere economico e poi verso il basso il numero sempre più crescente di chi ha meno potere e reddito. Elisée Reclus (1905) indicava questo come una delle «leggi» (nel senso della frequenza) dei gruppi umani, cioè la tendenza di questi a organizzarsi in gruppi gerarchici; tale tendenza è contrastata dalla irrefrenabile spinta alla libertà dei singoli individui e per Reclus le dinamiche delle relazioni umane erano osservabili e spiegabili con la continua oscillazione tra queste due spinte contrastanti. Sostanzialmente come nel Tao il bianco e il nero, l'uno necessario all'altro, continuano a confrontarsi dinamicamente senza possibilità che uno prevalga sull'altro, producendo stabilità ed equilibrio in ogni attimo, all'interno di un continuo dinamismo.

E lo spazio fisico è l'oggetto, il campo di azione e di manifestazione di queste due forze in equilibrio dinamico e quindi costituisce il «soggetto» di studio del geografo perché lì si cristallizza la piramide gerarchica e si manifestano le relazioni umane; dove i memi «prendono corpo» e forma spaziale.

Oggi più che mai in un mondo che si suppone globalizzato dovremmo leggere le dinamiche geopolitiche e le strutture socioeconomiche dei diversi gruppi umani non restando intrappolati nei memi quali «stati», «identità», «culture» «etnie», «guerre» e così via, ma partendo dalle semplici e chiare *manifestazioni spaziali dei rapporti di potere* che si spiegano nello spazio fisico, che ne condizionano il suo uso, che lo «costruiscono».

Dinamiche di potere spaziale che si potrebbero definire forse meglio in processi largamente diffusi di *caging* e *self-caging*.

Piramidi spaziali e caging

Ogni gruppo umano organizza la vita di relazione (e di potere) nello spazio fisico ed è in grado di essere autonomo nell'elaborazione dei propri criteri «giusti» di relazione, nel formare la propria isola culturale. Le forme politiche di questa autonomia e i principi che la sottendono sono oggetto di confronto interno, discussione, anche conflitto; le forme di struttura decisionale sono sempre il risultato di un'elaborazione teorica sviluppata nel tempo e che può cambiare (per esempio in Europa il passaggio dalla monarchia assoluta a quella costituzionale fino alla democrazia parlamentare). Per poter durare nel tempo, oggi più che mai, le

strutture politiche e le «regole» della vita sociale si devono fondare su caratteristiche istintuali, comportamentali e psicologiche presenti in tutti gli esseri umani. Quando ciò si verifica vediamo che strutture politico-sociali, anche diversissime e tra loro contraddittorie, durano per periodi lunghi (anche lunghissimi), ma in spazi differenti.

Le piramidi socioeconomiche fondamentali dell'azione (geo)politica negli spazi fisici sono due: 1) la *piramide iconografica* (nel senso dato da Jean Gottmann al termine *iconografia*, 1952), quella del sangue e/o dell'onore oppure dell'ideologia, e poi 2) quella della *circolazione* (sempre nel senso dato al termine da Gottmann), cioè economica e dei soldi; più rigida nella mobilità interna la prima, più dinamica la seconda, ma ambedue necessariamente, strutturalmente piramidali. Quindi l'azione della politica di potere si esercita tramite la stratificazione e la separazione degli spazi fisici e la differenziazione nel loro uso (per esempio privilegio nella qualità ed esclusività degli spazi). Come siamo oggi in presenza della guerra asimmetrica, così abbiamo (e c'è dagli inizi della storia dei gruppi umani) un uso asimmetrico dello spazio fisico in base al potere detenuto/esercitato.

A partire da queste due strutture piramidali fondanti nel mondo (cioè nello spazio fisico) ci sono diverse e numerose combinazioni (sovrapposizioni e/o varianti) delle due piramidi, giustificate da chi le controlla in base a riferimenti a valori ideali «naturali» e/o «universali» (la rappresentazione simbolica, iconografica) e che oggi hanno preso in lar-



ga parte la forma dello stato (di vari stati) come struttura e modalità operative.

A differenza dei tempi di Reclus oggi siamo consapevoli che il «potere» si esercita non solo a partire dal vertice della piramide, ma che tutti sono in grado di esercitare un potere, non importa quale che sia la posizione relativa nella piramide socioeconomica (Foucault, 2001). Cambia solo il «peso» e la portata spaziale dell'esercizio del potere. Può essere quello del padre nei confronti dei figli, o del marito nei confronti della moglie, o del dirigente nei confronti del sottoposto, del burocrate, ma anche del più forte o furbo nei confronti dei pari grado e così via.

Ogni forma di potere, a qualunque livello, si trasforma in un processo di ingabbiamento, di *caging*, che viene eserci-

tato (rin)chiudendo (ma anche escludendo da) spazi fisici e anche mentali (cioè limitando la possibilità di pensare un'azione, nei casi estremi perfino la possibilità di immaginare). Il processo di *caging* è sempre un processo di potere.

Rilevanza delle Iconographies nel selfcaging

Ma perché i molti che hanno ben poco potere e/o reddito accettano una situazione che li vede maggioritari come numero e minoritari come possibilità d'azione? Che li vede ingabbiati o esclusi?

Perché la struttura sociale, il *discourse* culturale, lo spazio fisico del locale, quello dell'esperienza (Peter Taylor, 1982), in cui si nasce e si cresce ha un «senso» così come è; per il solo fatto di fisico esserci. E mantenere questo senso, tendenzialmente immutato, dà sicurezza. Rappresenta un'*isola culturale* che difficilmente viene messa in discussione a livello di massa. Inoltre il «senso» di un'*isola culturale* viene continuamente alimentato (e a volte costruito volutamente per fini politici) grazie a quelle che Jean Gottmann (1952) ha definito *Iconographies*, quel complesso di *memi* di riferimento che danno sicurezza e senso di appartenenza, soddisfacendo alcuni dei più profondi bisogni psicologici degli esseri umani. Tutti questi *memi* «forniscono una risposta superficiale plausibile a problemi profondi e inquietanti dell'esistenza» (Dawkins, p. 255) e il meccanismo della selezione «favorisce i *memi* che sfruttano a proprio vantaggio l'ambiente culturale» (*ibid*, p. 262); cioè le cosiddette «tradizioni»,





le «identità», o più semplicemente i luoghi comuni e le abitudini quotidiane, quali che siano. Che ciascuno di noi alimenta con il proprio comportamento e con il linguaggio. Questo è essenzialmente il processo quotidiano e diffuso del *selfcaging*. La spinta individuale (che in certi contesti e condizioni può diventare diffusa e collettiva) al cambiamento, alla scoperta, Gottmann l'ha definita *Circulation* e sembra molto simile concettualmente alla spinta degli individui verso la libertà di Reclus. E anche Dawkins ricorda che un aspetto unico dell'uomo «è la sua capacità di previsione conscia», quindi «abbiamo il potere di ribellarci ai nostri creatori» (*ibid*, p. 264).

Le *Iconographies* sono rappresentate oggi non solo dalle manifestazioni simboliche e retoriche dello stato e dell'autorità in genere, ma anche dai fenomeni di massa, che si manifestano in dimensioni sem-

pre più globali: calcio, moda e mode, consumismo, programmi televisivi, film, comportamenti che vengono visti e imitati, culto di personalità (persone famose o leader) e così via. Non c'è differenza tra questi *memi* e i meccanismi mentali geopolitici che producono e diffondono *memi*-idea come nazione, identità, etnia, legame emozionale con la «mia terra», (in)sicurezza, indipendenza, autodeterminazione, l'Altro cattivo, la «pace»... E come nel caso citato della «rete» il processo di *caging*, di irrigidimento tramite iconografie passa sempre di più attraverso una *narrative* di libertà di scelta individuale e/o di «valori» scelti senza costrizioni e spesso pensati come universali. Ed è il paradosso anche del *selfcaging*, cioè della nostra «scelta» di costruirci volontariamente la nostra gabbia nei gesti quotidiani; da non prendere solo nell'accezione negativa di privazione. Banalmente tendiamo

a ripetere lo stesso percorso per fare la spesa, per prendere il giornale, siamo ripetitivi nel frequentare gli amici, cerchiamo omogeneità/vicinanze culturali o di classe sociale nella scelta della scuola per i figli, nello scegliere e arredare la nostra casa.

E il quotidiano giusto o il canale televisivo migliore è quello che dice o mostra quello di cui siamo già convinti; è «la tendenza naturale a cercare elementi di prova che corrispondano alle nostre idee preconcepite e a crederci, ignorando tutto il resto» (Jim Giles, 2010).

Allora, forse, la banalità, la semplicità della condizione umana e delle sue necessità fisiche, e nel contempo la consapevolezza della complessità della psicologia umana sono più utili per capire conflitti e dinamiche; e quindi nelle nostre riflessioni e analisi bisogna dare centralità, considerare come fattori decisivi «geo-

politici», più importanti di altri per quanto riguarda le motivazioni comportamentali, le esigenze di base, fisiche, degli esseri umani: bere, mangiare, dormire, fare sesso, avere vestiti e una casa adeguati al clima, un posto decente per i bisogni corporali. E quelle psicologiche che possiamo considerare come necessità «fisiche» della mente umana, cioè quei meccanismi biologico-istintivi che sono presenti in tutti gli esseri umani e che non derivano dai *memi* anche se ne vengono fortemente influenzati: vivere in gruppo, essere apprezzati, essere solidali, proteggere i piccoli, sognare il futuro (soprattutto per i figli) e avere desideri, avere «cattivi pensieri» (come l'invidia e la rabbia), avere paura, avere consapevolezza della morte.

Nel caso della Striscia di Gaza, il blocco del movimento delle persone, il contingentamento fisico dei beni in entrata e il processo di *caging* che queste cose innescano sono gli elementi rilevanti per capire quella dinamica geopolitica (e per cercare soluzioni) al pari, se non di più, delle dichiarazioni iconografiche (scontate e ripetitive) di un qualsiasi esponente di Hamas (che grazie al *caging* esterno israeliano opera un *caging* interno) e perfino del lancio dei razzi qassam (fisicamente asimmetrico, come il numero delle vittime, rispetto ai carri armati e ai bombardamenti aerei israeliani). Come pure l'intervento strutturale sul territorio della Cisgiordania, operato tramite gli insediamenti ebraici in continua espansione e il complesso delle comunicazioni stradali, sono indicatori e fattori fondanti del processo di *caging* (check-point, muro, strade vietate-separate) e *self-caging* (esclusività ebraica ne-



gli outpost illegali e in quasi tutti gli insediamenti autorizzati) (Eyal Weizman, 2009), da tenere in conto più delle scontate e retoriche (iconografiche) dichiarazioni dei ministri e dei funzionari israeliani.

Manifestazioni spaziali e comportamentali

Se queste sono le esigenze che sostengono (o provocano) le dinamiche geopolitiche (in accordo con Reclus) i criteri e gli strumenti di analisi cambiano: la differenziazione più evidente nella piramide socio-economica e nella gestione-soddisfacciamento delle esigenze citate è quella tra ricchi e poveri, tra privilegiati e esclusi, tra sfrut-

tati e sfruttatori, tra chi può decidere e chi deve subire; a prescindere dalle trasversalmente alle dichiarate appartenenze nazionali, identitarie, culturali, politiche e così via. Le differenze citate incidono direttamente sia nel soddisfacimento dei bisogni primari sia nel «sogno» e nell'immaginario; e incidono direttamente anche nella proprietà e nell'uso differenziato degli spazi fisici, nella determinazione della loro forma e dimensione. L'abbiamo sotto gli occhi tutti i giorni sotto forma dello zoning dei quartieri cittadini con





oscillazioni dalle comunità fortezza e super sorvegliate dei ricchi agli enormi quartieri-slums delle metropoli dei paesi poveri; dice l'architetto italiano Vittorio Gregotti: «La città più che accogliere seleziona, produce scarti sotto forma di quantità crescente di immondizie, ma anche di esuberanti umani che il potere tenta di contenere in recinti. Il recinto, lo spazio sorvegliato (ricchissimo o poverissimo) è quindi un'idea che va molto al di là del tema della sicurezza, è il principio di una concezione della stessa città come somma di "accampamenti" reciprocamente impermeabili» (*Corriere della Sera*, 27 luglio 2010, p. 39).

Ma la differenziazione primaria è presente anche nelle culture non urbane e anche lì si fonda sull'uso differenziato dello spazio fisico, come pure sulla differente qualità e quantità di proprietà di «cose», sulla differente possibilità di incidere sui cambiamenti nello spazio fisico e sui comportamenti del gruppo.

L'asimmetria ricco/povero innescava un meccanismo per cui tendenzialmente ci si rinchioda (o si è costretti a rinchiodarsi) in spazi dove i vicini sono «omogenei» a noi e si innescava un processo mentale che

ci fa ragionare sempre intorno agli stessi concetti e nelle stesse modalità di vita. È la logica del country club/campo da golf che oggi diventa di massa con il villaggio turistico e la nave da crociera. È il meccanismo delle eterotopie foucaultiane.

I più giovani crescono in gabbie volute o costruite dai genitori, subiscono l'influenza «perceptiva» dell'ambiente circostante e che frequentano; così pensano che il mondo, tutto lo spazio fisico, sia uguale a quello che conoscono e soprattutto che funzioni secondo le stesse abitudini che hanno visto e sperimentato. Ma diventano attori attivi di *caging/selfcaging* loro stessi quando copiano/ripetono comportamenti (fisicamente visibili in posti frequentati o conosciuti tramite i mass media) o cercano luoghi dove sanno già cosa trovare: sempre quello che conoscono (come McDonald's o Kfc o i vestiti di moda) e che dà quella tranquillità che consegue alla sensazione di esercitare un potere decisionale apparentemente autonomo, sia pure piccolo e limitato nel tempo e nello spazio.

Il senso (voluto, subito, accettato o vissuto inconsapevolmente) della propria isola cul-

turale (individuale e/o di gruppo) produce un meccanismo di autoingabbiamento, di *selfcaging* mentale che diventa e/o produce *selfcaging* spaziale.

È un processo mentale profondamente umano, e quindi necessario, ineludibile. In questo senso protettivo ed equilibrante: «A home means walls», dice una donna migrante di oltre ottant'anni che ha cambiato diciassette volte «case» nella sua vita (Tovi Fenster, conferenza su: *Migrant Women over 80: the Meanings of Home, Belonging and Memory*, Università Milano-Bicocca, 30 aprile 2010).

Però contrastabile quando si raggiunge la consapevolezza della sua portata politica e di potere (su di noi e sugli altri) perché anche il processo di *selfcaging* è un processo di potere, ma rivolto verso se stessi; molto spesso inconsapevolmente. Ma anche quando è consapevole spesso appare come «giustificato» da vantaggi, o male minore rispetto al non conosciuto/percepito, rispetto alla paura dell'ignoto o del «nemico».

Risulta paradossale il caso estremo dei capimafia italiani che restano latitanti per anni o anche decenni e che poi quando vengono scoperti e arrestati si scopre che pur di potere esercitare un potere di vita e di morte (*caging* estremo) hanno vissuto prevalentemente rinchiusi in spazi piccoli o squallidi (*selfcaging*) insieme a quantità enormi di soldi (lì inutili), con videogiochi, giornali sportivi e immagini della religiosità cattolica popolare. Ma hanno investito in molte proprietà immobiliari e nel possesso della terra che non utilizzano se non occasionalmente o servono al funzionamento della struttura gerarchica.



Il geografo e lo spazio

Se accettiamo queste premesse, come possiamo, come geopolitici, affinare la nostra consapevolezza di tali meccanismi? Quali accorgimenti/criteri selettivi usare? Come uscire dal nostro *selfcaging* intellettuale?

Il modo è quello tipico del geografo: osservare con attenzione. Seguendo il suggerimento di Gerard Toal (1996): «An educated geographer is an observer» perché «Geography is seeing, not writing».

Cosa osservare è principalmente la tripartizione dello spazio; poi il tipo di relazioni umane che vi agiscono. Significa considerare, «vedere», lo *spazio da tre punti di vista*: come *fisico-biologico* (la materialità di tutto ciò che non ha consapevolezza della propria morte, compresa la fisicità degli esseri umani), come *percepito* (tutto ciò che è soggettivo, emozionale, di ogni singolo

essere umano), come *rappresentato/simbolico* (tutto ciò che viene raccontato da *narratives* o asserito tramite l'attribuzione di valore metafisico o trascendente, anche attraverso simboli da accettare come icone [indiscutibili]).

Con l'approccio suggerito dal pensatore anarchico Colin Ward, attivo nell'auto-organizzazione territoriale e nell'educazione, scomparso recentemente, che diceva «tendo a pensare in termini di esempi pratici o di esempi concreti» (citato in David Goodway, 2003, p. 69).

Lo *spazio percepito* (quello che noi crediamo di vedere come oggettivo mentre invece lo interpretiamo) è quello che sostiene il processo di *selfcaging*. Lo *spazio rappresentato/simbolico* (quello che ci viene descritto/raccontato come vero e/o pieno di significato) sostiene il processo del *caging*.

Questi sono meccanismi a fortissima (ma non totale) influenza psicologica; molto più

di quanto in passato si pensasse fosse il condizionamento determinista dello spazio fisico (ambiente e clima) sui comportamenti dei gruppi umani e dei singoli. Ma il primo e fondamentale punto di partenza per il geografo (e il geopolitico) è l'attenta osservazione dello *spazio fisico*, di una *materialità* (anche biologica) che è altro da noi, a partire dagli oggetti e dalla fisicità della nostra vita quotidiana, ma che include quello che in noi è fisico come la necessità di bere e mangiare. Una materialità così come è, a prescindere dall'umanità, dai suoi rapporti con essa, dalle modifiche che gli esseri umani sono in grado di introdurre o hanno introdotto; e questo ci aiuta a liberarci dai pregiudizi (la nostra percezione degli altri e di cosa ci circonda) e dalle costruzioni/incrostazioni mentali che ci «inventiamo» o che





ci vengono somministrate (il nostro immaginario e/o le iconografie). A partire dallo spazio fisico possiamo leggere con più precisione la concretizzazione della piramide socioeconomica e dei vincoli/condizionamenti all'agire umano (per esempio la forma e la distribuzione delle case, la configurazione degli spazi pubblici e la loro fruibilità, le zone private/protette/esclusive, i grandi centri commerciali che sembrano pubblici e sono invece privati); perché se riusciamo a considerare la materialità dello spazio possiamo vedere e comprendere meglio le conseguenze fisiche dell'azione dei gruppi e dei singoli, e comprendere come si articolano le relazioni socioeconomiche in quel luogo. E anche le «forme» dell'immaginario che agisce in quel luogo.

E dunque, come geopolitici, di fronte a crisi più o meno conflittuali o a dinamiche che sembrano complesse invece di «chi comanda qui, e cosa pensa o dice di essere o voler fare?» possiamo domandarci «Com'è strutturato lo spazio fisico "locale"? Cosa è frutto del *caging* e cosa del *selfcaging*? Gli esseri umani, qui, di cosa hanno bisogno material-

mente o cosa vorrebbero per una vita degna di essere vissuta?». Osservare con attenzione e provare a rispondere a queste domande può fare di noi geopolitici utili a favorire processi di pace invece che analisi abili a descrivere gli effetti territoriali delle decisioni di chi comanda.

«Là dove la modernità ritiene di assistere all'azione di soggetti, occorre sforzarsi di vedere solo reti di pratiche contingenti, di constatare che avvengono cose, che succedono fatti» (Vivien Garcia, 2009).

A titolo di esempio, per sostenere o innescare processi negoziali di convivenza nello spazio e/o di pacificazione nei territori contesi (David Newman, 1996) la questione nodale, fondamentale, non è quella della rappresentazione e di chi ha titolo per negoziare, ma è quella di come limitare disuguaglianze e privilegi (Fabrizio Eva, 1999), e la portata e la proprietà degli spazi privati (senza farli sparire), visto che il controllo esclusivo dello spazio senza limitazione «concettuale» è uno dei pilastri simbolici e fattuale della piramide socio-economica e del processo di *caging-selfcaging*, che sono fattori generatori di conflitti. È curioso che gli spazi privati non compaiano mai

nelle analisi geopolitiche come fattori significativi.

È vero che gli spazi privati, per definizione, non sono condivisi e che al loro interno si danno regole d'uso autonome, ma queste regole autonome sono quasi del tutto simili a quelle degli spazi pubblici gerarchici; perché si fondano sullo stesso atteggiamento mentale «piramidale». Unica differenza sostanziale: negli spazi privati è esplicita e rivendicata la gerarchia di potere e/o l'esclusione dei molti dai processi decisionali. La quantità di spazi privati dove spendiamo buona parte della nostra vita (lavoro e abitazione) è consistente e sostiene la continua riproduzione del *mime* della «presenza del dominio come categoria centrale dell'immaginario sociale» (Amedeo Bertolo, 2010, p. 86).

La ricchezza allarga non solo lo spazio fisico privato a disposizione, ma anche la quantità e la qualità di utilizzo degli spazi pubblici-condivisi; a chi ha meno o nessuna ricchezza rimangono soltanto gli spazi pubblici-condivisi, che gli appartengono solo formalmente e sul cui uso hanno un limitato (a volte limitatissimo) potere decisionale, quasi sempre indiretto.

L'azione della politica interviene principalmente sulle dinamiche e le relazioni negli spazi pubblici, quelli che necessariamente sono e devono essere condivisi e dove possono sorgere conflitti visto che è qui che può dispiegarsi il processo di *caging* esercitato dal potere decisionale (politico e/o economico) e di *selfcaging* esercitato dai singoli individui e dai gruppi su se stessi. Ma dove è anche possibile una negoziazione più dinamica e aperta, perché negli spazi privati, invece, il meccanismo

dell'esclusione e dell'esclusività della possibilità decisionale rende la negoziazione molto ridotta se non esclusa del tutto.

La negoziazione invece della piramide nello spazio pubblico

Gli spazi pubblici possono e devono essere spazi di condivisione, ma le pratiche di relazione, le abitudini di vita, sono culturalmente orientate/determinate e i diversi possibili presupposti culturali della condivisione differenziano sensibilmente la loro fruizione e funzione da parte degli individui. La differenziazione di genere è la differenziazione «culturale» di uso degli spazi più evidente in tal senso e con rilevanti effetti geopolitici, tendenzialmente sottostimati nella geopolitica non critica (Elena dell'Agnesse, 2005).

Però, al di là delle diversità apparenti, i modelli di piramide socioeconomica in azione sono sempre i due già citati all'inizio (1: onore-sangue o ideologia, 2: economia/soldi), con un terzo modello che sarebbe auspicabile.

Modello 1. Lo spazio pubblico può essere condiviso, ma subendo un'autorità gerarchica che ne «irrigidisce» l'uso con regole esplicite, con «valori» affermati come giusti, e con sistemi di controllo forti e diffusi. La possibilità del conflitto (talvolta anche del dissenso) è negata per principio (esempio estremo la Corea del Nord), ma non può impedire scoppi violenti in insofferenza e rivolta (vedi l'Iran dopo le elezioni di metà 2009).

Modello 2. Lo spazio pubblico può essere condiviso senza conflitti destabilizzanti perché è in opera o è stato «costruito» (*Iconography*) un immaginario di condivisione (il *meme-*



democrazia) che però produce un'isola culturale anch'essa tendenzialmente totalizzante. Il singolo vi si adagia per quieto vivere, o perché non lo avverte, oppure perché lo condivide e non ha ragioni di opporsi (non lo pensa nemmeno come possibile); si attiva il *selfcaging*. Le manifestazioni conflittuali sono più diversificate, ma meno violente in genere e abbastanza facilmente controllate (*caging*) dalla struttura politica che può contare sull'appoggio silenzioso e acquiescente della maggioranza dei cittadini, anche utilmente «distratta» dai mass media. Può valere per l'Occidente che ha i suoi modi di distrazione di massa o per la Cina che può contare da molto tempo su abitudini sociali forti e coese oltre a un sistema di controllo efficace; ma ogni cultura che si sente «forte» ha i propri modi di dare senso (costrittivo) alla vita sociale.

Attualmente la Cina è un interessante caso di studio perché sta combinando alcuni elementi chiave dei due modelli indicati; finora con successo.

Infine (ed è il terzo auspicabile modello) lo spazio pubblico può essere condiviso perché è «negoziato»; cioè c'è un reale confronto/dibattito pubblico in cui le decisioni vengono decentrate al più basso livello possibile. Gli individui trovano un equilibrio o risolvono la conflittualità nella continua negoziazione negli spazi condivisi, ma a partire dagli spazi individuali (mentali e fisici) che vengono presupposti come uguali e per questo vengono, tramite la politica, orientati all'uguaglianza.

Ma per poter avere una negoziazione tra «uguali» gli spazi individuali (privati) devono essere limitatamente esclusivi (cioè lo spazio fisico del sé è garantito, ma ha una portata spaziale limitata) e limitatamente differenziati quanto a «ricchezza», per avvicinarsi concretamente alla «posizione originaria» di John Rawls (1971). Quindi non basta che una società si dichiari formalmente democratica e/o abbia costituzioni o norme giuridiche di equilibrio tra poteri dello stato quando gran parte (la quasi totalità) della vita quotidiana e delle relazioni politiche ed economiche avvengono in dinamiche di *caging/selfcaging* in cui i soggetti sono diversamente dotati di poteri e strumenti di azione, di capacità e consapevolezza, di possibilità decisionale nel fissare le regole per dominare e dare forma allo spazio fisico, di differenti proprietà dello spazio fisico.

Gli effetti negativi della differenziazione primaria erano

ben presenti ai costituenti italiani quando hanno elaborato l'articolo 3 della Costituzione e infatti nel secondo capoverso affermano che «è compito della Repubblica rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale, che, limitando di fatto la libertà e l'eguaglianza dei cittadini, impediscono il pieno sviluppo della persona umana e l'effettiva partecipazione di tutti i lavoratori all'organizzazione politica, economica e sociale del Paese». È un articolo che mantiene appieno la propria forza concettuale, ma per sottolineare una piccola deriva culturale vale la pena evidenziare l'uso della parola «lavoratori» che oggi verrebbe considerato riduttivo se non addirittura discriminante verso altre categorie sociali.

