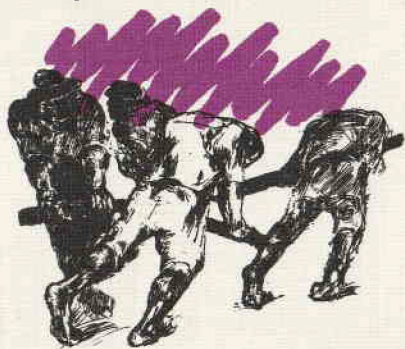


*Roberto Ambrosoli / Giorgio Antonucci /
Marcello Bernardi / Pierre Clastres / Paul
Goodman / Roberto Guiducci / Pëtr
Kropotkin / Henri Laborit / Colin Ward /*

● **UOMINI**
● **E LUPI**



VOLONTA'

VOLONTA'
UOMINI E LUPI

VOLONTÀ
laboratorio
di ricerche anarchiche

Collettivo redazionale

Rosanna Ambrogetti Roberto Ambrosoli

Dario Bernardi Nico Berti

Amedeo Bertolo Franco Bunčuga

Eduardo Colombo Errida Contiero

Rossella Di Leo Marianne Enckell

Tiziana Ferrero Roberto Marchionatti

Franco Melandri Andrea Papi

Ferro Piludu Fabio Santin

Filippo Trasatti Salvo Vaccaro

Luciano Lanza (responsabile)

Progetto grafico

Ferro Piludu

Editrice A cooperativa arl

sezione Edizioni Volontà

registrazione tribunale di Milano

numero 264 del 2/7/1982

ISSN 0392-5013

abbonamento a quattro numeri

Italia lire 30.000; estero lire 35.000

via aerea lire 40.000, sostenitore lire 100.000

redazione Volontà, via Rovetta 27
20127 Milano - telefono 02/2846923

corrispondenza redazione Volontà
casella postale 10667, 20110 Milano
corrispondenza amministrazione Volontà
casella postale 7049, 47100 Forlì

versamenti ccp 17783200
intestato a Edizioni Volontà
casella postale 10667, 20110 Milano

distribuzione nelle librerie
Midilibri - via Guintellino, 26
20143 Milano - telefono 02/8137441

promozione nazionale
Pea Italia - via Spallanzani, 16
20129 Milano - telefono 02/29516613

composizione e impaginazione elettronica
a cura di Umberto Montefameglio

stampa
Arti grafiche Sabaini
via Camerini 6, Milano

VOLONTA'

3/90



Roberto Ambrosoli
L'uomo, la bestia o la virtù? 7

Henri Laborit
**Intolleranza
e diritto dell'altro** 21

Marcello Bernardi
L'educazione negativa 47

Roberto Guiducci
**Divieto genetico
e licenza di uccidere** 61

Colin Ward
La violenza della City 85

Giorgio Antonucci
**Aggressività,
composizione in tre tempi** 105

Pierre Clastres
**La guerra
nelle società primitive** 115

Paul Goodman
La violenza naturale 127

Pëtr Kropotkin
La solidarietà nelle gilde 133

*Le illustrazioni di questo volume
sono di Lorenzo Viani (1882-1936),
pittore e disegnatore caratterizzato
per soggetti di denuncia sociale
e impegnato politicamente
nel movimento anarchico come militante
del gruppo Delenda Carthago*



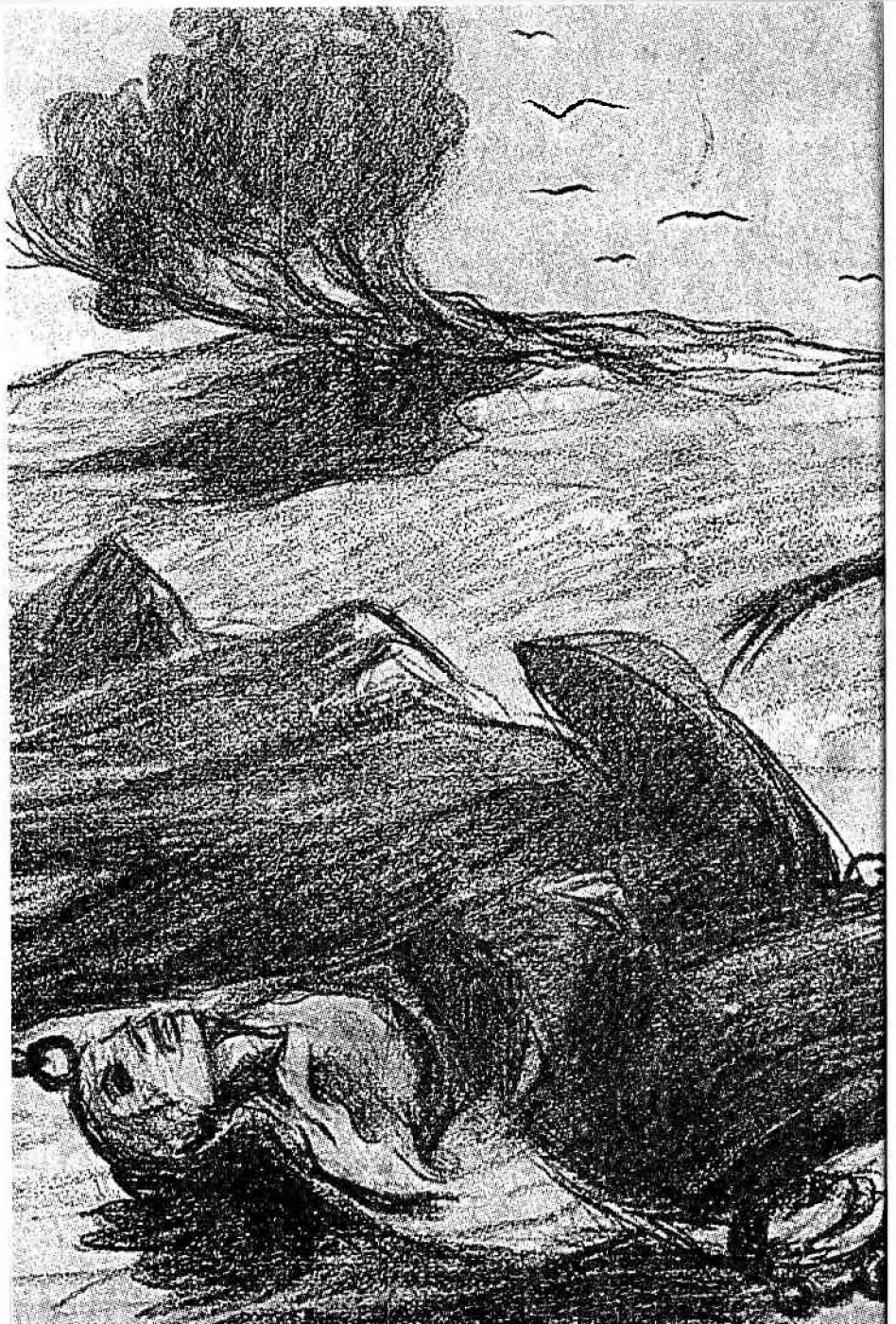
Aggressività e solidarietà, due poli dell'agire umano, rappresentano anche due forme dell'istituzionalizzazione della società. E se la storia, scritta dai potenti, sembra presentare soltanto una sequenza di lotte competitive, non bisogna dimenticare le mille pagine scritte dall'umanità sotto il segno della solidarietà. Non è affatto vero che la selezione darwiniana sia il motore della civilizzazione. Già le prime forme elementari della vita ci raccontano come l'evoluzione verso organismi più complessi sia il frutto di organizzazioni cellulari che si uniscono secondo modalità di aiuto reciproco.

Nell'uomo, però, le determinazioni biologiche giocano un ruolo irrilevante, mentre quelle culturali ne circoscrivono i comportamenti. E la cultura dell'uomo sembra possedere un unico vocabolario: quello del dominio. Che contiene unicamente termini come concorrenza, competizione, violenza, aggressività, guerra. Ma se la lingua ufficiale è questa, è anche possibile individuare dialetti (locali, ma con valenza universale) che permettono all'uomo di parlare il linguaggio dell'uguaglianza, della solidarietà, dell'aiuto reciproco.

Da queste constatazioni riemerge un'interrogativo antico: l'uomo è un animale culturale aggressivo o solidale? Nella risposta si fronteggiano due scuole di pensiero, due letture dell'agire umano. Due opposte visioni del mondo che traggono la loro legittimazione dalla dimensione composita dell'uomo. Due filosofie che si fronteggiano anche in questo volume di Volontà

che, ovviamente, non si presenta come neutrale esposizione delle controparti, ma che prende decisamente, non però semplicisticamente, campo proponendo una lettura che privilegia la dimensione solidale. Il motivo della scelta è semplice: la competitività e l'aggressività sono state quasi sempre presentate come connesse alla natura umana sottacendo la fondamentale componente culturale.

È dunque possibile pensare l'uomo privo di pulsioni aggressive? La risposta può essere affermativa soltanto banalizzando un discorso in realtà molto più complesso. Se l'uomo è il prodotto della sua storia e della sua cultura, non si può ignorare la dimensione aggressiva che l'ha accompagnato per lunghi millenni. Ma, e qui si apre la sfida lanciata da Volontà, è anche ipotizzabile un futuro in cui violenza e guerra non hanno più statuto e cittadinanza, perché negati da una nuova cultura. O meglio, da una cultura che privilegi una dimensione già presente nell'uomo e che la società del dominio non è mai riuscita ad annullare e che sempre riaffiora quando gli uomini si organizzano all'insegna dell'uguaglianza.



Roberto Ambrosoli / L'uomo la bestia o la virtù? ●



L'uomo non ha determinazioni biologiche. Almeno non nel senso stretto come pretenderebbero i sociologi o come sostenevano Konrad Lorenz e Desmond Morris che credevano di riconoscere negli esseri umani meccanismi analoghi a quelli che presiedono alle azioni degli animali. L'indeterminazione biologica apre, quindi, le porte all'arbitrarietà, ma non al caos. Nel senso che le scelte tra opzioni possibili non è un fenomeno casuale e insensato ma discende dalla cultura, cioè il condensato dell'evoluzione storica. Aggressività e gerarchia oppure solidarietà e ugualianza, dunque, non sono istinti dell'uomo, ma scelte determinate dal tipo di cultura di una particolare società.

Chi può resistere alla tentazione di parafrasare Luigi Pirandello, accingendosi a dissertare della natura umana con le sue caratteristiche, e quindi inevitabilmente delle differenze tra queste e quelle della natura animale?

Qui, però, la scelta del titolo (domando indulgenza all'augusto siculo, oltre che al lettore) ha qualche giustificazione non unicamente umoristica. Ma procediamo con ordine.

Non è da ieri che l'uomo si interroga cercando di trovare un bandolo nell'intricata matassa delle proprie manifestazioni comportamentali. La disputa sulla «bontà» sulla «cattiveria» umana, oggi lessicalmente aggiornata in termini di cooperazione e aggressività, è vecchia quanto il mondo, o quasi. Però, da che le teorie evoluzioniste hanno fatto la loro comparsa sulla scena della conoscenza, poco più di un secolo fa, la nostra parentela con le altre forme di vita animale, sempre più accertata e riconosciuta anche se mai completamente scandagliata, è diventata un riferimento obbligato, un *dato* dalle indeludibili implicazioni teoriche, un elemento fondamentale della problematica in questione. E ciò ha indotto a occuparsi di questa non soltanto i filosofi e i moralisti, come nel tempo antico, ma gli scienziati, cioè gli esperti (veri e sedicenti) della biologia animale nelle sue svariate accezioni e ramificazioni, nell'idea che le acquisizioni in tal campo potessero illuminare di luce certa e oggettiva (scientifica, appunto) riflessioni fino ad allora condotte senza un adeguato bagaglio di competenze.

Per la verità, ad avere fiducia che le informazioni raccolte attraverso lo studio sistematico della vita animale potessero condurre a una siffatta illuminazione sono stati soprattutto gli scienziati medesimi, che spesso si sono sentiti autorizzati dalla propria dichiarata sapienza a godere di un diritto a priori al credito. In tempi recenti, uno degli esempi più certi di questa presunzione accademica si è avuto quando nel dibattito sulla natura umana è entrata a dire la sua l'etologia, cioè la disciplina osserva e tenta di spiegare il comportamento delle specie animali. Negli anni Sessanta, autorevoli membri della comunità scientifica come Konrad Lorenz e Desmond Morris, o fortunati divulgatori come Ardrey, hanno creduto di poter riconoscere negli esseri umani quanto ritenevano indubitabilmente accertato negli animali, vale a dire la dipendenza delle azioni da meccanismi istintivi e geneticamente fissati e trasmessi. Secondo questi autori e i loro discepoli, il comportamento animale sarebbe in larga misura «automatico», nel senso di

programmato del patrimonio ereditario e quindi, almeno nelle direttrici fondamentali, prestabilito, «obbligato». Più precisamente, tutto il mondo animale condividerebbe una medesima base istintuale: territorialità e aggressività intraspecifica (cioè tra gli appartenenti alla stessa specie, o gruppo) e tendenza a organizzarsi i rapporti comunitari in termini gerarchici di dominanza e subordinazione. La specie umana, in virtù della sua ascendenza animale, non farebbe eccezione: nonostante i milioni d'anni di evoluzione, l'*homo sapiens* conserverebbe nei suoi cromosomi l'inevitabile propensione per la violenza e la sopraffazione insita nei suoi scimmieschi predecessori, con tutte le conseguenze del caso in sede di organizzazione sociale e relazioni internazionali. Ed ecco servita, con Doc di verità scientifica, una griglia interpretativa che pareva in grado di dire l'ultima parola sulla questione della natura umana, togliendo legittimità a orientamenti più ottimistici e ad aspirazioni come la pace, la solidarietà, la collaborazione, l'uguaglianza. «Il comportamento umano, lungi dall'essere determinato unicamente dalla ragione e dalla tradizione culturale, continua a essere sottoposto a tutte le leggi che agiscono in ogni comportamento istintivo filogeneticamente adattato. Di tali leggi possediamo ampio riscontro attraverso lo studio dell'istinto animale» [10]. Dunque l'uomo è un essere naturalmente gerarchico e aggressivo, e chi lo nega è un ignorante. Fine del discorso.

Fine del discorso un corno. Con buona pace della loro scientificità, queste idee sono state sottoposte, fin dal primo apparire, a una serie di critiche radicali, da parte sia di teologi e zoologi di altra formazione, sia di antropologi e sociologi, oltre che di filosofi e polemisti di varia estrazione. In buona parte, tali critiche partivano da considerazioni metodologiche, dichiarando arbitraria l'estrapolazione dal mondo animale a quello umano. Citiamo, per tutti Ashley Montagu: «Le idee di Ardrey e Lorenz soffrono del medesimo fatale errore, l'estrapolazione dagli altri animali all'uomo... Primo, danno per scontato che il comportamento

frequentemente irrazionale umano abbia un fondamento filogenetico. Secondo, ritengono di poter conseguentemente concludere che le leggi derivabili dallo studio dell'istinto animale siano applicabili all'uomo. In realtà non esiste la benché minima prova per ammettere che il presunto comportamento istintivo degli animali, frutto dell'evoluzione filogenetica, abbia un qualche rapporto con le forze che determinano il comportamento umano» [11].

Ma, al di là di queste considerazioni un po' da addetti ai lavori, altri autori hanno fatto notare come i modelli comportamentali animali non siano affatto omogenei, né sempre interpretabili nei termini lorenziani di territorialità, aggressività, dominanza. David Pilbeam, ad esempio, citando una serie di studi sulle comunità di babbuini in diversi ambienti, constatava come il comportamento forte e aggressivo e fortemente gerarchico presente nei gruppi insediati in zone difficili, per la presenza di predatori e per la scarsità di cibo e ripari, praticamente scompare tra i babbuini di foresta, che godono di un ambiente assai più favorevole alla sopravvivenza [12]. L'aggressività e la gerarchia, quindi, sarebbero il risultato di tensioni emotive connesse con le «difficoltà dell'esistenza», più che di istinti geneticamente fissati, lo stesso Montagu parlava del carattere mite e cooperativo delle grandi scimmie antropomorfe, e della modestissima diffusione della territorialità tra i mammiferi, a differenza di quanto accade invece tra gli uccelli e i pesci, cui Lorenz tributava un'imparziale attenzione [11]. Più recentemente Murray Bookchin ha posto in rilievo la grande differenza che esiste tra le cosiddette gerarchie animali, che si formano intorno a funzioni ben definite e limitate nel tempo e nello spazio, e quelle umane, totalizzanti, istituzionalizzate, consapevolmente mantenute in vita da apparati repressivi e/o propagandistici, e osservava come la tendenza ad assimilare queste a quelle sia il frutto di un «antropomorfismo» di natura prettamente ideologica [3].

Con che diritto si può dunque vedere nel comportamento

animale un modello interpretativo univoco, se esso, alla prova dei fatti, risulta essere differenziato e composito, a seconda delle specie e anche all'interno della medesima specie, in relazioni a situazioni ambientali e contingenze spesso non perfettamente conosciute? E con che diritto si può pretendere di applicare tale modello alla specie umana, ben più differenziata e multiforme nelle sue manifestazioni di qualunque altra specie animale? Anche la presunta costanza dell'aggressività e della gerarchia tra gli uomini è una forzatura interpretativa, che nasconde apriorismi ideologici reazionari. Belle, a tale proposito, le parole di Morton Hunt, sia pur pronunciate in una sede poco accademica: «L'elenco delle atrocità compiute dall'uomo contro altri uomini è certamente raccapricciante: schiavitù, castrazione, tortura, stupro, genocidio. Ma chi ha compilato l'elenco degli atti di bontà compiuti dall'uomo verso i propri simili, la lista infinita di gentilezze, sorrisi, aiuti, doni, cibo condiviso, cure, soccorsi?» [7]. E Montagu: «In quasi cinque milioni di anni di evoluzione, l'uomo ha dovuto privilegiare la cooperazione, e non solo quella *intragruppi*, ma anche quella *intergruppi*, o la specie umana oggi non esisterebbe più» [11]. È appena il caso di ricordare che di tale cooperazione, e più in generale di comportamenti sociali fondati sull'armonia e sull'uguaglianza, la ricerca storica e antropologica ha fornito a tutt'oggi una massa rilevante di esempi, nelle comunità primitive del passato o in quelle che oggi ancora sopravvivono ai margini della civiltà [1].

La subordinazione dell'agire umano a un determinismo rigidamente biologico non è un'idea coltivata esclusivamente presso gli etologi di stampo lorenziano. In versione più sofisticata, è stata riproposta qualche anno fa dalla *socio-biologia* di Edward Wilson [14], con grande riprovazione di chi, come Bookchin, ne ha immediatamente riconosciuto le implicazioni politiche reazionarie. Anche in questo caso, la natura umana viene ricondotta al patrimonio ereditario, cioè a un complesso di attitudini e impulsi che si vogliono indelebilmente impressi nella nostra memoria genetica, e

in quanto tali, pertanto, inevitabili, dati, «obbligati». Come per gli etologi lorenziani, anche per i sociobiologi l'uomo continua a essere un animale dal comportamento programmato, per il quale non si pone il problema di miglioramenti o modificazioni, ma solo quello di appurarne con esattezza le caratteristiche, per adeguare convenientemente a esse l'assetto sociale. Ancora una volta, sono gli scienziati che si attribuiscono il diritto di pronunciare l'ultima parola sul nostro destino.

Non tutti gli scienziati, fortunatamente. Con argomentazioni che non hanno perduto la propria validità anche di fronte alla sociobiologia, la teoria del determinismo istintuale e del comportamento automatico è stata, e continua a essere, oggetto di critiche, sia quando viene estrapolata in campo umano, sia anche nella sua massimalistica applicazione al mondo animale.

Molti studiosi, infatti, negano che l'istinto (e cioè la programmazione genetica), abbia il medesimo peso nel determinare il comportamento di *tutte* le specie animali. Leon Eisenberg, ad esempio, ha fatto notare come il canto degli uccelli, tradizionalmente considerato come un esempio paradigmatico di azione automatica, non appresa, sia in realtà un fenomeno molto complesso, nel quale concorrono fattori certamente genetici, ma anche ambientali e di età, in una «miscela» di istinto e addestramento che non è la stessa per tutte le specie di volatili [5]. S.A. Barnett ha evidenziato come la socialità cosiddetta «istintiva» delle scimmie Rhesus, *Macaca, mulatta*, subisca notevoli modificazioni a seconda che i giovani passino l'infanzia in condizioni di relativo isolamento oppure si trovino fin dall'inizio a stretto contatto con tutti gli altri componenti del gruppo, che fungono evidentemente da modello comportamentale [2]. Altri riportano l'esistenza di vere e proprie «tradizioni locali» nelle abitudini alimentari dei diversi nuclei di scimmie appartenenti a una medesima specie, il che suggerisce la possibilità di protoculture di origine certamente non genetica, almeno negli animali evolutivamente più avanza-

ti. Viceversa, tra i pesci e ancor più tra gli insetti, gli automatismi comportamentali sembrano avere un ruolo determinante, inducendo alcuni autori a ritenere che il determinismo istintuale sia inversamente proporzionale alla complessità filogenetica della specie [13].

Contestato o ridimensionato tra gli animali, il comportamento istintivo è recisamente negato tra gli esseri umani, da non pochi autori. Dice Montagu, certamente uno dei più radicali: «L'uomo è tale in quanto non possiede istinti, tutto ciò che è o è diventato è stato appreso, acquisito, dalla cultura, dall'ambiente, da altri esseri umani». E il già citato Pilbeam: «È estremamente semplicistico ritenere che l'uomo agisca in modo geneticamente determinato, quando sappiamo che ciò non accade nemmeno tra le scimmie». E Peter H. Klopfer: «Il carattere più tipico della nostra specie è la capacità di trasmettere informazioni in modo non genetico, attraverso l'instaurazione di tradizioni... L'uomo si differenzia per il grado in cui gli strumenti socio-culturali hanno rimpiazzato il materiale genetico...» [8]. Il prevalere della dimensione culturale su quella propriamente biologica è stata autorevolmente ribadito anche dall'etologo Hermann Helmuth, con il conforto di una ricchissima messe di citazioni da biologi, antropologi, filosofi: «... la capacità di creare permette all'uomo di costruire immagini nuove e diverse, anche diametralmente opposte l'una all'altra, al di là dello spettro delle sue possibilità. Grazie alla sua capacità di pensare in termini simbolici, l'uomo è in grado di operare una distinzione polare tra l'*Io* e il *Tu*, tra l'amore e l'odio. Tale polarità dell'attitudine umana ad agire e creare è riconoscibile nelle differenze esistenti tra le culture, ed è verosimilmente insita nell'individuo. Come è possibile trovare culture che pongono l'accento sull'amore reciproco, il rispetto, l'amicizia, e altre che privilegiano invece l'ostilità, la diffidenza, l'odio, così è possibile che l'individuo agisca in funzione di principi diametralmente opposti, a seconda del ruolo giocato dalle influenze storiche, psicologiche, culturali» [6].

Tutto ciò, se da un lato (negando che l'uomo sia biologicamente programmato ad alcunché) ci consente di respingere motivatamente le ipotesi che lo vorrebbero condannato a ripetere all'infinito il gioco fatale della preda e del predatore, della vittima e dell'aggressore, del dominato e del dominante, dall'altro sembra non permetterci scarsi progressi nell'accertamento della «natura della natura umana». In effetti, l'uomo viene così definito attraverso la sua *indeterminazione*, in relazione agli attributi che non possiede (l'aggressività, l'istinto e così via) e senza poter dire nulla circa quelli che, per converso, possiede. Anche la dipendenza del comportamento umano da fattori culturali è, per così dire, una determinazione «a metà» della quale l'uomo subisce gli effetti mentre contemporaneamente ne è responsabile, sicché non serve in alcun modo *identificare* il comportamento, se non per riconoscerlo come il più variegato e multiforme possibile, aperto a mille imprevedibili opzioni diverse. Lo stesso può dirsi del linguaggio, altra peculiarità squisitamente umana. L'attitudine a parlare è certamente di origine genetica e corrisponde a un modo di funzionare tipico del cervello di tutti gli uomini, come ha osservato Noam Chomsky, eppure tale comune denominatore non impedisce la formazione di un'innumerabile quantità di idiomi, lingue, dialetti, diversi e frequentemente del tutto inintelligibili tra loro [4]. Se poi ammettiamo, con Edmund Leach, che l'uomo «ha sviluppato cultura e linguaggio mentre ancora si evolveva come specie animale» e che «questo processo è tutt'ora in corso» [9], allora ci troviamo di fronte alla possibilità di un'*interferenza dell'uomo con la sua stessa filogenesi*, con l'implicita conseguenza di vedere irrimediabilmente allontanarsi ogni riferimento a una identità in qualche maniera definitiva quale che sia.

Bisogna riconoscere che esiste in tutti noi una reticenza ad accettare questa totale indeterminazione come carattere distintivo della nostra condizione, come *essenza* della nostra umanità. Il fatto è che l'ammissione di ciò apre un varco all'ingresso dell'*arbitrarietà* nel comportamento

umano, lasciandoci sgomenti dinnanzi all'improvvisa percezione di doverci continuamente inventare e reinventare, senza il sostegno di un percorso anche vagamente segnato. «L'uomo è il prodotto di se stesso», affermava Leon Eisenberg già vent'anni fa, contestando il determinismo lorenziano in un articolo dal titolo significativo *La natura umana della nostra natura umana* [5]. Ma come sentirsi confortati da una simile affermazione, quando tale prodotto può essere indifferentemente la violenza, l'abbruttimento, la follia, oppure al contrario la solidarietà, l'uguaglianza, la ragione? Come scegliere tra mille opzioni comportamentali di cui si diceva poc'anzi, soprattutto oggi che il progresso scientifico e tecnologico dota questa nostra arbitrarietà di un potenziale di intervento incredibilmente accresciuto?

Ma, a ben vedere, la situazione non è così drammatica. L'indeterminazione biologica apre la porta all'arbitrarietà, non al caos. Nel senso che all'evoluzione filogenetica si sostituisce l'evoluzione storica, dove le opzioni comportamentali si selezionano e si organizzano in tradizioni, condizionando così, sia pur in modo non necessario, l'evoluzione successiva. Il comportamento umano, geneticamente indeterminato, risulta così determinato storicamente nella sua evoluzione, cioè subisce, a ogni tappa dell'esistenza, l'influenza delle tappe precedenti, attraverso la memoria di esse e le situazioni di fatto che sono scaturite, che limitano il campo delle scelte possibili e le circoscrivono nell'ambito di problematiche precise. In tale contesto, l'arbitrarietà comportamentale, vale a dire l'assenza di vincoli intrinseci all'azione atti a postularne in anticipo il risultato, rimane fortemente temperata dal manifestarsi di vincoli estrinseci, rappresentati non solo dall'esistenza di una certa situazione socio-culturale storicamente data, ma anche dal percorso evolutivo che l'ha resa possibile.

In altri termini, se il comportamento umano è *determinato* dalla cultura, la cultura è *determinata* dalla storia. Il che significa che l'evoluzione del comportamento umano (la scelta tra le opzioni possibili) non è un fenomeno casuale e

insensato, ma avviene secondo una logica che la rende comprensibile, sia pur inaccessibile a qualunque interpretazione finalistica. L'arbitrarietà che in essa si estrinseca (l'invenzione di norme, valori, di mete da raggiungere) non può fare a meno di operare all'interno dei tracciati della tradizione, anche quando si ribella ad essa, e subisce sempre e comunque l'obbligo di partire da ciò che è, per definire ciò che dovrebbe essere.

Tuttavia, ancorché sottoposta al peso della storia, l'arbitrarietà del comportamento umano non appare del tutto «addomesticata». L'attitudine a perseguire fini deliberati, infatti, pur espletandosi nei confini di una gamma relativamente ristretta di scelte, e pur non potendo usufruire in alcun modo di garanzie *a priori* circa l'effettivo raggiungimento dei fini medesimi, pone comunque il problema di una partecipazione attiva e consapevole dell'uomo alla propria determinazione, riproponendo l'angoscia per la mancanza di criteri *dati* che possano orientare un'operazione creativa di tale importanza. In altri termini, una cosa è dire che l'uomo è il prodotto di se stesso poiché l'evoluzione storica del suo comportamento è determinata dagli effetti involontari e imprevedibili delle azioni compiute di volta in volta ben altra è riconoscere la possibilità che egli possa *decidere* di indirizzare la propria storia verso obiettivi prestabiliti, che, cioè, sia il prodotto di ciò che *vuole* essere. In questo secondo caso (che è precisamente quello a cui si perviene accettando sino in fondo il riconoscimento dell'arbitrarietà), al teorico arricchimento conseguente all'accresciuta padronanza del proprio futuro fa riscontro la difficoltà di gestire la nuova situazione prodottasi, che è simile a quella di un astronauta costretto a muoversi nel vuoto, senza appigli di sorta. L'uomo scopre di *volere*, ma non sa dove volgere questa sua volontà. Di più, scopre di *dover* volere per poter essere, vale a dire di dover inventare egli stesso la propria identità, ma gli manca la disponibilità di un principio informatore dal quale dedurre tale invenzione.

Qui sta il nocciolo del problema. A meno di disconoscere

lo sviluppo del discorso fin qui presentato, bisogna ammettere che tale principio informatore non può che essere, al pari di tutto il resto, anch'esso arbitrariamente inventato. Ma è facile verificare come questa prima manifestazione all'arbitrarietà comportamentale umana sia anche quella dove più frequentemente si esplica la nostra reticenza, quella che più pervicacemente tendiamo a nascondere o ad attenuare, dietro il velo di qualche oggettività religiosa, biologica, etica, sicché il principio informatore viene trovato in dio, il più delle volte, oppure in qualche residuo di determinazione genetica, o in un complesso di valori intrinseci alla nostra natura e così via.

Si tratta evidentemente, del tentativo di negare l'arbitrarietà già alla sua origine, per allontanare l'angoscia di doverla ritenere l'unico materiale che abbiamo a disposizione per riempire il vuoto della nostra indeterminazione. Una vigliaccheria comprensibile, tutto sommato, ove si pensi al peso che l'accettazione totale della nostra responsabilità ci imporrebbe di portare. La prima manifestazione dell'arbitrarietà umana è, in genere, quella di negare se stessa.

Ma esiste un altro modo di allontanare l'angoscia della nostra arbitrarietà determinativa, ed è quello di assumerla a carattere distintivo della nostra identità, accettandola fin dal suo iniziale presentarsi alla soglia dell'intuizione non come una condanna da subire, ma come una *facoltà* di cui avvalersi, non come una privazione, ma come un arricchimento, trasformandola cioè in un *valore*. L'arbitrarietà fatta valore prende il nome di *libertà*, e può diventare il principio informatore intorno al quale organizzare, costruire, inventare la trama multiforme del comportamento umano.

A questo punto occorre fermarsi, perché il discorso si svia verso argomenti che esulano dal tema di questo scritto. Come la libertà possa assolvere al compito apparentemente paradossale di determinare la nostra indeterminazione senza negarla, è problema che merita evidentemente una trattazione a parte. Qui, basterà concludere osservando che

Roberto Ambrosoli / L'uomo, la bestia o la virtù?

Volontà / UOMINI E LUPI

questa operazione è anch'essa un'operazione arbitraria, un atto della volontà, per compiere il quale è necessaria una dote finora mai nominata, ma che l'uomo, bestia o non bestia che sia, certamente possiede: il coraggio, o anche soltanto l'aspirazione ad esso. Che è poi quella «virtù» a cui ha voluto alludere nel titolo, anche se non coincide con quella pirandelliana. E di ciò chiedo nuovamente venia all'augusto siculo.

Riferimenti bibliografici

1. AUTORI VARI, *Il buon selvaggio*, Elèuthera, Milano, 1987.
2. S.A BARNETT, *On the Hazards of Analogies*, in *Scientific American*, 1967.
3. Murray BOOKCHIN, *Per una società ecologica*, Elèuthera, Milano, 1989.
4. Noam CHOMSKY, *Language and Mind*, New York, 1968.
5. Leon EISENBERG, *The Human Nature of Human Nature*, in *Science*, n. 176/1972.
6. Herman HELMUTH, *Human Behavior: Aggression*, in *Man and Aggression*, Ashley Montagu (a cura di), New York, 1973.
7. Morton HUNT, *Man and Beast*, in *Playboy*, luglio 1970.
8. Peter H. KLOPFER, *From Ardrey to Altruism*, in *Behavioral Sci*, n. 13/1968.
9. Edmund LEACH, *Don't Say Boo to a Goose*, in *The New York Review of Books*, 1966.
10. Konrad LORENZ, *L'aggressività*, Mondadori, Milano, 1986.
11. Ashley MONTAGU, *The New Litany of Innate Depravity*, in *The Human Revolution*, Bantam Books, 1967.
12. David PILBEAM, *An Idea We Could Live Without*, in *Discovery*, n. 7/1972.
13. J.P. SCOTT, *That Old Time Aggression*, in *The Nation*, gennaio 1967.
14. Edward Wilson, *Sulla natura umana*, Zanichelli, Bologna, 1980.



Henri Laborit / *Intolleranza e diritto dell'altro* ● ●

L'istituzionalizzazione delle regole di comportamento è determinata dai dominanti, non certo dai dominati e quindi anche la ricerca scientifica risponde (almeno in gran parte) alle esigenze del gruppo socialmente più forte. Così darwinismo e neodarwinismo individuano nella competizione e nelle strutture gerarchiche il motore dell'evoluzione. Ma accanto alla competizione l'aiuto reciproco è stato altrettanto importante ai fini dell'evoluzione. E questo sin dall'origine dei sistemi viventi che per passare a un livello superiore hanno dovuto organizzarsi secondo modalità di aiuto reciproco. La simbiosi tra forme aerobiche e anaerobiche primitive ne costituisce un esempio, così come la riunione di cellule isolate in organismi pluricellulari. Questo è soltanto uno dei temi trattati nel composito saggio che qui viene presentato. Henri Laborit, medico e biologo, inventore dei primi e fondamentali neurolettici, ha scritto una trentina di libri tra cui: La vita anteriore (1990), Dio non gioca a dadi (1989), La colomba assassinata (1985), Elogio della fuga (1982), Intervista sulle strutture della vita (1979).

L'uomo può concepire solo insiemi. Questi insiemi sono costituiti da elementi. Gli elementi sono massa o energia. Ma non sono posti gli uni in rapporto agli altri a caso.

Chiameremo l'insieme delle relazioni che essi stabiliscono tra loro «struttura» di un insieme. La struttura di un insieme è quindi l'insieme delle relazioni esistenti tra gli elementi di un insieme. Ma poiché l'insieme di queste relazioni è fuori dalla portata delle conoscenze umane, il termine struttura designerà sempre un «sottoinsieme» di queste relazioni, una «sottostruttura», una struttura con la s minuscola.

Ogni individuo astrae la Struttura (con la S maiuscola) degli insiemi, una sottostruttura a lui personale e unica, che risulta da ogni suo apprendimento anteriore, dalla nicchia ambientale in cui si trova sin dalla nascita (e forse prima) e dal modo in cui ha saputo gestire questa nicchia per trarne il massimo vantaggio in termine di piacere e di sopravvivenza. Ci si pone a questo punto il problema dell'esistenza dell'oggettività. Tutto è senza dubbi oggettivo, ma ognuno di noi astrae dall'oggetto un sottoinsieme del tutto personale. Dieci persone vedono lo stesso incidente automobilistico. La descrizione che ne danno può essere diversa ma del tutto obiettiva. Anche le riprese visive e le foto, nonostante passino attraverso un obiettivo, troveranno dietro di esso gli automatismi culturali, l'inconscio del cameramen o del fotografo.

Possiamo allora definire l'ideologia come il risultato della convinzione che il sottoinsieme astratto, la struttura con la s minuscola, rappresenta la Struttura con la S maiuscola. Si tratta, in certo qual modo, di un riduzionismo informativo e concettuale. Tutto ciò ci spinge a precisare che la Struttura non è né massa né energia, bensì informazione. Informazione, cioè etimologicamente «dar forma». Poiché non si presta a essere pesata su una bilancia, né a essere misurata da un dinamometro, essa possiede le proprietà immateriali dello spirito. Tuttavia è inseparabile dalla materia, come il significato di una proposizione lo è dal significante, per fare paragone linguistico. Questa struttura, questa informazione, che dà forma, che in-forma la massa e l'energia, rappresenta quel qualcosa che fa in modo

che il tutto (l'insieme degli elementi) non sia semplicemente la somma delle parti (la somma degli elementi).

Livelli di organizzazione

Si tratta di un concetto che richiederebbe un'ampia trattazione. In sintesi, l'esistenza degli esseri viventi si fonda su livelli di organizzazione. Il primo livello, quello della molecola, rappresenta già un insieme di atomi. Le molecole si riuniscono in un nuovo livello di organizzazione che le ingloba in seno a insiemi enzimatici, questi ultimi a loro volta riuniti in sistemi metabolici. I sistemi metabolici sono generalmente inglobati in strutture morfologiche, gli organiti intracellulari, che, con il citoscheletro, rappresentano l'apparato funzionale della cellula. Le cellule si riuniscono in organi che garantiscono alcune funzioni, il cui studio consente il passaggio dalla biochimica alla fisiologia.

Questi organi sono raggruppati in sistemi (digestivo, cardiovascolare, nervoso, endocrino) che garantiscono la sinergia funzionale degli organi. Ma diciamo subito che la nozione di livelli di organizzazione non si ferma qui e che questi organismi costituiscono gli elementi di gruppi sociali i cui insiemi, a livelli di organizzazione, formano la specie, inglobata a sua volta in una biosfera e in un insieme geoclimatico planetario.

Ogni livello di organizzazione possiede una propria struttura. Ma riceve anche l'energia che gli permette di conservare quella struttura e le informazioni che gli consentono di partecipare al mantenimento dell'intero organismo, dei livelli di organizzazione che lo inglobano.

Il termine struttura così come definito precedentemente (insieme delle relazioni esistenti tra gli elementi di un insieme) indica una informazione specifica di ogni livello di organizzazione, che noi definiamo informazione-struttura. Ogni informazione-struttura partecipa quindi all'informazione-struttura dell'insieme dell'organismo. Ma affinché quest'ultima si mantenga assicurando a sua volta il mantenimento di quella propria di ogni livello di organizzazio-

ne, occorre che si realizzi una sinergia funzionale tra ogni livello. E questo avviene grazie a un'informazione-circolante.

L'informazione-circolante è garantita da molecole chimiche, i «messaggeri chimici», cioè gli ormoni e i mediatori chimici principalmente dell'impulso nervoso. Il messaggio deve essere ricevuto e tradotto. Il supporto materiale del messaggio (il significante in linguistica) è organizzato secondo un certo ordine e può essere decodificato solo da chi è istruito da quest'ordine ed è in grado d'interpretarne la semantica (il significato). Questo stesso processo si verifica in un organismo in cui le molecole chimiche organizzate, trasmettendo i messaggi tra i vari livelli di organizzazione, devono trovare una forma molecolare complementare alla loro per potersi fissare e comunicare (mettere in comune). Questa comunicazione sarà quindi specifica per un tipo di messaggio e per alcuni tipi di cellule e di organi provvisti dei ricettori in grado di interpretarlo. I ricettori sono generalmente posti sulle membrane cellulari e il fatto che una molecola specifica si fissi su di esse scatena all'interno della cellula una serie di reazioni chimiche a catena o interdipendenti. Il metabolismo della cellula e quindi la sua funzione verranno trasformate. Le variazioni dell'attività metabolica parteciperanno al mantenimento dell'informazione-struttura dell'insieme dell'organismo.

L'esperto di solito isola un livello di organizzazione. Studierà quindi isolatamente una reazione enzimatica in vitro, degli organiti intercellulari (mitocondri isolati, per esempio) delle cellule, degli organi, dei sistemi isolati. Egli procede in questo modo perché il numero dei fattori che intervengono sulla funzione di un produttore di effetti (di un livello di organizzazione) è troppo elevato per poterli studiare contemporaneamente. Isolando, può far variare il valore di un solo fattore ed osservare qual è la conseguenza di questa variazione sull'effetto del produttore di effetti. Ma non può completamente inferire, con questa riduzione, ciò che succederà quando questo livello di organizzazione sarà

ricondotto nella sua situazione fisiologica, nell'ambito dei sistemi che l'inglobano. Deve quindi diffidare dalla sua ideologia disciplinare.

Un livello di organizzazione isolato può essere considerato come un sistema regolato che funziona a somma zero, cioè mantenendo il valore del suo effetto per mezzo di una retroazione (feed back) negativa sul valore dei fattori. In condizione sistemica, diventa un servomeccanismo in quanto la sua regolazione è effettuata da un comando esterno al sistema. È a questo servomeccanismo che parteciperà ciò che abbiamo definito informazione-circolante. Nel sistema nervoso questo modello di funzionamento si ritrova a tutti i livelli. È questo ordine esterno al sistema che lo specialista interrompe.

Questa introduzione potrà sembrare ad alcuni priva di nesso con le questioni relative al tema intolleranza e diritto dell'altro. Tuttavia, ci è sembrato indispensabile schematizzare brevemente queste nozioni di biologia generale perché le ritroveremo ai livelli di organizzazione di quelle che vengono definite scienze umane.

Organizzazione funzionale del sistema nervoso

L'ambiente che circonda l'uomo è innanzi tutto costituito da altri uomini. L'uomo entra in relazione con i suoi simili grazie al sistema nervoso che impartisce ordini al suo comportamento e al suo linguaggio. È solo da pochi anni che si comincia a capirne il funzionamento per livelli di organizzazione. La nozione di informazione appare infatti in tempi abbastanza recenti (1948) con la monografia di Shannon. Da ingegnere qual era, Shannon s'interessava soprattutto all'informazione-circolante, alla conservazione del significato di un messaggio per evitarne l'interferenza con la semantica, cioè con il significato. Il biologo s'interessa innanzi tutto a ciò che abbiamo definito l'informazione-struttura ma anche all'informazione-circolante e al significato di quest'ultima. Si interessa all'informazione-struttura di ogni livello di organizzazione e all'informazione-circolante

tra ogni livello di organizzazione. Sulla base dell'organizzazione biologica (fisica, biochimica, fisiologica), il comportamento dell'individuo a livello sociale dipenderà dal modo in cui i suddetti insiemi permetteranno all'individuo stesso d'inserirsi, di essere inglobato nel nuovo livello di organizzazione, il livello sociologico.