Dalla piramide al piano: con o senza recinzioni

Buone recinzioni non fanno dei buoni vicini. Tra buoni vicini ci possono essere delle recinzioni, ma possono non esserci.

La nostra attenzione deve essere puntata su come e di cosa sono fatte le recinzioni e sugli elementi fisici (comprese le condizioni di vita di base degli esseri umani che vi vivono) che differenziano il territorio ai due lati della recinzione; e questo vale anche senza recinzioni. E i segni della differenza sono le manifestazioni fisiche del potere presenti nello spazio fisico da una parte e dall'altra (e in come è fatta la recinzione e chi la controlla), perché esercitare il potere dà soddisfazione e gli esseri umani spesso non resistono a mostrarlo. È in questo che si vede se i vicini sono «buoni».

Gli esseri umani, singolarmente e collettivamente, sono allo stesso tempo vittime e protagonisti del continuo processo di *caging* (più iconografico e connesso al potere) e di *selfcaging* (più soggettivo e in-

dividuale, fattore sia iconografico sia di movimento). L'azione indipendente e difficilmente controllabile dei *memi* svolge la funzione di circolazione e favorisce sia l'irrigidimento che la composizione, scomposizione, ricomposizione dei gruppi umani nelle società, costituendo forse il carburante principale dei meccanismi «immaginari» che (tras)formano le *isole culturali* e le *derivate culturali*.

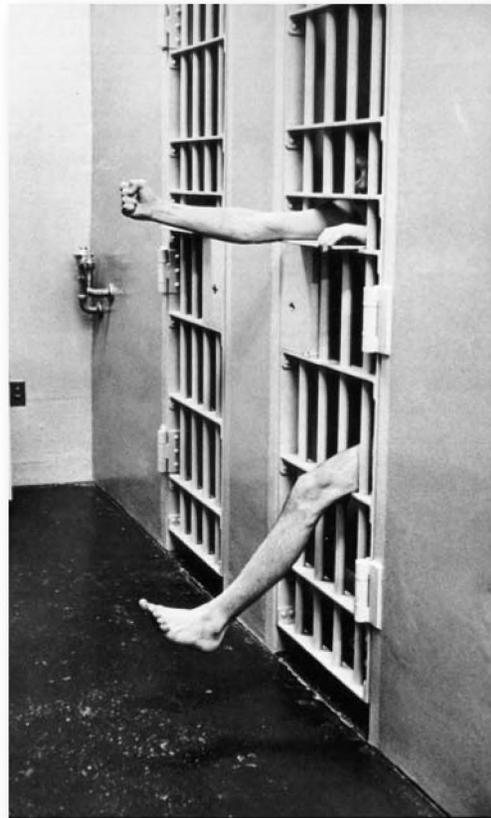
Questa dinamica continua si mostra e si cristallizza nello spazio fisico ed è lì che deve puntare l'osservazione attenta del geografo. In particolare del geopolitico, che analizza le stesse dinamiche anche sotto la forma di quelle *piramidi socioeconomiche* che sono gli stati o qualsivoglia altra struttura di potere dichiarata formalmente e/o riconosciuta socialmente. Magari con l'aspirazione soggettiva di contribuire ai processi di risoluzione/gestione della conflittualità umana.

Tra esseri umani liberi, uguali non solo formalmente, solidali, soddisfatti nelle esigenze di base della vita, la negoziazione è più facile e meno conflittuale e la questione recinzioni perde di rilevanza e diventa solo un gusto personale o un'utilità pratica.

I processi di pace hanno successo se incidono sullo spazio fisico in modo equilibrante, fronteggiano i *memi* culturali (quando diventano *Iconographies*) e i processi di *caging* e *selfcaging* per limitarne la portata, danno tempo agli esseri umani come singoli e come gruppi di essere parti consapevoli nella dinamica tra iconografia e movimento (*Circulation*). Quando attivano nello spazio fisico il comune senso di appartenenza alla condizione umana, per «costruire reti al posto di piramidi» (Colin Ward, 1988).

Riferimenti bibliografici

- Amedeo Bertolo, *Potere, autorità, dominio: una proposta di definizione*, in *Volontà*, n. 2/1983, ripubblicato in *Libertaria*, n. 3 /2009.
- Luca e Francesco Cavalli Sforza, *Chi siamo*, Oscar Mondadori, Milano, 1993.
- Luca Cavalli Sforza, *L'evoluzione della cultura*, Codice Edizioni, Torino, 2010.
- Richard Dawkins, *Il gene egoista*, Mondadori, Milano.
- Elena dell'Agnes, *Geografia politica critica*, Guerini, Milano, 2005, p. 148.
- Fabrizio Eva, *Global Stability through Inequality or Peace Processes through Equality*, in *Special Issue of Geopolitics «Geopolitics at the end of the Twentieth Century: the Changing World Political Map»*, vol. 4 (1) Summer 1999, Frank Cass Publishers, Londra, UK, pp. 98-117.



- Paul Feyerabend, *Contro il metodo*, Feltrinelli, Milano, 1997.
- Michel Foucault, *Space, Knowledge and Power (conversation with P. Rabinow)*, in *Skyline*, March 1982, pp. 16-20, pubblicato in *Spazi Altri*, a cura di Salvo Vaccaro, Mimesis, Milano, 2001, p. 68.
- Michel Foucault, *Storia della sessualità. La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano, 2001, pp. 125-126.
- Vivien Garcia, intervento al seminario internazionale Anarchismo, post-anarchismo e neo-anarchismo nel ventunesimo secolo, 4-5 luglio 2009, Venezia-Marghera, pubblicata nel numero speciale del *Bollettino del Centro Studi Libertari-Archivio G. Pinelli*, Milano, n. 34 dicembre 2009, p.14.
- Jim Giles, *Come si diffonde una bugia*, New Scientist, GB, tradotto in *Internazionale*, Roma, n. 856, 23-29 luglio 2010, p. 52.

- William Godwin, *An account of the Seminary that Will Be Opened on Monday the Fourth Day of August, at Epsom in Surrey, for the Instruction of Twelve Pupils in the Greek, Latin, French and English Languages*, in *Morning Herald & Daily Advertiser*, July 2nd 1783, in David Goodway, *Conversazioni con Colin Ward*, Elèuthera, Milano, 2003.
- Jean Gottmann, *La politique des Etats e leur géographie*, Colin, Parigi, 1952.
- Claude Lèvi Strauss, *Le strutture elementari della parentela*, Feltrinelli, Milano, 1978.
- David Newman, *Shared spaces-Separated spaces: Israel-Palestine peace process*, *Geojournal*, 39: 4 1996, Kluwer Academic Publisher, Olanda, pp. 364-375.
- Saul Newman, *From Bakunin to Lacan: Anti-Authoritarianism and Dislocation of Power*, Lexington Books, Lanham, 2001.

- Carlo Pancera (a cura di), *William Godwin. Sull'educazione e altri scritti*, La Nuova Italia, Scandicci (Firenze), 1992.
- John Rawls, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano, 1982.
- Elisée Reclus, *L'Homme et la Terre*, Librairie Universelle, Parigi, 1905-1908.
- Nicola Scevola, *Do you speak Shugni?*, in *Io Donna*, supplemento del *Corriere della Sera*, 7 luglio 2010, pp. 29-32.
- Joseph Stiglitz, *La globalizzazione che funziona*, Einaudi, Torino, 2006, p. 157
- Peter J. Taylor, *A materialistic framework for political geography*, in *Transactions of the Institute of British Geographers*, NS 1, pp.129-142, 1982.
- Gerard Toal, *Critical Geopolitics*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1996, p. 94.
- Salvo Vaccaro, *Attenzione, spia accesa*, nel numero speciale del *Bollettino del Centro Studi Libertari-Archivio G. Pinelli*, Milano, n. 34 dicembre 2009, p. 5.
- Colin Ward, *Anarchia come organizzazione*, Elèuthera, Milano, 2006).
- Eyal Weizman, *Architettura dell'occupazione*, Bruno Mondadori, Milano, 2009.



Questo articolo è illustrato con foto di Henri Cartier-Bresson (1908-2004)

AGNOSTICO? NO MEGLIO ATEO

intervista a Giulio Giorello di Franco Melandri

*Gli storici che scriveranno su questi anni dovranno riconoscere che una delle promesse della modernità, il «disincanto del mondo», è venuta meno. Sono sotto gli occhi di tutti il peso crescente che le religioni hanno sulla scena pubblica, al punto che cattolicesimo, islam, sette protestanti, pretendono di dettare le leggi. E per chi non crede in Dio o è «di nessuna chiesa» torna in primo piano la necessità di riproporre una società che faccia a meno di Dio. Temi che Giulio Giorello, docente di filosofia della scienza all'università Statale di Milano, ha affrontato in *Quale Dio per la sinistra* (con Pietro Adamo, 1994), *Di nessuna chiesa* (2005), *Libertà. Un manifesto per credenti e non credenti* (con Dario Antiseri, 2008) e il recente *Senza Dio. Del buon uso dell'ateismo* (2010)*



Tu rivendichi decisamente l'ateismo, il quale però, come sottolinei, è inteso soprattutto in senso «metodologico», cioè più come critica a qualsiasi assoluto, a qualsiasi convinzione forte, ritenuta incompatibile con una società libera, che come diretta contestazione della religione come tale. Questa tua concezione, tuttavia, pone un problema, perché chiedi a tutti di comportarsi come diceva Ugo Grozio: etsi deus non daretur, cioè di dare per assodato proprio quello che un religioso convinto della sua fede non può accettare...

Proviamo ad andare per gradi. La prima cosa che volevo sottolineare in questo libro è che è possibile una società senza Dio, la qual cosa non vuole necessariamente significare una società senza persone che credano in Dio. Liberissimo uno di credere in un Dio solo, in venti dei o in zero dei, per citare la famosa battuta di Thomas Jefferson, perché fare una società senza Dio, e vivere senza Dio, vuol dire che non viene richiamato Dio come fondamento dell'agire morale e del coordinamento sociale. Ritengo che questo tipo di atteggiamento sia un atteggiamento tipicamente illuministico, nel senso migliore della parola. L'illuminismo è tante cose, comprende anche il teismo morale di Voltaire o il teismo pratico di Immanuel Kant,

tanto per fare due nomi, anche se la mia posizione è più vicina ad altri filoni dell'illuminismo. Mi riferisco, in particolare, al filone decisamente ateistico, venato di materialismo, che è presente negli scritti del marchese De Sade oppure al cosiddetto Illuminismo «libertino» di Baruch Spinoza e della sua cerchia. Può sembrare curioso chiamare libertino un tipo apparentemente austero come Spinoza, ma non bisogna dimenticare che, nell'accezione tecnica, il libertino è colui che soprattutto si prende la libertà di passare da un'idea all'altra e di non sentirsi vincolato ad alcuna

idea fondante. In questo senso Spinoza è un libertino.

La matrice di partenza di questo libro è quindi un Illuminismo che non arriva tanto al deismo, cioè al credere in un Dio filosofico, in un puro «motore iniziale», o al teismo, cioè al riconoscimento che comunque un Dio ci deve essere e probabilmente è quello di una delle religioni rivelate. Io invece vedo come plausibile la società di atei, delineata, nei *Pensieri sulla cometa*, da un grande illuminista come Pierre Bayle. Una società di atei può esistere benissimo, in una società di atei non viene meno il senso morale e forse l'assunzione di responsabilità di ciascuno verso gli altri è ancora maggiore che in una società garantita da un fondamento religioso. Questo perché un fondamento religioso può giustificare qualunque tuo atto, come dimostra il noto detto «Non lo fo per piacer mio, ma per far piacere a Dio» o «È accaduto per volontà di Dio» che spesso sentiamo dire. Questo senza contare che, se da un lato ci sono alcune religioni particolarmente rigoriste (per esempio il calvinismo dei primi tempi) molte altre sono abbastanza concilianti per quanto riguarda lo scarto tra principi teorici e comportamenti pratici dei singoli fedeli: quante volte si sente dire: «Sì, io pecco, ma poi mi confesso». Questa spaccatura fra i valori religiosi professati e l'atteggiamento pratico nel nostro paese sta diventando un costume (un malcostume) dilagante, per rendersene conto basta leggere le cronache quotidiane o guardare, se uno ne ha il fegato, la televisione.

È di fronte a tutto questo che mi pare fondamentale un'as-



sunzione di responsabilità, perché non si delega a nessun altro la responsabilità dei propri atti. Il fatto che probabilmente questi atti non si inseriscano in una storia provvidenziale ed eterna, ma nella storia di fragili esseri umani rende l'agire di ognuno ancora più delicato e prezioso, ma anche più gravido di conseguenze: se sbaglio non posso invocare un Dio che metta il tappo al disastro che ho provocato.

In questo senso non ho mai capito la battuta «Se Dio è morto allora tutto è possibile» che Fëdor Dostoevskij fa dire al personaggio di un suo romanzo. No: se Dio è morto e il lavandino non funziona io chiamo l'idraulico, non chiamo il teologo, perché le nostre responsabilità si definiscono sulla base delle nostre competenze, della nostra cultura, lottando contro l'ignoranza, cercando empiricamente, ogni volta che c'è un guaio (e non si tratta soltanto di lavandini che perdono), i metodi migliori per venirne fuori. Io non ho niente contro il fatto che, di fronte a una malattia contagiosa o uno tsunami, uno si metta a pregare, però l'importante è che innanzitutto trovi un vaccino contro quella malattia o si informi bene sulla tettonica a zolle, che ci permette almeno di prospettare l'eventualità di «catastrofi naturali» come queste e di porvi *rimeDio*. Se poi uno si sente psicologicamente bene perché, oltre a fare questo lavoro serio e responsabile di fronte agli altri, ha pregato il proprio Dio, non ho niente da dire. Purché costui, in nome del suo Dio, non mi ammazzi o non mi derubi e purché questo stesso diritto di manifestarsi sia riconosciuto a qualunque religione «decente», cioè una religione che, comunque sia organizzata al proprio interno, sia basata su premesse che almeno evitino la pratica



della conversione forzata dei propri vicini e la violenza nei confronti di coloro che se ne staccano. Una religione, insomma, che in nome della divinità non ammazzi, derubi o peggiora. Anche una religione che onori il cammello, per esempio, potrebbe benissimo essere una religione decente. Per questo non vedo molti motivi per considerare il voodoo meno decente di come normalmente vengono considerati i tre monoteismi dell'Occidente, tra l'altro non andrebbe dimenticato che il voodoo è un caso interessante di sincretismo fra motivi africani e motivi che vengono dallo stesso cristianesimo. Io non ho niente contro i meticcianti e le religioni sincretistiche, anzi vorrei far notare che anche il cristianesimo è stato frutto di

un'operazione di sincretismo, perché è stato innestato o sul tronco della cultura greca, a Bisanzio, o sul tronco della cultura latina, a Roma. In molti casi il sincretismo aiuta, la mescolanza e il meticcianto non sono elementi negativi, ma positivi: senza il meticcianto tra le ballate irlandesi o scozzesi e la musica dei neri arrivati, non in modo volontario, nel sud negli Stati Uniti, non avremmo molte delle belle produzioni della musica jazz. È partendo da queste considerazioni che io propugno l'ateismo metodologico, cioè un ateismo che lasci spazio alle religioni, purché queste siano appunto decenti.

L'islam, che è senza dubbio una religione importantissima e con cui occorre fare i conti, è però una religione che,

almeno nelle interpretazioni letteraliste, dice che l'apostata va punito...

E allora noi puniamo quelli che puniscono gli apostati!

Così facendo, però, non si finisce in una guerra per bande?

Non è detto che lo diventi. Quando gli inglesi, per esempio, si impossessarono dell'India (e sottolineo che non voglio certo fare l'apologia del colonialismo britannico, che è una delle cose che più o Dio al mondo), si trovarono di fronte all'usanza della *shakti*, che consisteva nel bruciare sulla pira del marito morto, soprattutto di coloro che appartenevano alle caste più alte, anche le vedove. Gli inglesi proibirono tale usanza, al che i notabili indiani andarono a dire al capo dei funzionari britannici che quella era una loro usanza e che andava rispettata. La risposta del capo dell'amministrazione britannica fu: «Va bene, ma anche noi abbiamo un'usanza: impiccare quelli che usano bruciare le vedove». L'usanza della *shakti* finì.

Io non credo che questa sia

una guerra fra bande, almeno nella misura in cui una «banda», cioè quella che costituisce lo stato, garantisce la libertà dei propri cittadini e cittadine e la libertà è innanzitutto libertà dei corpi, oltretutto libertà di coscienza. Quando penso a un mondo senza Dio, non penso a una cosa molto diversa da come Spinoza, che è un altro dei punti di riferimento del mio libro, descrive la sua Amsterdam nel *Trattato Teologico-Politico*: una città venuta fuori da una ribellione sanguinosa contro gli Asburgo, da guerre contro potenti vicini e da forti lotte inter-religiose e intra-religiose: cattolici contro protestanti e, nell'ambito dello stesso calvinismo, tra il calvinismo rigorista e quello arminiano, possibilista sul libero arbitrio, un cui grande esponente, tra l'altro, era quell'Ugo Grozio che citavi prima. Spinoza sostiene che, in questa Olanda, si fosse comunque raggiunto un equilibrio di ragioni diverse, in cui ognuno seguiva la propria confessione, ma quando doveva andare da un giudice non gli interessava se quel giudice fosse ebreo, musulmano, cattolico o protestante, mentre gli interessava che quel giudice applicasse bene la legge e fosse una persona onesta e competente. Questa è anche la mia idea. Non importa quello che uno è dal punto di vista soggettivo, si può essere onesti e competenti e applicare la legge senza necessariamente sponsorizzare una religione contro un'altra.

Anche in questo caso c'è un elemento che mi pare debba essere considerato: per arrivare a quel po' di libertà della, e dalla, religione che abbiamo oggi è stato necessario che ci fosse una contestazione decisa della religione e dell'idea di Dio come quella fatta da tanti illuministi atei. In questo sen-

so l'ateismo metodologico va benissimo, ma da solo forse non basta per arrivare a una pratica sociale e culturale condivisa, come mi pare dimostrino appunto le chiusure integralistiche che attraversano spesso le religioni. Inoltre, anche laddove hanno accettato l'apertura, cattolicesimo o islam lo hanno fatto cedendo più alla forza che per l'adesione a delle buone idee...

Oliver Cromwell diceva che, quando si ha a che fare con i fanatici, bisogna diventare capaci di tagliar loro le unghie, affinché con i loro artigli non lacerino la tua coscienza. Il processo che ha portato gran parte dell'Europa (ma anche alcune realtà del nuovo mondo: gli Stati Uniti, il Canada, per certi versi il Messico, alcuni stati dell'America del sud) alla convivenza fra diverse religioni e a una legislazione laica, è stato sicuramente contraddittorio, ha visto la teorizzazione della tolleranza, ma ha visto anche sangue, lutti, rovine, ha spesso utilizzato delle dure forme coercitive. Come tu dici giustamente, è stato un processo storico, in cui le varie religioni, laddove hanno fatto il braccio di ferro contro le forme della tolleranza, alla fine sono state costrette ad adeguarsi alla nuova situazione. Va sottolineato, comunque, che le legislazioni sulla libertà religiosa non erano basate, come invece spesso la si intende adesso, sulla tolleranza come sopportazione del diverso, però compatendolo e disprezzandolo, ma era una pratica politica che eliminava i reati di coscienza. Questo voleva dire «tolleranza» e questa era la tolleranza di Pierre Bayle, di Spinoza, ma anche di Voltaire e di

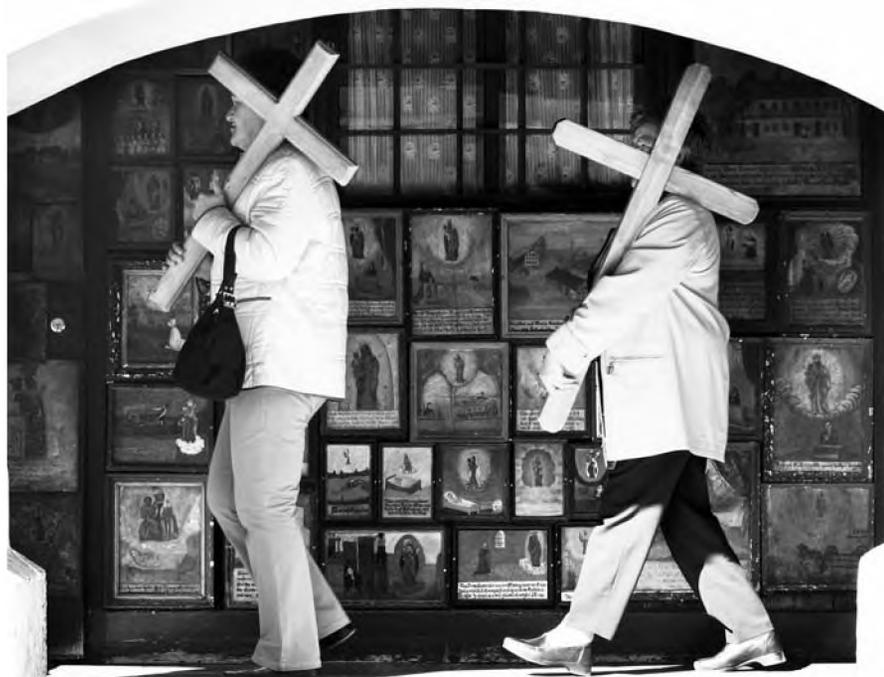


Kant. Questo tipo di processo, come detto, ha richiesto tante volte delle forme di scontro aperto contro i fanatici delle varie tendenze, cui appunto si devono tagliare le unghie, come diceva Cromwell, uno spirito entusiasta nel senso tecnico del termine, cioè di profonde convinzioni religiose.

Questo, però, ci dice anche che proprio gli stessi puritani, apparentemente così intransigenti, non solo riuscirono a realizzare, alla metà del 1600, il primo, e finora unico, esperimento repubblicano tentato in Inghilterra, ma anche a realizzare un'ampia coesistenza di punti di vista, di forme di vita, di concezioni scientifiche, non soltanto di convinzioni religiose. Se uno sfoglia alcuni dei pamphlet del tempo della guerra civile e del Protettorato, ci troverà una libertà di parola che difficilmente ritroviamo dopo, per esempio nella stessa età vittoriana, che pure è età di garanzie liberali.

Un grande teorico della libertà liberale come John Locke, però, era tollerante fino a un certo punto, visto che pensava che la tolleranza non si dovesse estendere ad atei e cattolici...

È vero, Locke escludeva dalla tolleranza gli atei, perché diceva che, in quanto senza Dio, non potevano che giurare su se stessi, e questo, per lui, inficiava la validità dello stesso giuramento, mentre i secondi ne erano esclusi in quanto obbedienti al papa, capo di uno stato straniero, lo stato della chiesa. Se Locke la pensava così, è però anche vero che alcuni dell'ala radicale del periodo della repubblica erano invece disposti a estendere la tolleranza ai cattolici, come volevano i *levellers*. Altri autori non solo ammettevano i cattolici, ma ammettevano persino quelli che una volta venivano



chiamati «idolatri»: c'è uno scritto dell'epoca in cui ci si chiede perché non rispettare anche chi pensa che Dio sia una pietra o la luna. Detto questo, perché non resistere anche fisicamente ai fondamentalisti (termine su cui, comunque, bisognerebbe ragionare, visto che, a rigore, «fondamentalista» si dovrebbe applicare essenzialmente al protestantesimo, soprattutto di marca americana e di lingua inglese)? Quando questi diventano un pericolo per la convivenza civile e la libera espressione vale il diritto di resistenza, il diritto di autodifesa, che è addirittura riconosciuto in modo esplicito nella costituzione americana, in particolare negli emendamenti voluti da Jefferson.

Dici che gli atei dovrebbero discutere con le religioni e anche negoziare, ma perché si deve negoziare, per esempio, sul testamento biologico? Aggiungi inoltre che lo spirito «irriverente» con cui gli atei dovrebbero trattare le verità religiose potrebbe portare a un'alleanza con tutte le religioni arbitrariamente conculcate. Questo mi fa venire in mente due cose: il caso della resistenza afgana all'invasio-

ne russa, in cui i mujaheddin islamici arrivarono a tagliare le mani ai bambini che avevano frequentato le scuole messe in piedi dai russi e gli anarchici, che hanno fatto la rivoluzione russa o spagnola con i comunisti sapendo che poi i comunisti avrebbero cercato di eliminarli...

Penso che occorra essere empiristi, perché molto si decide secondo la logica della situazione. In questo senso negoziare vuol dire anche accontentarsi, almeno temporaneamente, di un risultato minore, ma più condiviso, piuttosto che un risultato di maggiore portata, ma di fatto imposto a grandi fasce di popolazione. In generale, riguardo al rapporto con le religioni, io mi sono ispirato, applicandolo al problema religioso, alle teorie dei filosofi americani Michael Walzer e John Rawls. Loro hanno sostenuto che occorra difendere i diritti di qualunque popolo «decente», cioè che non faccia cose atroci e non voglia essere superiore agli altri. Di fronte a un *episo-Dio* patente di imperialismo, magari fatto con tutte le migliori intenzioni (e si sa che la strada per l'inferno è lastricata di buone intenzioni), io simpatizzo istintivamente e imme-

diatamente con quelli che sono vittime di quell'imperialismo, anche se il loro modo di agire non è esattamente il massimo della decenza. La penso, insomma, come il poeta irlandese Thomas Davis, che quando, nell'Ottocento, si seppe della sconfitta degli inglesi in Afghanistan espose una bandiera verde con su scritto «Our Common Green» (Il nostro verde comune), alludendo al repubblicanesimo irlandese e, allo stesso tempo, all'islam. Allo stesso modo le mie simpatie andavano ai mujaheddin che combattevano le truppe russe e lo stesso dico oggi per la Cecenia, come pure per le dolorose situazioni di colonialismo e imperialismo ancora presenti nella stessa Europa. Detto questo, bisogna comunque distinguere e il caso della resistenza afgana e di quella cecena, pur fra loro molto diverse, si prestano per chiarire alcune cose. Per esempio uno dei punti interessanti è che non tutta la resistenza anti-russa degli afgani era sulle posizioni degli integralisti, per esempio tutta quella parte che faceva riferimento al comandante Massoud. Quanto poi alla resistenza cecena, che effettivamente ha usato metodi che

noi etichettiamo come terroristici, va detto che è l'attuale regime collaborazionista che in questo momento, per ragioni di bassa demagogia, mira all'Islamizzazione coatta del paese. È proprio lì, anzi, che c'è una orrenda commistione tra sottomissione allo straniero, svendita dei diritti civili e ritorno barbarico a forme di islam che l'islam più maturo ha lasciato da tempo alle proprie spalle.

Questo ci porta al caso dell'alleanza degli anarchici con i comunisti. È un caso estremamente interessante e significativo, perché credo che, nella pratica politica e forse già nella struttura teorica, il nucleo duro del comunismo fosse un tipo di religione particolarmente ottusa e feroce, quindi una religione con cui è più difficile trattare che con certe forme di cristianesimo. Sarebbe interessante spingere più avanti il discorso e vedere se le componenti dure, autoritarie, sanguinarie, del comunismo realizzato siano solo imputabili ai contesti storici e culturali dove i comunisti sono andati al potere (o dove ci sono andati vicino, come la repubblica spagnola) o se invece un nucleo profondamente autoritario

non ci sia anche in Karl Marx, il profeta del socialismo cosiddetto scientifico. La mia sensazione è che abbiano ragione Karl Popper e Hannah Arendt: il nucleo autoritario e totalitario è già presente in Marx. Oltretutto, bisogna anche dire che, per certi versi, è purtroppo innegabile che ci sia una certa somiglianza di superficie fra il comunismo e un'altra religione mondana, anch'essa spietata, cioè il fascismo nelle sue diverse versioni. In casi come questi credo che lo spazio per la negoziazione sia molto poco e quindi la parola venga sostituita dal fucile...

Anche se non necessariamente con il fucile, è certo che occorra combattere molte pretese religiose, perché la religione come la intende Ratzinger, per esempio, non può che voler dettare regole in molti campi, come quello scientifico...

La scienza ha già dato una risposta a questa pretesa di regolamentazione: gliel'ha data, in un qualche senso, Galileo Galilei, gliel'hanno data la geologia e la biologia moderna e contemporanea. Se la Chiesa o altre religioni insistono su questa strada si prenderanno tutta la responsabilità di quello che stanno facendo: il tentativo di sequestrare, perché di sequestro si tratta, un patrimonio di conoscenze e di pratiche che aiuterebbero le persone a vivere, e magari a morire, meglio. A me viene da ridere quando si dice che adesso la Chiesa ha assolto Galileo: è come dire che, dopo Stalin, il regime staliniano ha assolto i generali accusati di trotskismo. Purtroppo questa logica, che talvolta si riscontra nelle gerarchie cattoliche, e non solo lì, è





molto simile a quella del nazismo e del comunismo.

Eppure non è impossibile che in una società democratica i fanatici religiosi diventino la maggioranza e possano imporre democraticamente le loro convinzioni. È quanto è quasi accaduto negli Stati Uniti, in cui i creazionisti chiedevano che le loro teorie fossero insegnate nelle scuole al pari del darwinismo.

È vero, ma anche qui occorre chiarire. Intanto, almeno recentemente, la richiesta non è stata tanto quella di insegnare il creazionismo (cioè la concezione per cui le specie sarebbero state create così come sono da un gesto di Dio), quanto quella di insegnare il «disegno intelligente», cioè la convinzione secondo cui l'evoluzione sarebbe guidata da un *telos*, da un disegno intelligente appunto, che va verso la perfezione. Tale *telos* sarebbe un segno di Dio. Creazionismo e disegno intelligente sono quindi due cose ben diverse: quest'ultima ha una certa rispettabilità come teoria filosofica, non certo come dottrina scientifica, mentre il creazionismo, secondo me, non ha nessuna rispettabilità, a nessun livello.

In ogni caso, rispetto a queste richieste, per fortuna, è intervenuta la Corte suprema, perché questa pretesa viola le disposizioni jeffersoniane sulla libertà di coscienza. Oltretutto,

i creazionisti non sono certo una minoranza conculcata, al contrario hanno degli strumenti di propaganda fortissimi, hanno soldi, si sono creati delle istituzioni *ad hoc*. Comunque, se una minoranza diventa una maggioranza e poi fa passare delle leggi-imbroglio (perché spacciare il creazionismo non come una scelta religiosa, ma come una scelta scientifica, è un imbroglio), allora va trattata come si trattano gli imbrogli, non importa quanti siano. Un sistema democratico è un sistema di garanzie, non un sistema in cui il rappresentante della maggioranza si crede dotato di un potere che, attraverso quella maggioranza, gli sarebbe stato conferito da Dio e non è quindi sottoposto a nessun controllo e limitazione. Se ci fosse un potere che viene veramente da Dio sarebbe ipotizzabile che, per esempio in Italia, una minoranza, divenuta forte maggioranza, facesse passare il principio per cui sarebbero abolite le distinzioni fra i poteri legislativo, esecutivo e giudiziario, facesse fare carriera politica ai propri scagnozzi, tagliasse i fondi all'università e riducesse la ricerca scientifica, magari per spendere di più negli armamenti e in operazioni «di pace». Ovviamente questa è un'Italia ipotetica, molto ipotetica, ma se accadesse confermerebbe quello che diceva Pierre-Joseph

Proudhon, cioè che stare senza Dio significa vivere meglio. Come dico alla fine del libro, citando il vecchio motto degli anarchici: «Ni dieu, ni maître», stare senza Dio e senza padroni vuol dire vivere bene. Io non sono per bandire il termine «Dio» dal vocabolario, perché possiamo usare questo termine in un modo che non è quello delle religioni che conosciamo e nemmeno di certe religioni «civili» o «mondane», che secondo me sono ancora peggio delle vecchie religioni. Penso, come detto, al Dio di Spinoza, al Dio che è comprensione della natura. Certo, a questo punto, come diceva il marchese De Sade, se Dio e natura coincidono, tanto vale parlare di natura, ma non è vero che i due concetti, soprattutto oggi, si equivalgano ed è per questo che, secondo me, ci può essere un Dio «dibertario e liberato». Un Dio del genere lo abbiamo già conosciuto: il Dio di cui parlava Giovanni Calvino, all'inizio della sua carriera da umanista, era un Dio che aveva e lasciava piena libertà. Peccato che la piena libertà di Dio non necessariamente coincidesse con la piena libertà delle creature umane, specie se queste avevano il torto di pensarla diversamente da Calvino.

Comune di Reggio Emilia - Biblioteca Panizzi
ARCHIVIO FAMIGLIA BERNERI - AURELIO CHESSA

Centro di documentazione sul movimento anarchico

L'Archivio Famiglia Berneri - Aurelio Chessa della Biblioteca Panizzi di Reggio Emilia custodisce un ricco patrimonio librario e documentario che abbraccia circa un secolo di storia, ricca di fatti e di episodi ignoti, o perduti nella memoria, dell'anarchismo e del movimento operaio. L'ampia documentazione relativa all'attività politica e pubblicistica di Camillo Berneri, uno dei principali protagonisti del movimento anarchico internazionale, consegnata dalla famiglia Berneri ad Aurelio Chessa, ha costituito il nucleo più significativo di un archivio-biblioteca che lo stesso Chessa ha poi curato e arricchito con un impegno che divenne per lui ragione di vita. Oggi l'Archivio è diventato un punto di riferimento fondamentale per gli studiosi dell'anarchia e del movimento operaio, ai quali può offrire una biblioteca specializzata e fonti documentarie di straordinario interesse.



a cura di Fiamma Chessa
Leda Rafanelli
tra letteratura e anarchia
pag. 287 - euro 16,00



Camillo Berneri
singolare/plurale
atti della giornata
di studi Reggio Emilia
28 maggio 2006
pag. 134 - euro 12,00



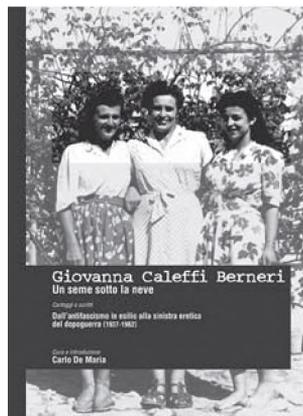
a cura di
G. Bocolari, F. Chessa
**Storie di anarchici
e anarchia. L'Archivio
della Famiglia
Berneri-Aurelio Chessa**
pag. 93 - euro 12,00



a cura di G. Berti
e G. Sacchetti
Un libertario in Europa
**Camillo Berneri: fra
totalitarismi e democrazia**
atti del convegno
di studi storici
Arezzo, 6 maggio 2007
euro 15,00



a cura di F. Chessa
Aurelio Chessa
il viandante dell'utopia
pag. 158 - euro 12,00



a cura di C. De Maria
Giovanna Caleffi Berneri
**Carteggi scritti. Dall'antifascismo
in esilio alla sinistra eretica
del dopoguerra (1937-1962)**
euro 30,00



a cura di F. Chessa,
L. Gasparini, M. Mussini
Un attimo di verità.
Vernon Richards fotografo
pag. 205 - euro 15,00



via Tavolata 6
42121 Reggio Emilia
tel. + 39 0522 43 93 23
archivioberneri@gmail.com

Gabriel Kuh

BAKUNIN E IL POSTANARCHISMO

Quattro autori che si inscrivono nel filone del postanarchismo. Quattro dei più significativi: Todd May, Saul Newman, Lewis Call e Richard Day. Ne analizza i tratti essenziali del pensiero Gabriel Kuhn autore, fra l'altro, di Life Under the Jolly Roger. Reflections on Golden Age Piracy (2010), Sober Living for the Revolution. Hardcore Punk, Stright Edge and Radical (2010) e Revolution and Other Writings. A Political Reader by Gustav Landauer (2010)



In questi ultimi anni si è sviluppato, nell'ambito della teoria anarchica e nel mondo anglo-americano, il movimento denominato «post-anarchismo». Per molti si tratta della scuola più innovatrice dell'anarchismo contemporaneo.

La mia concezione dell'anarchismo è influenzata in modo determinante dalla teoria poststrutturalista (che gioca un ruolo importante nel post-anarchismo). Al contempo apprezzo poco l'etichetta «postanarchismo» e non ne condivido la critica a Michail Bakunin.

Il concetto di postanarchismo è stato creato dal teorico australiano Saul Newman. Nel suo libro *From Bakunin to Lacan*, Newman descrive dapprima la politica del postanarchismo come la «possibilità di teorizzare la resistenza politica senza garanzie essenzialistiche». In un'ulteriore conversazione precisa: «Il postanarchismo è una logica politica che cerca di riunire gli aspetti egualitari e progressisti dell'anarchismo classico con la comprensione del fatto che le lotte politiche radicali sono oggi contingenti e pluraliste, si mostrano aperte a identità e prospettive diverse, e sollevano questioni differenti, non solo di ordine economico». Il lavoro di Newman è stato preceduto dallo studio di Todd May, apparso nel 1994, *The political Philosophy of Poststructuralist Anarchism*

(*Anarchismo e poststrutturalismo*, Elèuthera, 1998). Lo stesso Newman ne parla come di un'opera pionieristica.

La discussione si è arricchita nel 2002 con la pubblicazione di *Postmodern Anarchism* di Lewis Call (che non si autodefinisce come postanarchico). Il concetto di post-anarchismo è esplicitamente ripreso nel libro di Richard Day, *Gramsci is Dead*, apparso nel 2005 (*Gramsci è morto*, Elèuthera, 2008) e che ha incontrato ampio riscontro nel mondo della teoria progressista anglo-americana.

Il poststrutturalismo di May

Diversamente da Newman, May non pensa di riunire due tendenze teoriche divergenti. Considera dall'inizio il post-strutturalismo come «un'espressione contemporanea dell'anarchismo». Però parla di un «nuovo anarchismo, la cui definizione appare inopportuna poiché suggerisce una cesura temporale che non si è verificata».

Nel libro di May, Bakunin ha il ruolo di principale rappresentante, anche se sorpassato, dell'anar-





chismo classico. (Pëtr Kropotkin è, al fianco di Bakunin, il solo autore cui May si riferisce occasionalmente nella sua concezione di «anarchismo classico»). Bakunin è «sorpasato» per due ragioni: in primo luogo è prigioniero della «tesi repressiva» del potere (che non è in grado di spiegare la complessità delle strutture di potere della società), inoltre è tributario «dell'umanesimo del diciannovesimo secolo», che è anche definito come «naturalismo» o «essenzialismo». Fatto che rinvia a tre posizioni fondamentali «dell'anarchismo classico» che, a giudizio di May, non possono essere sostenute: 1) il presupposto di «un'essenza umana»; 2) la definizione di questa come «buona»; e 3) la riduzione dell'avversario al «cattivo» ordinamento dell'autorità e del potere.

Il primo presupposto è per May, da un punto di vista poststrutturalista, sia inaccettabile (la natura umana non esiste) sia pericoloso (l'idea di natura umana crea delle identità astratte e dominatrici, alle quali saremmo sottomessi come individui). I presupposti 2 e 3 implicano, a parere di May, un'ingenuità politica che rende impossibile un'analisi sottile del potere e che perciò non può portare a un'efficace azione rivoluzionaria.

In fin dei conti, «l'anarchismo classico» è espressione di ciò che May definisce un «pensiero stra-

tegico»: un pensiero che resta collegato a rappresentazioni e obiettivi teorici universali. La teoria poststrutturalista (May fa riferimento quasi esclusivamente a Michel Foucault, Gilles Deleuze e Jean-François Lyotard) è, d'altro canto, caratterizzata da un «pensiero tattico», che si concentra su analisi specifiche e concrete, senza sollevare rivendicazioni di ordine generale.

In conclusione si ha l'impressione che May ha spiegato il pensiero poststrutturalista e l'ha identificato come anarchico. Questo può far piacere, ma non ci fa avanzare sul piano teorico. Al contempo gli si può riconoscere d'essere stato capace di mostrare l'appropriatezza del pensiero poststrutturalista per definire una politica anarchica. È in questo che vedo il suo più grande merito.

Il lacaniano Newman

Newman pensa di creare una nuova scuola teorica (e pratica): il «postanarchismo». Questo costituirebbe «un anarchismo di altro genere, al quale sono tolti i fondamenti ontologici trasmessi dall'umanesimo e dall'Illuminismo».

Come May, Newman scarta inizialmente il marxismo, cui oppone «l'anarchismo classico» (considerando, anche lui, solo Bakunin e Kropotkin), che successivamente critica. I suoi argomenti rassomigliano inizialmente a quelli di May: «l'anarchismo classico» si fonda sulla rappresentazione di un'essenza umana e costituisce «l'espressione più radicale dell'umanesimo» che «nelle sue identità essenzialistiche non ha riconosciuto i rapporti

di potere nascosti e gli autoritarismi potenziali». Invece l'anarchismo classico parte da un «punto di resistenza immacolata» e da una «logica manichea» che oppone gli uomini (buoni) e il potere (cattivo). Successivamente la sua critica si fa più categorica di quella di May: non esita a parlare di «tendenze autoritarie» «dell'anarchismo classico» e sostiene che «una teoria rivoluzionaria che fa affidamento su un'essenza umana non è solo problematica, ma è anche incontestabilmente pericolosa», e sostiene pure che «una rivoluzione secondo la visione degli anarchici potrebbe portare a una dominazione ancora più crudele di quella che sostituisce». Utilizzando le sue parole, «si tratta di liberare i discorsi anarchici su morale e razionalità dal loro basarsi su di un'identità essenziale».

Newman celebra in Max Stirner «un pensatore anti-autoritario per eccellenza». Profondamente preoccupato, come i pensatori poststrutturalisti qualche decennio di anni più tardi, dall'essentialismo, Stirner è per Newman «il legame fra la politica dell'anarchismo classico e la politica del post-strutturalismo». Ritiene che il rifiuto da parte di Stirner dell'essentialismo «ha portato un colpo terribile all'anarchismo classico». Secondo Newman non solamente l'anarchismo classico si costruisce sulla concezione di un'essenza umana, non solamente concepisce lo stato come *essenzialmente* cattivo e la società come *essenzialmente* buona, ma separa anche *essenzialmente* potere e società. I suoi argomenti partono da un «luogo essenziale» e costituisce la propria «identità rivoluzionaria» su di una «resistenza essenziale».

Uno dei principali apporti di Stirner, a giudizio di Newman, è l'aver mostrato che non esiste un «di fuori» del potere e che «la resistenza deve sopravvivere all'interno del potere». È a causa di Foucault che Newman si consacra all'esame di questa relazione fra potere e resistenza, ma anche Foucault cade nella «trappola essenzialistica» con la sua pretesa teoria di una «esteriorità essenziale». A seguito di ciò Deleuze e Felix Guattari possono partire alla ricerca di un «luogo della resistenza», ma anch'essi «ricadono nella lingua dell'essentialismo» perché il loro concetto di desiderio ha delle «connotazioni essenzialistiche».

È successivamente il turno di Derrida, cui Newman è per lo meno riconoscente per aver prospettato un «fuori non-essentialistico, anche se non giunge ad avanzare abbastanza in questa direzione». Infine la salvezza verrà da Lacan. Nella sua concezione del soggetto, Newman trova finalmente il «fuori non-essentialistico» che considera come indispensabile alla nostra capacità di resistenza. Uno dei problemi nei testi di Newman è che non definisce mai chiaramente quello che intende per *essentialismo*, e che questo concetto è



stato criticato a partire dagli anni Ottanta, anche da parte del poststrutturalismo. E tutte le pagine che condannano l'umanesimo servono per arrivare a Ernesto Laclau che pensa: «l'umanità può infine, alla soglia della postmodernità, considerarsi come creatrice e costruttrice della propria storia». Anche certe affermazioni di Newman possono sorprendere: «Foucault direbbe che le concezioni marxiste e le concezioni anarchiche del potere sono le due facce della stessa medaglia».

From Bakunin to Lacan non riserva a Bakunin una migliore sorte di quella di May. Le sue riflessioni molto sottili sulle dimensioni psicologiche della dominazione sono ridotte a una antitesi (naturalmente) «essenziale fra un luogo puro, immacolato della resistenza e il luogo del potere» e la sua immagine molto complessa dell'essere umano è ridotta all'affermazione che «a parere di Bakunin sono i mesi della natura che determinano la natura umana».

Call e la dimensione postmoderna

Il libro di Call inizia con le critiche abituali: «l'anarchismo classico (che Call definisce anche «convenzionale» oppure «ortodosso») partirebbe



da «una specie di essere umano autentico», «guida la rivoluzione all'insegna del soggetto umano unitario», è «una filosofia politica umanista», «ignora le strutture del potere al di fuori della fabbrica e delle istituzioni di governo», «è tormentato da una semiotica razionalista» ed è «inaccessibile a un lettore e a una lettrice del ventesimo secolo». Le rimostranze di Call culminano nell'affermazione che l'ontologia e l'epistemologia di questo «anarchismo umanista» «possono distinguersi con difficoltà da quelle dell'economia politica borghese». Come i suoi predecessori, Call limita «l'anarchismo classico» alle figure di Bakunin e Kropotkin (e alle loro supposte posizioni).

Quello che distingue *Postmodern Anarchism* dai libri che lo precedono, è la scelta dei riferimenti poststrutturalisti (o postmoderni). Per Call si tratta dapprima di Friedrich Nietzsche, che si situa «alla partenza dell'idea sovversiva dell'anarchismo postmoderno» ed è il pioniere sia di una «anarchia del soggetto» sia di una «anarchia del divenire», elaborati più tardi da Deleuze. In seguito viene Foucault (come in May e Newman) collegato a Jean Baudrillard, la cui «teoria del simbolico» ci aiuta a sorpassare Foucault che resta «prigioniero del reale». E per finire gli autori di fantascienza (cyberpunk) William Gibson e Bruce Sterling, fatto che rappresenta un tentativo assolutamente stimabile per spostare la discussione post-anarchica al di fuori dell'ambito accademico. Questa intenzione è già evidente in un precedente capitolo, che analizza il Maggio parigino del '68 come «la nascita di una prassi anarchica postmoderna».

Nella scelta del concetto «postmoderno», che non è arbitrario, Call aderisce alla distinzione, che nel frattempo è stata largamente condivisa, fra una «teoria poststrutturalista» e «le condizioni sociali post-moderne» (in conseguenza di questo Call definisce il post-strutturalismo «una forma di pensiero postmoderno»). Si tratta quindi «nell'anarchismo postmoderno» di dare impulso a un anarchismo che corrisponda alla società post-moderna piuttosto che predicare una nuova forma di anarchismo (Call ritiene che l'anarchismo è «una filosofia politica che sembra corrispondere perfettamente al mondo postmoderno»). Call scrive esplicitamente: «Lasciatemi sottolineare che l'anarchismo postmoderno non rappresenta che una branca dell'anarchismo contemporaneo (...). Vorrei resistere alla tentazione di dare un'immagi-

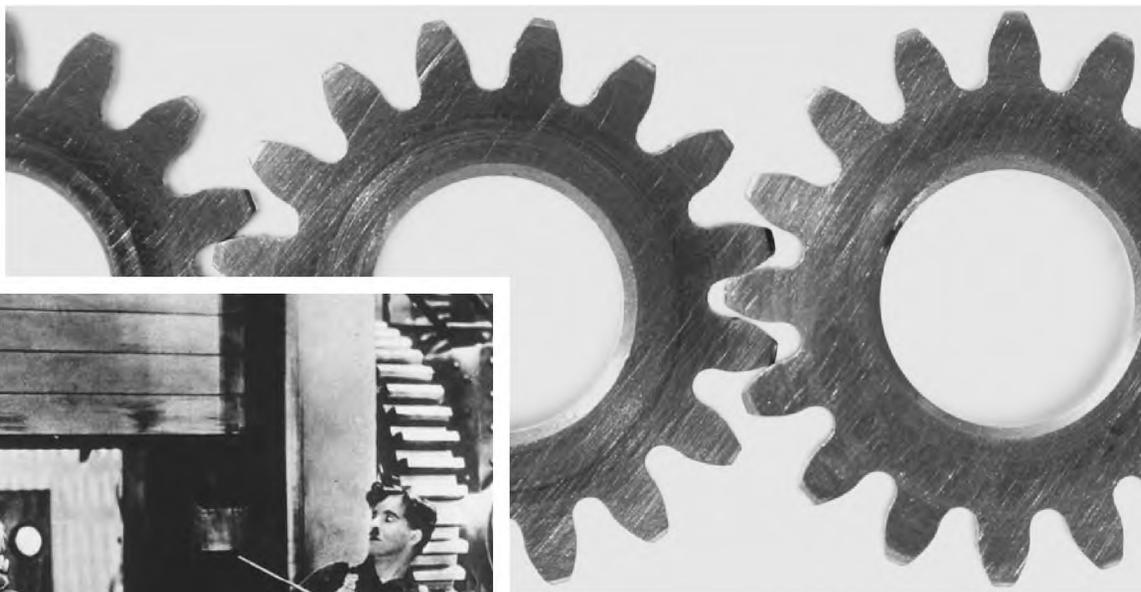


ne monolitica dell'anarchismo contemporaneo, tanto più che questo sarebbe in contraddizione con lo spirito dell'anarchismo».

Day: dall'egemonia all'affinità

Gramsci is Dead (*Gramsci è morto*) è il più recente libro ad aver apportato un contributo determinante al dibattito postanarchico nell'ambito teorico anglo-americano. Si distingue per diversi aspetti dai suoi predecessori. È prima di tutto un libro che sviluppa la sua teoria in un'immediata relazione con i movimenti sociali. *Gramsci is Dead* è una vera miniera per quello che riguarda l'attivismo sociale degli ultimi dieci anni. Ciò che è anche positivo presso Day, in rapporto con i libri di cui si è parlato, è che il suo confronto con la storia delle teorie anarchiche è un po' più sfaccettata. Non soltanto commenta in modo dettagliato vari pensatori di questa storia (a fianco di Bakunin e Kropotkin si trovano anche William Godwin, Pierre-Joseph Proudhon e, particolarmente rimarchevole nel contesto anglo-americano, Gustav Landauer), ma espone anche le idee di Bakunin e di Kropotkin presentandone molti più punti di vista di quanti non ne presentino May, Newman o Call. *Gramsci is Dead* è un libro concreto, appassionante e multiforme, che si legge con piacere.

In fin dei conti Day non si occupa che marginalmente di Antonio Gramsci. Il titolo rinvia al suo rifiuto del concetto di egemonia, che si può a suo giudizio interpretare come «la descrizione di un processo attraverso il quale differenti fazioni si battono per acquisire importanza, identità e potere politico». Se dunque (come è il caso di Gramsci) si invoca la necessità di un'egemonia della re-



sistenza, si arriva a «una lotta al contempo oppressiva e uniformante per la dominazione». In conseguenza di ciò Day vorrebbe lasciare da parte i movimenti «determinati in modo egemonico» per arrivare a quelli che «sono coscienti dei pericoli d'una totalità non-statale ma sempre egemonica». Molti si lasciano intrappolare da questo pericolo. È così che considera che Michael Hardt e Antonio Negri (*Empire, Exils*, 2000, edizione italiana *Impero*, Rizzoli, 2001) non solo sono «tributari in modo assai ortodosso della logica dell'egemonia», ma pensa anche che lavorerebbero «con un concetto leninista del cambiamento sociale egemonico».

Al posto di vedere nella dominazione nient'altro che egemonia e di esigere nella resistenza nient'altro che egemonia, fatto che produce una «egemonia dell'egemonia», si deve realizzare, secondo Day, una «affinità dell'affinità». Egli considera lo sviluppo di questo concetto come «il progetto fondamentale» del proprio libro.

Day utilizza la propria critica dell'egemonia quale criterio per comparare vari pensatori a Gramsci e alla «tradizione egemonica»: post-marxisti come Laclau e Mouffe (che giudica in modo particolarmente positivo, cosa che, ammetto, mi stupisce non poco), teorici *autonomi* come Maurizio Lazarato o Christian Marazzi, e anche autori post-anarchici. Concepisce il proprio libro «quale contributo, modesto ma *in progress*, al lavoro che si svolge nell'ambito del post-anarchismo e del marxismo autonomo».