L'unica ragione d'essere di un essere è d'essere, di mantenere la sua informazione-struttura, dalla più piccola delle sue molecole all'organismo intero. Questa è la sua teleonomia, cioè la sua finalità. Senza di essa, non ci sarebbero esseri. Se le piante sono del tutto soggiogate all'ambiente in cui crescono, il regno animale è invece caratterizzato dalla possibilità per l'individuo di spostarsi nell'ambiente in cui vive. Questa autocinesi gli permette di agire sull'ambiente stesso, di controllarlo ai fini di una migliore conservazione della sua informazione-struttura, di una migliore sopravvivenza, di un miglior mantenimento dell'equilibrio delle condizioni di vita del suo mondo interiore (Claude Bernard), e della sua omeostasi (Cannon), del suo piacere (Sigmund Freud). Un sistema nervoso serve quindi solo ad agire, e ciò che è chiamato pensiero permette innanzi tutto di rendere più efficace l'azione. Per agire, deve raccogliere le informazioni che gli giungono dall'insieme della collettività cellulare alla quale appartiene. Regioni molto primitive del sistema nervoso centrale, l'ipotalamo e il tronco cerebrale, saranno sensibili alle variazioni di questo mondo interiore nel quale è immerso l'insieme delle cellule e nel quale queste cellule attingono il loro nutrimento apportato dall'alimentazione e riversano i rifiuti del loro metabolismo prima che vengano eliminati attraverso gli emuntori.

Per agire su e in questo ambiente deve anche essere informato su ciò che succede in esso. Gli organi dei sensi e le vie sensoriali gli forniscono queste informazioni. Si osservi che queste ultime saranno sempre parziali e deformate a causa del fatto che una variazione energetica (luminosa, sonora meccanica, chimica e così via) dovrà essere trasformata in un segnale biochimico nel sistema nervoso.

Noi non percepiamo gli ultrasuoni ai quali invece sono sensibili altre specie animali e non siamo consapevoli di alcuni stimoli subsensoriali in grado tuttavia di influenzarci. Avendo quindi a disposizione queste due fonti d'informazione, interne, le più esigenti, e esterne, il sistema nervoso periferico sarà in grado di informare efficacemente il sistema muscolare. I muscoli contraendosi permettono all'organismo di spostarsi nello spazio; di agire sull'ambiente e di realizzare il mantenimento dell'informazione-struttura. Si tratta, come si può ben notare, di un sistema regolato a somma zero che controlla attraverso l'attività motoria il valore dei fattori ambientali. Si dispone a reagire al più pressante, risponde agli avvenimenti presenti. Incapace di adattamento programmato attraverso la memoria genetica propria di ciascuna specie, è privo di mezzi per memorizzare la sua esperienza nel tempo e trarre profitto dall'esperienza passata per agire nel presente. I mammiferi con la comparsa in loro di un nuovo livello di organizzazione, il sistema limbico, saranno capaci di apprendere. Questo sistema, posto in derivazione sul precedente, conserverà le tracce materiali degli influssi che l'hanno penetrato. La memoria a lungo termine non è una parola, ma qualcosa dotata di un peso, poiché l'influsso proveniente dalla collettività cellulare (endogeno) o dall'ambiente esterno (esogeno) provocherà la sintesi di nuove molecole, a livello di sinapsi, e regolerà il citoscheletro del neurone. In modo analogo, il sistema immunitario si ricorderà di una invasione microbica sintetizzando gli anticorpi appropriati. Queste tracce persistenti, questa memoria di lungo periodo costituiscono il supporto dell'affettività. Tutti i sentimenti che noi proviamo risultano dall'apprendimento di ciò che è piacevole o spiacevole, gratificante o nocivo, favorevole o sfavorevole al mantenimento dell'informazione-struttura, dell'omeostasi, del piacere.

Ma al momento della nascita il cervello è ancora immaturo. Non tutte le connessioni sinattiche sono state ancora stabilite. Lo saranno, nell'uomo, nel corso dei primi anni di

vita, negli animali, durante le prime settimane, in funzione del numero e della varietà degli stimoli ambientali. È il periodo dell'impronta, descritta dal punto di vista comportamentale da Konrad Lorenz. La struttura così costruita è indelebile. È evidente l'importanza di questo periodo nella costituzione della personalità: proprio grazie a esso, alcuni animali selvatici hanno potuto essere trasformati in animali domestici. Ed è inoltre in questo periodo che il neonato e il lattante, che sono nella fase dell'io-tutto, che non sanno separarsi dal mondo, imparano ad avere coscienza del loro schema corporeo. E quindi se all'inizio della loro vita avevano scoperto il principio del piacere, ora scoprono progressivamente il principio di realtà poiché il mondo che li circonda non sempre risponde ai loro istinti o ai loro desideri. L'apprendimento attraverso la memorizzazione dell'esperienza è anche necessario per elaborare la nozione di oggetto. Le sensazioni penetrano il nostro sistema nervoso per varie vie. I sistemi associativi riuniscono le diverse sensazioni provenienti da uno stesso oggetto attraverso vie diverse.

Questi meccanismi sono comuni a tutti i mammiferi. In più l'uomo possiede una massa nervosa orbito-frontale di neuroni associativi particolarmente sviluppata. Questi neuroni che non si inscrivono direttamente nella struttura delle vie riflesse senso-motorie, sono in grado di associare le vie limbiche e corticali, codificate dall'esperienza, in modo originale, diverso da quello che l'ambiente ha imposto. Si tratta della funzione immaginativa, che ha bisogno della memoria, dell'apprendimento anteriore ma che può fornire dei nuovi modelli permettendo di risolvere problemi ambientali. Le zone di Wernicke e di Broca consentono l'apprendimento del linguaggio parlato. L'emisfero sinistro che si è sviluppato nel corso degli ultimi ventimila anni, garantendo l'analisi sequenziale, quindi il linguaggio e le scienze matematiche, sottomete progressivamente l'emisfero destro la cui funzione sembra globalizzante, sintetica e spazio-temporale.

Questa schematizzazione anatomico-funzionale del si-

stema nervoso centrale ci è parsa indispensabile per capire che ciò che in esso è racchiuso sono gli altri che ce lo danno, i vivi e i morti, poiché grazie al linguaggio, l'esperienza umana si trasmette di generazione in generazione.

Schematizzazione indispensabile per capire che:

- ciò che noi siamo dipende essenzialmente dell'ambiente che ha dato forma alle nostre strutture nervose sin dal periodo dell'impronta, di cui l'uomo non ha consapevolezza, non sapendo in quella fase della sua vita di esistere in un mondo altro da sé. Le sensazioni piacevoli che ha provato vorrà ritrovarle se la vita non gli da ciò che si aspetta. Tutto ciò caratterizza il narcisismo primario in quanto la ricerca dell'altro permette solo di trovare se stessi, noi, soli dentro la nostra pelle, dalla nascita alla morte.

- Soli con ciò che gli altri hanno messo in noi, poiché noi non siamo che gli altri, riuniti in modo unico in un punto unico dello spazio-tempo, noi.

- Ciò che noi astraiamo dal mondo non può essere la realtà, bensì un sotto-prodotto della realtà completamente deformato dalle nostre pulsioni primitive tese a conservare il nostro benessere biologico e l'apprendimento culturale del modo in cui possiamo appagarle.

- Tutti questi automatismi culturali sono inconsci e indispensabili per non ricostruire in ogni istante le sequenze motorie o linguistiche e rendere più efficace l'azione. Ma questi automatismi che dipendono dalla sociocultura, ci imprigionano in giudizi di valore, in pregiudizi che difficilmente verranno rimessi in discussione.

- Il contributo proprio dell'uomo è costituito dai desideri, cioè dalle strutture immaginarie che costruiscono il futuro a partire dall'esperienza passata rimodellandola per fornire un modello nuovo ai suoi comportamenti.

- Malgrado la diversità dei luoghi e delle epoche, lo schema sul quale si costruiscono le azioni umane resta immutato: pulsione, apprendimento, immaginazione.

Dal livello biologico a quello sociologico

L'azione si svolge in uno spazio. Lo spazio contiene degli oggetti e degli esseri. L'apprendimento della gratificazione o della punizione si organizza in rapporto a essi. L'oggetto o l'essere gratificanti dovranno essere conservati per permettere la ripetizione della strategia che ha portato alla gratificazione. L'origine del preteso istinto di proprietà in realtà non è altro che l'apprendimento del piacere che si può trarre dalla relazione con un oggetto o un essere. Il primo oggetto gratificante è la madre la cui importanza è accresciuta dal fatto che la memoria della gratificazione si stabilisce prima dell'istituzione dello schema corporeo nel periodo dell'io-tutto. Lo spazio che contiene gli oggetti e gli esseri gratificanti è il territorio. Non esiste un istinto innato di proprietà o di difesa del territorio. Esiste solo un sistema nervoso in grado di memorizzare le azioni gratificanti e non. Questo meccanismo si riflette poi a livello socio-culturale.

Se lo spazio è occupato da altri individui che cercano di trarre gratificazione dagli stessi oggetti o dagli stessi esseri, si determinerà attraverso una lotta competitiva l'istituzione di gerarchie. Al vertice della gerarchia, il dominante che riesce a gratificarsi sarà non aggressivo, tollerante e in equilibrio biologico, per lo meno fin tanto che la sua dominanza non venga contestata, e dopo l'istituzione della dominanza. I dominati invece mettendo in campo il sistema inibitore dell'azione, unico mezzo per evitare la punizione, sperimenteranno l'angoscia che ne è l'espressione affettiva, con le conseguenze sulle quali non possiamo dilungarci. Basti dire che esse nascondono tutte le patologie. Un nuovo livello di organizzazione, il livello sociologico, ingloba quello biologico.

Al livello sociologico, l'istituzionalizzazione delle regole di comportamento sarà determinata chiaramente dai dominanti e non dai dominati. Gli etologi contemporanei hanno studiato a lungo, soprattutto nei primati, le regole di istituzione delle dominanze che rispondono alle teorie, esse stesse dominanti e a ragione, del darwinismo e del neo-

darwinismo: la promozione, la sopravvivenza, la riproduzione e la selezione dei più forti. Ma accanto alla competizione, è certo che l'aiuto reciproco è stato altrettanto importante ai fini dell'evoluzione.

Sin dall'origine dei sistemi viventi, la simbiosi tra forme aerobiche (i nostri attuali mitocondri) e anaerobiche primitive ne costituisce un esempio, proprio come la riunione delle cellule isolate in organismi pluricellulari in seno ai quali ha avuto luogo la specializzazione funzionale. Pëtr Kropotkin ha ragione quanto Charles Darwin. Ma ciò che rende queste osservazioni apparentemente contraddittorie è il fatto che non si riferiscono allo stesso livello di organizzazione. L'aiuto reciproco è necessario al momento della comparsa di un nuovo livello. Una volta costituito, esso entra in competizione da una parte con le altre specie, dall'altra con gli altri gruppi della stessa specie. Non possiamo entrare nel merito dei lavori degli etologi che dimostrano i benefici, per il gruppo, del sistema gerarchico di dominanza. Anche se dominato, l'individuo ha più vantaggi in termini di sopravvivenza con l'appartenere a un gruppo che non vivendo isolato. Difendendo con il gruppo un territorio gratificante, difende nello stesso tempo quella cosa impalpabile che è la struttura gerarchica del gruppo. L'immagine ideale che si fa di se stesso dipende in parte dall'apprendimento delle regole di comportamento istituzionalizzato dai dominanti.

Nell'uomo, i linguaggi furono un mezzo estremamente efficace d'istituzione, nel sistema nervoso di ogni individuo, degli automatismi motori, linguistici, concettuali che permettono non solo la coesione del gruppo ma anche quella di tutti i sotto-gruppi inglobati, professionali, culturali, confessionali o altri.

Ora, nell'ignoranza dei loro meccanismi, questi automatismi inconsci, mai rimessi in discussione, completamente camuffati dietro discorsi apparentemente logici, sono sempre stati presi per la Verità. Ma la logica del discorso non è quella dei processi biochimici e neurofisiologici che ne

permettono l'espressione.

Evoluzione storica e istituzione del dominio

Non riprenderemo ciò che abbiamo più volte già scritto altrove. Ricordiamo solo, semplificando al massimo, che, da quando i gruppi umani sono diventati stanziali con la scoperta dell'agricoltura e dell'allevamento, hanno accumulato in un territorio oggetti gratificanti. Le riserve di grano e di bestiame hanno permesso loro di sopravvivere durante l'inverno nelle regioni temperate del globo in seguito alla formazione delle stagioni dopo l'ultima glaciazione circa dodicimila anni fa. Il balzo demografico che ne è risultato li ha spinti ad andare a cercare altrove altri territori per soddisfare le loro esigenze. Ma già prima, gruppi meno evoluti, cacciatori che utilizzavano quotidianamente le armi, avevano colonizzato queste prime tribù neolitiche che gli studiosi della preistoria descrivono come prevalentemente egualitarie e pacifiche. L'evoluzione tecnica e la disponibilità di risorse presiedettero allo sviluppo degli scambi, all'impiego delle monete. L'accumulazione di un capitale permise l'appropriazione della forza lavoro e dei mezzi di produzione. La forza fisica e l'apprendimento del mestiere delle armi che avevano permesso l'istituzione delle prime dominanze, divennero secondarie a questo nuovo tipo di dominio. La borghesia si sostituì all'aristocrazia. Con le scoperte che a partire dall'invenzione della macchina hanno consentito di informare, di dar forma non più solo alla materia come faceva l'artigiano, ma anche all'energia, la dominanza è progressivamente passata a coloro che possiedono un bagaglio professionale astratto, basato essenzialmente sulla fisica e le scienze matematiche, utili per inventare le macchine che fanno molti oggetti in poco tempo. Il tecnocrate la fa da padrone, condividendo il suo potere con il burocrate che gestisce i mezzi di produzione e le merci che ne derivano. Nasce così la civiltà industriale.

Ma le motivazioni sono sempre le stesse anche se i mezzi

di azione sono differenti. Il dominio, tra individui, tra gruppi, tra stati, tra blocchi di stati, deriva oggi dal numero, l'efficacia, l'originalità delle merci. Per gli stati, questo dominio si accompagna alla creazione di armi sempre più efficaci e temibili: questione di brevetti, proprietà, proprietà industriale. Gli stati che a parità di livello tecnologico hanno il più elevato numero di abitanti, hanno logicamente più possibilità di realizzare questi progressi. Era poco probabile che il laser fosse inventato nella Repubblica di Andorra o in Liechtenstein.

L'individuo è quindi inserito in un enorme sistema di competitività planetaria tra i gruppi, a qualunque livello di organizzazione lo si consideri: competitività per la produzione e la vendita di merci. È questo sistema che determina l'inquinamento, la distruzione della biosfera, ma anche le guerre, i genocidi, le torture. La legge darwiniana della sopravvivenza del più idoneo sembra essere quella del più idoneo a produrre merci e la cui tecnologia bellica è più avanzata. L'aiuto reciproco è impensabile all'interno di un blocco di stati perché lo stato più popoloso, l'astro che brilla di più, impone la sua volontà economica ai suoi satelliti.

La ridefinizione di alcuni grandi principi

Si parla di eguaglianza e più recentemente di eguaglianza delle possibilità. Ma possibilità di cosa? Molto semplicemente di diventare diseguali. In una società che mira a realizzare l'eguaglianza, ogni individuo deve avere la possibilità di dominare gli altri. Di dominarli nei poteri (di proprietà, di salario), nell'immagine soddisfatta che hanno di se stessi, nella società, in cui la ricerca del dominio è la fonte della competitività che dà impulso al commercio, che non vede l'eguaglianza, anche quella delle possibilità, è una parola vana, poiché sfocia nella disuguaglianza e nel dominio. Come può sopportare il dominante che gli si contesti il suo dominio e l'immagine ideale che questo tipo di società gli ha dato di se stesso? E come può il dominato continuare a sopportare di essere tale, a sopportare l'immagine peggio-

rativa che la stessa società gli ha dato lui?

Dopo quello che abbiamo schematicamente detto sulla formazione della personalità umana, che cos'è per un individuo la cosiddetta libertà se non la possibilità di portare a compimento un progetto, cioè l'espressione motoria e linguistica dei suoi determinismi, senza che il progetto dell'altro venga a contrastarlo? Apparentemente, essa è un dato immediato della coscienza, poiché l'ignoranza dei determinismi, delle leggi, delle strutture complesse in retroazione dinamica, date a livelli di organizzazione in seno agli organismi viventi, ci fa credere in lei. Quanti milioni di uomini sono morti per la libertà? Ma ciò che noi conosciamo di questi meccanismi complessi che, dalla molecola al comportamento umano a livello sociale, animano il nostro sistema nervoso, dovrebbe renderci prudenti. Sono questi meccanismi che guidano la nostra attenzione, le nostre motivazioni a pensare e agire, che forniscono il supporto materiale della memoria e dell'apprendimento. Sono loro i fondamenti biochimici e neurofisiologici della nostra affettività, dei nostri desideri più semplici, come della nostra immaginazione creatrice. Parole come pulsione, desiderio, coraggio, virilità, onore, dovere, giustizia, democrazia, amore, altruismo, disinteresse sono delle parole assassine e lo resteranno se non si rivela il loro profondo significato su basi sperimentali, a ogni livello filogenetico e ontogenetico.

La libertà secondo noi non è altro che la possibilità per un cervello umano, motivato inconsciamente dalla conservazione della sua struttura organica, del suo benessere, del suo piacere (motivazione controllata dall'apprendimento anch'esso inconscio delle leggi culturali che gli impongono l'applicazione di un meccanismo di manovra con punizione o ricompensa), d'immaginare, se questi meccanismi non sono troppo costrittivi e se si sa che esistono (cosa che ci consente di diffidare di essi), una soluzione nuova a problemi antichi, grazie all'esperienza determinata dal vissuto anteriore inconscio. Al di fuori di questo ambito la nozione di libertà ci sembra pericolosa. Essa sfocia infatti nella

nozione di merito che deve essere ricompensato. E chi non sa che questo merito è quello del conformismo alle leggi istituzionalizzate attraverso le strutture gerarchiche di dominio? Essa sfocia anche nel concetto di responsabilità. E sappiamo che sono gli imprenditori e i dirigenti a essere responsabili. L'operaio non è libero, quindi non è responsabile e solo in casi eccezionali merita di essere ricompensato, salendo nella scala gerarchica, per la sua sottomissione alla finalità produttivistica di una società mercantile. Ma soprattutto il concetto di libertà è pericoloso perché approda all'intolleranza e all'aggressività. Detenendo necessariamente la verità e avendola scelta liberamente, se l'altro non ha le vostre stesse idee, se ha scelto liberamente l'errore e si oppone all'realizzazione della vostra verità, bisogna ucciderlo. La libertà costituisce un alibi logico agli omicidi, alle torture, alle guerre, ai genocidi.

Tolleranza e intolleranza

Tutto questo discorso ci dimostra quanto sia poco utile distinguere tra le varie intolleranze, religiose o politiche che siano. Abbiamo già detto ciò che si può pensare delle ideologie tenuto conto di quello che sappiamo sull'uomo. Le ideologie sono solo un sottoinsieme delle relazioni che si crede essere l'insieme delle relazioni. Esse danno vita al concetto di verità, rivelata o scoperta che sia. Anche questo concetto diventa sospetto. Lo stesso metodo sperimentale, il più affidabile perché riproducibile da chiunque seguendo un preciso iter e che fornisce gli stessi risultati in modo statisticamente significativo, non ha la pretesa di scoprire la verità, ma un sottoinsieme molto deformato del reale. Reale che noi non conosceremo mai. Ma questo metodo ha per lo meno il merito di essere fonte di umiltà e di non confondere un'ipotesi di lavoro, per quanto coerente e armoniosa possa essere, con un risultato acquisito. Spesso le più belle costruzioni frutto dell'immaginazione crollano sotto il peso della sperimentazione. Il discorso logico non è un modello della realtà. Di questo si rendano conto i politici,

e noi stessi ascoltandoli.

Tutti questi concetti dovrebbero già essere fattori sufficienti a generare tolleranza. Anche la nozione di livello di organizzazione dovrebbe far dubitare sulle verità proclamate dagli specialisti. Ma in questo modo gli esperti perderebbero uno dei modi per stabilire il loro dominio. Basti constatare con quale violenza oratoria e con quale disprezzo verso l'altro che osa invadere il loro territorio difendendo la proprietà di questo.

Il problema è che non si tratta di un territorio fisico, ma di un apprendimento focalizzato, di un'immagine ideale di se stessi che si osa deformare, e di un potere che oltrepassa ampiamente il loro sapere e il loro know-how, per invadere le scale sociali, di ricompense e di salari. Tutto ciò ci porta a dire che la nozione di razzismo sembra superare di molto il concetto immaginario di razza.

Non si può già forse parlare di razzismo quando all'interno del gruppo inizia una competizione tra i sotto-gruppi, necessariamente eterogenei, che lo compongono (competizione per il lavoro, le funzioni, il potere economico, amministrativo, politico, competizione per conquistare uno spazio)? Il dominante che quasi sempre crede che le qualità che gli hanno permesso il dominio sono innate, non ritiene forse più o meno consciamente che l'altro, il dominato, appartenga a una razza inferiore? La nozione di razza, oggi considerata come ridicolmente falsa, interviene solo per fornire un'etichetta al rifiuto della differenza, e un sostegno all'immagine narcisistica di se stessi.