Gli «anarchici classici» (anche lui utilizza questa espressione) gli appaiono come «razionalisti» e «millenaristi», nella *dépendance* dell'Illuminismo e incapaci di capire che «il potere non viene da un solo luogo». Dunque niente di nuovo sull'argomento. Alla fine del suo libro si mette alla ricerca di concezioni alternative dell'etica (Day affronta qui in modo veramente stimolante l'idea di *solidarietà*), della *comunità* (occupandosi di nozioni quali «da comunità a venire» di Agamben) e del *soggetto* (riprende qui l'immagine del «fabbro» sviluppata da Deleuze e Guattari in *Mille plateaux*).

traduzione di Giovanni Cella

SETTE TESI SU POLITICA E RETORICA NELL'ITALIA CONTEMPORANEA

di
Stefano Boni

*C'è un'urgenza: ristabilire la distanza tra la politica definita dal senso comune e le azioni politiche nella quotidianità. L'autore si sofferma sul campo discorsivo ufficiale della politica in Italia. Un campo denominato politica-retorica. Vengono analizzati presupposti impliciti nei discorsi dei politici, la loro diffusione massmediatica e il legame tra discorsi ufficiali e senso comune, per rivelare le logiche operative della produzione di immaginari mistificanti utili alla legittimazione pubblica del potere istituzionale. Boni, docente di antropologia politica e antropologia sociale all'università di Modena, è autore di *Vivere senza padroni* (2006), *Le strutture della disuguaglianza* (2003) e del recente *Culture e poteri. Un approccio antropologico* (2011)*



La definizione e caratterizzazione di cosa sia l'ambito «politico», in ciascuna società, è una prima operazione di politica della rappresentazione. La costruzione di campi discorsivi con un proprio nome (in questo caso appunto «politica») è un'operazione cruciale perché definisce la divergenza di condotte possibili interna al campo e le azioni che devono invece essere classificate in altri termini. La catalogazione lessicale di cosa sia un atto politico è stato un riconosciuto terreno di scontro: le azioni, le idee, i progetti che la tassonomia prevalente non colloca all'interno del campo «politico», vanno necessariamente inserite in altre rubriche discorsive, condizionando così sia la loro concettualizzazione sia il giudizio sulla loro legittimità. Oggi, la politica-retorica, ovvero



il campo discorsivo riconosciuto come «politico» ha caratteristiche, proprietà e obiettivi abbastanza ben definiti, ribaditi con insistenza dai media, raccolti e, in parte, rielaborati dal

senso comune. Esiste una certa sintonia tra ciò che viene promosso dai poteri ufficiali, irradiato dai media, e le convinzioni di ampi settori della cittadinanza: gli assunti fondanti il campo del politico (cosa vada compreso sotto questa etichetta, quale sia la sua funzione, quanta diversità interna presenti, quali siano le azioni lecite in questo campo e così via) risultano, nel complesso, egemonici. Seguono sette tesi in cui illustro i presupposti impliciti che caratterizzano il campo della politica-retorica e, al contempo, cerco di mostrare quanto le rappresentazioni proposte dalla politica su se stessa siano distanti dalla realtà. Si tratta, da



un lato, di esplicitare i principi sottaciuti che accomunano un insieme di discorsi, manifestazioni, iniziative, dibattiti, pratiche e istituzioni, apparentemente variegato; dall'altro, di confrontare ciò che succede con le rappresentazioni offerte dall'ufficialità politica.

Prima tesi

La politica-retorica (nella sedicente democrazia contemporanea) si caratterizza come ambito supremo della legalità e quindi esclude la violenza. Questo principio imprescindibile scaturisce dall'idea che, in democrazia, il confronto politico ha i suoi luoghi e i suoi canali che permettono a tutte le opinioni di essere espresse e rappresentate nelle istituzioni politiche. Queste ultime sono, al contempo, prodotte e produttrici di una legalità che ne regola modalità, procedure e forme in una maniera che si proclama pacifica. L'azione politica (come è, per esempio, insistentemente ricordato dalle «figure istituzionali» della democrazia parlamentare italiana) deve essere unicamente discorsiva, condotta mediante operazioni propagandistiche, finalizzate ad attrarre consensi elettorali. Il contrasto politico tra cittadini ha, quindi, nel voto l'unica espressione legittima: i professionisti della politica, una volta eletti, si adopererebbero (in questa visione idealizzata) per portare avanti gli orientamenti espressi dai votanti. La violenza, quindi, non solo contro le persone ma anche contro gli oggetti, non fa (e non può fare) parte del campo del politico. La definizione di cosa sia violenza è notoriamente discrezionale e decisa da chi ha il potere di imporla mediante leggi e mass media. Quando l'utilizzo della forza è diretto contro le istituzioni statali è tacciato di «terrorismo», sintomo evidente (nei



discorsi dei politici, nell'amplificazione mediatica e nelle credenze dell'elettorato) di estremismo fanatico. Bastano azioni minime (slogan, cortei non autorizzati, striscioni, blocchi stradali, scioperi, occupazioni), condite con una buona dose di fantasia giornalistica-poliziesca-giudiziaria, per individuare la violenza al di fuori delle istituzioni legittime. La violenza prodotta dalle istituzioni, nella rappresentazione ufficiale, non fa parte della «politica» ma della neutra e inevitabile procedura amministrativa. Non è violenza, quindi, l'incarcerazione, il coinvolgimento in guerre o gli sgomberi di interi palazzi o di campi nomadi. Il campo del «politico» è, per definizione, pacifico: nega una dimensione «politica» sia alla violenza (legittima e necessaria) che somministra sia a quella (inaccettabile) gestita da altri. Caratterizzare un'azione come «violenta» significa relegarla irrimediabilmente fuori dall'ambito «politico». Vengono lasciate ai cittadini solo le paci-

fiche procedure di espressione politica, ovvero le manifestazioni e, per chi lo pratica, il voto. Il non-detto della politica-retorica, che un numero piccolo ma crescente di cittadini inizia a mettere a fuoco, è che gli strumenti legali si sono dimostrati risorse senza conseguenze, non in grado di realizzare le volontà politiche dei cittadini mentre qualsiasi azione diretta, volta ad avere un impatto tangibile, è tacciata di violenza e conseguentemente repressa.

Seconda tesi

Società e politica sono scisse, la politica-retorica è non solo legata a ma indissolubilmente incorporata nelle istituzioni politiche. L'ambito e lo spazio, fisico e simbolico, della «politica» è definito dalla Costituzione che lo fonda, ne regola i processi, stabilisce i luoghi, decreta ruoli e prerogative. La politica è quindi, per definizione, istituzionale: riguarda i partiti, le assemblee degli eletti e gli eventi mediatici-

ufficiali promossi da queste forze. Si è costituito un campo autoreferenziale, scisso dal sociale: «Il mondo politico si è gradualmente chiuso in se stesso, assorbito dalle sue rivalità interne, dai suoi problemi, dai suoi interessi» (Pierre Bourdieu, 1993, p. 627). Oggi, nel discorso ufficiale come nel senso comune, la dimensione politica coincide con la pacifica attività delle istituzioni: c'è politica solo dove c'è un politico. È localizzata quindi nelle rassicuranti aule parlamentari, in alberghi di lusso o, nelle sue espressioni più popolari, sul palco di qualche piazza. I temi individuati come «politici» comprendono qualunque diatriba tra e nei partiti; le prese di posizione ufficiali sulla questione all'ordine del giorno nell'informazione di massa; le votazioni nei vari organi istituzionali; le crisi e i rimpasti di governo; i vertici e le altre operazioni mediatiche che coinvolgono politici e istituzioni; i dibattiti televisivi a cui partecipano gli eletti e i loro commentatori; gli scandali che coinvolgono politici.

Al cittadino vengono riservati due ruoli all'interno del campo politico: quello di passivo ricettore di rappresentazioni massmediatiche della politica-retorica; quello, saltuariamente attivo, di elettore che sceglie, con il voto, tra schieramenti e partiti confezionati, comunque, dai professionisti dell'arte del governo. La politica odierna consiste quindi nella mobilitazione intensa e ben pubblicizzata di sforzi discorsivi e coreografici sfarzi auto-celebrativi, finalizzati a fare accettare la delega. Il cittadino è chiamato a votare e, successivamente, è tenuto ad accettare le decisioni dei rappresentanti eletti. Se non è contento, è lecito cambiare il voto. Non è lecito invece pretendere che da quel voto (anche se maggioritario) risulti un qualunque cambiamento tangibile nella sua vita

quotidiana. Come nota David Graeber (2009, pp. 319-320) la democrazia elettorale consiste nel «scegliere tra una gamma di opzioni formulate da qualcun altro... La gente può avere la sua opinione perché le opinioni non contano. Chi comanda non ha opinioni. Decide».

Terza tesi

La politica-retorica, a prescindere dalla collocazione del singolo politico, *riflette, aggiorna, contestualizza e sostiene i tratti principali dell'ideologia contemporanea* in campi cruciali quali la definizione delle identità, la costituzione della moralità collettiva e la rappresentazione della fase storica contemporanea. Il discorso politico, nel suo complesso, dialoga, conferma, manipola e specifica la produzione di immaginari sociali piuttosto che proporre un'analisi e discussione sul modello più appropriato di gestione del dominio pubblico; quest'ultima preoccupazione semplicemente svanisce nell'eloquenza spasmodica della «politica» (Frederick Bailey, 1981). La politica-retorica produce le apparenze e i discorsi che la società vuole vedere e sentire, a prescindere dalla palese distanza tra rappresentazione (*ciò che si dice*) e realtà (*ciò che succede*). L'eloquenza contribuisce a produrre e, allo stesso tempo, celebra, onora e riqualifica strumentalmente il senso comune, ponendolo al servizio delle forme di dominio che occultamente caldeggia (Michael Herzfeld, 2004, pp. 168-192).

Specchio strategicamente deformato dei desideri sociali, la politica standardizza la propria immagine e il proprio linguaggio per compiacere gli elettori. Il politico incarna (o meglio vorrebbe mostrarsi come) l'immagine di ciò che è ufficiale, della decenza, della moralità, dell'intelligenza strategica, della capacità di evocare sentimenti col-

lettivi. L'immagine dei politici (abitudini, relazioni personali, sessualità, possedimenti, divertimenti) è sostanzialmente irrilevante per la gestione delle risorse pubbliche ma è diventata cruciale, nella rappresentazione massmediatica, proprio perché il politico è icona delle proiezioni immaginarie del corpo sociale. La retorica, in ultima istanza, evoca un ideale di prosperità, pace, armonia e abbondanza, un progetto palesemente irrealizzato nel presente ma realizzabile nel futuro solo se, promette ogni politico, nella competizione elettorale, verrà dato il voto «giusto».

Quarta tesi

Lo spazio sociale della politica-retorica sono i media. La gente, i votanti, gli elettori incontrano la politica-retorica principalmente tramite i mass media (Raymond Williams, 1990, pp. 72-74). I politici monopolizzano lo spazio informativo, in particolare, nei mezzi di comunicazione in cui la scelta è, in qualche modo, obbligata. In buona parte la politica-retorica continua ad avere una presa egemonica sulla coscienza collettiva per un accordo monopolistico che lega il potere istituzionale (che assegna le concessioni a trasmettere esclusivamente a certi canali radio e televisivi) e i controllori e gestori dei mezzi di comunicazione più diffusi (che danno rilievo e credibilità alle istituzioni politiche). I mass media somministrano con perseveranza i messaggi standardizzati della politica istituzionale facendola apparire inevitabile e garantendo la diffusione dei cardini ideologici del lecito coinvolgimento del cittadino nella politica, disponendolo alla passività. Con riferimento alla televisione, Bourdieu (1996, p. 35) sostiene: «L'universo degli

invitati permanenti è un mondo chiuso di conoscenze che funziona in una logica di autorafforzamento permanente... La gente sente che c'è qualcosa, ma non vede sino a che punto questo mondo è chiuso, bloccato su se stesso, quindi estraneo ai suoi problemi, alla sua stessa esistenza».

La legittimità della democrazia rappresentativa si fonda sul riscontro del voto, espressione consapevole di «scelta». Così non è. All'elettorato si nascondono i reali effetti del potere (non vengono semplicemente inseriti nella scaletta di ciò che è «politico») mentre viene propagandata la politica-retorica delle istituzioni, che adopera l'iconicità, il simbolismo e la persuasione occulta. Diatribe infinite si legano, infatti, alla possibilità di usare nomi, immagini e personaggi televisivi (che avendo acquisito una certa adesione emotiva) portano voti a prescindere da ciò che dicono e, ancora di più, da ciò che realmente fanno. Esistono precise e note correlazioni tra esposizione televisiva di messaggi promozionali esclusivamente simbolici e spostamento di voti. Nel campo della politica-retorica l'acquisizione di consensi non è un'opera d'informazione ma di propaganda in cui la realtà viene semplificata, banalizzata, trasformata in icone, sentimenti e parole d'ordine adatte alla manipolazione mediatica.

L'operazione di illustrazione strumentale non solo prescinde dalla realtà ma la altera sistematicamente per perfezionare la forza seduttiva della rappresentazione. Un'azione che di fatto peggiora, per esempio, la sicurezza in edilizia può essere presentata come una «riforma», un grande successo dei lavoratori. La propaganda è

tesa a evocare un immaginario, far credere che a tale partito stia a cuore tale problematica: il discorso può prescindere dai fatti concreti.

Quinta tesi

Il linguaggio della politica è la retorica. Uso il concetto di retorica per indicare un esercizio oratorio finalizzato, non a condividere un'analisi di fatti, ma alla persuasione inconscia. Zygmunt Bauman (2000, p. 47) ha segnalato la contemporanea «contrazione» e «svuotamento dello spazio pubblico», a suo dire, colonizzato da problematiche private. A mio avviso, lo svilimento dell'informazione «politica» a cronaca parlamentare non è accidentale: è in corso una strategica mistificazione finalizzata a occultare i concreti atti di dominio istituzionale.

La politica-retorica è inserita a pieno titolo nel mondo del marketing: entrambe studiano come l'adesione può essere solleticata e catturata. Il parallelo tra voto e acquisto si nutre su quello tra partiti e prodotti, che a sua volta si associa a quello tra propaganda elettorale e pubblicità. Così come si valuta il successo di una operazione di marketing dall'andamento sul mercato del prodotto (uguale a tanti altri), allo stesso modo si interpellano i sondaggi per calcolare il successo dell'esposizione mediatica di un politico. Come un prodotto può non contenere la sostanza di cui porta il nome (si può vendere «aranciata» senza traccia di arancia), allo stesso modo i nomi e i simboli dei partiti possono solleticare immaginari, sostanzialmente vuoti: ciò che conta, che porta voti e acquisti, è l'immagine, a prescindere da qualsiasi riferimento fattuale. Se nell'acquisto di un prodotto l'alienazione si fonda sul suo anonimato in fase di produzione e nel suo uso massificato, e

quindi spersonalizzato, in fase di consumo, nella politica l'alienazione (passato il coinvolgimento emotivo indotto nella campagna elettorale) è la triste constatazione che le normative a cui siamo soggetti sono spesso incomprensibili, liberticide, non discusse pubblicamente, illustrate in televisione in maniera fuorviante.

Nel senso comune, il campo «politico» odierno consiste in un susseguirsi di interviste, diatribe, ricostruzioni storiche strumentali, manovre occulte, operazioni propagandistiche, esposizioni giornalistiche e radiofoniche che presentano al pubblico il politico e la sua retorica. Il messaggio comunicativo è caratterizzato da un'eleganza rispetto a regole formali codificate, finalizzate a produrre momenti di eloquenza altisonante che possono durare il tempo di qualche secondo (la battuta alla radio o alla televisione), qualche minuto (nei dibattiti televisivi), qualche ora (nei comizi). La rigida codificazione in termini di terminologia usata, campo del contendere, enfasi, strutturazione linguistica genera, rispetto ad altri ambiti discorsivi, un linguaggio prevedibile, scarsamente creativo, noioso. Il pubblico viene coinvolto, come uditore passivo, proprio perché escluso dai ragionamenti concreti concernenti l'esercizio del potere effettivamente messo in campo (Bailey, 1981).

Visto che le semplici parole, per quanto attentamente studiate, ormai stentano a creare negli utenti-cittadini la sensazione che un cambiamento reale si accompagna all'alternanza dei politici al governo, si cercano dispositivi di convincimento rafforzati da un'aurea di scientificità: i numeri. Le cifre discusse dalla politica-retorica permettono di affrontare la concreta que-



stione dei benefici monetari di ciascuno, e di passare quindi dall'astratto al personale.

La strumentale, errata, mistificante rappresentazione della storia è un'altra deformazione del reale sistematicamente sollecitata dai politici. Alla fine della seconda guerra mondiale, la politica-retorica promuove e rende egemonico un immaginario storico nazionale, trasversale ai partiti, fondato sulla rimozione delle atrocità del ventennio e della sconfitta dell'Italia, paese aggressore e occupante, alleato dei nazisti, per propagandare invece l'immaginario rassicurante di un comune passato nobilitato dalla resistenza antifascista. Le foibe sono state recentemente inserite in questa ricostruzione faziosa del passato, propagandata trasversalmente dalle istituzioni politiche, perché permettono di far passare gli italiani come vittime di slavi sanguinosi, piuttosto che carnefici.

All'interno di queste cruciali rimozioni condivise dal quadro ideologico nazionale, ogni partito si crea una conveniente genealogia, non tanto di fatti storici, ma di rievocazioni partigiane che possono essere celebrate ritualmente e propagandate. Il Partito comunista italiano e i suoi eredi si appropriano della resistenza, monopolizzandone la memoria e marginalizzando, nei rituali commemorativi e nella storiografia ufficiale, le altre anime antifasciste. La destra, a sua volta, ha propagandato, sotto l'etichetta «foibe», una semplicistica visione nazional-vittimista delle violenze sul confine orientale. I leghisti, in modo grezzo e ambizioso, inventano immaginifiche storie del popolamento proponendo una visione genetica ed essenzialista dell'identità. Le deformazioni sistematiche nella rappresentazione della storia e delle dinamiche identitarie, se sostenute da una compiacente risonanza dei mezzi di comunicazione di massa, se ripetute con sufficiente insistenza, diventano socialmente

credibili e suscitano emozioni nel vissuto personale, sollecitando il cruciale processo di adesione e identificazione.

Sesta tesi

La politica-retorica declina l'immaginario pubblico per suscitare un sentimento di identificazione differenziato tra i votanti.

Le prime cinque tesi e la settima rivelano caratteristiche che prescindono dalla peculiare collocazione del partito o del politico. Eppure la produzione di simboli e orazioni diversificate è indispensabile per mantenere una sembianza di democrazia. Nel suo complesso, l'apparato comunicativo della politica istituzionale deve soddisfare qualunque gusto «politico», esistente ed emergente, per offrire a tutti i cittadini un presunto canale di rappresentanza. Viene risolta nella «libera scelta» elettorale tra centrodestra e centrosinistra sia la crescente crisi di credibilità dovuta all'immutabilità sistemica (ovvero la crescente consapevolezza che i cambiamenti di governo non producono alcuna alterazione sostanziale nel vissuto degli elettori) sia l'irrelevanza della volontà popolare (le decisioni sono prese a palazzo) (Gaspere De Caro e Roberto De Caro, 2007; Marco Revelli, 2007).

La diversità nell'offerta del messaggio politico è, da un certo punto di vista, enorme. Esiste un mercato di immaginari politici che soddisfa uno spettro di votanti che va dai simpatizzanti fascisti, passando per chi si sente conservatore, imprenditore, cattolico, padano, radicale, socialista, moderato, di sinistra, alternativo, ecologista, fino ai comunisti. Ogni partito, ogni figura carismatica eccita nei votanti un immaginario che può essere la sovranità nazionale,



l'assoluta laicità dello stato, l'affermarsi del liberismo nella sua forma più coerente e cristallina, un futuro pervaso da valori cristiani, l'autonomia regionale, un mondo di giustizia ed equità, il risanamento dei conti pubblici, i diritti dei lavoratori, la svolta ecologista. Lo scopo della retorica consiste nel sollecitare seducenti scenari e illudere la cittadinanza che può effettivamente esercitare un potere tramite il voto e risolvere così i propri problemi (più o meno immaginari). La politica è, oggi, tifo, schieramento simbolico, adesione alla personalità del leader.

L'esposizione mediatica produce un'identificazione tra elettore e simboli «politici» proposti, permette al politico carismatico di suscitare emozioni e di controllare così fette di elettorato. L'offerta discorsiva dei professionisti del governo, il campo della politica-retorica, deve prevedere incessanti scontri che evocano differenze coreografiche da mettere in scena.

La distanza tra discorso politico e vita reale è talmente palese che, rispetto a qualunque azione governativa, si può sostenere, dalle diverse parti dello schieramento parlamentare, che abbia effetti radicalmente diversi. A ogni manovra finanziaria, per esempio, la maggioranza sosterrà che darà un accresciuto potere economico «alle famiglie» o «alla classe media», mentre l'opposizione dichiarerà che lo riduce. Le diverse argomentazioni attivano parole, numeri, prove, studi tecnici dando la parvenza di un confronto reale, nella sostanziale continuità dell'esercizio del potere governativo. Il fatto che ogni atto può venire rappresentato in maniera così radical-



mente diversa, soddisfacendo e confermando le convinzioni degli elettori di tutti gli schieramenti, dimostra che l'evocazione politica-retorica non ha alcun effetto che possa essere misurato nella materialità della vita. Il sedicente «scontro» politico rimane quindi interno alla rappresentazione retorica.

Le differenze sono molto meno marcate se si passa dai discorsi alla prassi gestionale interna ai partiti. La struttura decisionale è gerarchica (con direttivi e presidenti) dai comunisti ai fascisti: i dirigenti rimangono al vertice per decenni, bramano poltrone e si nutrono di pratiche clientelari e personalistiche. In questi ambiti le differenze si attenuano soprattutto perché ogni partito, a modo suo, contribuisce a mandare avanti la politica istituzionale e tutti gli atti di potere reali a essa associata. Evidentemente, date percentuali di voto che, in Italia, scendono ancora lentamente, la retorica politica ha una sua forza e mantiene una capacità egemonica, a prescindere dalla evidente incapacità di

modificare, neppure marginalmente, il senso complessivo dell'esercizio del potere.

Settima tesi

Uno dei principali obiettivi della politica-retorica è normalizzare l'esistente, sia dando credibilità al campo «politico», sia inibendo proposte alternative di distribuzione del potere. L'esposizione mediatica consente di garantire credibilità all'ambito politico in un contesto storico in cui i fatti inducono i cittadini alla diffidenza e a un ripensamento sistemico. L'informazione «politica» è, infatti, gestita in modo tale da garantire a tutti gli attori istituzionali un'esposizione mediatica a patto di rimanere all'interno del modello prevalente. Non è garantito un accesso mediatico a tutte quelle forme di mobilitazione, estranee alle istituzioni, che propongono un diverso modello di gestione del potere. Mentre quotidianamen-

te, senza eccezioni, i politici istituzionali riempiono i telegiornali, vengono escluse dall'accesso ai media voci che mettono in discussione, nelle sue fondamenta, la bontà di un sistema di potere concentrato nei palazzi. Il potere istituzionale si fonda sulla capacità egemonica di convincere la cittadinanza ad accettare la sua esclusione dall'esercizio diretto di un potere pubblico: «In buona parte, il potere è solo l'abilità di convincere altri che lo detieni (per la parte rimanente, consiste principalmente nell'abilità di convincerli che *dovresti* detenerlo)» (Graeber, 2001, p. 245). Si può sottoscrivere la riflessione di David Graeber, a patto di riconoscere che la diffusa rassegnazione all'impotenza politica della cittadinanza contemporanea è dovuta anche al fatto che quando l'egemonia vacilla e la popolazione tenta di esercitare potere direttamente, viene dissuasa attraverso metodi repressivi.

Nella classificazione politico-retorica e del senso comune, non viene riconosciuta dignità politica a percorsi individuali o collettivi che esulano dalle istituzioni. Nella dimensione individuale, modi di vivere e lavorare, occupazioni, boicottaggi, discorsi a cena, sperimentazione di convivenze, denunce espresse tramite l'arte, azioni dirette, la partecipazione a gruppi di autocoscienza, l'impegno comunicativo informale e l'avvio di economie solidali vengono etichettate come scelte personali, senza concreti effetti «politici». Nella dimensione collettiva, qualunque tentativo di aggirare la delega finalizzato a modificare il complessivo esercizio del potere, nella direzione di una democrazia diretta, partecipata, decentrata e assembleare, è considerato non solo inopportuno,

non percorribile, utopico ma, come è successo in diverse nazioni latinoamericane, eversivo e antidemocratico (Marc Edelman, 1999). In Italia vengono criminalizzate le richieste di un esercizio di potere diretto, senza delega, da parte di settori della popolazione, come, per esempio, quelle avanzate dai comitati che si oppongono alla Tav in Val di Susa o all'ampliamento dell'aeroporto militare di Vicenza. La democrazia partecipata è considerata accettabile dalla «politica» solo nel modello sponsorizzato dalle istituzioni, ovvero nella forma regolamentata e consultiva. Il coinvolgimento popolare promosso dai comuni, sotto la rubrica «Agenda 21» o «Nuovo municipio», consente infatti alla popolazione (o più spesso a rappresentanti della società civile appositamente selezionati) di riunirsi e discutere ma non di prendere decisioni: queste sono sempre e comunque sottoposte al cruciale vaglio istituzionale. L'istituzionalizzazione della democrazia assembleare, nella sua forma innocua, piuttosto che stimolare modelli realmente partecipati, li svuota di potenzialità e diffonde la convinzione che siano impraticabili. Accettare di muoversi esclusivamente all'interno di un campo politico istituzionale, significa rinunciare a concepire e sperimentare la gestione diretta del potere.

In sintesi

La retorica mediatico-istituzionale riesce a egemonizzare emozioni e identificazioni nel sentire comune ma sposa una definizione di «politica» che, se si adotta un'ottica analitica, non solo è inadeguata a individuare i reali rapporti di condizionamento, ma li occulta. Non sostengo che la politica istituzionale non eserciti potere, sostengo che la politica-retorica (ciò di cui si parla, ma privo di effetti tangibili) mediante un meccani-

simo cacofonico che distoglie l'attenzione dell'opinione pubblica dall'analisi dei poteri che plasmano la società, cerca di far passare inosservati gli effetti reali dell'imposizione governativa: ciò che ha effetti tangibili ma di cui non si parla.

Riferimenti bibliografici

- Frederick Bailey, *Dimensions of rhetoric in conditions of uncertainty*, in Richard Paine (a cura di), *Politically Speaking, Institute for the Study of Human Issues*, Philadelphia, 1981, pp. 25-38.
- Zygmunt Bauman, *Vite Di Scarto*, Laterza, Bari, 2005.
- Pierre Bourdieu, *Postscript*, in P. Bourdieu (a cura di), *The Weight Of The World*, Polity Press, Cambridge, 1999, pp. 627-629.
- Pierre Bourdieu, *Sulla televisione*, Feltrinelli, Milano, 1997.
- Gaspare De Caro e Roberto De Caro, *La sinistra in guerra*, Colibrì, Paderno Dugnano, 2007.
- Marc Edelman, *Peasants Against Globalization: Rural Social Movements In Costa Rica*, Stanford University Press, Stanford, 1999.
- David Graeber, *Toward An Anthropological Theory Of Value: The False Coin Of Our Own Dreams*, Palgrave, New York, 2001.
- David Graeber, *Direct Action. An Ethnography*, Edinburgh, AK Press, 2009.
- Michael Herzfeld, *The Body Impolitic: Artisans And Artifice In The Global Hierarchy Of Value*, The University Of Chicago Press, Chicago, 2004.
- Marco Revelli, *Sinistra/Destra. L'identità smarrita*, Laterza, Bari, 2007.
- Raymond Williams, *Televisione: tecnologia e forma culturale*, 1990, Editori Riuniti, Roma, 2000.

Andrea Staid

UGUALI PERCHÉ DIVERSI

Al processo di globalizzazione si accompagna un crescente senso di paura. L'avvicinarsi di culture diverse ripropone steccati culturali. Ma anche fisici. E nascono nuovi ghetti. Come affrontare questo processo involutivo? Ecco l'analisi di Andrea Staid, redattore di Elèuthera, collaboratore della stampa anarchica e libertaria e autore di Gli arditi del popolo (2007)



Chi sono «loro» chi siamo «noi»? L'identità è un problema fondamentale nella vita dell'uomo, tutti ci chiediamo chi siamo, chi sono gli altri e perché. Nella società contemporanea assistiamo a un eccesso di identità, a una manipolazione e strumentalizzazione del fattore cultura, come scrive l'antropologo Jean-Loup Amselle, a un'adozione di una prospettiva culturalistica, finalizzata a legittimare la realtà sociale nascente.

Sono sempre più numerosi i richiami alle origini e alla purezza, che sono in realtà proiezioni di un mitico passato usato e manipolato in funzione di bisogni presenti. Tanto che tramite la violenza si inventa l'identità. Violenza intesa non solo come atto di forza fisica, ma anche come imposizione o classificazione attraverso l'azione politica basata su un rapporto di forza asimmetrico.

Le élite dominanti creano, modellano e utilizzano categorie come tradizione, etnicità, cultura, per perseguire determinati obiettivi politici. Esistono forme di identità indotte dall'alto e altre che nascono dal basso, ma molto più spesso sono indotte dalle classi dominanti. Il recupero delle tradizioni o la loro invenzione da parte delle élite dominanti serve per giustificare la loro leadership, devono creare un loro campo di dominio, sia esso un'etnia, un popolo, o una nazione. Le identità collettive non si creano con un atto amministrativo, quindi occorre creare un retroterra culturale che renda partecipi le comunità coinvolte.

Nel mondo della globalizzazione sembra che la paura di essere uguali agli altri ci porti a creare tante identità chiuse, culture serrate da recinti invalicabili. Questo tipo di società diventa un unico grande ghetto sociale nel quale le diverse comunità etniche che lo vivono, indipen-



dentemente dalla loro ricchezza, sono ostili e quindi si generano conflitti interni.

Tutto questo sembrerebbe in contraddizione con un'analisi adeguata del mondo contemporaneo, dove i mondi locali si articolano in riferimento a strutture aperte sulla realtà globale, producono forme di immaginazione che si fondano sulla relazione fra contesti diversi e non solo in riferimento al contesto legato a un'unica dimensione territoriale. È anche nei mondi «nuovi» creati

dall'immaginazione che gli individui riformulano le proprie identità e le proprie culture. L'immaginazione consiste nel rappresentare realtà che sono esperite non solo personalmente, ma anche da altri, nel quotidiano questo consiste nel pensarsi in congiunzione ad altri soggetti aventi lo stesso tipo di immaginario. Da questo contesto nascono entità nuove, delle

comunità immaginate. Il fatto che dobbiamo prendere in considerazione la dimensione dell'immaginario significa che non possiamo più limitarci ad analisi che hanno come riferimento territori ben definiti. La creazione di identità culturale non è più costruita solamente da persone che abitano lo stesso territorio; gli uomini circolano sempre più nel mondo globalizzato con i propri significati, i significati con il tempo trovano modo di circolare anche senza chi li aveva fatti migrare e i territori cessano di essere i contenitori privilegiati delle culture. Si crea un'immagine di cultura che non considera scontato il vincolo con territori e popolazioni particolari, bensì preveda come punto di partenza un mondo più aperto, interconnesso. La deterritorializzazione costituisce una delle forze più potenti del mondo contemporaneo, in quanto coincide con lo spostamento e la dispersione di masse di individui che elaborano concezioni particolari della loro esistenza e sentimenti di appartenenza e di esclusione nei confronti sia della nuova dimora sia della patria originaria, per questo l'immaginario di individui e gruppi non fa più riferimento a un luogo, a un territorio come punto di ancoraggio della propria esperienza e identità.

D'altro canto la nascita in questi ultimi anni di svariati gruppi identitari, fondamentalisti, chiusi e fortemente legati al vincolo territoriale, sembrerebbe una risposta al fenomeno del mescolamento culturale, questi gruppi, infatti, vivono uno spaesamento, assistono a una perdita dell'identificabilità e quindi acutizzano la voglia di identificare.

Diventa un'ossessione: trovare l'origine pura del gruppo di appartenenza, una lotta di iden-



tà, territorio, origine contro l'ibridazione culturale, il meticciamento.

Multiculturale, interculturale, meticcio

Nella società attuale l'uso e l'abuso di determinate parole porta a diversi problemi di comprensione reali. «Multietnico», «multiculturale» o «interculturale», sono parole con significati complessi che troppo spesso vengono usate come sinonimi, mentre veicolano significati tra loro molto differenti.

La società multietnica si divide in diverse tipologie, in base agli atteggiamenti e alle azioni degli attori individuali e collettivi che operano all'interno di un determinato contesto. Non possiamo sostenere l'esistenza di una sola modalità di multiculturalismo, inteso come strategia politica di gestione delle relazioni interetniche, in quanto esso si declina secondo molteplici espressioni. Spesso si sente parlare indifferentemente di interculturalismo e multiculturalismo, ma a questi

termini corrispondono due filosofie di pensiero differenti.

L'interculturalismo auspica che in una società multietnica prevalgano atteggiamenti e comportamenti di conoscenza e scambio reciproco, al suo interno le diverse culture hanno pari dignità e sono uguali tra di loro. Le culture vengono riconosciute e valorizzate nel reciproco confronto continuo.

Non esistono culture superiori o inferiori ma culture differenti tra loro: l'interculturalismo esprime un culto della differenza, concepisce le culture come un valore da proteggere, vengono valorizzati i contenuti identitari non aggressivi, come la lingua, le tradizioni e il folklore. Cerca di creare una differenza che si produca nell'uguaglianza senza la necessità di negazione dell'altro, a qualsiasi cultura garantisce diritto di esistere, ma persiste l'idea della comunità

come culla di benessere e di salvaguardia identitaria.

Per migrare però occorre essere disponibili a rompere i propri legami con la comunità di origine e pronti a una rinegoziazione con le comunità di arrivo.

Il termine multiculturalismo invece è sorto in Canada alla fine degli anni Sessanta del Novecento, quando i franco-canadesi, che sono minoranza nel paese ma la maggioranza nella regione del Quebec, iniziarono quella che fu definita «rivoluzione silenziosa».

Il multiculturalismo descrive fenomeni legati alla semplice convivenza di culture diverse, in cui gruppi sociali di etnia e cultura differenti occupano uno spazio diverso e difficilmente si incontrano e dialogano. In questo caso le culture e le identità culturali vengono considerate come date, fissate, rigide e non suscettibili di mutamento. Il ritorno in auge dell'etnicità quale fonte di identificazione collettiva e spinta alle rivendicazioni, in seno alla modernità e alla globalizzazione, ha aumentato il multiculturalismo radicale.

«Le ingenue posizioni dei sostenitori della società multietnica, cioè una pratica debole che vuole controllare varie comunità all'interno della società senza che queste in definitiva vengano a fondersi, legittimano il razzismo differenzialista, che camuffa la propria pericolosità dietro al rispetto delle differenze, e vuole la codificazione di culture che invece hanno da sempre avuto degli scambi, delle contaminazioni, dei mescolamenti» [1].

Alcune forme di multiculturalismo si riferiscono a concezioni

naturalistiche ed essenzialistiche della cultura e dell'identità; così un individuo sarebbe sempre immerso in una sola cultura e avrebbe una sola identità culturale.

Nella società multiculturale «non solo non viene mai riconosciuto che la cultura del migrante tende a diventare un ibrido ma, soprattutto, si nasconde che non può esserci parità fra la presunta cultura del migrante e quella del paese di immigrazione, in quanto si tratta ovviamente, di un rapporto totalmente asimmetrico» [2].

L'ideologia e le pratiche multiculturali (pensando alla società come un mosaico formato da monoculture omogenee e dai confini ben definiti) hanno di fatto aumentato la frammentazione (e il rischio di forme di apartheid, come possiamo notare nei fatti degli ultimi anni di via Padova a Milano, di Rosarno o di Castel Volturno) fra le componenti della società, dimostrandosi validi strumenti per la costruzione dell'identità nazionale. Selezionando ciò che divide le culture invece del loro intrinseco rapporto, espellono, nel contempo, la dimensione del cambiamento e della stratificazione interna, ritenuta, al più, l'effetto di enti patogeni esterni, come le migrazioni, ma non la globalizzazione, considerata come fenomeno evolutivo, felice e rassicurante e, soprattutto, inesorabile e già accaduto.

Il multiculturalismo, rispondendo a precisi intendimenti politici, promuove un'ideologia fondata sull'unità territoriale, sull'autenticità storica e culturale, sulla purezza etnica o razziale. Seguendo un movimento che

può apparire paradossale il multiculturalismo si rivela, dunque, come il lato oscuro della monocultura: l'omogeneizzazione nazionale è ottenuta attraverso il riconoscimento e l'annullamento integrativo o escludente della differenza, il limite principale del multiculturalismo (dal punto di vista epistemologico, morale e politico) è la mancanza di relazionalità fra le culture che vuole istituzionalizzare: è cieco (in senso affettivo, cognitivo e morale) di fronte alla cultura come fatto relazionale.

Mentre il «meticcio», fortemente ostacolato dalle frontiere degli stati, da muri reali o immaginari, da eserciti e polizie internazionali, non conosce limiti e freni, si manifesta senza regole prestabilite, fra incontri e condizioni casuali tra persone.

Il «meticcio» è consapevole che ogni cultura è tesa alla trasformazione continua, «il meticcio è un processo di bricolage senza fine» [3].

Nel mondo globalizzato è sempre più chiaro che è impossibile pensarsi bloccati in una sola cultura. Cerchiamo di definire il significato che diamo al concetto di cultura.

Comunicando tra loro, gli esseri umani «inventano» una cultura, nel senso che questa si configura come il risultato dell'accordo sempre rinegoziabile di individui che negoziano determinati significati. Quindi «la» cultura letta come prodotto dell'interazione comunicativa tra esseri umani, un qualcosa che è continuamente sottoposto a processi di contaminazione da parte di altre culture.

Per Arjun Appadurai il concetto di cultura implica l'idea di differenza, ma dove le differenze non sono più concettualizzabili come una volta in forma tasso-

1. Marc Tibaldi, *Metix Babel Felix. Meticciamiento, passing, divenire e conflitto*, Kappa Vu, Udine, 2007.

2. Salvatore Palidda, *Mobilità umane, introduzione alla sociologia*

delle migrazioni, Raffaello Cortina editore, Milano, 2008, p. 28.

3. François Laplantine, Alexis Nouss, *Il pensiero meticcio*, Elèuthera, Milano 2006, p. 61.

nomica, bensì dato il crescente processo di globalizzazione in termini di interazione e di rifrazione intersoggettive e interculturali.

Viviamo in un continuo transito temporale nel quale convivono molteplici culture che si mescolano e che rendono sempre più incerte le identità culturali, nazionali, storiche. Ciò che viene definito perdita di riferimenti identitari o anche problema identitario deve essere salutato più che altro come riscoperta dell'inquietudine e della ricchezza del diverso; la disgregazione contemporanea delle identità e delle rappresentazioni ci dovrebbe aiutare ad ammettere che esiste il non-rappresentato, il non-identitario, il non-analizzabile [4].

Nel «meticcio», nel pensiero transculturale, «ogni differenza non allude a privilegi né ad alcuna discriminazione. La transcultura esige che gli uomini, migranti o meno, godano delle medesime universali possibilità e scelgano privi di vincoli comunitari, dove, come e quando vivere» [5]. Ogni persona ha il diritto di essere valorizzata nella sua unicità e irripetibilità, nella sua continua trasformazione, nella sua continua negazione di purezza originaria.

«Alla nozione di purezza originale noi opporremmo la nozione freudiana di “perverso, polimorfo”, applicata alla cultura. Questo significa che l'identità culturale, nel modo in cui spesso è stata appresa, non esiste affatto» [6].

Il meticcio non è un principio, non ha nulla di primordiale, smentisce la nozione di principio, la destabilizza, con il concetto di meticcio nulla è mai de-



finitivo, stabilizzato o fissato, non possiamo immaginare che diventi dominante.

«Il meticcio, che non è sostanza, né essenza, né contenuto, né tanto meno contenitore, non è dunque, per essere esatti, qualche cosa. Esiste solamente nell'esteriorità e nell'alterità, cioè non esiste mai allo stato puro, intatto ed equivalente a ciò che era un tempo il pensiero della trasformazione» [7].

Processi di convivenza

È il pensiero di un mondo dove si riconosce eguale dignità alle diverse culture ma soprattutto che auspica un mescolamento, teso al cambiamento, a una ibridazione continua che sappia adattarsi ai tempi in cui vive dove le culture vanno messe nelle condizioni di cambiare più rapidamente e felicemente possibile e che non si abbia più paura di uscire dal piccolo giardino dell'identità.

Insomma, un mondo che sappia accogliere, ascoltare e capire le differenze e che tali differenze culturali siano la ricchezza della società. Non si deve assolutizzare l'identità culturale, ma fare in

modo che le diverse espressioni identitarie siano filtrate alla luce della libertà e dell'autonomia propria e di ogni altro essere umano.

Quindi un mondo aperto, senza muri e pregiudizi, pronto al mescolamento culturale per un divenire transnazionale, «un'ecumene globale» con al suo interno una miriade di culture differenti pronte al cambiamento, all'ascolto e all'incontro. La creazione di una relazione sociale tesa a soddisfare un'esigenza, un interesse, dove sia importante accettare di trasformarsi nell'interazione egualitaria con gli altri e prevedere la possibilità di diventare una persona anche molto differente da quella originaria. Una comunità che non entri in contrasto con la libertà del singolo, che possieda le seguenti caratteristiche: «Deve essere altrettanto facile da smantellare di quanto sia stato costruirla. Deve essere e restare un tipo di comunità flessibile, sempre e soltanto a tempo e durare solo fino a che conviene. La sua creazione e smantellamento devono dipendere dalla decisione di chi ne fa parte di restarle o meno fedeli, e in nessun caso tale fedeltà, una volta dichiarata, deve diventare irrevocabile: il legame creato dalle scelte non deve mai ostacolare, né tanto meno precludere, ulteriori e diverse scelte. Il legame ricercato non deve essere mai vincolante. Per citare la famosa metafora di Weber, ciò che si ricerca è una mantellina, non una gabbia di ferro» [8].

Un mondo di eguali per diritti ma differenti per culture, una società di donne e uomini liberi di creare la loro specificità culturale in un pianeta dove cada- no i confini statali e identitari.

4. François Laplantine, *Identità e métissage, umani al di là delle appartenenze*, Elèuthera, Milano, 2004.

5. Marc Tibaldi, *op. cit.*, p. 91.

6. François Laplantine, *op. cit.*, p. 62.

7. François Laplantine, Alexis Nouss, *op. cit.*

8. Zygmunt Bauman, *Voglia di comunità*, Laterza, Bari, 2001

DIECI DA NON PERDERE

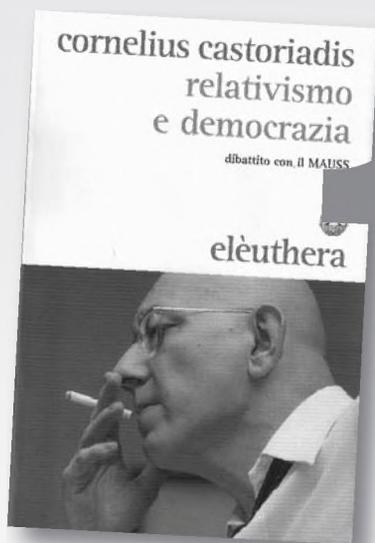
di Lorenzo Pezzica



Dal dibattito con Cornelius Castoriadis all'anarchia possibile di Francesco Saverio Merlino. Per proseguire con un grande rivoluzionario spagnolo e passare alle dissacranti tesi di Raoul Vaneigem. E un ladro di sogni, la poesia di Erich Mühsam e quella «suora che si spoglia». Poi le parole di chi non obbedisce e non comanda. Per finire con i «terroni» e il disastro del 2012 di cui i Maya non saranno i colpevoli

1 - «L'uomo non è democratico per diritto divino»

Se è vero, come dice una celebre frase di Friedrich Hegel, che la filosofia è il proprio tempo colto nel pensiero, allora Cornelius Castoriadis, nonostante si sia occupato anche di storia, sociologia, antropologia, politologia, psicoanalisi, è stato essenzialmente un filosofo. Decisamente filosofica è sia la radicalità critica che, partendo da un impegno politico e intellettuale militante, lo ha portato a tematizzare l'intera questione del nostro «esserci» sociale e individuale, sia la sua capacità di mettere in luce le prospettive che da una tale critica possono prendere avvio. Tutto questo lo si ritrova in *Relativismo e democrazia*, edito da Elèuthera (ha già pubblicato altri due suoi importanti testi: *Finestra sul caos* e *La rivoluzione democratica*), che riporta il dibattito del 1994 fra il filosofo e i



membri del Mauss (Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales), in particolare Serge Latouche, Alain Caillé e Chantal Mouffe.

Nell'immediatezza che un dibattito a più voci favorisce,

emergono quasi tutti i temi della riflessione di Castoriadis e in particolare il problema del fondamento delle società, da lui identificato in una «istituzione immaginaria» (non a caso *L'istituzione immaginaria della società* è il titolo di uno dei suoi testi fondamentali, edito in Italia da Bollati Boringhieri). Per Castoriadis, infatti, tutte le società non possono che esistere in virtù di un atto di fondazione: porre al centro della socialità stessa un particolare modo di essere collettivo cioè «(...) una attività collettiva lucida e cosciente che mette in discussione le istituzioni esistenti nella società» (p. 34), così inaugurando quell'ambito particolare e irrinunciabile che è la politica. Anche se va sottolineato che solo in Grecia, e poi nel mondo occidentale, questo atto fondativo è diventato autoconsapevole. Per questo egli sottolinea che, se nessuna società può vivere senza il potere (l'attività delle decisioni sulla società stessa), è però solo a partire dallo spazio immaginario e operativo aperto dalla politica che detto potere regolativo si mostra come tale, quindi in grado di essere agito dai cittadini e reso non quel sistema autoritario e classista che ancora è, anche nelle società democratiche attuali, ma una pratica partecipata dall'azione consapevole e creativa dell'intero corpo sociale e dagli individui/cittadini che, almeno dal sorgere della modernità in qua, lo compongono. Muovendo da queste considerazioni egli sottolinea come rimanga centrale «(...) la questione, reale, di una democrazia diretta su scala delle società moderne» e, anche se «non ho risposte sulle forme istituzionali che potrebbe assumere» (p. 73), «si tratta (...) di garantirsi la possibilità (ma la possibilità effettiva) che le istituzioni possano essere alterate, senza che per questo ci debbano essere barricate, fiumi di sangue, sconvolgimenti e tutto il resto» (p. 76).

Non è certo un compito facile, come lo stesso Castoriadis ammette, anche perché egli è consapevole che «d'unica soluzione è l'attivismo delle persone. Ma non si può guardare a questo attivismo come a un miracolo (...). Il desiderio e la capacità dei cittadini di partecipare alle attività politiche sono essi stessi problemi e compiti politici» (p. 77). Quanto il pensatore greco-francese ancora una volta rende chiaro, insomma, è che una pratica libertaria che voglia veramente afferrare il proprio tempo per agirlo e cambiarlo non può che essere un'azione politica nell'universo della politica, un universo che oggi, e Castoriadis lo sottolinea, è reso sempre più fragile dal predominio dell'economico e della sua logica.

Franco Melandri

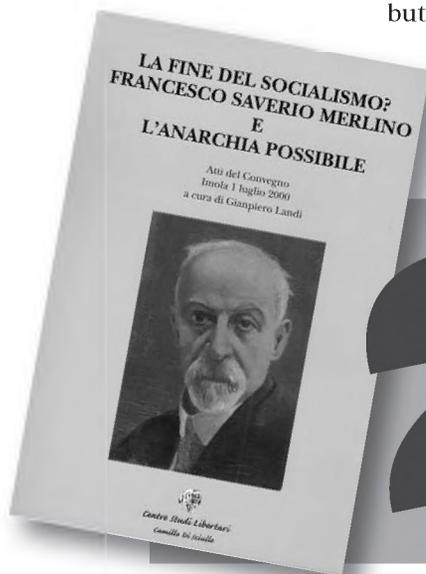
Cornelius Castoriadis
Relativismo e democrazia
Dibattito con il Mauss
Elèuthera
Milano, 2010
pagine 112, 11 euro

2 - L'importanza di Merlino

Con il titolo *La fine del socialismo? Francesco Saverio Merlino e l'anarchia possibile* è uscito, per le Edizioni del Centro studi libertari Camillo Di Sciullo di Chieti, il volume che contiene gli atti del convegno dedicato alla figura di Francesco Saverio Merlino, svoltosi a Imola l'1 luglio 2000, organizzato dall'Associazione Arti e Pensieri.

Il Convegno di Imola, in occasione del settantesimo della morte di Merlino e dedicato ad Aldo Venturini, è stato il primo e fino a oggi l'unico dedicato alla figura del pensatore napoletano, permettendo un confronto ad ampio raggio tra numerosi studiosi di diversi orientamenti culturali e politici, in cui all'accurata ricostruzione storiografica si erano intrecciate riflessioni e dibattiti su nodi teorici di rilevanza e attualità. Merlino, anarchico in gioventù e socialista in età matura, avvocato, acuto critico del marxismo, è stato tra i precursori e uno dei maggiori interpreti del «socialismo libertario».

Conosciuto soprattutto come il coraggioso avvocato difensore di Gaetano Bresci, il suo contributo di teorico è stato a lungo

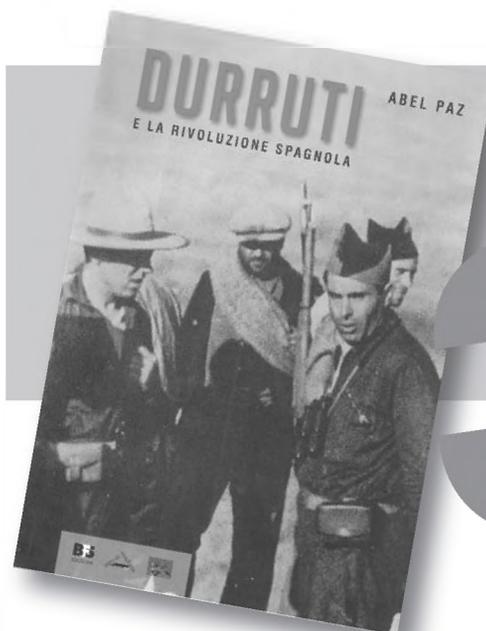


2

trascurato e svalutato nella storiografia e nella cultura italiana, complice probabilmente la difficoltà di inquadrarlo in una precisa tradizione ideologica e politica del movimento operaio italiano. Perché Merlino è stato un pensatore di confine. Come ha scritto Giampietro «Nico» Berti nella sua biografia di Merlino, apparsa nel 1993, «la definizione forse più calzante di questo pensatore è di essere l'incrocio ideologico del socialismo» (*Francesco Saverio Merlino. Dall'anarchismo socialista al socialismo liberale (1856-1930)*, Franco Angeli, Milano, 1993).

«Il fatto di dare alle stampe gli Atti di un convegno, quasi dieci anni dopo che esso si è tenuto», scrive Gianpiero Landi nella presentazione, «rende probabilmente necessaria qualche spiegazione. Non si tratta tanto di giustificare un ritardo anomalo, per il quale comunque il curatore si assume onestamente le sue responsabilità, quanto piuttosto di rispondere alla domanda se l'operazione editoriale abbia, dopo tanto tempo, ancora senso. «Noi crediamo di sì, e riteniamo che i materiali che proponiamo al lettore conservino intatta gran parte della loro validità. Ci spingiamo anzi fino a pensare che mai come ora, in un'epoca che la nostra caratterizzata (almeno per quanto riguarda l'Italia e l'Europa) da una crisi della sinistra che sembra epocale e irreversibile, la riflessione sul pensiero politico di Merlino e più in generale sui caratteri e le prospettive del Socialismo, avviata dal nostro Convegno, sia apparsa tanto attuale e necessaria».