Ogni gruppo umano che si isola, che restringe le relazioni con gli altri, qualunque siano i numerosi motivi, soprattutto socio-economici, che stanno all'origine di questa sporulazione, crea un proprio razzismo e dà vita a un razzismo «contro». Inutile allora, cercare di chi è la colpa. Un discorso animato da un razzismo «pro» o «contro» fornirà solo una spiegazione puerile del concatenamento lineare delle responsabilità. Ma nei fenomeni viventi non esiste causalità lineare. Tuttavia, uno dei fattori determinanti della sporu-

lazione di un gruppo sociale è, come nel caso dei batteri, l'ostilità dell'ambiente che non ammette la differenza. Ma questa risulta a sua volta dall'immagine di diversità che si dà a questo gruppo sociale, immagine che lo lusinga e che esso accompagna a un discorso razzista o culturale.

L'ideologia, di qualunque tipo, suscita ed esalta la fatuità individuale. L'individuo appartiene allora alla razza o al popolo eletto o dei signori, e, anche se posto sul gradino più basso della scala sociale alla quale appartiene, avrà di se stesso un'immagine ideale, più nobile di quella che avrà di chi non appartiene a questo gruppo. È pronto anche ad abbandonare tutte le sue rivendicazioni all'interno del gruppo per appagare il suo narcisismo individuale grazie alla pretesa ideologica del gruppo. Le classi sociali e culturali scompaiono di fronte all'eguaglianza della morte in combattimento.

Un discorso esalta questo dono della vita individuale per qualcosa che lo supera e che sfortunatamente non è altro che la struttura gerarchica di dominio. Si può toccar loro il terreno, la casa, i familiari, gli amici, ma non la patria.

Da qui la frequente confusione tra il sentimento nazionale e la struttura socio-economica che riunisce gli elementi di una nazione. Ci si è battuti, si è ucciso e si è morti con nobiltà sia per la Francia che per la Repubblica. Si muore e ci si mobilita per difendere la bandiera, il re, che si possono toccare ma che simboleggiano l'intoccabile, la Patria, nella quale nel bene e nel male si riesce a vivere, a comunicare grazie alla comunanza della lingua, a porsi gerarchicamente in relazione agli altri, a isolarsi o a riunirsi. Il nemico invece saccheggia, uccide e fa violenza. «Fin nelle nostre braccia vengono a sgozzare i nostri figli, le nostre spose». Ma il nemico è dominato dalla stessa astrazione patriottica, dallo stesso limitato apparente altruismo. Infatti, morire per delle merci, per la conquista dei mercati, per il dominio delle industrie nazionali al di là delle frontiere o più semplicemente per il mantenimento al potere di alcuni individui, inconsapevoli di essere banali pedine su uno scacchiere

economico terribilmente confuso, non ha niente di nobile in sé. L'unità nazionale è difficile da realizzare su delle motivazioni tanto terra terra. L'intolleranza trova così a livello di stati un discorso logico per mobilitare l'affettività astratta dell'individuo e condurlo alla morte.

Ma queste stesse considerazioni non valgono forse anche per la tortura? La tortura è un prodotto dello stato, cioè della struttura gerarchica di dominio di un luogo determinato e di un'epoca precisa. Quando il dominio di alcuni non riesce ad essere accettato dai più, quando viene contestato, la tortura non è tanto un segno d'intolleranza del potere quanto piuttosto della sua debolezza. È per evitare il ridicolo che il potere cade nel ridicolo di quella cosa rivoltante che è la tortura.

L'imperialismo, il colonialismo, non fanno forse appello agli stessi fattori comportamentali riassunti in precedenza? Certezza di detenere la verità, poiché questa si esprime nell'efficienza tecnologica. Ai popoli in ritardo in questo campo si porta la scienza, si fanno conoscere i benefici della tecnologia. Ci si propone come modello perché si arriva da dominanti. Spesso il dominato vuole intraprendere lo stesso cammino tecnologico per accedere alla dominanza. Ma il dominante se può trarne i vantaggi che si aspetta in termini di materie prime o di risorse energetiche, considererà questi uomini inferiori. Per molto tempo si è anche chiesto se fossero davvero uomini e ne ha fatto schiavi.

Ci sembra quindi un po' semplicistico credere che l'intolleranza scomparirebbe se i più accettassero l'indifferenza. All'origine dell'intolleranza ci stanno innanzitutto i processi economici. Quando gli immigrati svolgono le mansioni che il cittadino si rifiuta di fare, sono ben accetti. Quando la disoccupazione cresce, lo stesso immigrato diventa colui che ruba il lavoro al cittadino e quindi deve essere buttato fuori dal paese. Si tratta ancora una volta dell'appropriazione degli oggetti e degli esseri gratificanti nell'ambito di uno spazio, di un territorio. Bisogna allora impedire a qualsiasi costo all'immigrato di partecipare alle strutture gerarchi-

che, giuridiche, amministrative, in altre parole sociali, del luogo in cui vive. Ha solo un diritto di asservimento, e quando non ha più neanche questo, di andarsene. Anche qui, un discorso logico focalizzerà l'affettività sulla differenza mentre i processi economici sottostanti anche se sono presi in considerazione da questo discorso, lo faranno sfociare sui diritti del gruppo a difendere la sua proprietà e il suo benessere.

Non oso parlare del concetto di soglia di tolleranza che alcuni sociologi hanno spiegato su basi scientifiche, cioè statistiche, fissando il limite di invasione di una etnia o di un gruppo straniero in quello degli autoctoni al 10 per cento. Questa idea è stata elaborata dalla scuola di sociologia di Chicago. Al di sotto di questo limite si avrebbe coesistenza, al di sopra, dominanza numerica rapida dello straniero e comparsa del razzismo, dell'intolleranza e della violenza. Quando un agglomerato si oppone al superamento del cosiddetto punto critico, si può supporre che ciò avvenga già con intolleranza, rifiutando ad esempio di affittare abitazioni vuote agli stranieri. L'invasione rapida invece risulta dalla fuga della popolazione originariamente dominante che lascia i quartieri malsani all'occupazione straniera. L'utilizzo delle nozioni di soglia di tolleranza ha condotto al tentativo di dispersione degli immigrati in parecchi quartieri, le cui autorità politiche, anche quelle di sinistra, rifiutano spesso questa intromissione nel loro territorio.

In realtà, la ricerca del capro espiatorio deriva dalle condizioni di vita degradanti dell'insieme di una popolazione nello spazio in cui è confinata. La soglia di tolleranza da non superare non è forse innanzi tutto quella della miseria?

I diritti dell'uomo

Innanzitutto, che cos'è un uomo? È un essere vivente, e gli amici degli animali ci diranno che ogni essere vivente ha dei diritti. Chi lo ha stabilito? L'uomo naturalmente. L'uomo stabilisce anche i diritti delle altre specie animali, e così i migliori amici degli animali decideranno di far castrare il

loro «amato compagno» affinché non soffra di una libido insoddisfatta. Quando dico «l'uomo stabilisce» in realtà egli non fa altro che obbedire ai principi impellenti del suo benessere. D'altra parte, al di là dei discorsi umanitari, non formula pensieri poi tanto diversi nei confronti dei bambini del Biafra, del Bangladesh o del Sahel, ridotti pelle e ossa, affamati, coperti di mosche, che, come i suoi amati compagni, devono solo trovare un padrone che li nutra, li tenga al guinzaglio e organizzi per loro una contracccezione efficace perché non gli sono di nessuna utilità.

L'uomo è quindi un essere vivente che ha delle esigenze fondamentali per vivere: bere, mangiare, accoppiarsi, tutte attività necessarie alla sopravvivenza dell'individuo e della specie. Non si parla di diritto, ma di necessità. All'asino bisognerà ben dargli l'avena e l'acqua necessarie al mantenimento della sua struttura d'asino e alla compensazione dello sforzo termodinamico speso per far salire l'acqua dal pozzo, se si vuole continuare a beneficiare della forza del suo lavoro. Quest'asino non ha nessun diritto, ma presta un servizio al suo proprietario. Ma questa necessità è soddisfatta solo se in cambio l'individuo fornisce al gruppo sociale per il mantenimento delle scale gerarchiche un certo lavoro che contribuisca alla produzione delle merci. Questo spiega la comparsa di un diritto al lavoro. Si sarebbe potuto benissimo stabilire un diritto all'ozio. Ma la proprietà privata o di stato che dà forma alle gerarchie non vi avrebbe trovato il suo tornaconto. Bisogna quindi parlare in questo caso, non di un diritto dell'uomo, bensì di un diritto dei dominanti di conservare la loro dominanza. Si è insegnato agli individui che popolano la zona temperata del globo che il loro dovere era quello di «lavorare col sudore della loro fronte» e questo automatismo culturale è così ben inculcato nel loro sistema nervoso che essi rivendicano oggi il diritto di far sudare la loro fronte per la crescita del mondo produttivista e il mantenimento delle gerarchie. Se disoccupati, soffrono per non poter realizzare l'immagine che questo mondo ha dato loro di se stessi.

Su questi bisogni fondamentali, s'innesta l'apprendimento, intrapreso sin dal nascita, del modo in cui l'individuo può appagarli. Apprendimento delle regole sociali, delle ricompense (salari, promozioni sociali, beni di consumo, decorazioni, poteri) e delle punizioni se queste regole non vengono rispettate. I diritti dell'uomo allora non sono altro che i diritti dell'insieme sociale a mantenere la sua struttura, qualunque siano le regole d'istituzione di quest'ultima, all'est, all'ovest o al centro, a destra o a sinistra. Lo stato, cioè la struttura gerarchica (teocratica, aristocratica, borghese, burocratica, tecnocratica e così via) è onnipresente. Si parla di diritto dei popoli all'autodeterminazione. Ma cos'è un popolo, una nazione, se non un gruppo umano stabilito da millenni in un particolare spazio geoclimatico e il cui comportamento è stato plasmato da questo quadro che l'ha condotto all'istituzione di una cultura? Esiste una nazione bretone, basca, corsa, occitana? Ora, poiché è impensabile per queste etnie vivere autarchicamente (cosa che dimostrerebbe una reale intolleranza) bisogna pur che si integrino in un sistema che le inglobi. Ma perché non lasciarle decidere da sé circa le modalità delle relazioni economiche, culturali, politiche che vogliono mantenere con questa struttura astratta che definiamo stato e che, l'abbiamo già visto, è solo l'espressione istituzionalizzata di una gerarchia di dominanza? Perché insegnare ai bambini neri del Senegal, come è avvenuto sino a non molto tempo fa, che i galli erano i loro antenati, quando ai bretoni si impediva l'uso del gaelico? Perché quando il dominio è passato dagli aristocratici ai borghesi ci sono voluti cinquecentomila morti della chouannerie vandeana per imporre la libertà, l'eguaglianza, la fraternità? Questa tolleranza non è forse stata accettata in Alsazia-Lorena, dove preti, pastori, rabbini sono pagati dallo stato?

Il diritto dell'uomo di esprimere liberamente il suo pensiero, in altri termini di comunicare (mettere in comune) il risultato dei suoi determinismi e della sua esperienza inconscia del mondo, dei suoi giudizi di valore, dei suoi

pregiudizi sembra essere un diritto che può essere utile sviluppare se si desidera permettere l'evoluzione culturale della specie attraverso la combinazione concettuale, come la combinazione genetica, la commistione delle differenze genetiche ha consentito l'evoluzione biologica. Ma bisognerebbe soprattutto che tutto questo non sfociasse nell'azione fanatica, aggressiva, dominatrice, sicura del suo buon diritto e della sua verità, di cui abbiamo visto ciò che si può pensare. Come riuscirci, non conoscendo ciò che anima il discorso, i meccanismi che lo fanno nascere? Se gli animali di una stessa specie non si uccidono tra loro, questo succede senza dubbio perché non parlano.

Nel mondo attuale, l'istituzione del dominio si è basata sulla potenza delle armi, la perfezione della tecnica, considerata come l'unico progresso, la sola ragione d'essere della specie. Coloro che, per motivi geo-climatici millenari, non hanno potuto avvantaggiarsene, individui o etnie, si vedono spogliare del diritto alla proprietà. Il loro unico diritto è tacere, o tentare di seguire lo stesso cammino di coloro che li dominano: corsa ai diplomi, corsa all'industrializzazione. Quando questo cammino sembra loro troppo lungo da percorrere, coinvolti come tutti i nevrotici in un sistema manicheo che impedisce alla pulsione di realizzarsi senza infrangere le leggi culturali, si determina talvolta l'esplosione aggressiva, il ritorno all'azione, anche inefficace, perché il loro linguaggio non è ascoltato: attacchi a mano armata, cattura di ostaggi. E la buona coscienza della società produttivistica grida allo scandalo, invoca la repressione. Ma «non esistono i cattivi, esistono solo sofferenti» (F. Greggh).

In questo quadro molto schematico, dove possono collocarsi i diritti dell'uomo? Suo diritto prioritario è quello di vivere, vivere senza soffrire. Ma bisogna che gli altri glielo consentano. Mi sembra quindi che, fin quando le materie prime, l'energia e soprattutto l'informazione tecnica senza la quale le prime due sono inutili, non saranno di proprietà di tutti sul pianeta, l'istituzionalizzazione dei diritti dell'uomo non gli permetterà di garantirsi un diritto alla vita

se non ha niente da fornire in cambio. Utopia? Certamente. Ma al di fuori di essa, la storia non farà altro che riprodurre l'istituzionalizzazione da parte degli individui, dei gruppi umani, degli stati dominanti, dei diritti dei dominati a restare tali. I dominanti spiegheranno loro che è in gioco il bene dell'umanità intera, e i dominati arriveranno molto spesso a crederci facendo qualsiasi sforzo per condividere gli stessi diritti, quelli del dominio. È quando la si perde, che si capisce che cos'è la Libertà. È vero. Ma non ci sono solo prigioni con le sbarre. Ce ne sono di molto più subdole dalle quali è molto difficile scappare perché non si sa che vi si è chiusi dentro. Sono le prigioni dei nostri automatismi culturali che soffocano i processi dell'immaginazione, fonti della creatività, riconducono l'uomo allo status biologico di un mammifero che parla e costruisce utensili, ed è forse per il fatto che l'immaginario è la chiave che permette di scappare da qualsiasi prigione che l'uomo in seno al gruppo si preoccupa solo di una cosa: sopprimerlo per mantenere la coesione gerarchica del gruppo. Non è ancora giunto il momento in cui l'operaio dell'ultima ora avrà il diritto di essere pagato come gli altri.

L'unico modo per dischiudere l'informazione-struttura di un organismo, per aprire l'entità organica individuale regolata, consiste nel trasformarla in servomeccanismo, cioè includerla in un livello di organizzazione superiore, nel nostro caso il gruppo sociale, ma la cui finalità dovrà essere la stessa dell'entità organica.

Purtroppo, il nuovo livello di organizzazione, il gruppo sociale, diventa ben presto un sistema chiuso con finalità di mantenimento della propria struttura a discapito di quella degli altri gruppi sociali circostanti. A meno che questi gruppi non si associno in qualità di sottoinsiemi in un più grande insieme. Ma ancora una volta occorrerà trovare per questo nuovo insieme una finalità identica a quella dei sottoinsiemi che lo costituiscono. Il guaio dell'uomo è che non ha ancora trovato il modo d'includere la struttura individuale nell'insieme più grande, quello della specie la

cui finalità è identica alla sua: sopravvivere. Tra questi due poli, s'interpongono i gruppi sociali.

Per agire bisogna essere informati in maniera temporaneamente completa e contraddittoria. Bisogna sapere che le nostre scelte presunte sono condizionate da tutti i nostri automatismi inconsci, dal nostro passato, dalle pulsioni inibite, dai desideri non compresi, sapere perché sono relativi. Quelle scelte cominciano ad avere un senso solo se l'azione è valida per tutta la specie (preferiamo il termine specie a quello di umanità così inflazionato) e non per un sottoinsieme di questa, o per un capo carismatico, un uomo o un gruppo di uomini mandati dalla provvidenza, o più semplicemente per la nostra soddisfazione narcisistica. Non può darsi etica se non della specie.

Se fosse così, un'azione umana non potrebbe mai sfociare nell'intolleranza. Purtroppo, se voi sapete, l'altro non sa e approfitterà della vostra non violenza. Allora, il diritto prioritario dell'uomo non è forse quello di essere informati innanzi tutto di quello che succede in lui? Essendo un punto unico di convergenza degli altri, i vivi e i morti, ciò gli permetterebbe di comprenderli come comprenderebbe se stesso e ai suoi processi immaginativi di evolvere verso la creazione di un mondo umano in cui i diritti dell'uomo non sarebbero diversi da quelli della specie umana.

Un'ultima precisazione: possiamo dare l'impressione di voler cercare anche noi di imporre il nostro punto di vista. Noi non vogliamo imporre alcunché. Abbiamo semplicemente esposto i motivi per cui non vogliamo che ci si imponga niente.

traduzione di **Francesca Arra**





Marcello Bernardi / *L'educazione negativa* ●●

L'aggressività è una pulsione non solo inevitabile, ma irrinunciabile della natura umana. Comunemente questa pulsione viene socialmente trascritta come violenza, ma ciò avviene perchè la cultura della società è strutturata secondo schemi violenti. Contestando alcuni luoghi comuni della cultura occidentale che rappresentano il bambino come naturalmente privo di istinti aggressivi, Marcello Bernardi, in questa intervista, condensa la sua lunga esperienza di pediatra per individuare nell'educazione attiva (quella che vuol far diventare il bambino simile all'adulto) la vera autentica violenza. Bernardi è autore del best seller Il nuovo bambino (venti edizioni, la prima è del 1972). Ha scritto, tra l'altro Gli imperfetti genitori (1988), Educazione e libertà (1980), La maleducazione sessuale (1977). Per i tipi di Eleuthera è di prossima pubblicazione il libro intervista Conversazioni con Marcello Bernardi, a cura di Roberto Denti.

Quando si parla di aggressività, si intrecciano, spesso inconsapevolmente, concetti e modi di vedere molto diversi che possono portare a notevoli incom-

prensioni. Su questo tema centrale si sono accumulati studi, in diversi ambiti disciplinari, che però, non sembrano aver avuto grandi effetti sul piano dei comportamenti nel campo dell'educazione sia familiare sia scolastica. Possiamo allora, provare a definire che cosa intendiamo con il termine aggressività? E, a suo parere, quale valore può avere nell'ambito dell'educazione, la distinzione, per esempio di Erich Fromm, tra aggressività benigna-difensiva e aggressività maligna-distruttiva?

Facciamo un chiarimento terminologico per quanto riguarda questa intervista. Non pretendo che queste definizioni debbano essere adottate da tutti, però è sulla base di queste definizioni che io parlerò. L'aggressività è una pulsione non solo inevitabile ma irrinunciabile della natura umana. Non esiste e non può esistere alcuna persona sfornita di aggressività. Così come le pulsioni libidiche, quelle affettive e tutte le altre pulsioni, l'aggressività fa parte della persona, è una pulsione interiore ineliminabile. La trascrizione operativa dell'aggressività comunemente viene chiamata violenza, la quale chiaramente (e ha ragione Fromm e non solo Fromm, ma citiamo anche Agnes Heller) assume quanto meno due aspetti completamente diversi l'uno dall'altro: c'è la violenza del sopraffattore e c'è quella del sopraffatto; c'è la violenza del forte e quella del debole; la violenza dell'oppressore e quella dell'oppresso. La violenza dell'aggressore e quella dell'aggredito che sono diverse. Il negare la violenza non ha alcun senso, perché ognuno di noi può trascrivere, tradurre la propria aggressività in violenza, cioè in azioni, in operazioni a seconda della circostanza in cui si trova. Ecco in questo senso userò queste parole. Inoltre, come ha influito finora e come influisce oggi questa diversa interpretazione della parola aggressività nel contesto dell'educazione? Influisce nel modo più deleterio e negativo, nel senso che non si riesce a capire come una categoria umana possa difendersi da un'altra e non si riesce a capire come questa difesa possa essere tradotta in atteggi-

giamenti suggeriti dall'aggressività, mentre questo è l'unico modo di tradurla, non ce ne sono altri. Allora, il non capire questo significa mettersi in una posizione pregiudizialmente di contrasto e sostanzialmente di repressione nei confronti di chiunque non corrisponda all'immagine che noi ci siamo fatti di quel tale. Tutto ciò che costituisce ribellione, o contraddizione semplicemente anche se non ribellione espressa, all'immagine che noi ci siamo fatti, viene etichettato come aggressività e come tale condannata, in base a una norma etica del tutto arbitraria.

Viene da pensare a una categoria come quella di adattamento, molto usata in campo educativo. Dunque chi non si adatta viene considerato aggressivo.

Certamente, dimenticando che l'estrema rinuncia dell'uomo è, appunto, l'adattamento. L'ultima, poi non c'è più nulla. Per me, ovviamente.

Osservando giocare bambini di due anni, si possono già notare, da parte di alcuni, atteggiamenti che possono essere etichettati come fortemente aggressivi, di attacco fisico nei confronti dei compagni. Spesso si tende ad attribuire la responsabilità dei comportamenti aggressivi del bambino a una errata educazione. Ma esiste un'aggressività spontanea nei bambini, fin da piccoli, cioè prima dei condizionamenti culturali e qual è la sua funzione?