Il volume è curato da Landi, cui si deve anche la presentazione. Seguono le relazioni e gli interventi di Giampietro Berti, Massimo La Torre, Enrico Voccia, Natale Musarra, Emilio Raffaele Papa, Bruno Bongiovanni, Paolo Favilli, Raimondo Cubeddu, Pietro Adamo, Nadia Urbinati,



3

Gianpiero Landi, Luciano Lanza, Luciano Pellicani. Completano il volume alcune *Appendici*, tra cui meritano di essere segnalati soprattutto due testi inediti di Bruno Rizzi sul pensiero di Merlino.

La fine del socialismo?
Francesco Saverio Merlino
e l'anarchia possibile
Atti del Convegno di Imola
1 luglio 2000
a cura di Gianpiero Landi
Edizioni del Centro studi
libertari Camillo Di Sciuillo
Chieti, 2010
pagine 314, 15 euro

③ - Vita e morte di un grande rivoluzionario

Questo libro rappresenta la sfida del polemico Abel Paz («nombre de pluma» di Diego Camacho) al mondo accademico spagnolo e non solo. Egli ha voluto dimostrare che anche un operaio sostanzialmente autodidatta può realizzare con tenacia un lavoro scientifico all'altezza dell'ambizioso ricercatore di professione.

Si può senz'altro affermare che Camacho sia riuscito nel suo intento. Infatti nel mondo della cultura storica, la biografia di Durruti costituisce uno scontato punto di riferimento per lo studio sull'anarchismo spagnolo del ventesimo secolo. In effetti, il fabbro ribelle di León (1896-1936) è stato un simbolo della lotta instancabile, e talvolta eroica, degli anarchici spagnoli impegnati a giocarsi il tutto per tutto nella rivoluzione libertaria contro il capitalismo, l'esercito, la chiesa cattolica. Militante sindacale e uomo d'azione, espropriatore di banche e organizzatore di milizie armate Buena Ventura ha alimentato, senza volerlo, un mito che è sopravvissuto alla lunga notte nera del franchismo. Nel 1976, sulle ramblas di Barcellona, si vendevano in grandi quantità i manifesti con il suo ritratto. Alcuni lo hanno paragonato all'altro mito rivoluzionario superstite, quello di Ernesto Che Guevara. La ricerca di Abel Paz (strano pseudonimo per un «notorio attaccabrighe») segue passo passo le tappe di una vita condotta sul filo del rasoio, tra liquidazione

di pistoleros della Patronal catalana (la più feroce nell'intento di distruggere il potente sindacato anarchico: la Cnt), nei primi anni Venti, fino all'esilio in Francia e poi alla lunga peregrinazione in America Latina. Con il 1931 e l'avvento della seconda repubblica il suo rientro in Spagna coincide con la ripresa travolgente dell'anarchismo. Essa mette in crisi il riformismo repressivo dei vertici repubblicani e socialisti, ora insediati al governo, e decisi a stroncare le azioni dirette di braccianti e operai. Il 19 luglio 1936 è ancora in prima fila a Barcellona negli scontri armati contro i militari golpisti: la lotta armata segna una straordinaria vittoria del movimento libertario. Nel giro di poche settimane il conflitto si trasferisce dalle città alle campagne e man mano perde il carattere iniziale di rivoluzione popolare autogestita. Durruti lascia nel novembre 1936 il fronte aragonese, a egemonia libertaria e boicottato dal governo repubblicano nella fornitura di armi, per andare in soccorso di Madrid ormai assediata quasi completamente dai golpisti.

Sul fronte della capitale, da cui il governo è fuggito, Durruti incontra la morte che aveva sfidato parecchie volte. Il suo gigantesco funerale a Barcellona segnerà, secondo vari studiosi, la fine della «breve estate dell'anarchia» e l'avvio di un processo di ricostruzione di un esercito e di uno stato autoritari, sia pure antifascisti.

Abel Paz ci offre un ritratto a forti tinte del protagonista di un'epopea seguendo il filo esistenziale di questo leader che finirà la sua vita come «general sin dios ni estado». La sua ricerca minuziosa era partita negli

anni Sessanta e aveva trovato la prima edizione in Francia nel 1972. Questa riedizione è introdotta dal giovane storico Giovanni Cattini, docente all'università di Barcellona, che la inserisce nel dibattito storiografico e ne valorizza l'ampio uso di testimonianze raccolte per la stesura del volume dal Quijote del Ideal, come amava autodefinirsi il fucoso Camacho.

Claudio Venza

Abel Paz

Durruti e la rivoluzione spagnola

(allegato Dvd con una conversazione con l'autore)

BFS- ZIC- La Fiaccola
Pisa-Milano-Ragusa, 2010

pagine 665, 36 euro

4- La giustizia? È in libertà condizionata

Nel 1945 a Norimberga vengono processati i gerarchi nazisti per i crimini contro l'umanità. «Mai più questo orrore!» fu l'indignata invocazione che si levò da quell'aula di tribunale. Ma da

allora pulizia etnica, crimini di guerra, massacri e genocidi non si sono fermati. Anzi. Oggi il potere esige sempre più disordine per imporre la sua protezione, maggiore disumanità per dare smalto alla menzogna umanitaria. Che cosa può significare fare «giustizia» in un mondo simile? Raoul Vaneigem affronta questo paradosso, rivisitando i fondamenti della giustizia moderna e ricostruendo i presupposti che hanno portato a stabilire, nell'ambito di un umanesimo di facciata, che cosa sia un «crimine contro l'umanità» e quali le pene adeguate.

«Volevo scrostare le pareti del traballante edificio della giustizia», scrive l'autore, «e mi sono accorto che era meglio buttarlo giù e (al di là del giudizio, della colpevolezza, del merito, del demerito, della pena) ricostruirlo su relazioni che siano quelle di un senso umano finalmente privilegiato». Vaneigem mette a nudo la logica di un potere giudiziario transnazionale che può giudicare e condannare il singolo atto criminale ma volutamente ignora il contesto economico, sociale e culturale che lo ha istigato. La giustizia moderna è una giustizia «in libertà condizionata».



ta» che riesce solo a smussare «gli eccessi di un sistema disumano». Le istituzioni giudiziarie, al contempo necessarie e insufficienti, dice Vaneigem, non possono essere altro che un punto di partenza per una lotta più ampia contro la barbarie. L'invito al lettore di tenere a mente il principio che ha guidato l'autore: «Io non disprezzo i progressi della giustizia, solo pretendo che, spinti ancora più avanti, essi arrivino a un livello in cui il progresso umano li renda obsoleti». Vale la pena leggere Vaneigem anche solo per quello che scrive nell'introduzione: «...siccome non mi interessa né piacere né dispiacere, mi ostinerò sempre a ricordare su quali fondamenti si potrà edificare una civiltà radicalmente nuova, una società nella quale l'essere umano, affrancato dal lavoro e dalla predazione, diventi il pioniere di un'esistenza da esplorare e da creare».

Raoul Vaneigem
Né vendetta né perdono
Giustizia moderna e crimini
contro l'umanità
Elèuthera
Milano, 2010
pagine 120, 12 euro

5 - Libertà di sogno

«Potrei fare il gangster. Vivere rapinando banche prima che ci pensino i loro presidenti. Rubare ai ricchi per dare a me stesso. In fondo sarebbe un modo onesto per liberarmi della schiavitù di un lavoro che altri hanno scelto per me. E poi che cos'è un ladro se non un sognatore in fuga? Nessun desiderio è mai abbastanza, nessun cambiamento all'altezza. Il sogno chiede la lati-



tanza per essere afferrato, una vita in penombra, sonnolenta di giorno, attiva e vorace al buio.

«Sì, fare il ladro, ecco l'alternativa. Da dove potrei iniziare?»

Siamo nel 2035 e il nuovo governo di tipo dittatoriale (chiamato Comunità) detta legge anche in fatto di sogni, imponendo una tassa sull'attività onirica dei poveri per esentare l'insonnia (e parare il culo) dei ricchi. Per fortuna, il protagonista si ribella all'Ivo (Imposta sul valore onirico) e decide di raccontare le sue avventure di rivolta e presa di coscienza in uno psicodiario. Bob, questo il suo nome, metterà così sulla carta i sogni, i sentimenti e le sensazioni che si susseguono fino alla definitiva ribellione all'orrido sistema totalitario.

Nel libro, *Memorie di un sognatore abusivo*, Paolo Pasi ha lavorato sull'analisi di un ipotetico sistema politico che strizza l'occhio a un totalitarismo.

Filo conduttore del racconto è l'elemento satirico che segna le pagine della storia e che viene utilizzato in tutto il racconto. Durante la lettura pensiamo a quanto sia importante saper sognare in un mondo che ogni

giorno ci toglie qualcosa e a quanto sia necessario che i nostri rimangano sogni liberi. Pasi ci ricorda in questo romanzo avvolgente, ritmato e al tempo stesso riflessivo, che la libertà di pensiero, di espressione e perfino di sogno è principio fondamentale della dignità umana, così come bere o respirare. L'Ivo colpisce i sogni dei poveri per esentare l'insonnia dei ricchi. Ma c'è chi si ribella. E se cambiare il mondo finisse per essere la vera illusione, l'anelito alla libertà riesce a sopravvivere solo grazie al sogno che alimenta la speranza.

Andrea Staid

Paolo Pasi
Memorie di un sognatore
abusivo
Edizioni Spartaco
Santa Maria Capua Vetere,
2009
pagine 214, 14 euro

6 - La poesia è un'arma anarchica!

*Inglorioso è, morire giovani.
La mia morte è stata
un tradimento imperdonabile.
Sono un soldato della libertà
e devo procacciarle
nuovi combattenti.*

Per Leonhard Schäfer la poesia *Poeta e combattente (Dichter und Kämpfer, 1913)* è probabilmente la «presentazione migliore» di Erich Mühsam: intellettuale e attivista, pronto a lottare per le proprie idee, per la libertà di tutti con tutti i mezzi, con le parole come con le azioni. Mühsam, infatti, usa la letteratura come arma politica.

Mühsam ci ha lasciato una raccolta letteraria molto vasta. Pubblicò opere politico-programmatiche, testi teatrali e soprattutto numerose poesie rivoluzionarie e sociali, definite da lui stesso « lirica di tendenza ». Un filo rosso attraversa la sua biografia: il suo fervore per la letteratura, il suo impegno per gli oppressi, le immense difficoltà per poter pubblicare, le umiliazioni, gli arresti e le torture che culminarono alla fine nel suo assassinio.

Anarchico, poeta e attivista, Erich Mühsam nasce nel 1878 a Berlino in una famiglia ebrea borghese benestante. Già ribelle in gioventù, nel 1900 si trasferisce a Berlino dove entra in contatto con gli scrittori della *bohème* e con gli anarchici; incomincia a scrivere per riviste satiriche. Dopo viaggi all'estero e permanenze brevi a Monaco, torna definitivamente a Berlino nel 1908. Scrive ancora per riviste satiriche e per il cabaret, si interessa delle questioni sociali e sposa la causa proletaria. Publica la rivista *Kain (Caino)*, è attivo contro la guerra e viene confinato. È uno dei più impegnati nella rivoluzione del no-

vembre 1918 come uno dei dirigenti della Repubblica dei Consigli della Baviera. Condannato nel 1919 a quindici anni di carcere, inizia, nonostante le difficoltà, un periodo molto produttivo: scrive una serie di saggi anarco-comunisti e molte poesie rivoluzionarie.

Viene ammistiato alla fine del 1924 e si trasferisce a Berlino. Publica la rivista *Fanal* ed è molto attivo nel Soccorso Rosso e per l'unità dei comunisti e rivoluzionari contro il fascismo. Viene arrestato nel 1933 dopo l'ascesa al potere di Adolf Hitler, torturato per sedici lunghi mesi e impiccato nel campo di concentramento di Oranienburg nel 1934.

Erich Mühsam è abbastanza conosciuto nel mondo anarchico italiano, ma in lingua italiana molto poco è stato pubblicato.

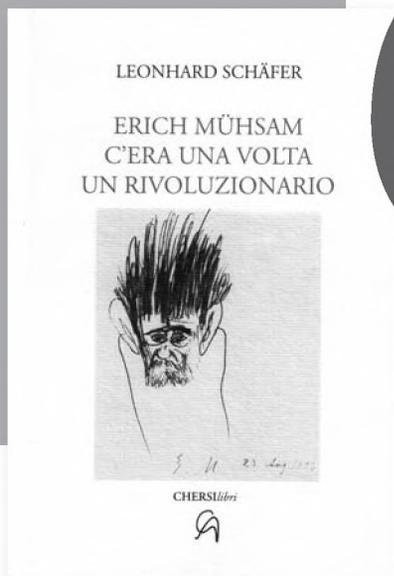
Con il volume *Erich Mühsam, C'era una volta un rivoluzionario* (la poesia più conosciuta di Mühsam) Leonhard Schäfer ha voluto rendere omaggio al grande anarchico tedesco descrivendo i periodi più importanti della sua vita movimentata, tradu-

cendo e interpretando le sue poesie rivoluzionarie e politiche, chiamate dallo stesso Mühsam « poesie come arma anarchica ». Il libro è dedicato agli anarchici morti « per ragioni di stato ». Le poesie sono state raggruppate non in ordine temporale-cronologico, ma tematico.

Schäfer ha volutamente lasciato in margine il primo periodo delle poesie romantico-satiriche, a favore del messaggio politico-sociale, in cui l'anarchico tedesco esprime tutto il *pathos* rivoluzionario.

Tradurre non è un'impresa facile, ancor di più lo è tradurre delle poesie, trovare la dimensione estetica, lo spirito lirico ed il ritmo della composizione. Nonostante ciò Schäfer è riuscito a trasmettere l'intensità rivoluzionaria di Mühsam.

Leonard Schäfer
Erich Mühsam
C'era una volta un
rivoluzionario
Chersi libri
Brescia, 2010
pagine 164, 10 euro



6

7 - Una suora senza veli

«Nel 1968, dopo avere letto il libro *L'anarchia* di George Woodcock, fondai nel mio liceo, assieme a due compagni di scuola, il circolo anarchico Bandiera nera. Per metà si trattò di uno scherzo, per metà no. Distribuimmo un volantino in cinque copie, realizzate con la carta carbone, appendemmo una bandiera nera con la A cerchiata a una finestra della scuola, componemmo persino un inno. Ne ricordo un verso solo: "Un vessillo rosso e nero / Pianterem sul mondo intero / Privilegi, tirannia / Faran posto all'anarchia"». Valerio Evangelisti così ricorda del suo incontro con l'anarchia. E insieme a lui altri dieci scrittori, tra le migliori penne della narrativa italiana contemporanea, raccontano del loro rapporto con le idee e le persone dell'anarchia. Un'idea politica, un sentire etico, un modo di vivere sempre dato per estinto e sempre rinato come una malapianta, perché non si estirpa facilmente la ziz-zania della libertà.

La rivoluzione è una suora che si spoglia (il titolo è tratto da un testo di Erich Mühsam), con i suoi racconti, è un percorso della



memoria collettiva e personale ricco di uomini, donne, situazioni e luoghi fissati in una dimensione urgente da ricordare, per non correre il rischio di abdicare alla ferocia di una realtà senza sogni. Storie di sovversione, vite ribelli, sconfitte generazionali, disincanti e tensioni utopiche mai sopite. «Rapporti, più o meno occasionali», scrive Carlo Oliva nella sua prefazione, «che i nostri scrittori hanno intrattenuto con l'anarchismo spesso rivissuti in termine di fascinazione. ricordi di esperienze giovanili o di incontri con personaggi caratteristici, soffusi, il più delle volte, di quella fortissima impronta bohémienne che a tali incontri ed esperienze evidentemente si addice. Non si tratta, tuttavia, di una bohème esclusivamente sentimentale e giovanile, di una esperienza un po' ingenua, ormai superata e da custodire, con un sorriso di rimpianto e una scossa del capo di compatimento, nello scrigno dei propri ricordi. È chiaro che dall'incontro con l'anarchia i nostri scrittori sono stati tutti, chi in un modo chi nell'altro, segnati, anche quello che anarchico proprio non riesce a dirsi».

Fulvio Abbate, Alessandro Bertante, Pino Cacucci, Mario Cardinali, Paolo Colagrande, Valerio Evangelisti, Maurizio Maggiani, Paolo Nori, Marco Philopat, Stefano Tassinari, Mario Vighi
La rivoluzione è una suora che si spoglia
 Storie di scrittori e anarchie
 BFS Edizioni
 Pisa, 2010
 Pagine 120, 12 euro

8 - Le parole della libertà

Un anarchismo pragmatico che diventa stile di vita, un anarchismo come etica e come metodo da spendere nella vita quotidiana, qualche cosa di significativo e di utile per chiunque desideri cambiare sé stesso e il mondo. È ciò che propone Francesco Codello con il suo *Né obbedire né comandare. Lessico libertario*, a partire da un pensiero di Ghandi che è servito come punto di partenza: «Ho scoperto che la vita prevale sulla distruzione, quindi deve esserci una legge più forte

di quella della distruzione. Una società bene ordinata e una vita degna di essere vissuta sono pensabili soltanto sotto il dominio di quella legge. E questa è la Legge della Vita: dovremo cercare di realizzarla nella vita di ogni giorno». Per l'autore «questa "legge" è l'idea anarchica».

Scopo principale del libro è quello di avvicinare i giovani, spesso a digiuno di teoria politica ma già refrattari alle stanche e obsolete discussioni politiche, all'idea anarchica da una prospettiva inconsueta, a partire cioè da parole-chiave, che a una prima impressione potrebbero essere intese senza un nesso logico ma che invece sono intimamente legate a una visione dell'anarchismo come particolare scelta di vita, in sintonia con il pensiero di Colin Ward e il suo contributo ad «accrescere il contenuto di anarchismo nel mondo in cui viviamo».

Amicizia, amore, anarchia, coerenza, competizione, corpo, creatività, depressione, devianza, dominio, educazione, eros, etica, eutanasia, famiglie, felicità, fondamentalismo, gioco, identità, incomunicabilità, lavoro, libertà, meritocrazia, potere, religione, rivolta, tempo, utopia e vita. Sono soltanto alcune delle 66 parole-chiave che compongono questo particolare «lessico» che non si limita a presentare, seppure in modo sintetico, i concetti classici del pensiero anarchico ma anche, e forse soprattutto, concetti, atteggiamenti, condizioni, pensieri e sentimenti del vivere civile che, sebbene possano appartenere a tutti, l'interpretazione che ne dà questa particolare visione «anarchica» li rende per certi aspetti originali e nuovamente fondamentali, specie oggi in questo nostro tempo così oscuro.

Francesco Codello
Né obbedire né comandare
Lessico libertario
 Elèuthera
 Milano, 2010
 pagine 159, 13 euro



9

9 - Dagli al terrone!

Massacro a Bronte? Sì, ma non solo. Strage anche a Casalduni e Pontelandolfo, rase al suolo come tanti altri paesi del Mezzogiorno, molti dei quali spariti per sempre dalla cartina geografica d'Italia e d'Europa. Non basta. Campi di sterminio che anticiparono quelli nazisti. Per esempio a Fenestrelle, una settantina di chilometri da Torino, la più alta fortezza d'Europa dove i «piemontesi» avevano divelto le finestre per far morire congelati più rapidamente i meridionali deportati. Il cui periodo medio di sopravvivenza era di tre mesi. Poi i loro cadaveri venivano sciolti nella calce. «E lì (andare a vedere) c'è ancora una scritta che dice: "Un uomo vale per quel che produce". Ti fa venire in mente un'altra frase tragicamente ironica in un altro campo di concentramento più recente?». Pino Aprile si accalora ogni volta. Eppure ormai dovrebbe essere abituato. Negli ultimi mesi da quando è uscito il suo *Terroni* ha presentato il suo libro più di duecento volte, in Italia e

all'estero: dalla Svezia alla Gran Bretagna. Un caso letterario quasi unico, il suo. Come ha detto con un certo stupore Paolo Mieli, che di libri se ne intende, questo è un volume che ha avuto successo senza alcuna promozione pubblicitaria. Capita semplicemente che, al Nord come al Sud, librerie, circoli letterari, associazioni politiche, sindacati chiamino Aprile. E ogni volta c'è il pienone. Il successo continua: Aprile è andato di recente a parlare anche negli Stati Uniti. A spiegare, come recita il sottotitolo del suo volume, «Tutto quello che è stato fatto perché gli italiani del Sud diventassero meridionali».

Terroni è un libro che dà fastidio. Perché, mentre ci si prepara alle celebrazioni per i 150 anni dalla nascita del paese, mostra l'altra faccia dell'unità d'Italia. Quella del diritto di saccheggio, di stupro continuo, di torture «come ad Abu Ghraib», di processi senza processo, di operai e contadini uccisi dall'esercito «regolare», di militari della parte sconfitta che, quando videro che cosa quelli del Nord stavano facendo alle proprie terre, cercarono di reagire ma finirono uccisi come delinquenti e bollati per sempre, ancora oggi, come «briganti» quando erano solo uomini che volevano difendere la dignità della gente del Sud. In questo libro si racconta di un'economia meridionale (agricola e arretrata, certo, ma che fino ad allo-

ra aveva dato da vivere) deliberatamente azzerata per favorire quella del Nord: ferriere e fabbriche chiuse, il porto di Napoli declassato per favorire quelli di Genova e Livorno. Si ricorda, come è riportato nei libri contabili di Francesco Saverio Nitti di cui i libri di testo scolastici non parlano mai, che le casse del Regno delle Due Sicilie vennero svuotate per far finire l'oro del Sud in quelle del nuovo stato. Che, altrimenti, sarebbe fallito in partenza visto che le finanze esauste di Lombardia, Veneto, Piemonte, Toscana, dell'ex Stato Pontificio contribuirono in misura irrisoria a costituire il nuovo Tesoro. In questo libro si parla anche dei silenzi: passato ben più di un secolo l'armadio con i documenti del generale Enrico Cialdini, il generale che più di altri guidò la lotta al «brigantaggio», è ancora chiuso. E ci si pone delle domande. Una per tutte: «Perché, se la nuova nazione era la terra promessa e i settentrionali erano andati al Sud per liberare i meridionali dalla povertà, questi emigrarono in massa, quando prima nessuno aveva mai lasciato i propri paesi?».

Tutto documentato, in *Terroni*. Anche se senza alcuna nota a piè di pagina, cosa che ha fatto alzare il sopracciglio a parecchi puristi e professionisti della storia. Se a qualcuno dà fastidio, la tecnica mediatica per contrastarlo e possibilmente annullarlo è la solita, ben collaudata: etichettarlo con una qualifica infamante. Sul *Corriere della Sera* (Aprile è stato a lungo giornalista del gruppo Rcs-Corsera) ma anche altrove è stato accusato di essere un nostalgico borbonico. Ci ride: «Io nostalgico di un re? Al massimo potrei essere Gaetano Bresci».

Niccolò d'Aquino

Pino Aprile
Terroni

Piemme, Milano, 2010
pagine 305, 17.50 euro



10 - Crisi 2012? Non date la colpa ai maya

Ecco un libro molto serio che ha la genialità di iniziare con una geniale battuta di Totò nel film *Signori si nasce*: «Ieri ho detto "domani ti pago". E domani ti pago». Cioè con il «ricatto del debitore»: se il debitore è insolvente per il creditore l'unico modo per non registrare la perdita è rinnovare il debito a una successiva scadenza. Cioè quanto è avvenuto con la crisi dei cosiddetti mutui subprime. La scintilla che ha innescato la più grande crisi finanziaria dell'era moderna. Tanto che quella del 1929 è stata una piccola fiammata al confronto con l'incendio iniziato nel 2007. Ma come avverte subito Aldo Giannuli i subprime sono soltanto il «capro espiatorio» o meglio il paravento dietro cui si celano (neanche poi tanto) manovre pazzesche che denotano l'assoluta irresponsabilità di banchieri e «maghi della finanza». Gente ca-

pace di far rimpiangere perfino uno come George Soros, cioè un finanziere che diversi anni fa mise in ginocchio lira e sterlina, guadagnando cifre astronomiche cercando poi di farsi perdonare finanziando il rilancio dei paesi dell'est europeo usciti dal comunismo.

Giannuli indica con precisione una serie di elementi per sostenere che la crisi raggiungerà il suo apice nel 2012-2014 anche perché, oltre a diverse scadenze politiche, la speculazione dopo aver fatto disastri con i mutui si è spostata pesantemente sulle commodities. Insomma nel 2012 non ci sarà la fine del mondo come avevano predetto i maya, ma probabilmente qualcosa di molto vicino.

Luciano Lanza

Aldo Giannuli
2012: la grande crisi

Ponte alle grazie, Milano, 2010
pagine 385, 14 euro



BIENNALI E DINTORNI

di Franco Buncuga

Tre mostre di pittura, scultura e architettura hanno segnato il 2010. Esposizioni che hanno avuto dotte recensioni su quotidiani e periodici. Per Franco Buncuga, esperto di storia dell'arte, siamo invece di fronte all'apoteosi e decadenza delle tre arti maggiori. Ecco perché

**Biennale di Venezia
Dodicesima Mostra
Internazionale
di Architettura
People meet
in architecture
29 agosto - 21 novembre 2010**

La Biennale di architettura di Venezia è quest'anno, per la prima volta, diretta da una donna, l'architetto Kazuyo Sejima, vincitrice per il 2010 del Pritzker Prize, una sorta di Nobel per l'architettura. Delicata e minuta nella figura quanto leggera e rispettosa della relazione armoni-

ca spazio-ambiente-architettura nelle sue cifre progettuali. «Archistar in chiave minimalista-scintoista», come l'ha definita in un articolo sul *Corriere della Sera* Pierluigi Panza, considera l'architettura uno strumento per la creazione di comunità, soprattutto un modo per mettere in relazione i cittadini.

Paolo Baratta, presidente della Biennale di Venezia spiega che *People meet in architecture*, titolo della dodicesima edizione della Biennale di Architettura, vuole significare anche che: «We become people in architecture; è appunto nella res publica che l'uomo corona il proprio sforzo di

costruire la civiltà dell'uomo». Con questi obiettivi l'edizione di quest'anno si differenzia notevolmente dalle biennali precedenti, forse più spettacolari e contemporaneamente distopiche. Kazuyo Sejima affida i singoli spazi che comprendono l'area a lei affidata (l'Arsenale e il Palazzo delle Esposizioni ai Giardini) a pochi selezionati architetti che non li usano per esporre pezzi di architetture o singoli progetti, ma per renderli «ambienti architettonici», per riflettere sull'architettura e sul rapporto con il fruitore degli spazi, attraverso installazioni, filmati, creazione di ambienti pensati in modo specifico per i singoli volumi



espositivi. Si parla molto di abitare, di relazione con materiali e oggetti, di partecipazione sensoriale allo spazio artificiale. Tutto molto Zen, light, (anche cheap?). Nella prima stanza, per tradizione la stanza simbolo dell'esposizione, un «rocher a habiter», l'opera *The Body Hidden in a Fish* di Smiljan Radic e Marcella Correa, un grande sasso dentro il quale è ricavato un nucleo abitativo minimale con legno di cedro. Ritorno all'intimità degli spazi, al naturale, alla prevalenza dell'esperienza dei sensi (la durezza del granito, l'aroma del legno di cedro, la forma accogliente dell'alcova) sulla logica razionale del costruire. Tema che vedremo sviluppato nelle sale che ritmicamente si susseguono nel palazzo delle Corderie. Subito una pausa chiarificatrice. Nella seconda stanza, grazie alla

sapienza filmica di Wim Wenders, un'architettura ci parla di se stessa, del suo rapporto empatico con i monti circostanti, con il lago, con gli eventi naturali, con le persone che la percorrono e la utilizzano, che l'attraversano su «bighe» elettriche, su mezzi ecologici individuali o in bicicletta. Si tratta dell'installazione video *If Buildings Could Talk*. Sejima attraverso il regista «fa parlare» il Rolex Learning Center da lei progettato per l'École Polytechnique Fédérale di Losanna e, quasi fosse un organismo vivente, dà voce alle sue sensazioni più profonde. Naturalmente il tutto in 3D, marchio tecnologico di questo 2010. Credo che quel filmato possa essere il vero manifesto programmatico di questa Biennale che Sejima così riassume nella sua presentazione: «Ritengo sia compito della nostra professione utilizzare lo spazio come un mezzo con cui formulare il nostro pen-

Bosco di architettura Uno dei modellini di Andrea Branzi per la sua installazione *Per una nuova Carta di Atene*

siero. Ogni partecipante ottiene un suo spazio e agisce come curatore di se stesso». «Tutti i partecipanti presentano il loro tipo di comprensione del tema e di risposta al tema, rivelando la propria posizione attraverso la mediazione del luogo. In tal modo l'atmosfera dell'esposizione è generata non da un singolo orientamento, ma da una pluralità di punti di vista. È lo scenario in cui l'individuo si relaziona con l'architettura, l'architettura si relaziona all'individuo e l'individuo si relaziona a sé e all'altro». Coerentemente con il progetto di Sejima in ogni stanza avvertiamo un'atmosfera diversa, che in-



vita a fermarsi, ri-orientarsi e riflettere. In questo credo che il suo progetto sia riuscito.

In una stanza una rampa a spirale ci permette di attraversare una nuvola di vapore artificialmente mantenuta a mezz'aria nella sala: caldo, umido, fresco. (*Cloudscapes*, di Transsolar & Tetsuo Kondo Architects)

In un'altra una luce stroboscopica crea mutevoli sculture illuminando degli scrosci d'acqua che cadono a frusta dal soffitto: odore dell'acqua, rumore dei getti, forte sensazione visiva delle spirali d'acqua illuminate per un istante. (Olafur Eliasson: *Your split second house*).

Tra le due una pausa di riflessione: *Now Interviews. Wall of Names* di Hans Ulrich Obrist. Una bianca sala spoglia, con più di 850 nomi di personaggi intervistati da Obrist lungo una parete. Le interviste si possono ascoltare accomodandosi su sedie allineate in modo ordinato davanti a un computer con cuffia individuale. In un'altra sala Anton Garcia-Abril & Ensemble Studio con la sua installazione *Balancing Act* (un'enorme trave ad H messa in equilibrio su sostegni diversi) rompe il ritmo regolare degli spazi delle corderie creando dissonanze di orientamento, materiale, dimensioni. Una riflessione sulla struttura in architettura e i suoi equilibri armonici.

Dove l'armonia si rompe è fuori dal lungo percorso delle Corderie. *Ailati (specchio di Italia!)*, il titolo dell'esposizione di quest'anno al Nuovo padiglione italiano si rivela ben ai margini, di traverso, in-significante. Il sottotitolo *Riflessi dal futuro* sottolinea solo un passato che è duro a morire. Si avverte un salto di qualità rispetto al panorama internazionale che sa di lentezza burocratica, di tributo alle amministrazioni locali e non, di provincialismo. Il curatore Luca Molinari sostiene che la «dateralità» della nostra visione sull'ar-



chitettura possa essere una risorsa. Io credo che, tranne pochi fortunati casi, l'effetto sia semplicemente quello di una netta marginalità.

Il Palazzo delle Esposizioni ai giardini ha un andamento più frammentato. È difficile vedere ovunque lo spirito di Sejima. Mi ha colpito l'opera di Tom Sachs che riproduce plastici di architetture di Le Corbusier e i suoi disegni *Le Modulor* con una forte tonalità dissacratoria, o il bellissimo recupero della fabbrica di Pompeia riconvertita in centro ricreativo di Lina Bo Bardi. Splendida anche la proposta di Aldo Cibic, *Rethinking Happiness: new realities for changing Lifestyles*, che ci riporta all'atmosfera delle antiche comunità utopiche. Molti altri progetti interessanti, foto, video, ma il filo conduttore voluto dalla curatrice si perde inevitabilmente nella complessità della struttura espositiva.

Come sempre ai Giardini la fanno da padroni i padiglioni nazionali. Il più originale forse è quello australiano, *Now + When Australian Urbanism*, che in un'installazione video a 3D molto coinvolgente presenta l'urbanistica contemporanea in Australia e quella possibile nei prossimi secoli. Una proiezione visionaria di un futuro in cui l'urbanistica coinvolge il pianeta su scala continentale. Dolce *nostalghia* nel padiglione russo dove a un film in bianco e nero che descrive l'abbandono della vecchia fab-

Un progetto di insediamenti sospesi di Yona Friedman

Per l'occasione realizzato in marmo di Carrara in omaggio alla sede della Biennale di Scultura, invece di aleggiare verso il soffitto, come nelle sue installazioni abituali, è pesantemente schiacciato verso il pavimento

brica intitolata alla Comune di Parigi corrisponde in una stanza adiacente uno splendido diorama colorato con il progetto di un bel centro commerciale, residenziale e ricreativo nello stesso sito recuperato attraverso gli stilemi dell'archeologia industriale. Il Canada presenta il progetto *Holozoic Ground*, visione inquietante di un futuro in cui l'inorganico assume i comportamenti degli organismi viventi in una foresta sensibile di plastica.

Belli i padiglioni del Giappone e della Francia che cercano di leggere le specificità della crescita urbana delle loro grandi aree metropolitane.

Gli altri padiglioni mostrano un'aria più dimessa del solito, parlano di un'architettura meno trionfalistica e tecnologica rispetto alle edizioni precedenti. Più che una mostra sull'architettura questa edizione curata da Sejima è una riflessione sul significato dell'architettura in un mondo che si appresta a diventare un'unica grande megalopoli con diverse connotazioni locali. Nessuno potrà rimanere *Ai-lati*.

**Biennale Internazionale
di scultura di Carrara
Post Monument
26 giugno - 31 ottobre 2010**

I media si sono occupati soprattutto della proposta di installazione di due opere, una del provocatore di mestiere Maurizio Cattelan, l'altra dell'artista Paul McCarthy, che non è uno dei Beatles... La proposta di Cattelan di sostituire in una piazza a Carrara una statua di Giuseppe Mazzini con una di Bettino Craxi ha fatto gridare allo scandalo tutta l'Italia risorgimentale. La cosa ha prodotto naturalmente una pubblicità gratuita ben calcolata alla manifestazione, anche se la statua è stata poi prudentemente sostituita con un cenotafio installato al cimitero. L'opera di McCarthy, una grande merda monumentale di diversi metri di colore naturale, dopo un po' di titubanze ha trovato il suo posto sul corso tra una banca e la saletta comunale dove si celebrano i matrimoni. Ho visto due giovani sposi fotografarsi accanto all'opera di McCarthy. Il solito spirito toscano.

La Biennale coinvolgeva luoghi dispersi e disparati. Dal lungomare carrarino a vecchie fabbriche e capannoni ancora pieni di macerie e in rovina. Luoghi suggestivi, ma difficili da trovare, lontani e a volte pericolanti. Il tutto in un caos organizzativo evidente. Con punte di ridicolo. Per esempio centinaia di invitati portati in autobus di notte su ripidi e stretti sentieri alla Cava Michelangelo, quella storica, a vedere sulle lisce pareti di marmo proiezioni gigantesche del filmato di una scuola di scultura in cui tanti giapponesi imitano una statua di Michelangelo. Sublime! Forse però è stata un po' eccessiva la stroncatura del direttore di *Flash Art* Giancarlo Politi, guru della critica d'arte con-



temporanea, di tutta la mostra di Carrara nel suo insieme, della squallida riviera carrarese e dei suoi dintorni che ha chiamato una discarica di marmo e di immondizie. Per questo scempio ha addirittura invocato una Norimberga del nuovo millennio per gli amministratori locali e nazionali che hanno portato a questo sfacelo. Sul sindaco che cercava di riparare dicendo che in fondo Carrara ha spirito anarchico e sopporterà anche questa stroncatura si sono abbattute anche le ire degli anarchici locali alle quali ha dato voce in questi termini sul quotidiano locale *il Tirreno* Alfredo Mazzucchelli, anarchico carrarino: «In risposta alle critiche del dott. Politi, il nostro sindaco non ha di meglio che tirare in ballo l'anarchia! È inutile rammentargli, per l'ennesima volta,

Due statue (pugili o oranti?)

In uno dei luoghi espositivi della Biennale di Carrara: un capannone pericolante nel quale era sconsigliato l'ingresso

che l'anarchia è ORDINE e quello che difendono o condannano sia lui che il dott. Politi, altro non è che il perfetto disordine regnante in questa civiltà, regina dell'espansione dei consumi (arte-fatti inclusi) a danno dell'ambiente e dei rapporti umani. Questa mostra di ARTE-FATTI è solo un gradino al di sotto di un dignitoso tubo di piombo piegato da un onesto stagnino per far funzionare lo scarico di un cesso. Arte-fatto x arte-fatto, individuata l'arma del delitto, il processo potrebbe iniziare, anzi dovrebbe iniziare ... autocrati di ogni ordine e grado inclusi».

La Biennale era veramente «distribuita sul territorio». Le varie localizzazioni delle opere spesso erano introvabili. Ci abbiamo messo un po' per trovare un pezzettino in marmo di Carrara delle Twin Towers di New York (pochi centimetri quadri) interrato in un giardino in una piccola teca di cristallo. Senza indicazioni o etichetta. Davanti al bel monumento anarchico al sindacalista anarchico Alberto Meschi. La sezione architettura era ridotta ma molto interessante, sembrava un padiglione della Biennale veneziana. Anche qui un'opera di Yona Friedman che ha perso la leggerezza delle sue architetture sospese con una piatta realizzazione in bianco marmo di Carrara che non riesce a sollevarsi dal suolo. In un capannone tra le macerie vere donne nude tra vecchie statue (installazione di Vanessa Beecroft), in un altro finte figure in marmo tra vere macerie. Lunghe scarpinate e molti luoghi introvabili con le mappe fornite dagli organizzato-



ri. Vediamo cosa succede nel privato, in uno dei musei più importanti al mondo, la fondazione Guggenheim, grande multinazionale dell'arte contemporanea.

**Peggy Guggenheim
Collection
Utopia Matters
Dalle confraternite
al Bauhaus
1 maggio - 25 luglio 2010**

Il primo maggio è stata presentata con un grande battage pubblicitario la mostra *Utopia Matters*, con sottotitolo: *Dalle confraternite al Bauhaus*. Bello il gioco di parole in inglese, il titolo si può tradurre «questioni di utopia» ma anche «l'utopia ci interessa» giocando sulla doppia funzione di matters come verbo o sostantivo. Ottimo titolo, ottima presentazione, buona pubblicità, bel catalogo, bella copertina con un *senza titolo* di El Lissitzky. E un marchio che dà fiducia: Guggenheim. E un altro marchio importante funge da sponsor: l'Hotel Gritti Palace di Venezia che per l'occasione ha preparato un pacchetto speciale di notti nelle proprie residenze per i visitatori. E in modo molto «creativo» anche uno speciale menu per i giorni della mostra. Aperitivo *Utopia BV* a 18 euro. Menu a 115 euro che comprende: *Neoimpressionisti* (tricromia di ricciola, gamberi rossi e piovra con cubi di pomodoro e gin, sedano e misticanze); *Nazareni* (paccheri in salsa di calamaretti con cerfoglio, piselli novelli e briciole croccanti profumate agli agrumi); *Colonia artistica cornish* (prato verde fiorito con tranci di coda di rospo, salsa ai ricci di mare e corallo. E per finire il dolce: *Costruttivismo russo* (mousse di ricotta con marmellata di lampogni). La mostra naturalmente è



Thomas Wilmer Dewing
Summer 1890
La visione bucolica
di un'esponente della colonia
Artistica Cornish

molto meno interessante. La curatrice Vivien Green che ci ha illustrato il percorso espositivo alla fine si è molto indispettita per le domande dei pochi giornalisti rimasti (tutti avevano già bevuto e si erano squagliati) che chiedevano cosa intendesse per utopia se metteva assieme personaggi tanto diversi quali quelli citati nel menu, ha cambiato discorso e si è eclissata dietro alle autorità.

Un bell'esempio di valorizzazione dei «giacimenti culturali», un'ottima patacca per ingenui e ignoranti visitatori. Un pacchetto-mostra ben confezionato che parte dal Deutsche Guggenheim di Berlino, prosegue alla Collezione Peggy Guggenheim di Venezia e poi girerà nel mondo di sede in sede della multinazionale. La minimizzazione dei costi e delle spese con il massimo dei profitti: opere di livello minore o copie raccattate in magazzino o in collezioni private, una giovane curatrice inesperta, dei buoni sponsor locali, poche spese di assicurazione per le opere di valore medio-basso, il riutilizzo dello stesso pacchetto, magari rimballato in diversi contesti. Naturalmente come richiamo qualche impressionista ma che costi poco: Camille Pissarro, opere minori; un piccolo disegno di William Morris, un po' di Nazareni e Primitivi, qualche foto d'epoca (costruttivista), un po' di avanguardia (Bauhaus e De Stijl)

e la chicca. La scoperta della curatrice: La Colonia artistica Cornish, un gruppo di intellettuali borghesi di Boston e New York che alla fine dell'Ottocento si ritirano (forse solo in alcuni week-end) a Cornish, località del New Hampshire e dipingono le loro signore mentre raccolgono fiori con vezzo da artisti europei. Come queste macchie di colore pretenziose si possano definire utopia vicino all'anarchico Paul Signac di cui si espone una delle sue edizioni di *Au temps d'Harmonie* o alle opere di Pissarro, come i cattolici e reazionari Nazareni e i Primitivi possano dialogare con il socialista rivoluzionario William Morris o con i Costruttivisti e il Bauhaus, la signora Green non ha creduto necessario spiegarcelo.

Forse la scaletta della mostra ha dovuto seguire le esigenze del menu proposto dallo sponsor e il titolo segue di necessità il nome dell'aperitivo servito all'Hotel Gritti Palace per l'occasione: *Utopia BV*. Ecco la ricetta: champagne, Guinness, Bourbon whiskey, Drambuie.
Cin cin!

DEMOCRAZIA E RAPPRESENTAZIONE

di **Claude Lefort**

La democrazia fa la sua apparizione nella storia occidentale in Grecia, con la creazione di uno spazio politico visibile, all'interno del quale il popolo può proiettarsi (perlomeno a livello immaginario) e del quale può comprendere le forze in gioco.

Rappresentanza e rappresentazione, termini fondamentali della democrazia, vanno comprese in un senso più ampio rispetto all'accezione attuale: non indicano soltanto la delega manifestata attraverso il voto.

La democrazia non è solo un sistema definito da determinate istituzioni politiche, è una forma del sociale capace di accogliere in sé i conflitti e di dare risposte alle spinte di trasformazione e alle rivendicazioni di diritti che vengono dalla società.

E, particolare non irrilevante, la democrazia nonostante sia storicamente legata al capitalismo, possiede una logica che si oppone a quel sistema economico. È questa la tesi di Claude Lefort in un articolo

pubblicato sulla rivista Volontà (ottobre-dicembre 1989: Il politico e il sociale). Lefort, filosofo, nel 1948 tra i fondatori della rivista Socialisme ou Barbarie, autore tra l'altro di La complicazione (Elèuthera, 2000), Ecrire, à l'épreuve du politique (1992), Essais sur la politique (1986), L'Invention démocratique (1981), L'uomo al bando (1980), Éléments d'une critique de la bureaucratie (1971)





Miguel Abensour / Pietro Adamo / Nico Berti /
Murray Bookchin / Cornelius Castoriadis /
Eduardo Colombo / Eugène Enriquez / Giorgio
Galli / Giulio Giorello / Claude Lefort / Franco
Riccio / Salvo Vaccaro

● IL POLITICO ● E IL SOCIALE



VOLONTÀ

Correva l'anno 1989 La copertina di *Volontà*, il trimestrale dove fu pubblicato l'articolo di Claude Lefort (1924-3 ottobre 2010)

Né la democrazia né la rappresentanza sono una creazione dei moderni, se s'intende moderno nel senso acquisito all'inizio del diciannovesimo secolo [1]. La democrazia nasce (per quello che possiamo saperne date le nostre conoscenze storiche) nell'antica Grecia. Benché certi storici si domandino a buon diritto se essa riesca mai a prodursi pienamente, restando tanto attivi al suo interno i valori aristocratici ereditati dai vecchi strati dirigenti, il regime democratico si riconosce immediatamente da questo tratto specifico: il popolo è supposto possedere l'autorità suprema, e la maggioranza degli uomini che beneficiano della cittadinanza decide delle azioni che impegnano la sorte comune. Quanto alla rappresentanza, intesa nel senso preciso di un insieme di istituzioni i cui membri sono abilitati a deliberare e perfino a decidere degli affari pubblici, in nome di coloro ai quali è stato riconosciuto il diritto di darne mandato, essa si profila nell'Europa degli stati monarchici e si imprime nella tradizione inglese, al punto da costituire un modello per tutti gli spiriti illuminati alla fine del diciassettesimo secolo. D'altra parte la democrazia rappresentativa costituisce una forma

nuovissima di società politica, in quanto essa congiunge al principio della sovranità del popolo la garanzia delle libertà fondamentali dei cittadini, l'abolizione della distinzione degli ordini e la formazione di uno o più organi ai quali l'autorità pubblica viene delegata con il favore del suffragio diretto, indiretto, o misto (diretto e indiretto).

Ricordiamo brevemente che la democrazia rappresentativa non si è instaurata in un giorno solo. Gli americani hanno improvvisamente aderito alla repubblica nel 1777 ma hanno impiegato anni a dibattere della natura e dei poteri della rappresentanza negli stati (al prezzo di conflitti talvolta anche violenti), prima di riuscire a combinare il federalismo, il sistema rappresentativo e il suffragio universale. L'autorità del popolo si rivela come rigorosamente circoscritta all'esercizio del suffragio, mentre tutti i poteri, esecutivo, legislativo e giudiziario procedono ormai dalla delega di questa autorità. La Francia ha raggiunto la democrazia rappresentativa al termine di un percorso molto più lungo, e senza aver mai riconosciuto alla rappresentanza la stessa estensione. Non dimentichiamo che il miglior teorico del governo rappresentativo del diciannovesimo secolo, François Guizot, capo dell'opposizione liberale sot-

to la restaurazione, poi capo del governo sotto la monarchia di luglio, combatté accanitamente contro la democrazia. In linea di massima i francesi hanno impiegato molto tempo per riconoscere queste due verità: in primo luogo che la rinuncia all'idea di una legittimità assoluta significa che l'esercizio dell'autorità suprema non può essere trasferito dal monarca al popolo (le contraddizioni nelle quali si ingarbugliano le assemblee rivoluzionarie sono segno del disconoscimento di questo principio); in secondo luogo, che una volta abolita la distinzione degli ordini diventa impossibile trovare un criterio di limitazione del suffragio (il fallimento dei ripetuti tentativi di definire i diritti politici in funzione delle capacità è ugualmente istruttivo). A mio parere l'essenziale è che la democrazia rappresentativa (qualunque sia la forma che essa si dà) si stabilisce davvero solo una volta che siano state trattate tutte le conseguenze di ciò che a più riprese ho chiamato la scorporazione del potere. Dal momento in cui il monarca non incarna più la nazione nella sua persona (o dal momento in cui la nazione non è più incarnata nell'istituzione monarchica alla quale è assimilato il parlamento, come nel caso dell'Inghilterra) il potere non può più disporre della legittimità assoluta; in altri termini la legge non è più impressa in esso, e neanche la conoscenza ultima dei principi dell'ordine sociale. Al tempo stesso, in assenza di un'istanza generatrice dell'unità sostanziale della società, quest'ultima non fa più corpo con se stessa.



Mentre il potere è ormai sottomesso alla ricerca incessante della sua legittimazione, la comunità politica può invece scoprire e mantenere la sua identità soltanto mettendo alla prova le sue opposizioni interne, la diversità degli interessi, delle opinioni, delle credenze che si agitano al suo interno; essa è destinata a risolvere i suoi conflitti grazie all'instaurazione di una scena politica sulla quale la divisione si trovi trasposta e trasfigurata. Da una parte l'esercizio del potere resta dipendente dalla competizione dei partiti e, dall'altra, questa competizione, intesa in senso stretto, conferisce una specie di legittimità ai conflitti che si mettono in gioco nella società e procura loro

l'ambito simbolico che impedisce la degenerazione nella guerra civile.

Ciò significa che l'efficacia della rappresentanza è strettamente connessa al riconoscimento delle libertà politiche e delle libertà civili, e che sono queste stesse libertà a rendere manifesta la diversità del sociale. Ancora, ciò significa che la sovranità del popolo costituisce il riferimento fondamentale di ogni azione politica solo alla condizione di restare latente: con l'eccezione dei momenti in cui si fa riconoscere attraverso l'operazione del suffragio, e del resto in un modo paradossale, poiché in questo caso essa richiede una dissociazione dei legami sociali e assume un significato solo attraverso la semplice enumerazione delle scelte individuali.

Ho appena parlato della creazione di una scena politica. In effetti, il concetto di rappresentanza nella democrazia deve anche mantenere qualcosa del significato che gli attribuisce il linguaggio comune. La democrazia rappresentativa non è soltanto un sistema in cui dei rappresentanti partecipano all'autorità politica al posto di altri cittadini che li hanno designati; essa assicura alla società una visibilità. Senza dubbio questa è soltanto relativa. Ciò che si produce sulla scena politica riflette lo stato sociale solo al prezzo di una distorsione considerevole. Possono svilupparsi delle forze, infiammarsi dei conflitti che non trovano alcuna espressione simbolica, ma che non sono per questo meno suscettibili di sconvolgere l'ordine politico. Ed è altrettanto vero che dove la democrazia è fermamente stabilita, e i suoi principi interiorizzati dai gruppi che si affrontano, qualsiasi azione sociale particolare è indotta, a causa della rappresentazione, a trovare la sua iscrizione nella generalità del politico. Non esiste forse una nazione o una città in cui il potere non dia volto all'Uno, al di là della differenziazione sociale degli statuti, dei posti e dei ruoli. In questo senso il potere, che sia quello del principe o quello dei magistrati, istituisce già una dimensione di rappresentanza nelle città. Lo fa dando se stesso in rappresentazione. I modi precisamente regolati di apparizione del sovrano, il fasto, il cerimoniale che li accompagna o l'iconografia che testimonia della sua grandezza, hanno per effetto di nutrire la credenza in un assoggettamento comune alla legge naturale o alla legge divina. D'altronde, anche nella repubblica democrati-

ca restano le vestigia di questa pratica. È sempre richiesta una simbolica particolare per garantire l'idea dell'unità della nazione e della sua permanenza nel tempo. Ma mentre i detentori del potere monarchico o aristocratico non si fanno vedere che per conservare il mistero del potere in quanto tale, per far riconoscere il segreto del quale essi sono guardiani e che conferisce loro il diritto supremo della decisione, l'esercizio della rappresentazione democratica invece ha per fine, almeno come principio, di esibire davanti a tutti gli stimoli e i risultati della deliberazione pubblica, di rendere leggibile il confronto delle poste in gioco generato dalla diversità degli interessi e delle opinioni all'interno della società. Infine, trascureremmo un aspetto fondamentale della rappresentazione democratica se non dicessimo che la rappresentanza, distaccandosi dagli elettori, delimita uno spazio nel quale il dibattito è presunto non avere altro scopo che quello di sciogliere l'interesse generale dagli interessi particolari, anche quando questi ultimi, di tale e tal'altra classe sociale, sono oggetto di controversia. I rappresentanti non soltanto non sono al posto di quelli che li designano (e qui si evidenzia l'opera della visibilità politica) ma essi non lo sono anche nel senso che il nuovo posto che viene organizzato per la loro riunione deve procurargli una libertà di giudicare che, per principio, li mette in grado di opporsi alle opinioni degli elettori; di più, per principio essa ingiunge loro di esercitare se necessario un ruolo pedagogico (ricordiamo le aspre discussioni suscitate negli Stati Uniti dalla formula del mandato imperativo e il ruolo che esse giocheranno nel chia-



rimento finale della natura della rappresentanza). Sappiamo bene che la realtà è lontana dal corrispondere allo schema qui tracciato; e difatti non appena la si prende in considerazione sorgono innumerevoli dubbi. Siamo costretti ad ammettere che questi partiti, la cui competizione giudichiamo essenziale alla vita degli organi rappresentativi, sono più spesso guidati dalla preoccupazione della propria conservazione o dall'espansione della propria potenza che da quella dell'interesse generale. È già molto tempo che si è evidenziata la loro trasformazione in macchine che non lasciano più molto spazio alla selezione dei talenti. Inoltre, non è necessaria un'analisi troppo complessa per scoprire che la demagogia dei rappresentanti del popolo tende a distruggere la funzione di

pedagogia politica che essi dovrebbero assumere. I partiti non sono i soli a essere in causa. La burocrazia dei sindacati è un fenomeno altrettanto conosciuto. Bisogna convenire, d'altro canto, che l'estensione dello spazio pubblico (spazio nel quale si presume che l'informazione circoli liberamente e che si eserciti il confronto di opinioni) va di pari passo con la crescita di organi che dispongono di mezzi formidabili per raggiungere il più gran numero di persone, per captare la loro immaginazione e plasmare il loro giudizio. Se ora riportiamo lo sguardo sugli individui, supposti uguali di diritto e liberi nelle scelte politiche, è giocoforza ammettere che la loro inugua-

glianza di fatto, la loro iscrizione in un sistema economico che mantiene da una parte la potenza e la ricchezza e dall'altra la mediocrità o la miseria, hanno l'effetto d'indebolire la credenza in una comunità politica. Notiamo ancora che più aumentano gli sforzi per soddisfare i supposti bisogni delle masse più si manifestano, attraverso un movimento di ritorno, nuove forme di idolatria, particolarmente in favore di un'identificazione con il leader politico, che prende a prestito i tratti del campione e della star. Potremmo moltiplicare queste critiche se fosse nostro proposito scrutare i progressi della democrazia nei paesi in cui essa è già da tempo insediata. Ancora, bisognerebbe osservare che la valutazione di questa perversione suppone la capacità di individuare i principi che garantiscono la formazione di una società politica diversa da tutte le società precedenti, la cui originalità sta in particolare nel rifiutare la concordia e l'immagine di un ordine buono di per sé. Altrimenti la polemica antidemocratica, che sia quella dei moralisti o dei filosofi o degli specialisti della sociologia critica, resta senza vera consistenza. Diviene decisamente inspiegabile come ciò che si condanna parlando di finzione democratica o di totalitarismo larvato, brilli tanto forte agli occhi di coloro che hanno conosciuto l'esperienza della dittatura, come nel caso dell'America Latina, o anche l'esperienza di un potere effettivamente totalitario, come nel caso dell'Urss, dell'Europa orientale o della Cina. Qui si considerano le libertà politiche e le libertà individuali come il bene più prezioso, si ripongono le speranze in un regime in cui venga istituito un parlamento nato dal suffragio universale, in cui le elezioni non siano più sot-

to il controllo del governo, in cui sia ammessa la pluralità dei partiti e delle associazioni e la giustizia venga riconosciuta come indipendente dal potere.