Direi che alla prima di queste due domande ho già risposto: esiste, fa parte del neonato. Un bambino quando nasce, ha già le sue cariche di aggressività. Facciamo una breve digressione di tipo psicoanalitico. Il bambino piccolissimo, di poche settimane di vita, è preda non dirò del «mito», che è una parola dal contenuto culturale, ma della sensazione della propria onnipotenza. L'universo sono io, il cosiddetto «autismo fisiologico», l'egocentrismo assoluto. Quando prova delle pulsioni aggressive nei confronti di una figura materna o di un oggetto d'amore frustrante, perché non c'è

in quel momento, perché lo ha staccato dal seno, perché fa delle manovre di pulizia e di igiene sgradevoli e così via, il bambino piccolissimo, di poche settimane di vita, prova delle pulsioni aggressive nei confronti dell'oggetto d'amore. È preda della propria sensazione di onnipotenza, ritiene, si fa per dire, che queste pulsioni siano effettive ed efficaci e quindi si sente in qualche modo colpevole della distruzione dell'oggetto d'amore in virtù del quale vive, per cui si stabilisce quella che gli psicoanalisti chiamano la «condizione depressiva», in virtù della quale il bambino colloca dentro di sé il male e fuori di sé il bene, perché si sente distruttore dell'oggetto d'amore che gli dà la vita. La condizione depressiva è la condizione opposta a quella schizoparanoide in base alla quale uno pensa che il bene sia dentro di sé, e il male sia fuori di sé e tende perciò a distruggere il male che sta fuori, compiacendosene. Pertanto la pulsione aggressiva nasce con l'uomo, è l'uomo. All'età di due anni questa aggressività affiora in sistemi violenti, non per ragioni educative, ma per ragioni evolutive in quanto verso un anno e mezzo, due anni al massimo, il bambino entra nella cosiddetta fase di negazione o di opposizione. Gli si chiede: vuoi andare a spasso? no; vuoi restare in casa? no; vuoi la pappa? no; allora non vuoi la pappa? no. È l'età del no, l'età in cui nasce questa prima vera parola, perché essa non contiene più il riferimento a un oggetto, ma a un concetto che è la negazione. Naturalmente questo si traduce poi in pratica in comportamenti aggressivi, cioè di rifiuto violento, che possono essere diretti contro chiunque: coetanei, madre, nonna. E questo non è frutto dell'educazione. È chiaro che a seconda dei comportamenti più o meno ansiosi, più o meno isterici, spesso, dei genitori, questo tipo di esplosioni può essere più o meno pronunciato, però il fatto in sé appartiene all'evoluzione dell'essere umano. Quindi un bambino è aggressivo perché picchia i compagni? Certo è il suo mestiere. Alla sua età il mestiere suo è quello; poi imparerà che si possono picchiare i nemici, ma gli amici no. Per adesso lui fa di ogni erba un fascio. L'induzione culturale

non è ancora così pronunciata da indurlo a dividere il nemico dall'amico. Lui, a ogni buon conto, picchia, perché quello è il suo modo di essere.

In certi casi picchiarsi può essere inteso anche come una forma di comunicazione, come un desiderio di entrare in contatto.

Certamente lo è, però direi che forse è opportuno non lasciarsi trascinare da questo tipo di interpretazione illuministica, che può produrre anche degli effetti sconcertanti come questo che mi è accaduto di osservare nella mia esperienza di pediatra. Una madre picchiava di santa ragione il suo bambino di pochi anni. Alla mia obiezione rispose: ma anche questo è un contatto fisico. Stiamo attenti a non far passare attraverso questo canale di giustificazione di tipo umanitario qualsiasi tipo di sopraffazione. Un momento: io sto dalla parte dell'oppresso che ha diritto di difendersi, ma sto un po' meno dalla parte dell'oppressore. Sto dalla parte del debole che non ha gli strumenti per difendersi, ma sto un po' meno dalla parte del sopraffattore che gli strumenti li ha. Un adulto che picchia un bambino è, per definizione, un vigliacco. Sempre e qualunque sia la motivazione; questo va chiarito.

Pensavo a una forma di comunicazione non verbale, di comunicazione tra i corpi che viene così nettamente repressa nella cultura occidentale.

Certamente. Il valore ad esempio delle arti marziali, qual è? E questo: è il linguaggio del corpo. Chi pratica arti marziali davvero, riesce bene con l'amico, non con il nemico. Il bel tiro, la bella tecnica, viene con l'amico perché con quello c'è una comunicazione dei corpi; con il nemico non c'è: lo aggredisci e, se ci riesci, gli spacchi l'osso del collo. Ma è una brutta lotta, quella bella è con l'amico, il quale sa, accetta, corrisponde. E questo è un linguaggio non verbale.

Torniamo ai bambini. Dalla sua lunga esperienza

di osservazione sull'infanzia, ha tratto degli elementi che permettono di caratterizzare fin da piccoli i bambini maschi come più aggressivi delle bambine? Da quale età in poi?

Di primo acchito la mia risposta dovrebbe essere no. Sono due tipi di violenza diversi, complementari, speculari in un certo qual modo. Se dovessi esprimermi in termini cari agli psicologi direi che, come del resto è ovvio, la violenza del maschio è di tipo penetrante, quella della femmina è di tipo divorante. Ma sono violenze entrambe. Non so se si possa immaginare un rapporto sessuale efficace, da punto di vista psicologico, godibile, credibile, reale, se non presupponendo questi due tipi di violenza. Non so quale delle due sia più intensa; non ho mai provato a essere donna. Ritengo che siano di pari violenza, sicuramente. Gli atteggiamenti possessivi, iperprotettivi e generalmente voraci delle madri nevrotiche, non sono da meno degli atteggiamenti aggressivi e molto spesso vulneranti dei padri nevrotici. È una nobile gara. Se dovessi dire la mia opinione, per lo meno quella che può dire un uomo di quasi settant'anni, credo nella mia vita di aver trovato pari violenza, pari aggressività nel maschio e nella femmina, espressa in modi diversi, ovviamente e per fortuna. Come diceva l'Assemblea nazionale francese: viva la piccola differenza.

Allarghiamo il discorso all'ambito più generale dell'educazione. C'è un modo di intendere l'educazione, che si potrebbe definire «educazione negativa» (non però in senso negativo, ovviamente), che mira a favorire le tendenze spontanee del bambino senza forzare, intervenendo il meno possibile, senza far violenza. In altre parole una sorta di educazione minima nella quale l'educatore sembra quasi dover scomparire per non doversi imporre al bambino. Ma in questo modo viene a mancare il rapporto tra due persone vive e intere, con i propri desideri e i propri limiti. Allora, in che cosa consiste per lei una vera

educazione senza violenza.

In quello che c'è già nella domanda, nell'educazione negativa. Potrei rifarmi, in certo qual modo, alla teologia negativa, che tenne il campo per poco nel Trecento, più o meno contemporanea al tempo di Dante Alighieri. Si diceva per esempio questo: dio è colui di cui si può dire solo ciò che non è. Oppure in questa preghiera che c'è nei sermoni tedeschi di Meister Eckart: signore, fai sì che io non debba mai pregarti. Credo che l'educazione non possa non essere negativa. È mia profonda convinzione, ma non pretendo certamente di imporre questo punto di vista a nessuno, che l'educazione consista non tanto nel non esserci, quanto nel non fare. Non dobbiamo favorire l'emergere delle doti, dei difetti o comunque dell'essenza di colui al quale ci rivolgiamo. Dobbiamo semplicemente fornirgli i mezzi perché costui possa essere quello che è, non quello che io credo che sia. Quello che è in realtà. È mia opinione che l'uomo possa evolvere solo se è libero di evolvere. Una persona non è mai intera, non è mai l'immagine che dà di sé. L'immagine è sempre una parte della sua persona. Nel nostro intimo, e questa è una delle intuizioni secondo me più geniali di Freud, alligna sempre il mostro. Generalmente non viene confessato né descritto, né esplicitato. Nessuna persona è mai intera. Ma a mio modo di vedere l'unica parte della persona che deve sempre comunque emergere è la pulsione affettiva, ed è l'unica che conti. «Io ti voglio bene qualunque cosa tu faccia. Io ti voglio bene qualunque sia il tuo comportamento, ti voglio bene ugualmente». Questa è l'unica base educativa. Non ce ne sono altre.

Nella domanda mi sono espresso in modo impreciso. Intendevo riferirmi a quegli educatori che si autoprimumo e non dicono: io sono arrabbiato con te.

Questo è un inganno. Sono come i genitori che portano i bambini dal dottore dicendo: il dottore è un amico del papà. Sì, può anche darsi, però al bambino non gliene frega niente. In quel momento è un nemico suo. Allora, attenzione: il

filtro che inevitabilmente ognuno di noi pone alla trasparenza della propria personalità, è un conto, e la menzogna deliberata è un altro. L'inganno, il mentire è altro. La menzogna implica un atteggiamento di tipo culturale, mentre invece l'essere ciò che uno può essere fa parte del suo esistere, del suo modo di esistere, cioè non è un fatto sovrapposto, è un fatto connaturato. Nessuno può palesare appieno ciò che è, perché è impossibile, è fuori dalle nostre capacità. Ma il mentire deliberatamente su ciò che riteniamo di essere, questo no. Si può uccidere, ed essere lodevoli per aver ucciso; e si può uccidere meritando la morte, subito. Penso che su questo punto, proprio in tema di aggressività e violenza, si sia creata una confusione, secondo me abbastanza preoccupante.

Credo che sia impossibile vivere senza questa pulsione ad aggredire, e credo ugualmente che sia impossibile vivere concedendo a questa pulsione qualsiasi tipo di apertura. Insomma l'uomo è un impasto di contraddizioni. Il mio amico Franco Fornari aveva scritto un romanzo, non bello come romanzo, ma con un bellissimo titolo, tratto da un antico detto che dice: l'angelo percorre in punta di piedi la stessa scala per la quale il diavolo cade a capofitto; e intitolò questo romanzo *L'angelo a capofitto*. Questo siamo noi, né angelo né diavolo, o tutti e due, pieni di livore, di odio, di esecrazione, talvolta nobile e talvolta miserabile. Non per mia colpa.

Si parla sempre più di educazione non violenta, anche all'interno della scuola. Mi riferisco ad una educazione non violenta che mascheri i conflitti ma che tenda a farli affiorare per risolverli, che non reprima l'aggressività ma la faccia emergere per ridurne il potenziale distruttivo. A proposito di educazione alla non violenza, in un'intervista lei ha espresso dei dubbi. Quali limiti vede in un'educazione alla non violenza e quali possibilità?

Credo che un'educazione alla non violenza sia una con-

traddizione in termini. Non c'è dubbio che l'educazione debba essere, secondo me, di tipo negativo, come si diceva prima. Quindi pregiudizialmente non violenta in quanto non intrusiva, non condizionante. Ma un'educazione alla non violenza è un fallimento in partenza perché ognuno è quello che è. Io non riuscirò mai a educare un assassino, mai. Forse potrà non uccidere nessuno, ma per caso, non per l'educazione che ha ricevuto. Il mio mestiere non è, ripetiamolo perché questo è un concetto fondamentale, quello di far diventare qualcuno come lo voglio io. Il mio mestiere è quello di aiutare qualcuno a essere ciò che è. È un assassino, non ci posso fare niente. Non nel senso che ci sia una vocazione a essere un assassino, ma ritengo che in talune circostanze l'uomo divenga di fatto un assassino, cioè tolga la vita a qualcuno, per ragioni nobilissime e il mio mestiere non è far sì che quello non sia mai comunque un assassino. Il mio mestiere è far sì che sia se stesso, e nel momento in cui ritenga che la sopravvivenza di ciò in cui crede, dell'oggetto culturale, della persona umana, richieda un assassinio, possa compierlo. Questo è il grosso problema. Nessuno ha la natura di assassino. La natura di delinquente è un artefatto, è chiaramente un prodotto della società in cui viviamo. Noi perché rubiamo? Perché la religione del costume di cui siamo preda è quella dell'averne, dell'averne il più possibile, del possedere il massimo concepibile e quindi cerchiamo di approfittarne perché tutto ci porta a questo. Ma questo è un condizionamento culturale, chiaramente. Nessuno nasce ladro, lo diventa in quanto l'averne, per copiare Fromm, è diventato assai più importante dell'essere. Allora, c'è una logica culturale, anche se ho dubbi sulla parola «culturale» in cui oggi entra tutto, che va rovesciata. A mio modo di vedere, e qui forse emerge il vecchio anarchico autodidatta, il sistema in cui viviamo è questo dio. Basta leggere uno dei grandi testi, Matteo, per esempio, che dice: non seguirete due padroni, o dio o Mammone. Se seguirete l'uno perderete l'altro. Noi abbiamo scelto Mammone, benissimo abbiamo perso dio, non quello con la barba bianca,

quello che fa il giudizio universale, ma l'idea; l'aspirazione dell'uomo. Volete avere la televisione, la partita di calcio, l'automobile, l'autostrada, benissimo però cavatevi dalla testa di poter avere anche un ideale. Aut aut. Noi abbiamo scelto chiaramente, siamo diventati ladri, siamo diventati assassini, siamo diventati tutto. Ho letto recentemente un articolo di Giorgio Ruffolo dal quale ho appreso, con enorme costernazione, che il fatturato di forniture d'armi ai paesi del terzo mondo è il triplo del fatturato per gli aiuti economici. Abbiamo scelto questa strada, mi va benissimo, diamo i missili all'Iraq, le navi da guerra all'Iran. Poi crepano di fame, non hanno la vaccinazione anti-polio, non gliene frega niente a nessuno. L'importante è che abbiano missili perché a noi rendono un sacco di soldi. La guerra Iran-Iraq, sempre in base a questo articolo, è stato il più grosso affare dopo la guerra del Vietnam. Volete i soldi? Benissimo, basta vendere navi da combattimento e i soldi li fate subito.

Infine un tema di attualità: la violenza sui bambini. I media collezionano sempre più questi eventi con una sorta di perverso voyeurismo. Ma oltre la facciata dello spettacolo e delle grancasse dove stanno le radici del problema della violenza sui bambini? È possibile che proprio il costituirsi nell'età moderna di una categoria speciale, quella dell'infanzia (secondo le analisi degli storici) abbia contribuito ad aumentare la diversità dei bambini, rendendoli al tempo stesso oggetti di un più potente desiderio ambivalente di amore e di odio?

Sì, è possibile. Direi che i bambini stanno esaurendosi come promotori del consumo. Ormai il mercato dei giocattoli, degli alimenti e dei medicinali per l'infanzia si sta estinguendo. Allora l'abbiamo reinventata come molla dell'informazione, e quindi come vittima della violenza dell'adulto, violenza che in realtà probabilmente c'è sempre stata. Non nego che possa essersi acuita in questi ultimi

tempi, anzi, lo ritengo vero, ma non perché gli adulti siano diventati più cattivi, bensì perché la divaricazione tra il mondo dell'adulto e il mondo dell'infanzia sta aumentando vertiginosamente. Questi storici che interpretano i fatti attuali come il risultato della creazione della categoria infanzia hanno ragione. Perché il bambino di oggi è quello che era trentamila anni fa. È un individuo che vive in preda alle proprie emozioni, in preda alle attrazioni sessuali, alle attrazioni emotive, agli affetti, e l'adulto no, l'adulto se ne allontana sempre di più. L'adulto, come si diceva prima, bada sempre di più all'avere che all'essere, e quindi, naturalmente, vive secondo una filosofia che è sempre più lontana da quella del mondo dell'infanzia. E lo sarà sempre di più finché noi saremo preda di questa ignominia che è il mercato in genere, ma la pubblicità in particolare, che pone l'avere, il possesso di un oggetto come limite della dignità umana. Al di là dell'avere il profumo piuttosto che la birra o la motocicletta, non c'è più nulla. È dio. Così come è dio la zona di salvezza per una squadra di calcio, piuttosto che l'erba di San Siro. Siamo arrivati a un abbruttimento mentale di tali proporzioni che nulla più abbiamo a che vedere con il bambino.

Ronald Laing, chiamato l'antipsichiatra, che aveva tutti i suoi difetti ma anche dei lampi di genialità diceva: tutti i bambini che nascono sono delle scintille di luce nelle tenebre esteriori, sono dei principi della luce. E poi, grazie al procedimento di condizionamento culturale, che chiamiamo educazione, diventano degli imbecilli come noi. Procedimento che generalmente ha successo entro il limite di quindici anni. Forse adesso un po' prima. Sono confortato nel mio termine temporale, dall'Organizzazione mondiale della sanità la quale assegna al pediatra la cura dell'essere umano fino a quindici anni. In effetti a quell'età non c'è più niente da fare. Il processo di idiotizzazione è diventato definitivo. Ecco, questi due mondi non hanno più nulla a che vedere, per cui il bambino è diventato non solo il diverso, l'incomprensibile, ma soprattutto il nemico. Nemico minac-

Marcello Bernardi / L'educazione negativa

Volontà / UOMINI E LUPI

cioso, per cui è meglio che stia a casa sua e qualunque mezzo è buono per far sì che non rompa le scatole. Il mezzo della violenza fisica è il più diretto, quello che fa più notizia naturalmente, ma forse non il più importante. Il più importante è l'educazione, tra virgolette, che non è l'educazione negativa ma l'educazione attiva, quella che vuol fare del bambino uno come noi. Ecco questa è la vera e autentica violenza.

a cura di **Filippo Trasatti**







Roberto Guiducci / *Divieto genetico e licenza di uccidere* ●●

Nel regno animale vige una regola raramente disattesa: dentro la stessa specie non si uccide. Mentre sulla base di un identico equipaggiamento biologico, la massima differenziazione culturale ha separato gli uomini, mettendoli contro l'istinto che ordina di non uccidere dentro la propria specie. Da questa prima constatazione prende le mosse Roberto Guiducci per analizzare l'aggressività nei suoi aspetti più vistosi: la guerra, l'omicidio e il suicidio. Guiducci, sociologo, è autore, tra l'altro, di L'urbanistica dei cittadini (1990), Ti uccido come un cane (1986), Le disegualianze fra gli uomini (1977), La città dei cittadini (1975).

L'essere umano ha una certa «aggressività» innata, come ha sostenuto sempre Sigmund Freud. Ma non è affatto né dimostrato né dimostrabile che l'aggressività di ordine biologico possa portare alla guerra. Anzi il tipo di aggressività che abbiamo ereditato dal mondo animale di cui facciamo parte andrebbe chiamato con un altro nome meno confusivo, come ad esempio, «tensione competitiva». Questa tensione presiede, presso moltissime specie animali, la pulsione per procurarsi il cibo, gli scontri per ottenere le femmine più desiderate, la preservazione del proprio terri-

torio, la mobilitazione all'attività contro la staticità conservativa. Ma tutto ciò non conduce affatto alla guerra.

Chiarisce, con innumerevoli esempi, Ireänus Eibl-Eibesfeldt: «È estremamente raro che fra i vertebrati superiori le azioni aggressive compiute contro un membro dello stesso gruppo abbiano conseguenze mortali» [5]. E ciò vale anche per pesci ferocissimi come i pirhana od addirittura per i serpenti a sonagli.

La prima legge generale è che dentro la stessa specie non si uccide. Conferma Eibl-Eibesfeldt: «L'uccisione dei conspecifici viene impedita negli animali da inibizioni innate dell'aggressività, che bloccano in modo particolare la capacità di uccidere. Certi atteggiamenti di sottomissione attivano le inibizioni. Spesso lo svolgimento della lotta viene ritualizzato in forma di torneo». Si può, così, rendere esplicita una seconda legge: se esistono tensioni innate all'aggressività, esistono anche controtensioni innate di inibizione all'aggressività.

Basta che il lupo sconfitto esponga il ventre alla bocca dentata all'avversario perché questi lo lasci senza neppure ferirlo; basta che moltissimi animali abbandonino il posto di combattimento perché il vincitore li risparmi. Anche la iena vittoriosa risparmia la iena vinta.

Licenza di uccidere. La prima causa

Per dare una spiegazione del fatto che l'uomo uccide dentro la sua specie Eibl-Eibesfeldt prende spunto da un'osservazione di Erik Erikson (1966) sulla strategia adattiva di gruppi umani di un medesimo ceppo in aree differenziate, strategie che finiscono per renderli molto diversi fra loro quasi fossero di specie diverse (pseudo-speciazione). Eibl-Eibesfeldt (1979) utilizza l'intuizione parziale di Erikson e prosegue annotando che, di qui, può partire il processo culturale di disumanizzazione di altri gruppi umani fino a poterli considerare di un'altra specie e, quindi, uccidere senza trasgredire il codice genetico che vieta di sopprimere esseri della propria specie [13].

In questa analisi è giusto riconoscere a Erich Fromm [10] di aver sfiorato il centro del problema, ma a rovescio. Scrive Fromm: «Proprio perché dotato di un *equipaggiamento istintivo inferiore* a quello di qualsiasi altro animale, l'uomo ha molta difficoltà a riconoscere o identificare i con-specifici» (cioè gli altri esseri appartenenti alla specie umana).

«Sono la lingua, i costumi diversi e altri criteri captati dalla mente piuttosto che dall'istinto, a determinare chi è o chi non è con-specifico, con il risultato che qualsiasi gruppo presenti una lieve differenza non è più visto come parte della stessa umanità».

In realtà, l'essere umano, come ha dimostrato la biologia più avanzata, non ha un equipaggiamento istintivo inferiore a quello di qualsiasi altro animale, come afferma Fromm.

Il Dna è il Dna, cioè il codice genetico, e l'uomo lo possiede come *tutti* gli altri animali. Se l'avesse debole o addirittura inferiore, l'uomo non sarebbe riuscito a perpetuare le caratteristiche fondamentali di se stesso, malgrado ogni possibile mutazione successiva e avrebbe potuto continuamente perdere la sua specificità. Il fatto è che l'uomo, nonostante possieda un codice genetico come tutti gli altri animali, è riuscito a creare ed acquisire un equipaggiamento culturale *superiore* a quello di tutti gli altri animali. Ma poiché i gruppi umani si sono dispersi, ognuno di essi si è dotato di un equipaggiamento culturale così creativo e, quindi particolare, da consentire l'inganno che fosse anche unico. Per questo ogni gruppo ha potuto vedere altri gruppi di esseri umani, che avevano, nel frattempo, percorso sentieri paralleli, e insieme, differenti (perché originali), come gruppi di «altri esseri» e, di conseguenza, «non-esseri umani».

Dunque è stata proprio la massima differenziazione culturale, sulla base di un identico e forte equipaggiamento biologico, ad avere separato gli uomini, mettendoli, da un punto di vista culturale, contro l'istinto che ordina di non uccidere dentro la propria specie.

La diversità culturale *specifica* di ogni gruppo ne ha fatto così, artificialmente, una *specie* contro l'unificante codice

genetico. Ma questo codice mentre vieta, permette. E permette che *ogni specie* cerchi di sopravvivere a spese di *altre specie*. Così l'uomo è arrivato ad esistere alle spalle di altri uomini non-uomini o, addirittura, a ucciderli.

Ma, il problema richiede una spiegazione ancor più complessa. Infatti, il solo concetto di «pseudospeciazione», isolato dal contesto di altri importantissimi fattori, non consente di arrivare alle cause dei conflitti cruenti e della guerra fra gli uomini.

Eibl-Eibesfeldt continua le sue osservazioni sul mondo animale e contesta alcuni miti come quello sostenuto da vari etologi che gli scimpanzé o i gorilla, nostri più diretti progenitori, siano del tutto pacifici.

È interessante, al contrario, osservare che anche essi, pur se raramente, uccidono, ma proprio quando altri scimpanzé o gorilla appartengono a gruppi differenti con cui non si aveva da tempo alcun contatto. Cosicché anche questi primati sfuggono, in casi estremi, all'inibizione a uccidere allorché possono considerare altri primati così estranei da costituire una specie diversa [12].

Ma né gorilla né scimpanzé hanno mai fatto la guerra in modo deliberato e sistematico come l'uomo. Anzi si limitano quasi sempre a minacce. Purtroppo la lotta mortale fra uomini ha matrici remote, come pure la differenziazione culturale dei gruppi umani che, dall'unico ceppo africano orientale, dilagarono nel mondo acquisendo caratteri somatici differenti e costumi molto diversi fra loro. Ma bisogna, per obiettività, anche notare che i gruppi umani se si sono tanto distanziati fisicamente e culturalmente fra loro, hanno tuttavia anche mantenuto caratteri comuni nei comportamenti, nelle espressioni del volto (riso o pianto) e nei gesti, come lo stesso Eibl-Eibesfeldt ha dimostrato in diversi studi analitici, approfonditi anche da altri esperti [6;18].

A questo punto, si potrebbero osservare i due fenomeni opposti della pseudospeciazione e dall'iperspeciazione secondo la quale, pur avendo acquisito differenze molto

marcate, gli uomini hanno conservato tratti simili, altrettanto marcati. Persino armi e modi di comportamento per la guerra sono spesso simili. Come si può, allora, considerare l'avversario come appartenente a un'altra specie?

Antropologia e sociologia hanno chiarito che *gli animali-uomini hanno gradualmente accentuato le artificialità proprio per diventare sempre più uomini.*

Ma le artificialità si sono sviluppate in forme *enormemente diversificate*. Cosicché utensili, costumi, lingue, cerimonie, riti, vesti, acconciature, maschere, tatuaggi, da un lato, e mutazioni somatiche del colore della pelle, della quantità di peli, dall'altro, sempre diversi da gruppo a gruppo, hanno a tal punto modificato o deformato gli aspetti originari somiglianti da far apparire altri esseri, ugualmente umani, quali esseri completamente estranei e appartenenti ad altre specie.

Non si tratta, dunque, solo di pseudospeciazione dovuta a differenze derivanti dai diversi habitat in cui i gruppi umani si sono casualmente trovati a vivere, ma di distinzioni dovute a sviluppi artificiali di tipo culturale molto intensi e molto differenti fra loro.

La controprova sta nel fatto che gli uomini, se sono in grado di disumanizzare altri uomini fino a poterli considerare degli animali, riescono, al contrario, ad umanizzare animali privilegiati (come il proprio cane o il proprio gatto o la vacca d'India, che non oserebbero mai uccidere) fino a divinizzarli come in molte religioni politeiste. Si può così desumerne una legge sociologica generale:

Poiché nel codice genetico c'è il divieto di uccidere esseri della stessa specie, ma non c'è divieto di uccidere esseri di specie diverse, gli esseri umani hanno ottenuto la licenza di uccidere altri esseri umani nella misura in cui potevano considerarli esseri disumani. Viceversa, gli esseri umani hanno sentito il dovere di rispettare animali di specie diverse perché considerati umani o addirittura divinizzati.

Ma c'è di più. In guerra si è detto spesso «Tentiamo di salvare la pelle» o «Vendiamo cara la pelle» parlando di sé

secondo la proiezione fatta dal nemico.

Infatti il nemico pensa di andare a caccia di animali, non di uomini. E all'animale ucciso si toglie la pelle. Chi in guerra, si trova in difficoltà, pensa, quindi, di poter «perdere la pelle» o di doverla «far pagare cara» non diversamente dal leone morente che tenta l'ultimo balzo prima di morire e di essere scuoiato¹.

Per quanto riguarda la disumanizzazione di esseri umani, le antiche mitologie ricordano l'uccisione di giganti, ciclopi, gorgone, aventi forma in parte umana, ma deformi rispetto alla grandezza, o per carenza o per aggiunta di alcuni organi. E perciò disumani nella sostanza complessiva.

La stessa istituzione della schiavitù, con l'addomesticamento di altri uomini, è stata possibile nella misura in cui questi altri uomini diversi potevano essere considerati animali alla stregua degli animali veri e propri, altrettanto addomesticati e usati per lavori pesanti.

Il parossismo delle diversità è, come noto, arrivato al punto per cui in quasi tutti i linguaggi l'attribuzione del nome uomo è data soltanto ai membri del proprio gruppo, mentre gli altri ricevono attribuzioni animalesche spregiative. Nell'ultima guerra mondiale, gli ebrei erano considerati «esseri inferiori» dai nazisti, i nazisti «belve» dai loro avversari, i giapponesi «scimmie gialle» dagli americani, e così di seguito.

Dunque la licenza di uccidere, e la licenza del conflitto cruento della guerra poggiano sul fatto che l'altro non sia considerato un essere umano. Ed è per questo che l'uccisione nelle guerre non comporta senso di colpa.

Viceversa, nelle guerre civili intratribali o intranazionali o, comunque, intestine, il senso di colpa si verifica, nonostante ogni tentativo della propaganda di degradare a

1. Un'altra frase tipica di questo genere è: «Attenzione a non lasciarci le penne», come se il nemico andasse a caccia di uccelli. Ma si dice anche: «Ci cascheranno come polli», vedendo nei nemici degli animali da cortile da sgozzare facilmente.

«mostri» i rossi o a «bestie reazionarie» i neri.

Le guerre civili o le rivoluzioni, ben più rare nella storia delle guerre verso l'esterno, sono state, inoltre, sempre sofferte o definite come fratricide e non si è mai esaltato il numero dei morti inflitti all'avversario. L'espressione: «la rivoluzione divora i propri figli» suscita orrore, mentre l'opposta: «la guerra divora altri esseri umani ed, insieme, i propri figli» non esiste neppure.

È stato Stalin a riadottare il termine, di origine arcaica «mostro di genere umano» nei confronti di Bukharin, Zinoviev e gli altri compagni che andava eliminando.

È il «mostro del genere umano» vuol dire «aberrazione del genere», essere degenerato, individuo abnorme ed escluso dal genere a cui appartiene l'uomo.

Analogamente gli eretici, le streghe, gli omosessuali, i devianti perseguitati erano considerati mostri che si accoppiavano con il demonio o effettuavano pratiche non umane, «contro natura» (umana).

Ma, nonostante le estreme differenze, somatiche e culturali, che hanno distanziato gli uomini fra loro, sono pur sempre restate delle grandi somiglianze.

Il semplice fatto di prendere le differenze artificiali (pseudospeciazione) per diversità biologiche di specie non può, dunque, essere sufficiente a scatenare una guerra.

La seconda causa

La psicoanalisi, nella linea degli psicoanalisti da Melanie Klein a Franco Fornari ha identificato da tempo il meccanismo della proiezione paranoica del lutto secondo la quale l'animale uomo, quando subisce una perdita (morte di congiunti, malattie gravi, epidemie, disgrazie, dissesti economici, calamità naturali) non attribuisce questi fatti a eventi oggettivi incontrollabili o a proprie incapacità o al fallimento del gruppo e dei suoi dei, ma proietta la colpa (e il senso di colpa che ogni perdita dà) su un essere o un gruppo umano esterno, visto come nemico al punto di fargli la guerra.

Ma il problema non sufficientemente risolto è come un essere umano possa vedere in un altro essere umano, anche nel caso frequentissimo in cui questi sia del tutto innocente, il colpevole delle perdite subite e un nemico da uccidere. Inoltre nella lotta si uccide, ma si può essere uccisi.

Infine la teoria della proiezione paranoica si rivela insufficiente a spiegare la reazione del lutto perché, in diversi casi, questa reazione non è paranoica verso nemici esterni, ma masochistica verso se stessi. Infatti, nel caso di mali o perdite, non pochi popoli o gruppi ne hanno attribuito la causa a colpe commesse dalla propria collettività o da singoli individui, come ad esempio, Edipo, punito per aver provocato la peste a Tebe.

E allo stesso modo si è ritenuto che le punizioni venissero o dagli dei o dagli spiriti offesi dagli antenati. Perché i tebaniani hanno cercato il colpevole dentro le mura anziché attaccare le mura delle città vicine?

Perché la proiezione paranoica possa verificarsi, occorre sia che risulti possibile vedere il diverso come non-uomo, sia che si abbia un elemento scatenante, quasi sempre provocato dal potere (desautorato a Tebe e, quindi, reso impotente per una guerra esterna). Ma occorre, soprattutto, per indurre gli uomini, una terza causa che permetta il realizzarsi della seconda. È, quindi, necessaria una spiegazione ulteriore per poter chiarire come possa prodursi la proiezione paranoica del lutto identificata nella psicoanalisi (e non già quella masochistica) e come questa proiezione possa condurre alla guerra.

La terza causa

«Ti uccido come un cane». «Tu uccidi un uomo morto» [14].

Queste due frasi, l'una del linguaggio comune, l'altra di un episodio storico non a caso conosciuto da tutti², ci avvicinano a comprendere l'aggressività umana, a renderci conto della terza delle tre cause che tuttora insidiano la

2. È Maramaldo che uccide Francesco Ferrucci gravemente ferito nella battaglia di Gavinana del 1530.

nostra specie.

La prima dice: «Ti uccido perché sei un animale diverso da me». La seconda dice «Tu uccidi inutilmente un essere della tua specie che hai già sconfitto».

Perché non si dice mai: «Ti uccido come un uomo?» Perché non lo si può. La recente sociobiologia commette un errore imperdonabile quando afferma che nell'uomo un istinto all'aggressività esiste al punto da poter sopprimere un altro essere umano considerandolo un essere umano.

Sappiamo che esiste una legge biologica che vieta l'uccisione tra animali della stessa specie (salvo pochissime eccezioni confermantici la regola, giacché le uccisioni avvengono non per calcolo, ma per caso o per forma di selezione dove può accadere che uno, per ragioni funzionali, ma non per lotta, sopprima un altro).

Nella situazione umana, si arriva, invece, a un paradosso estremo. Uccidendo un uomo, si dice «Ti uccido come un cane» mentre il proprio cane, come abbiamo visto, non può al contrario essere toccato. Si dà così un capovolgimento simbolico per cui il proprio cane viene innalzato a livello umano o addirittura divino (e non può così essere ucciso), mentre l'uomo viene abbassato a livello animale o meno che animale (e, di conseguenza, può essere ucciso). In questo modo i nazisti poterono continuare ad amare i loro cani umanizzati e a massacrare quei cani degli ebrei visti come non uomini. Il divieto di uccidere dentro una stessa specie è evidentemente il corollario di quella «legge assoluta per la riproduzione», chiarita con esattezza scientifica da François Jacob [15]: ogni specie tende a crescere per conservarsi finché c'è nutrimento.

Se esistesse il permesso di uccidere dentro la stessa specie, la legge assoluta del «crescete e moltiplicatevi» ne sarebbe contraddetta, e non sarebbe più una legge: la specie subirebbe perdite interne che la indebolirebbero e la esporrebbero alla supremazia di altre specie o al rischio di estinzione.

La legge assoluta della riproduzione quanto più larga

possibile della propria specie viene, invece, gravemente lesa dalla specie umana. E lo era ancor più alle origini quando la popolazione era molto scarsa.

Bisogna ricordare, infatti, che la specie umana ha impiegato oltre due milioni di anni per annoverare circa due milioni e mezzo di individui e, poi, circa un milione di anni per raddoppiarsi intorno a cinque milioni di viventi sulla terra verso il 6000 avanti Cristo.

Eppure si hanno dati precisi sulla presenza di conflitti cruenti nella più remota antichità, anche se sono valutati molto rari [16].

L'animale-uomo ha dentro di sé la medesima legge del non uccidere di tutti gli altri animali. Ma l'ha contraddetta e continua a contraddirla. E questa contraddizione crea un'altra conseguenza enormemente negativa: ogni gruppo, che si consideri l'unica specie umana con licenza di uccidere, tende anche in un delirio di onnipotenza a voler essere l'unico gruppo umano nel mondo a esclusione di tutti gli altri. Di qui, si sviluppa la tensione a voler popolare da solo il mondo, distruggendo tutti quegli altri animali (e uomini considerati animali) capaci di limitare od ostacolare questo disegno.

Data, quindi, la facoltà dell'essere umano di immaginarsi un umano-diverso come non-uomo; e data la seconda facoltà di poter proiettare paranoicamente su quest'ultimo i propri lutti e le proprie perdite, il delirio di onnipotenza concorre, infine, a rendere possibile lo svilupparsi delle prime due cause nella forma precipua della guerra, in quanto consente il passaggio dal vedere o dal proiettare fantasticamente, al fare.

Il delirio di onnipotenza non solo permette di non riconoscere più un altro gruppo come umano e facilita la proiezione dei propri guasti sull'altro, ma porta all'idea dell'esclusiva dell'aggettivo qualificativo «umano» per sé, e alla generalizzazione dell'aggettivo squalificativo «disumano» per tutti gli altri gruppi di viventi.

Di qui il dovere di fare (salvare ed aumentare) la specie

umana (secondo la legge biologica di Jacob), attribuito soltanto al proprio gruppo, e il parallelo dovere di fare la guerra a tutti gli altri animali in grado di contendere spazio e primato nel territorio del mondo.

Una legge complessiva

La sociologia tende a limitare molto e, in diversi casi, a escludere che le cause preminenti delle guerre siano di carattere economico. Molto spesso i conflitti bellici hanno condotto i vincitori a disastri finanziari, così come, al contrario, hanno premiato i vinti. L'ultimo esempio è quello della Germania e del Giappone, sconfitti, che hanno ottenuto i massimi risultati mondiali di sviluppo, superando le nazioni vittoriose, non solo Inghilterra e Francia, ma anche Stati Uniti e Urss.

In quanto ad altre cause, la sociologia rileva che quanto più grandi sono state le disuguaglianze interne ed esterne non solo esistenziali, ma anche di valore e prestigio in un paese o fra un gruppo di paesi, tanto più sono cresciute le tensioni che, spesso, sono arrivate al conflitto cruento. Viceversa, si può sociologicamente provare che condizioni più simili o analoghe o addirittura paritetiche abbiano alleggerito o annullato le tensioni belliche. Basti l'esempio attuale dei paesi europei fra i quali sono oggi inimmaginabili delle guerre, mentre queste sono state combattute spietatamente e ininterrottamente per alcune migliaia di anni, dando luogo addirittura alle guerre dei cent'anni, dei trent'anni e alla prima e seconda guerra mondiale.

Sempre sociologicamente, è da notare che quanto più un paese è stato soggetto a poteri assolutistici e autocratici dittatoriali, tanto più questi poteri hanno scatenato conflitti armati, sia per delirio di onnipotenza, sia per proiettare sull'avversario i dissesti interni e le sofferenze di pesanti disuguaglianze, in grande misura provocati dai poteri stessi. Per cui si potrebbe arrivare alla seguente sintesi:

La guerra, in generale, è direttamente proporzionale alla divisione sociale (interna e internazionale) e, quindi, alla

quantità di potere e di potenza nelle aree superiori e alla quantità di esclusione in quelle inferiori e, in generale, al grado di disuguaglianza, di isolamento e di separazione fra alto e basso di strati sociali o di differenti paesi.

La licenza di uccidersi

Il suicidio è il secondo aspetto di una interpretazione complessiva dell'aggressività umana. Occorre esaminare come un essere umano possa arrivare ad uccidersi.

- È noto che il codice genetico vieta in linea generale a tutti gli esseri viventi di uccidere dentro la propria specie, neppure se stessi, per non indebolirla, come è dimostrato da tutta l'etologia e la biologia scientifiche. Non c'è differenza genetica fra divieto di omicidio e di suicidio.

- Si uccide dentro la specie umana, con eccezione quasi totale rispetto a tutte le altre specie animali superiori, soltanto quando si riesce a considerare un altro o se stessi come *diverso* da un uomo, *meno di* un uomo, *non* uomo, quindi appartenente a un'altra specie.

Altrimenti non si riuscirebbe ad uccidere o *uccidersi*. Il suicida applica su se stesso il medesimo meccanismo che presiede l'omicidio, da quello individuale fino alla guerra. Un uomo o un gruppo o una nazione ottengono la licenza di uccidere considerando un altro uomo o un altro gruppo o un'altra nazione come estranei alla specie umana, tanto da essere considerati a livello animale inferiore e senza qualità sociali di tipo superiore e, quindi, tali da poter essere soppressi, aggirando il divieto assoluto del codice genetico.

- Come Karl Marx ed Émile Durkheim hanno dimostrato, l'uomo è un essere sociale; l'uomo è i suoi rapporti sociali dentro l'intera sua specie.

- Quando un uomo perde i suoi rapporti sociali, si svuota di umanità: o aggredisce fino all'omicidio escludendosi dal contesto comunitario, o si annulla, arrivando in entrambe le situazioni alla morte civile.

- Nel caso della soppressione di sé, il potenziale suicida è già un morto (civile) prima di uccidersi.

• Il potenziale suicida si vede come diverso dagli uomini, un uomo senza rapporti umani, dunque un non essere sociale, quindi, un non-uomo. Di qui la sua possibilità di ottenere la licenza di uccidersi come un essere non appartenente alla specie umana, con questo aggirando, anche in questo caso, il divieto del codice genetico. Recenti studi di cronobiologia, condotti da Domenico De Majo, aggiungono un elemento importante [3]. Se il suicidio per così dire matura nell'individuo per le cause complesse che abbiamo viste, il "momento" dell'atto sembra avvenire in situazioni particolarmente deboli dell'individuo stesso.

Dice De Maio: «si realizza una condizione specifica: come se al posto di una possibilità di controllo sulle istanze biologiche e pulsionali di base (sempre vive e costituenti un fondo permanente) si sostituisse la tendenza a lasciarsi andare in direzione del pensiero negativo (di marca psicotica)». Due debolezze, dunque, si sommerebbero: quella di autoconsiderarsi minorati, meno che uomini e quella di possedere meno difese, cadendo in uno sfasamento rispetto ai ritmi biologici normali.

• Il potenziale suicida, soffrendo la perdita della sua qualità sociale e, quindi, il lutto per la propria morte civile, scarta l'ipotesi di una possibile rivalsa concreta e proietta paranoicamente la colpa del suo stato sulla società o la comunità o il gruppo che lo hanno cancellato dai loro cittadini vivi integrati, condannandolo a morte (civile). Di qui il suo desiderio di devastazione.

• Non potendo, tuttavia, il potenziale suicida uccidere l'intera società o comunità o gruppo, o provando colpa (Freud) per questo desiderio omicida, tende a rivolgere masochisticamente l'arma contro se stesso.

• Il potenziale suicida potrà capovolgere il suo senso di colpa nel senso di colpa che la società dovrà provare per la sua morte. Così egli potrà fantasticare un senso di gratificazione post mortem.

• Il potenziale suicida, vivendosi come già morto, può tuttavia, entrare in uno stato di delirio di onnipotenza

vedendosi finalmente un uomo socialmente riconosciuto, integrato, gratificato dopo la morte.

- La vicina morte reale diventa, così, il ponte fra la morte immaginaria presente e una vita immaginaria futura dopo la morte reale [8]. Si potrebbe, dunque, dire che *il suicida è colui che si toglie la vita per averla, che la perde per trovarla.*

- L'atto della morte reale appare, attraverso il suicidio, un atto di rinascita sociale, una riabilitazione alla vita civile, una reintegrazione nel gruppo, nella comunità, nella società.

- Il suicida, proprio segnando la sua assenza assoluta, riesce a far notare, finalmente e paradossalmente, la sua piena presenza nel mondo sociale.