Potere politico e potere di stato

Potremmo forse interrogare meglio i caratteri della democrazia rappresentativa se prestassimo attenzione agli ostacoli contro i quali essa urta nei paesi in cui comincia giusto ad abbozzarsi, al termine di una dittatura. Le peripezie di ciò che chiamiamo «da transizione democratica» in Brasile inducono a tornare in particolare sul quadro che avevo abbozzato e ad affinare l'analisi. Mi propongo dunque: 1. di riesaminare la relazione tra la rappresentanza politica e lo stato sociale (termine questo che mi sembra più adeguato di quello di società civile, se ci si riferisce a un paese in cui una frazione importante della popolazione non gode di fatto delle libertà fondamentali); 2. di considerare l'articolazione del potere politico e del potere di stato; 3. di sottolineare i limiti della democrazia in un mondo ampiamente assoggettato alle necessità imposte dal sistema capitalista e dallo sviluppo della tecnica.

La rappresentazione acquisisce il suo pieno significato unicamente se essa è sostenuta da una rete di associazioni nella quale si manifestino delle iniziative collettive. La rappresentazione politica, per quanto sia indispensabile, non è che uno dei modi attraverso i quali i gruppi sociali riescono a dare un'espressione pubblica ai loro interessi o alle loro aspirazioni, e a prendere coscienza della loro forza e delle loro possibilità all'interno dell'insieme sociale. Ho già osservato che le istituzioni rappresentative contribuiscono in modo decisivo a procurare alla società la visibilità di cui ha bisogno per conservare una rela-

tiva coerenza e per assicurare una relativa integrazione dei suoi membri. Questo non ci deve far dimenticare che spesso ci sono (sia per la debolezza o l'assenza di un'assemblea rappresentativa, sia per la concorrenza con essa) i sindacati, associazioni varie, minoranze organizzate all'interno di comunità particolari o ancora i cosiddetti movimenti sociali che esercitano una funzione di rappresentazione, che questa sia riconosciuta legalmente o meno. Aggiungere che ci sono anche dei modi di rappresentanza che giocano un ruolo importante solo per un breve periodo; penso per esempio ai comitati di sciopero, quando il sindacato non può o non vuole assumersi l'incarico delle rivendicazioni dei lavoratori; penso anche ai numerosi movimenti dei quali siamo stati recentemente testimoni in Francia e che hanno portato alla formazione di «coordinamenti» destinati sia a difendere gli interessi di una categoria, sia a opporsi a cambiamenti giudicati nefasti. Questi movimenti si sono prodotti in ambiti molto diversi, come le università, gli ospedali e le poste: la mobilitazione degli infermieri, categoria sociale che prima non si era mai distinta come particolarmente dinamica, costituisce il fenomeno più notevole. Bisogna dunque insistere, la rappresentanza istituzionalizzata si situa in un insieme di forme rappresentative che può essere molto ricco, in mancanza del quale essa rischia di avere poca efficacia. È questa la mia principale osservazione. Ciò che desidero sottolineare è l'idea che la rappresentazione non può essere feconda se non mette radici in un determinato suolo, se non s'iscrive in uno spazio sociale vivo, nel quale circoli l'informazione, nel quale possa-

no esprimersi le diverse opinioni, nel quale infine possa svilupparsi tra i diversi gruppi e i diversi individui una sensibilità per gli interessi e le aspirazioni che non sono le proprie. In breve la rappresentazione richiede l'instaurazione di uno spazio pubblico tale per cui si possa effettuare una mutua modificazione dei punti di vista e si possa far riconoscere all'opinione pubblica la legittimità dei nuovi diritti. Ecco ciò che mi spinge a riesaminare il concetto di partecipazione di cui si è fatto un così largo uso. Mi sembra importante individuare il carattere della partecipazione a un primo livello. Non parlo dunque della partecipazione alle elezioni, per esempio, e ancor meno della partecipazione che si associa alla democrazia diretta. La partecipazione a un primo livello mi sembra implicare la coscienza che hanno i cittadini di essere coinvolti nel gioco politico; non la sensazione di dover attendere passivamente delle misure favorevoli, ma quella di essere considerati nel gioco politico. Partecipare vuol dire in primo luogo questo: avere la coscienza di esserne parte e, più precisamente, la coscienza di avere diritto ad avere dei diritti, riprendendo un'espressione di Hanna Arendt. Questo suppone in prima istanza che il maggior numero di persone abbia il potere di immaginare i motivi o i moventi della condotta degli attori politici. In un notevole libro dedicato alla democrazia greca, tradotto con il titolo *L'invenzione della politica*, Moses Finley mostra quale evento straordinario sia stato l'entrata nello spazio politico dei contadini, dei piccoli artigiani, di tutti i piccoli commercianti che non avevano mai avuto il diritto di parola. Egli spiega molto bene come, contrariamente a ciò che numerosi storici inse-



gnano, questo fenomeno non supponga necessariamente una partecipazione attiva di tutto il popolo e come si ceda all'utopia quando si pretende di scoprire ad Atene un modello di democrazia diretta. Ciò che rendeva l'evento così notevole era che i membri del popolino si trovavano ormai in grado di proiettarsi nel mondo della politica, anche se gli attori principali restavano più spesso, se non sempre, dei membri dell'élite. Il fatto nuovo era che il popolino conquistava la facoltà di valutare il senso dell'azione dei leader, di anticipare la loro strategia, di capire come si intrecciavano gli intrighi. Questa facoltà di immaginare il gioco politico, è ciò che per un verso caratterizza l'esperienza democratica. È evidente che essa è impossibile nell'Europa dell'ancien régime e in genere in tutte le società dove l'azione politica è tramata in segreto e dipende dalla decisione privata del principe e del suo consiglio o da un potere oligarchico. Viene a mancare in questi casi il potere di valutare il gioco degli attori e quindi, attraverso l'immaginazione, di essere attori virtuali. Ora, mi sembra che proprio questo emerga dalla storia della maggior parte dei paesi dell'America Latina: nel passato la grande maggioranza del popolo non è

mai stata in grado di accedere all'intelligenza dell'azione politica. È come dire che la frattura fu così profonda tra la grande quantità di contadini, di operai e di poveri in generale, da una parte, e le élite dall'altra, che non ci fu possibilità alcuna di concepire il significato dell'intrigo politico. Utilizzo il termine «intrigo» in un senso non peggiorativo; intendo dire che la storia in corso, il linguaggio dei politici, le poste in gioco nei conflitti restavano opache. E mi sembra che in questo senso non ci fu una vera e propria rappresentanza anche quando, come si sa, essa venne stabilita come principio, anche quando venne riconosciuto il pluripartitismo. L'esempio del Paraguay, dove è stata elaborata una costituzione apparentemente molto liberale, è a questo riguardo il più sorprendente. Non può esserci vera e propria rappresentanza, quand'anche fosse ammessa la competizione tra partiti, se il gioco politico viene circoscritto a una élite, sfuggendo all'intelligenza e alla capacità d'intervento di coloro che attendono che cambi la loro sorte.

Nel formulare questa riflessione voglio mettere in evidenza ciò che per metà era rimasto nel-



l'ombra all'inizio della mia esposizione: la relazione tra il politico e il sociale. Cadremmo infatti nella finzione se, volendo riabilitare l'analisi del politico che per tanto tempo è stata misconosciuta, destituita, a profitto dell'analisi economica o dell'analisi in termini di classe, cercassimo di escludere il politico dal sociale, quando invece essi sono indissociabili, anche restando distinti. Tornerò su questo punto, ma voglio insistere: bisogna interrogare nuovamente le ragioni della frattura tra le élite e le masse, così evidente nei paesi dell'America Latina. Dubito che in Europa una tale frattura abbia mai avuto la stessa importanza e la stessa profondità, almeno da quando si è avviato il processo che frettolosamente possiamo chiamare «modernità». Non molto tempo fa, rileggendo *L'Ancien régime et la Révolution*, riflettevo sul quadro straordinario che Charles Alexis de Tocqueville traccia della classe contadina alla vigilia della rivoluzione. Tocqueville ci mostra come questi contadini, che erano diventati proprietari di terre e che in fondo subivano le costrizioni feudali meno che nella maggior parte degli altri paesi, restassero

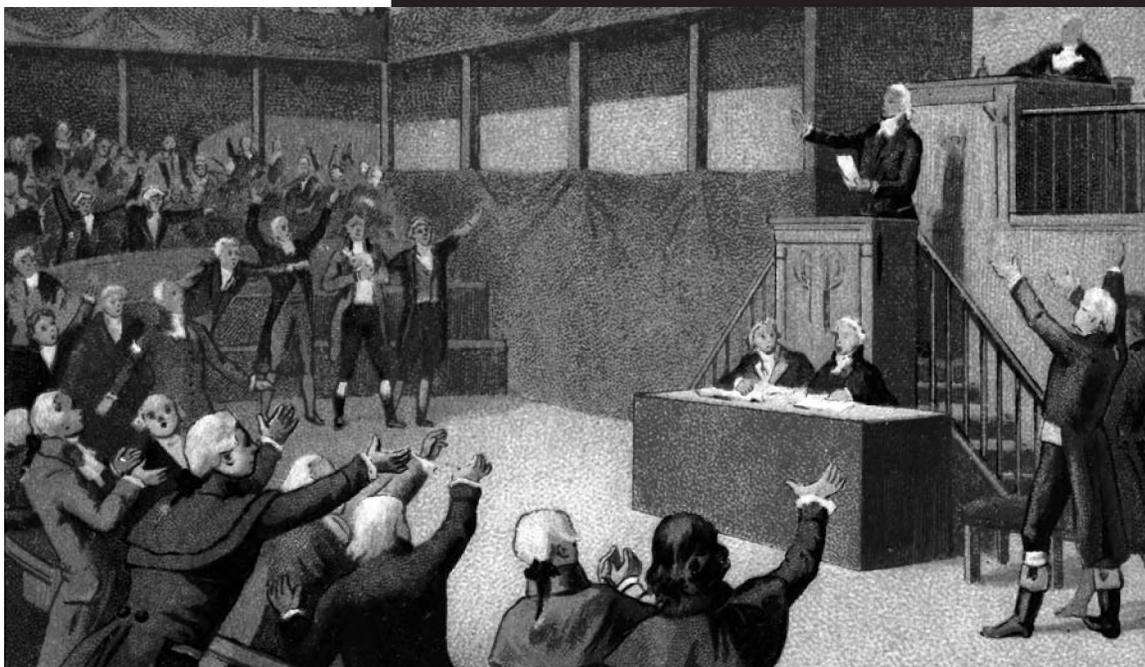
pur sempre la massa degli esclusi, mentre, d'altra parte, l'uguaglianza di condizione diveniva sempre più potente e faceva sì che i nobili e i borghesi partecipassero gli stessi principi e che spesso possedessero gli stessi beni attinti dalla stessa sorgente, cioè dalla proprietà terriera. Ora, a dispetto di questo quadro sull'indigenza dei contadini, così sorprendente nella Francia del diciannovesimo secolo, l'autore non può evitare di osservare come questi contadini apparentemente «chiusi e come impenetrabili» fossero in massima misura sensibili al movimento di idee e ai discorsi sempre più diffusi sull'uguaglianza. In generale, non credo che nel diciannovesimo secolo si sia verificata una tale frattura tra élite e masse, neanche nel primo periodo della rivoluzione industriale, benché siano note le devastazioni prodotte ai danni delle popolazioni urbane e operaie. Anche perché tra le masse stesse (e numerose testimonianze oggi pubblicate ce lo dimostrano) regnava un'incessante effervescenza; c'erano dei nuclei che riuscivano a darsi un'educazione, un'educazione generale e soprattutto un'educazione politica, e che si sentivano incoraggiati dai dibattiti pubblici che agitavano la borghesia. E inoltre anche per-

ché una frazione ristretta delle élite si preoccupava della sorte delle masse, invocava la loro emancipazione, pubblicava indagini e libri ai quali i lavoratori potevano ispirarsi per analizzare la loro condizione. Questi ultimi avevano l'impressione di una società in movimento, di un'espansione industriale da cui le loro lotte potevano trarre vantaggio. Essi assistevano allo spettacolo di una classe che godeva di diritti conquistati con la forza, che si era affermata con il favore di una rivoluzione e che, anche a sua insaputa, diffondeva dei principi che dovevano ritorcersi contro di lei. In breve, se la «question sociale» poteva porsi pienamente è perché c'era una vita politica che oltrepassava l'ambito dello stato.

La scena politica

Non si tratta affatto quindi di riabbassare la funzione della politica a profitto di quella esercitata dai molteplici modi di rappresentazione sorti dall'interno della società. I due fenomeni vanno di pari passo. Da una parte, il sistema rappresentativo si mostra efficace perché c'è penetrazione tra sociale e politico. Dall'altra, tutto quello che c'è di fecondo nelle associazioni, nelle azioni comunitarie, nei movimenti, a volte selvaggi che rianimano l'esigenza di una partecipazione attiva alla vita pubblica, acquisisce portata generale e durevole soltanto articolandosi con la rappresentazione politica. Se questa viene meno, cioè se essa non concerne che un numero ristretto, allora la ricostituzione dei partiti e di un parlamento può avere ben poco effetto sulla realtà. È così che dobbiamo conciliare l'idea della frammentazione delle rivendicazioni e delle molteplici forme a





volte spontanee di rappresentazione con l'idea della formazione di una vera e propria scena politica. Le mie prossime osservazioni derivano dalla stessa preoccupazione, anche se riguardano la relazione tra potere politico e potere di stato. Accosterò la questione evocando il carattere dell'ideologia populista che tende a confondere questi due poteri. Ora, è grazie alla rappresentazione democratica se lo stato non si rinchiude su se stesso, se non può figurare come il polo della potenza assoluta e come dotato di un'organizzazione e di una forza compatte. Nella democrazia lo stato vede se stesso sottomesso alle richieste sociali più diverse e, in ultima istanza, esso viene spossessato di decisione politica. Questo potere di decisione, l'ho già detto, è assegnato a un governo che è essenzialmente transitorio e che resta sempre dipendente dall'adesione del popolo. Mi sembra che si tratti qui di un fenomeno troppo spesso misconosciuto: la democrazia suscita due immagi-

ni di potere. Da una parte appare il potere di stato che si presenta come una grande macchina; è in virtù della sua amministrazione che in molti casi viene deciso il destino di ognuno. Ma questa grande macchina coesiste con un sistema mobile che suppone la ricostruzione periodica degli organi deliberativi e di decisione pubblica; si tratta cioè di un sistema che impedisce che si abbatta sugli uomini una potenza unica capace di decidere di tutto e di incarnare la nazione. In compenso, la tentazione del populismo è fare in modo che governo e stato divengano e appaiano quasi come la stessa cosa. Si dice spesso che il populismo in realtà respinge la dissociazione tra la società civile e lo stato, ma non si dovrebbe anche osservare che contemporaneamente esso respinge la dissociazione tra potere di stato e potere politico? È così che tutte le forme di rappresentazione sociale vengono a trovarsi pervertite, dal momento che esse sono integrate in un sistema unico di potere. Nella stessa prospettiva si pone un altro tema sul quale

vorrei attirare l'attenzione, quello della difesa dei diritti degli individui. Dobbiamo comprendere che questi diritti non sono soltanto legati all'individuo, ma che essi rendono anche possibile una «socializzazione della società», a causa della messa in rapporto delle persone in tutta l'estensione dello spazio sociale, a causa dello scambio di opinioni, della diffusione dell'informazione. Nel corso dei secoli diciannovesimo e ventesimo le democrazie occidentali hanno formulato dei nuovi diritti. Molti dubitano del fatto che questi diritti sociali e culturali siano fedeli all'ispirazione dei diritti fondamentali, cioè di quelli che sono stati enunciati all'epoca della rivoluzione francese. Ora, è vero che non si hanno mai dei criteri definitivi che permettono di distinguere ciò che proviene essenzialmente dal diritto e ciò che, per suo tramite, non fa che esprimere gli interessi di una certa categoria sociale. Tuttavia, l'esigenza reiterata dell'opinione pubblica di far riconoscere la le-

gittimità di una rivendicazione non è un segno della vitalità democratica? La riflessione sui nuovi diritti tende troppo spesso a circoscrivere il fenomeno alle relazioni della collettività con lo stato. Ciò che mi sembra notevole, esaminando le lotte che da decenni hanno mobilitato le minoranze per l'affermazione dei loro diritti, è come l'opinione pubblica sia chiamata a legittimare la rivendicazione ancora prima che lo stato venga a formularne la sanzione e che venga modificata la legislazione.

Democrazia e capitalismo

Se è sicuro che la democrazia non si risolve nel sistema rappresentativo, dovrebbe essere però non meno chiaro che essa potrebbe rispondere a tutte le questioni che si pongono in una società moderna. Rimango persuaso del fatto che la democrazia è molto più di un sistema di istituzioni strettamente politiche, che essa costituisce una «forma di società» nel senso che intendevano i classici parlando nell'antichità di *politeia* o anche i filosofi illuministi parlando di regime. Quali che siano le varianti di questa forma di società, i suoi tratti sono così precisi da poterla distinguere senza difficoltà dalle formazioni totalitarie o dai diversi tipi di dittatura. Tuttavia non potremmo dimenticare che la vita sociale è plasmata dal capitalismo, e neanche che lo sviluppo della tecnica non cessa di trasformare il rapporto di ognuno con la natura e con gli altri. Ora, bisogna comprendere che c'è una parte di necessità nel funzionamento della società. Senza dubbio non potremmo mai valutare esattamente i limiti di questa necessità, visto che alla fin fine essa non è una necessità di natura; essa è avvenuta. Senza arrivare a dire che il capitalismo

procede da un sistema di valori arbitrari, si deve comunque riconoscere che esso non è il prodotto necessario di un processo che si sarebbe dispiegato dall'inizio dell'umanità, facendola passare da un modo di produzione a un altro. Sarebbe dunque assurdo voler ipostatizzare il sistema capitalista. Resta certo che, nei limiti di una storia che è la nostra, noi viviamo l'esperienza della necessità capitalistica come della necessità della tecnica. Ora, la democrazia non porta una risposta a tutti i problemi posti dall'economia di mercato e dalla concentrazione internazionale di capitale. Questo è un fatto evidente che è importante far riconoscere e far condividere, in particolare nei paesi in cui la transizione democratica induce delle speranze inizialmente smisurate. Dobbiamo avere il coraggio di spiegare che la democrazia non saprebbe risolvere i problemi che nascono dai disordini del mercato mondiale. In compenso niente sarebbe più pericoloso di ripiegare su una definizione strettamente politica della democrazia. In realtà la democrazia è legata al capitalismo e al tempo stesso se ne distingue. Essa gli è storicamente legata, chi lo contesterebbe? È un fatto che la relativa autonomia della società civile e l'espansione delle libertà individuali sono in stretta connivenza con la nuova organizzazione economica. Ma una cosa è riconoscere questa affinità e un'altra è capire che la democrazia, in ragione dei suoi principi, dell'articolazione che essa stabilisce tra diritti politici e sociali, si confronta con l'esigenza di correggere gli effetti del capitalismo, di opporre a quella logica un'altra logica. Non è vero che una gestione democratica della società sia identica a una gestione oligarchica o burocratica, e neanche che essa possa accontentarsi dell'ideologia del liberalismo.

Questo significa che la «transizione democratica» non può

ignorare le esigenze di una trasformazione sociale, che deve esortare la formulazione di un chiaro programma di limitazione degli effetti della povertà e accompagnarsi a una lotta contro il fenomeno dell'esclusione. L'ideologia liberale non risponde a queste esigenze; essa continua a nutrire il disprezzo della democrazia di massa. Ma oggi non può esserci democrazia che non si faccia carico dei bisogni e delle aspirazioni delle masse. Si può stare attenti ai pericoli di un livellamento e di un conformismo sempre crescenti, ma niente ci può sottrarre alla sfida della democrazia di massa. In questo senso è importante cercare un nuovo linguaggio politico: un linguaggio che non teme di farsi forte di un'etica democratica, che faccia precisamente comprendere in che cosa la democrazia si distingue dal liberalismo e dal populismo; e un linguaggio che sia al tempo stesso «realista», indicando i problemi che la democrazia non può risolvere. La democrazia, in quanto forma politica e simbolica di società, non può tradurre i suoi principi nella realtà empirica e decidere dei modi di funzionamento dell'economia o dei fini della tecnica. D'altra parte, se è vero che essa ha la capacità di accogliere il conflitto, la divergenza di interessi, l'eterogeneità stessa del sociale, questo significa che ha una capacità che le è propria di dare accesso al reale. A dispetto di quello che insegna il liberalismo, il reale non si riduce agli effetti delle supposte leggi economiche: l'accesso al reale presuppone che si facciano costantemente i conti con ciò che una volta si chiamava «questione sociale».

traduzione di Cecilia Gallotti

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 Cerretani
- 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
- Circolo dei malfattori
via Torricelli, 19
- Cox 18
via Conchetta 18
- Cuem-università Statale
- Feltrinelli Buenos Aires
- Feltrinelli Galleria Duomo
- Feltrinelli Piemonte
- Libreria shake-interno 4
viale Bligny, 42
- 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

Padova

- Feltrinelli

Palermo

- Feltrinelli
- Modusvivendi

Parigi (Francia)

- Publico

Pescara

- Feltrinelli
- Libreria Primo Moroni int.4

Piacenza

- Alphaville
- La pecora nera-ctm

Piombino

- Libreria La Bancarella
- Libreria La Fenice

Pisa

- Feltrinelli

Potenza

- Edicola viale Firenze, 18

Ragusa

- Società dei libertari
via G.B. Odierna, 212

Ravenna

- Feltrinelli

Reggio Emilia

- Info-shop Mag 6
- Libreria Atelier Interno 3

Roma

- Alegre interno 4
- Anomalia
- Biblioteca L'Idèa
- Ciclo officina centrale
via Baccina, 36
- 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
- Teatro Ygramul

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

Sydney (Australia)

- Black Rose
Bookshop

Siena

- Feltrinelli

Torino

- Comunardi
- Feltrinelli

Trento

- Rivisteria

Treviso

- Centro del libro

Trieste

- In Der Tat

Verona

- Rinascita

Vicenza

- Librarsi

Vittorio Veneto (Tv)

- Libreria La Fenice

Volterra (Pisa)

- Libreria L'orien



elèuthera

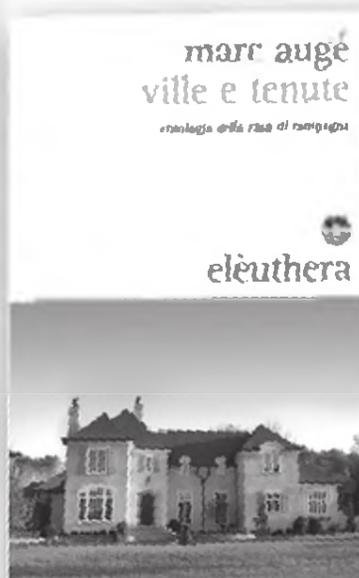
libri per una
cultura libertaria

128 pagine
10,00 euro



224 pagine
Illustrato a colori
20,00 euro

248 pagine
13,00 euro



128 pagine
12,00 euro



Il catalogo completo può essere
richiesto a **elèuthera**
tel. 02 26 14 39 50 - fax 02 28 04 03 40
cas. post. 17002, Milano 6/ 20138 Milano
e-mail: eleuthera@eleuthera.it
Il catalogo può essere scaricato
in formato Pdf dal sito: www.eleuthera.it

GIORALLO



*«Ni dieu ni maître,
ovvero né dio
né padrone,
recita il motto
degli anarchici.
Mi piace»
Giulio Giorello*

ISSN 1128-9686



9 771128 968008

10001>

Spica