- È come se, nella dialettica di padrone-servo di Hegel, il servo, che aveva perso nel duello mortale e che aveva avuta salva la vita in cambio del suo lavoro schiavistico, non sopportasse, ma approfittasse (per eludere il divieto del codice genetico) di essere considerato una cosa, un non uomo e, anziché iniziare un lungo percorso di emancipazione e reintegrazione, si suicidasse per essere riconosciuto subito come uomo dal padrone, ributtandogli la concessione della sua falsa vita in faccia.

- Il suicida tenta, in realtà, di gettare in faccia alla società indifferente (e alla sua facoltà oggettiva di integrazione o di emarginazione praticata come *ius vitae aut mortis*) la vita solo apparentemente di escluso e autoescluso dai rapporti sociali.

- La morte fisica del suicida diventa così la rivelazione clamorosa e l'oggettivazione tragica della morte civile già avvenuta, ma ancora nascosta.

E questa denuncia di morte fisica costituisce anche l'estrema vendetta o richiesta immaginaria del suicida, incapace o impossibilitato a processi di emancipazione o di rivalsa o di reintegrazioni reali. Si potrebbe, allora, confermare Freud dicendo che *il suicidio è un omicidio mancato in forma diretta* nei confronti di altri, ma aggiungere che *è un omicidio perfettamente riuscito verso se stessi e in forma*

indiretta nei confronti di altri.

Questo schema vale sia per i suicidi degli umili, dei poveri, degli sfortunati, degli abbandonati, sia per i suicidi dei potenti.

- il primo caso è quello più frequente perché i servi sono sempre stati e sono enormemente più numerosi dei padroni. A questo livello, si spiega come mai si suicidano molto più i vecchi dei giovani, perché il vecchio si sente ormai diverso dagli altri membri della società, incapace, debole, minorato nel corpo e nella mente o in entrambi e, quindi, può, superando le barriere del codice genetico che lo vieta, acquisire per sé la licenza di uccidersi. Lo stesso vale per i divorziati, i celibi, gli omosessuali, i vedovi in situazioni storiche e sociali in cui l'integrazione nel contesto familiare è considerata la norma e l'esserne fuori anomia e degenerazione. La medesima situazione si verifica per handicappati o ammalati, soprattutto soli, che abbiano l'idea che la salute sia la norma per poter vivere, norma rispetto alla quale si sentono anch'essi anomici e menomati (cioè meno uomini e non-uomini). Ugualmente per i bambini e per i ragazzi che si sentono minori senza speranza di diventare adulti. Si capisce che, per tutte queste persone, il suicidio rappresenta il punto immaginario di passaggio a una nuova gioventù, a una famiglia stabile, all'eterosessualità, alla bellezza, alla salute, alla maturità, sentite come assolutamente desiderate ed assolutamente negate.

- Il secondo caso è, tuttavia, riconducibile al primo momento in cui il padrone diventa servo, cioè perde. Gli esempi possono andare da Cleopatra a Hitler. Cleopatra si suicida perché sa che Augusto vincente l'avrebbe trascinata come serva nel suo trionfo a Roma.

Anticipa la sua prossima condizione di declassata e di sconosciuta fino al livello disumano di schiava, non lo accetta, ma lo utilizza per potersi suicidare, evitando l'umiliazione, attuando la sua vendetta, sottraendo al padrone il piacere di umiliarla e immaginando se stessa finalmente imperatrice assoluta nel regno dell'oltretomba.

Hitler, sterminatore di prigionieri e di gruppi razzisticamente giudicati inferiori, non ammette di poter diventare a sua volta prigioniero, inferiore e servo e quindi, degradato rispetto al livello conseguito di superuomo. Anch'egli strumentalizza questa situazione per legittimare il suo suicidio e si vendica, sottraendo al nemico la gloria di catturarlo e di giudicarlo. E sognando di entrare in un Walhalla di eroi, ottiene l'ultima sua possibile gratificazione.

• La conclusione sul suicidio dei potenti resta quella data da Hegel su terreno storicistico. Per Hegel non è l'antitesi che attacca e vince, ma è la tesi (il vecchio potere) che si suicida uscendo dall'esperienza, dal lavoro, dalla storia. Ma questa uscita è (pur nell'estrema potenza) solitudine, perdita dell'integrazione sociale, cecità verso la realtà. Si ha la morte civile in basso attraverso l'esclusione e la morte civile in alto attraverso la prevaricazione solitaria. E per questa estraneità per vertigine, per questa alienazione per eccesso, non solo esce di scena re Lear, ma escono Carlo I nella rivoluzione inglese, Luigi XVI nella rivoluzione francese, Nicola II Romanov nella rivoluzione sovietica. Ed Hegel indica la parabola tragica di dittatori famosi da Cesare a Napoleone. L'ascesa al potere indica e comporta già una netta tendenza o discesa suicida quanto più il potere è autocratico, perché implica la recisione dei legami sociali, con questo confermando la legge generale di Durkheim che il suicidio è direttamente proporzionale alla disgregazione dei propri rapporti con gli altri uomini a tutti i livelli, anche quelli apparentemente più vicini. Ed è per questo che il potere non soltanto è solo, ma intrinsecamente tanto più cieco quanto più assoluto, creatore di fortissime gerarchie e, quindi, di grande divisione sociale e di recisione di quelle solidarietà comunitarie che fanno di un uomo un uomo e lo difendono dalla ossessione di dare o di darsi la morte.

• Durkheim aveva già osservato che il numero dei suicidi aumenta con l'aumento della divisione sociale, cioè con la formazione di poteri sempre più alti e di subordinazioni sempre più schiacciate verso il basso.

• Si potrebbe, quindi, concludere questa analisi con la proposta di una più complessa ipotesi del suicidio, anche se Durkheim non l'avrebbe certamente accettata: il *suicidio, in generale, è direttamente proporzionale alla divisione sociale e, quindi, alla quantità di potere in alto e alla quantità di esclusione in basso e, in generale, al grado di disuguaglianza, di isolamento e di separazione sia in alto che in basso fra gli uomini.*

Connessioni fra suicidio e guerra

Da quanto abbiamo visto nella ricerca delle cause dell'aggressività bellica e dell'aggressività contro se stessi, nascono una serie di domande inquietanti. Fino ad ora i fenomeni dell'omicidio (in particolare bellico) e del suicidio sono sempre stati separati. Tuttavia sia Durkheim che Freud avevano stabilito qualche collegamento.

Durkheim aveva classificato gli atti «valorosi» estremi dei più audaci soldati di guerra (oggi potremmo dire dagli arditi ai kamikaze) come suicidi «altruistici» di tipo eroico. Il velo romantico-patriottico veniva così a cadere per mostrare l'aspetto ben più triste dei suicidi latenti che riuscivano a compiere l'atto già desiderato sul palcoscenico grandioso della battaglia.

A prova di ciò, sappiamo che i suicidi civili diminuiscono durante le guerre non solo perché si creano forme più intense di solidarietà, ma perché i suicidi diventano bellici e si compiono in altro modo. Sappiamo, inoltre, che la propensione alla guerra è più pronunciata nei celibi, nei separati, nei divorziati, negli sposati senza figli, in chi vive da solo, negli emarginati e negli strati più poveri del proletariato urbano e rurale e delle piccole borghesie³.

La propensione alla guerra è, dunque, chiaramente più elevata per quelle *stesse* categorie di persone che oggi si

3. Questi dati provengono da studi effettuati all'Institute for Peace Studies dell'Università di Palo Alto negli USA; dal gruppo Social Scientists for Peace delle Università di Reading ed Edimburgo in Inghilterra e dal Centro Studi per la pace di Francoforte in Germania.

suicidano di più. In quanto a Freud, sappiamo che ha definito il suicidio come omicidio mancato. Ma qualora, come in guerra, l'omicidio diventa possibile, esso viene commesso fino a che in un crescendo di rischi sempre più alti, finisce in un suicidio.

Sembra esistere, quindi, non una netta distinzione, ma una commistione fra omicidio e suicidio.

Le stesse proposte di interpretazioni complessive che tentano di quantificare i fenomeni della guerra e del suicidio, che abbiamo viste, sono molto analoghe. Sociologicamente, entrambi i fenomeni si accentuano molto in presenza di forti dislivelli e disuguaglianze fra paesi o fra strati sociali.

Guerra e suicidio sembrano pescare le loro cause più profonde nella solitudine, nella separazione, nello sradicamento di esseri umani da un loro possibile tessuto comunitario. Tanto se sono potenti e isolati, quanto se sono umili ed emarginati. E spesso avviene proprio un cortocircuito fra potenti autocratici, e quindi solitari, e reparti speciali costituiti da elementi asociali. È stato il caso tipico del nazismo, del fascismo e di tanti altri regimi dittatoriali passati e presenti.

Eppure altre domande incalzano. Perché anche molti altri uomini, che valutiamo dentro la norma comportamentale, possono arrivare al desiderio della guerra o, almeno, ad aderirvi o, in certi casi, giungono al suicidio individuale?

Come il suicidio è un modo per morire annullando la morte, vista come ponte per una vera vita immortale, non può essere la guerra un modo analogo di uccidere e morire per *non* morire. Elias Canetti attribuisce questa modalità ai potenti, che tenterebbero di sfuggire all'idea della propria morte attraverso la morte dei sudditi o dei nemici [2].

Ma anche molti sudditi potrebbero essere indotti a questo per sfuggire alla propria ossessione della morte?

Lev Tolstoj, che aveva definito la guerra «un fatto contrario alla ragione umana e a tutta la natura umana», ha così descritto in *Guerra e pace*[19] la corsa insensata alla guer-

ra: «La provvidenza *obbligava* tutti questi uomini, che perseguivano i loro scopi personali, a cooperare ad un unico enorme risultato di cui nessuno (né Napoleone, né l'imperatore Alessandro e tanto meno chiunque dei partecipanti alla guerra) aveva la *minima idea*». Ma non era una metafisica e indefinibile Provvidenza, e neppure una Idea Assoluta hegeliana nel ciclo della *Geistgeschichte* o Storia dello Spirito, ad obbligare quegli *uomini*.

Chiarisce Freud: «La storia universale non è altro che una successione di assassini collettivi, di massacri tra un popolo e l'altro» [9].

Ma, come avrebbe sospettato Vilfredo Pareto, se non c'è un fine logico, anzi se c'è un'azione non-logica, vi potrebbe stare sotto uno scopo nascosto. Ci può essere una logica delle azioni non-logiche. Questa logica potrebbe essere quella di sfuggire a un destino mortale proprio attraverso la morte. E queste coagulazioni collettive avvengono in determinati momenti come una partecipazione di latenze coltivate a lungo e quasi sempre inconfessate, come ha dimostrato Theodor Adorno nello studio sulla *Personalità autoritaria* [1]. È allora, come spiega Gustave Le Bon, che la morale individuale non conta più, e le si sovrappone e impone un'altra morale, vista come immorale dalla prima [17]. La guerra sarebbe, dunque, uno sfuggire non solo alle regole del codice genetico, ma anche a quelle della società e della moralità per tentare il passaggio dalla fisicità umana mortale a una metafisicità immaginaria esente dalla mortalità. Proprio la *vita* viene ad essere considerata *invivibile* perché contiene la morte, mentre la *morte* assume le connotazioni opposte, e appare come *immortale* e contenente una *vita eterna*.

Questa operazione di scambio simbolico degli opposti è possibile nelle religioni, nel suicidio, nella guerra.

Nelle religioni pacifiste la vita è vista solo come passaggio e prova (valle di lacrime), mentre la morte è resurrezione e vita vera e piena. Ma i martiri arrivano a trovare una scorciatoia nel percorso, e praticano il suicidio eroico indi-

retto (cioè ad opera di altri) e i santi, gli asceti e i monaci il suicidio differito (il lento e sistematico sacrificio dell'esistenza per l'aldilà). Nelle religioni belliche (o nei momenti bellici delle religioni pacifiste) la coincidenza fra spregio della vita terrestre, azione bellica contro gli infedeli e suicidio eroico si fa altissima.

Per il suicidio abbiamo già visto come avvenga il capovolgimento di vita in morte e di morte in vita. Nella guerra il problema si fa più complesso perché non tutti desiderano, neppure inconsciamente, di effettuare un suicidio eroico.

Tuttavia nel coinvolgimento bellico il soldato, soprattutto nel momento della partenza per la guerra, non ancora sperimentata nella sua spietata realtà, c'è spessissimo un desiderio occulto di dimenticare festosamente la morte e di immaginare un ritorno trionfale *dopo* la morte; una tensione a cancellare il percorso ineluttabile della vita con il suo declino nella vecchiaia e nella fine per godere un momento atemporale: uno slancio ad andare a morire per non morire.

E spaventa la mente critica questa corsa, soprattutto di giovani, verso inesistenti miti del Walhalla, meravigliosi paradisi mustulmani, funerei Altari della Patria o monumenti al Milite Ignoto (e, perciò, finalmente non anonimo, onorato e dunque noto). Si crede di andare in guerra per uccidere in difesa della Madre (patria) minacciata e si finisce divorati dal padre Crono (il tempo), che ha stabilito il limite inesorabile della vita umana che si sarebbe voluto scavalcare.

In ogni caso, sembra che la paura profonda e rimossa dalla morte cerchi antidoti ed esorcismi proprio là, nella guerra, dove la morte quotidiana o improvvisa è massimamente presente. Ma il disegno profondo sta nel sogno di usare la morte contro la morte.

La sociologia non può, di fronte a questi atteggiamenti distorti, che usare criteri di smascheramento perché ideologie, che confermano o confermassero queste tendenze, vengano portate alla coscienza critica.

E la sociologia può anche segnalare che condizioni di

coesistenza pacifica, di confronto e collaborazione e rispetto fra diversi (nel senso di Claude Levi-Strauss), di soppressione di regimi autocratici e di diminuzione di disuguaglianza, illibertà e ingiustizie sono in grado di abbassare il livello di tensioni distruttive e autodistruttive.

Certamente antropologia, psicoanalisi, psichiatria, psiconeurologia, biologia potranno portare un contributo decisivo in questo campo di studi in cui hanno tanta parte il delirio e la proiezione.

Ma forse non è inutile che la sociologia indichi, dal suo punto di vista, le affinità elettive che presentano i due fenomeni, forse solo apparentemente contrapposti, della aggressività verso gli altri e della aggressività verso se stessi, tanto da poter supporre che l'uno possa essere la faccia dell'altro.

Nel campo delle anomie, cioè delle assenze di regole umane, sociali e morali, secondo il termine di Durkheim [4], se il suicidio può essere visto come omicidio masochistico della vita e della società, anche l'omicidio bellico potrebbe essere visto come suicidio, a carattere collettivo, di sé e della società. Ci sono momenti storici in cui la coincidenza è completa. Fu il caso, ad esempio, dei ribelli zeloti da prima di Cristo fino alla distruzione di Gerusalemme e oltre, nel 73 dopo Cristo.

Gli ultimi mille si asserragliarono a Massada nell'ex fortezza imprendibile di Erodoto sulle rive del Mar Morto. Circondati dall'esercito romano, resistettero a lungo continuando così una guerra che conducevano da circa cento anni. Secondo lo storico ebreo Flavio Giuseppe, il capo zelota Eleazaro, dopo una lunghissima resistenza, si trovò nella terribile situazione di dover arrendersi o di dover uccidere altri ebrei costretti dai romani a costruire un enorme piano inclinato che avrebbe raggiunto la cima della fortezza e consentito un attacco in massa definitivo.

A questo punto, Eleazaro fece un discorso che Flavio Giuseppe riporta: «Per gli uomini è una disgrazia vivere, non morire. La morte, infatti, donando la libertà alle anime,

fa sì che esse possano raggiungere quel luogo di purezza che è la loro sede propria... mentre finché sono prigioniere in un corpo mortale... esse sono morte... infatti il divino mal si adatta a coesistere con il mortale» [11].

Poi invitò l'intero suo gruppo di mille uomini, donne, bambini a suicidarsi prima che il piano inclinato raggiungesse la fortezza e i romani potessero effettuare l'assalto e la strage. E si verificò il suicidio di massa.

Le parole di Eleazaro avevano indicato, con estrema chiarezza, il netto capovolgimento di vita con morte, e morte con vita.

Abbiamo qui un esempio del passaggio dal suicidio collettivo, praticato in guerra, al suicidio altrettanto collettivo che la conclude. Due situazioni analoghe e parallele, che si incontrano, matematicamente, all'infinito, nell'aldilà, oltre la morte.

Riferimenti bibliografici

1. Theodor ADORNO e altri, *La personalità autoritaria*, Comunità, Milano, 1973.
2. Elias CANETTI, *Massa e potere*, Rizzoli, Milano, 1972.
3. Domenico DE MAIO, *Aspetti cronobiologia in neuropsichiatria*, Il pensiero scientifico, Roma, 1984.
4. Émile DURKHEIM, *Il suicidio*, Rizzoli, Milano, 1987.
5. Ireänus EIBL-EIBESFELDT, *Etologia della guerra*, Borinighieri, Torino, 1983.
6. Ireänus EIBL-EIBESFELDT, *Amore e odio*, Adelphi, Milano, 1980.
7. Franco FORNARI, *Psicoanalisi della guerra atomica*, Comunità, Milano, 1964.
8. Franco FORNARI, *Nota sulla psicoanalisi*, Feltrinelli, Milano, 1970.
9. Sigmund FREUD, *Considerazioni attuali sulla guerra e sulla morte*, Newton Compton, Milano, 1976.
10. Erich FROMM, *Anatomia della distruttività umana*, Mondadori, Milano, 1975.
11. Flavio GIUSEPPE, *Guerra giudaica*, Sei, Milano, 1949.
12. John GRIBBIN e Jeremy CHERFAS, *Sorella scimmia*, Mondadori, Milano, 1984.
13. Roberto GUIDUCCI, *La disuguaglianza tra gli uomini*, Rizzoli, Milano, 1977.
14. Roberto GUIDUCCI, *Ti uccido come un cane*, Rizzoli, Milano, 1986.
15. François JACOB, *La logica del vivente*, Einaudi, Torino, 1971.
16. Richard LEAKEY e R. LEWIN, *Origini*, Laterza, Bari, 1979.
17. Gustav LE BON, *Psicologia delle folle*, Longanesi, Milano, 1970.
18. Desmond MORRIS e altri, *I gesti*, Mondadori, Milano, 1983.
19. Lev TOLSTOJ, *Guerra e pace*, Einaudi, Torino, 1943.



Colin Ward / *La violenza della City* ●●

Per analizzare il problema della violenza urbana (ma anche gli innumerevoli esempi di solidarietà e la ricchezza della vita associativa) Colin Ward ripercorre la vita di un quartiere di Londra, Spitalfields. Ne passa in rassegna le varie immigrazioni, i diversi tipi di insediamento, le lotte, arrivando a individuare la vera violenza: quella istituzionale, quella della speculazione edilizia che, distruggendo la convivialità, lascia spazio libero alla criminalità. Ward, architetto e urbanista, è stato redattore del settimanale anarchico Freedom (dal 1947 al 1960) e del mensile Anarchy (dal 1960 al 1970). Tra i suoi libri: Anarchia come organizzazione (1976), When We Build Again (1985), Housing an Anarchist Approach (1976).

L'immagine che abbiamo della città non deriva dalla vita di tutti i giorni, ma dai film e dalla televisione, che non trattano mai argomenti come la collaborazione o i servizi municipali che rendono possibile la vita in città. Gli spettacoli danno l'impressione che violenza e aggressività siano gli elementi dominanti della vita urbana, siamo molto più

informati sullo spaccio di droga, la prostituzione, le estorsioni, i ricatti, le rapine e i furti che sul comune tessuto sociale della vita cittadina.

È evidente, sia in Europa sia in America, che le tipiche vittime della violenza urbana sono i membri delle minoranze, vittimizzate a causa della loro razza. È altrettanto evidente che le vittime dell'aggressione istituzionalizzata sono tendenzialmente la parte povera della popolazione urbana che tenta di procurarsi una vita decente in città. E la causa di questa violenza va individuata nella speculazione edilizia.

La violenza razziale è una guerra tra poveri. La violenza della proprietà è una battaglia dei ricchi contro i poveri. Mi è sembrato che il modo migliore per descrivere questa situazione fosse quello di parlare di una specifica zona di Londra, e raccontarne la storia.

Spitalfields

Per circa cinquant'anni le opere della casa editrice anarchica Freedom Press sono state stampate, e per buona parte anche edite, in Angel Alley, vicino a Whitechapel High Street, ai limiti della City di Londra, in un quartiere chiamato Spitalfields, che è il rione centrale di quello che oggi si chiama London Borough of Tower Hamlets (circonscrizione municipale londinese di Tower Hamlets) già Borough of Stepney. Il cibo che nutriva la Londra romana si coltivava a Tower Hamlets, che in epoca medievale divenne il rifugio delle industrie artigianali messe in crisi dalle norme restrittive delle corporazioni della City. Tower Hamlets divenne il luogo di approdo a Londra di chi arrivava dal Tamigi, la prima tappa nell'avventura dell'urbanizzazione. Erano quasi tutti immigrati rurali, che arrivavano da altre parti dell'Inghilterra, spinti dall'annessione al paese di terre che erano state precedentemente comunitarie. Poi, quando il porto di Londra (che è a Tower Hamlets) divenne il più grande e il più movimentato porto del mondo arrivò gente da tutti i paesi.

La prima immigrazione di massa fu quella degli ugonotti (protestanti francesi fuggiti in seguito alla revoca da parte di Luigi XVI, nel 1685, dell'editto di Nantes, che aveva garantito fino ad allora la tolleranza religiosa). Essi introdussero l'arte della tessitura della seta, hanno lasciato in eredità alcuni nomi di strade, come Fournier Street, e alcuni edifici adibiti a doppia funzione: abitativa e lavorativa. Agli ugonotti seguirono gli irlandesi, all'inizio come lavoratori del porto, e poi prestando la loro opera in qualunque settore dove essa fosse richiesta.

Spitalfields era conosciuta come una delle zone di Londra a più alta densità abitativa, poverissima, famigerata per l'alto tasso di mortalità infantile, per la criminalità e la prostituzione. Angel Alley era affollatissima di famiglie che lavoravano a domicilio per diverse industrie. La principessa Alice (figlia della regina Vittoria) fu condotta in Angel Alley da Ottavia Hill, urbanista riformatrice: «Poi andarono ad Angel Alley, in un'orrenda grande pensione. Le stanze erano buie, la gente losca, ma i bambini avevano un faccino così carino. Le stanze erano piccole e ingombre di attrezzi per il lavoro» [3].

Le «orride pensioni» vennero demolite e i loro abitanti, dispersi, andarono ad aggiungersi alla terribile congestione delle vie adiacenti, Angel Alley fu ricostruita, con una scuola elementare da un lato e un edificio industriale dall'altro. Entrambi gli edifici divennero laboratori specializzati, nella stampa e furono successivamente la sede della stampa anarchica a Londra [1].

Una ricerca condotta nel 1945 a Stepney sull'industria rivelò l'esistenza di un gran numero di piccolissimi laboratori. Oltre all'industria dell'abbigliamento e ai suoi innumerevoli fornitori speciali e subappaltatori, si registravano moltissimi laboratori dipendenti dalle grandi industrie locali, come il porto e le distillerie, e poi falegnamerie, sugherifici, selezionatori di sementi, produttori di portabiti, di piumini per la cipria e di statuette di gesso. L'industria della carta e della stampa includeva produttori di sacchetti

di carta, di ceralacca e di scatole di cartone. «Su trentatré tipografie due stampano a colori e una fa anche molte rilegature, altri lavori specializzati includono: la stampa di libri e periodici ebraici, la stampa di una rivista anarchica, la stampa per la East End Mission, la stampa del giornale locale, lavoro editoriale e, nel caso di una piccolissima fabbrica, la stampa delle fodere dei berretti. Il resto delle aziende è principalmente dedito al lavoro commerciale, inclusa la produzione di cancelleria e libri contabili» [11].

In altre parole, quest'area era la classica *zona di industria leggera*, come direbbero gli esperti di statistica urbana, con molta mano d'opera specializzata e non, a un livello di investimento di capitale molto basso, strettamente dipendente dalle vicinanze al mercato, da una capacità di adattamento istantaneo alla domanda, e spese generali per macchinari e affitti molto contenute. Di più: era il classico esempio di quartiere descritto dalla scuola di Chicago per geografi urbani come *zona di transizione*, il luogo dove i nuovi arrivati prendono per la prima volta contatto con l'economia urbana e dove vengono iniziati alla vita di città, prima di integrarsi nella generalità della popolazione. Questo tipo di area esiste in tutte le città europee, ed è occupata da ondate di immigranti, del sud, dell'est, dalla Turchia, dal Nord Africa e dall'Asia.

Così Charles Dickens descriveva le sue impressioni sui tessitori di seta ugonotti di Spitalfields, nel 1840: «Se si considera che sia il lavoratore che il lavoro sono deteriorati da un ostinato senso del possesso dell'attuale luogo superaffollato, sembra meraviglioso che gli stessi tessitori non siano poi così ansiosi di andarsene da un quartiere malsano e scarsamente produttivo come invece desidererebbero i loro sostenitori. Ci sono da quattordici a diciassettemila telai in undici/dodicimila case, anche se, nel momento in cui ne scriviamo, ne sono in funzione solo nove o diecimila... Spitalfields è forse l'area più densamente popolata che esista. Nei suoi miseri confini si accalcano non meno di ottantacinquemila esseri umani... Queste case alte, squal-

lide, con grandi finestroni al piano superiore, e queste finestre tutte fatte a piccoli riquadri, sono come le case di qualche città straniera, e non recano nessuna traccia di Londra, se non la fuliggine, che in effetti è un'eccezione importante. È come se gli ugonotti si fossero portati appresso le loro strade e le avessero lasciate cadere qui. E poi c'è un gran numero di strani negozi, che non si capisce perché mai siano stati aperti» [4].

Questa descrizione della comunità ugonotta si sarebbe potuta usare tal quale, sessant'anni più tardi per descrivere l'immigrazione ebraica nelle stesse case e nelle stesse strade. Centocinquanta anni dopo lo stesso tipo di descrizione viene usato per lo stesso quartiere, ora popolato da famiglie del Bangladesh. La storia di un edificio di Brick Lane compendia questa transizione infinita: un tempo era la cappella protestante francese, poi divenne una missione metodista, quindi, per almeno settant'anni, fu la Grande sinagoga. Oggi è una moschea. Ondate successive di immigranti hanno vissuto e lavorato nello stesso piccolo quartiere e si sono poi inseriti in una società più vasta.

L'esperienza ebraica

La Gran Bretagna ha una lunga storia di antisemitismo, proprio come tutti gli altri paesi dell'Europa occidentale. Sin dai tempi del Commonwealth (l'interregno del 1649/1660) esiste una comunità ebraica residente nella zona confinante con la City, però fu solo nel periodo tra il 1820 e il 1870 che una lunga serie di interdizioni (possesso di negozi o terre, lavoro domenicale, studi universitari, possibilità di diventare membri del parlamento) fu abolita. Ci sono voluti secoli di sforzi per erodere le basi legali della discriminazione e del pregiudizio.

Dall'altra parte d'Europa, sia in Russia che nell'impero austriaco, la situazione degli ebrei era diventata sempre più intollerabile. Confinati in zone delimitate, esclusi da molte occupazioni, soggetti a reclutamento militare selettivo, furono inoltre vittime dal 1881 fino alla fine della prima

guerra mondiale di attacchi ingiustificati, i cosiddetti pogrom che dovevano culminare nell'apoteosi della «soluzione finale» ricercata dal governo tedesco nazista negli anni Quaranta.

L'illuminismo, la ferrovia, le navi a vapore e la colonizzazione americana (la goldener medina, o spiaggia dorata, della mitologia est europea) spinsero centinaia di migliaia di famiglie di immigrati abitanti nell'Europa dell'est verso ovest. Spesso sbarcavano in porti britannici come Aberdeen, Leight (il porto di Edimburgo), Newcastle, Hull o Londra credendo (perché così gli era stato detto da chi gli aveva venduto i biglietti) di essere a New York.

Venivano dallo *shtetlach*, le comunità più povere e isolate della Polonia, Ucraina, Lituania, Galizia, Bassarabia, Romania, Boemia e Ungheria ed erano lattai, carrettieri, ciabattini, sarti, macellai, pescivendoli, negozianti, venditori ambulanti... povera gente, fondamentalisti per fede, rozzi, superstiziosi, ostinatamente contrari alla secolarizzazione e ai cambiamenti.

Giunti a Londra trovavano Spitalfields e nuove forme di sfruttamento. Uno di loro fece questa descrizione, nel 1889, sulla rivista socialista di William Morris *The Commonweal*: «Molti di loro erano degli ingenui, pronti a fare qualunque lavoro che gli consentisse anche la più parca delle esistenze. Alcuni erano sposati e avevano famiglia e tutti avevano quell'aspetto implorante e supplichevole che necessariamente hanno tutti gli esseri affamati, inermi, disperati; la gran parte faceva pensare a delle salme non lavate» [17].

Questo scrittore racconta poi come conobbe un uomo, guardiano di mucche, che stava imparando il mestiere di sarto in una casa di Spitalfields dove lavorava, come il suo datore di lavoro, dalle sette del mattino alle nove di sera, in una delle due stanze occupate dalla famiglia, in attesa di poter guadagnare di più. Era un'esperienza universale nell'Est End ebraico. E l'afflusso continuava, forzato da nuove persecuzioni in Europa orientale.

Questo era fonte di imbarazzo per la comunità anglo-

ebraica già insediata, come spiega lo storico William Fishman nella sua rivista *The Jewish Chronicle*: «Il pericolo di uno sciame di povera gente ebrea dalle strane abitudini, vestita in modo insolito che se ne arriva in Gran Bretagna è molto fastidiosa non solo per i più socialmente elevati, ma anche per gli immigrati tedeschi e olandesi arrivati da poco. I primi temevano di retrocedere socialmente a causa dell'identificazione con questi correligionari inadeguati, gli altri pensavano di poter perdere l'occupazione e l'integrazione conquistata da poco, entrambe minacciate dai nuovi arrivati» [5].

Persino la lingua degli immigrati (l'yiddish è un'amalgama di tedesco medioevale con successive concrescenze e ortografia ebraiche) era vista come segno della loro barbarie. Moses Angel, il direttore della *Jews Free School* di Bell Lane, diceva che i suoi nuovi allievi erano «ignoranti anche degli elementi del suono e non conoscevano né l'inglese né altre lingue comprensibili» [8].

Le centinaia di migliaia di ebrei che emigrarono dall'Europa dell'est all'East End di Londra fra il 1875 e il 1914 trovarono ben pochi amici. Fra i loro vicini, gli ebrei erano risentiti, i non-ebrei apertamente aggressivi. Il mondo ufficiale rifletteva questa ostilità. Il 23 maggio 1989 Lord Hardwicke, presentando una domanda per il controllo dell'immigrazione, dichiarò alla House of Lords che: «Sarebbe molto grave che il tipo di popolazione che vive in molti distretti dell'East End, dove esiste una forte presenza straniera, dovesse diventare tipica dei quartieri poveri delle nostre grandi città. Significherebbe, miei Lords, per le classi povere, diventare molto poco inglesi nel carattere, e le loro abitudini fisiche, morali, sociali sarebbero molto al di sotto degli attuali, certamente già non molto elevati, standard» [6].

Alcuni anni più tardi il maggiore William Evans Gordon, membro del parlamento a Stepney, fondò un'organizzazione razzista militante detta *British Brothers' League*. Chiese il controllo dell'immigrazione, dicendo: «Non passa giorno

che qualche famiglia inglese non venga spietatamente buttata fuori per far posto agli invasori stranieri. Si fa spazio per rumeni, russi e polacchi. Gli affitti vengono aumentati del cinquanta o del cento per cento e una casa che precedentemente ospitava una coppia di famiglie che potevano vivere una vita relativamente decente è ora occupata da quattro o cinque famiglie che vivono in condizioni indescrivibili. È solo questione di tempo e la popolazione diverrà interamente straniera» [6].

I membri di queste comunità universalmente disprezzata, che aveva compiuto un balzo enorme, dalla vita in villaggi poverissimi all'economia manifatturiera di una grande City, svilupparono lentamente le loro forme di solidarietà. Nel 1876 Aron Lieberman formò, con altri nove lavoratori dell'industria dell'abbigliamento, le Hebrew Socialist Union di Gun Street, a Spitalfields, e alcuni anni più tardi al 137 di Commercial Street nacque il primo giornale socialista in lingua ebraica, il *Poilishe Yidl*, edito da Morris Winchevski. Nel primo si enunciavano gli scopi del giornale: «Per istruire e aiutare i nostri fratelli che non conoscono, o conoscono male, altre lingue, per aiutare i greeners (parola anglo-yiddish per definire i lavoratori non specializzati; ha anche un significato di ingenui, ndt) che sono appena arrivati e cercano un lavoro, per dare ai suoi lettori e alle sue lettrici qualche conoscenza sulle cose del mondo». Nel 1984 Winchevski lasciò il *Poilishe Yidl*, per protesta contro il giornale, che aveva accettato una pubblicità da Samuel Montagu, il locale candidato liberale ebreo al parlamento, e fondò una nuova rivista, l'*Arbeter Frait* (*L'amico dei lavoratori*), che diventò anche un circolo in un vecchio edificio di legno al 40 di Berner Street, dietro Commercial Road.

Rivista e circolo (di cui si parla nel libro di William Fishman, *East End Jewish Radicals*) hanno posto un significativo nella storia della propaganda anarchica in Gran Bretagna. Su *Arbeter Frait* scriveva un gruppo di propagandisti anarchici molto dotati, tra cui J. Wess, S. Yanov-

ski, e, più tardi Rudolph Rocker, che diffondeva il messaggio anarchico internazionale.

William Morris, un pioniere fra gli operatori socialisti, e anarchici come Pëtr Kropotkin ed Errico Malatesta parlavano spesso a Berner Street e all'Arbeter Ring (Circolo dei lavoratori) [5].

Se prendiamo in esame gli anni precedenti la prima guerra mondiale, ci sono molte cose significative da notare. La prima è la solidarietà che automaticamente si stabiliva tra propagandisti anarchici e immigrati ebrei. Alcune delle persone coinvolte, come per esempio Woolf Wess, passarono quasi impercettibilmente dalla propaganda anarchica in yiddish all'inglese, su *Freedom*. Altri come Rudolph Rocker, passarono dal tedesco all'yiddish, perché di questo c'era bisogno. L'altra è il rapporto di una mutua solidarietà fra lavoratori immigrati e mercato del lavoro locale. I lavoratori in sciopero dell'industria dell'abbigliamento erano sostenuti dai portuali. I portuali in sciopero ricevevano aiuti dalle famiglie ebrei. Dopo lo sciopero dei lavoratori dell'abbigliamento del 1912 continuava lo sciopero dei portuali, protratto all'infinito. «Si decise di chiedere alle famiglie ebrei di prendersi in casa alcuni bambini dei portuali. Erano in uno stato di denutrizione terribile, a piedi nudi e vestiti di stracci. Sistemammo più di trecento figli di portuali in case di ebrei dell'East End» [12].

Dopo la prima guerra mondiale, l'influenza anarchica fu dissipata dall'avvento della rivoluzione russa che indirizzò le simpatie verso il comunismo. Nel 1930 emerse un sindacato fascista britannico, guidato da Sir Oswald Mosley, già membro del partito laburista. Fecero una marcia attraverso l'East End ebreo, come gesto provocatorio, e la polizia non intervenne. La resistenza locale fu attiva, ma William Fishman dice che: «Furono i portuali, che costituivano l'avanguardia militante del movimento a prevenire energicamente, nel '36, l'incursione mosleyta nell'est londinese» [5].

Una maggior ricchezza, il desiderio di uno spazio vitale più ampio uniti ai bombardamenti del tempo della guerra e

al decremento della popolazione, fecero sì che gli ebrei si spostassero da Spitalfields, come era già successo per gli ugonotti e gli irlandesi. Spitalfields, per il basso valore degli immobili, e la sua vicinanza alla City e ai centri di consumo rimase un centro di tutti i tipi di piccolo commercio. Poi arrivò una nuova popolazione di immigranti. Per capire cosa successe dobbiamo fare un passo indietro nella storia dell'impero britannico.

L'esperienza bengalese

L'eredità dell'imperialismo britannico e della sua politica del *divide et impera* continua a essere evidente in tutto il mondo. I problemi insoluti lasciati alle spalle sono evidenti in Irlanda, Cipro, Palestina, Africa, Sri Lanka, Hong Kong e in tutta l'India.

Il Bengali è una vasta pianura alluvionale del nord-est della penisola indiana. Nel diciottesimo secolo la British East India Company iniziò a commerciare con il Bengali per ottenere seta, cotone e salnitro. Nel diciottesimo secolo Robert Clive, fondatore dell'impero indiano, sottomise i governanti bengalesi e la British East India Company iniziò a tassare i contadini fino alla fame e distrusse le industrie locali per creare un mercato alle merci britanniche. Il bottino fatto a Bengali diede una mano a costruire le grandi case dell'aristocrazia britannica e a fondare la rivoluzione industriale.

Il Raj britannico non consentì mai al Bengali di riprendersi. Iniziò una serie di carestie che culminarono, negli ultimi anni del governatorato britannico, nella grande carestia del 1943/44, in cui morirono non meno di tre milioni e mezzo di persone. Ian Stephens, editore di *Statesman* di Calcutta, scrisse nell'agosto del 1943: «Gli inglesi responsabili che abitano in questo paese debbono rendersi conto che fintanto che la loro nazione, il loro parlamento, e il loro segretario di stato hanno qualche responsabilità verso il benessere indiano, la colpa finale ricade su di loro. Nell'attuale sistema, la responsabilità della disfatta ricade sulle

autorità britanniche e sui loro rappresentanti locali» [14].

Tre anni più tardi si raggiunse l'indipendenza. Nella spartizione dell'India britannica, nel 1947, il Bengali occidentale, che comprende una grossa fetta di Calcutta, divenne uno stato della repubblica indiana.

Il Bengali orientale, insieme al distretto di Sylhet, precedentemente parte dell'Assam, divenne Pakistan orientale. Consapevole di essere stato costantemente sfruttato, il Pakistan orientale, dopo sanguinose battaglie e con l'appoggio indiano, giunse finalmente nel 1977 alla separazione e divenne la repubblica del Bangladesh.

Il delta del paese è costituito da villaggi divisi da canali, e per più di cento anni gli abitanti del Sylhet, per cercar lavoro, se ne andavano a Calcutta per impiegarsi come fuochisti sulle navi a vapore che partivano per il porto di Londra. Lì giunti, alcuni abbandonavano la nave o erano licenziati e cercavano la loro fortuna nell'East End di Londra. A Spitalfields trovavano alloggio in stanze sovrappopolate e lavori poco appariscenti nel settore della ristorazione o come portieri. Charlie Forman, autore di un nuovo eccellente libro su Spitalfields spiega come, per un breve periodo alla fine degli anni Cinquanta la comunità Sylhetti originale fu raggiunta da parenti e famiglie, fin quando un decreto parlamentare sull'immigrazione abolì questo diritto. «La cittadinanza britannica era l'unico compenso offerto ai bengalesi per il saccheggio del loro paese. Quando lo pretesero gli fu negato» [7].

Stanza per stanza, i bengalesi presero piede nell'economia tradizionale di Spitalfields, nell'industria dell'abbigliamento in stoffa e pelle, con piccoli laboratori e lavoro a domicilio in subappalto. I bengalesi patirono tutti gli svantaggi di cui ho parlato a proposito degli immigrati ebrei di un secolo fa. Avevano anche uno svantaggio di più; il colore della pelle che faceva di loro un bersaglio di attacchi razzisti. Charlie Forman descrive come «la violenza contro i bengalesi è più mirata, diretta a minare la sicurezza e la fiducia di ogni individuo, maschio o femmina, nella sua

capacità di sopravvivenza. La violenza razzista non si limita a colpire le abitazioni della gente, è diretta contro la sua routine quotidiana. I bambini sono attaccati sulla strada da casa a scuola, e persino a scuola, le donne sono attaccate quando entrano o escono di casa. Per gli uomini il pericolo è alle fermate dell'autobus con cui vanno al lavoro. È una violenza diretta a buttar fuori i bengalesi dall'East End, isolato per isolato, caseggiato per caseggiato, e a tenerli fuori» [7].

«Il terrore può essere mantenuto», egli dice, «con attacchi ripetuti e feroci», e cita un rapporto del comitato per le abitazioni del Borough of Tower Hamlets del febbraio 1987: «Insulti verbali, sputi, assalti a pugnate, calci, pugni, sparatorie con pistole ad aria compressa, lancio di sassi, uova, bastoni, uso di sbarre di ferro; danneggiamenti criminali delle proprietà come finestre rotte, porte danneggiate, materiale incendiario messo nelle caselle della posta, spazzatura abbandonata sulle porte di casa, biancheria stesa ad asciugare vandalizzata o rubata, scritte su porte e pareti, colpi alle porte e sui soffitti, colpi di pistola e lettere minatorie. Questi sono alcuni dei mezzi usati per spaventare le vittime» [7].

Solidarietà e resistenza

L'esperienza della violenza, sia sporadica che organizzata, è una delle ragioni dell'autoconfinamento della comunità bengalese nell'area nota come il ghetto di Spitalfields. Il tipo di occupazione in produzioni su piccola scala, la sicurezza dei bambini a scuola, la necessità di negozi locali hanno fatto sì che i Bengalesi si siano radunati tutti nel distretto di Spitalfields e St. Mary.

Alla fine del 1970 l'assassinio di un macchinista ventiquattrenne in Whitechapel Road, e la presenza di un'organizzazione razzista britannica, il National Front, portarono a vaste dimostrazioni; proteste contro l'indifferenza della polizia, e uno sciopero, il 17 luglio 1973, di ottomila lavoratori del Bangladesh [10]. Charlie Forman commenta che:

«Da allora, la violenza razzista a Spitalfields andò rapidamente diminuendo. Le provate capacità di autodifesa della comunità bengalese hanno fatto sì che la zona sia ora abbastanza sicura. La lotta ha rafforzato alcuni gruppi giovanili e altri ne sono sorti. La sicurezza non è data dai numeri ma dall'organizzazione. Man mano che l'insediamento diveniva permanente proliferano le istituzioni, le organizzazioni e i servizi forniti dalla comunità stessa, mentre fino a quel momento il punto focale era stato la moschea della Bangladesh Welfare Association. Questi enti persero poi la loro importanza come portavoce politici della comunità bengalese, e si integrarono con gruppi giovanili che pur tendendo a farsi consigliare dagli anziani, avevano prospettive più radicali» [7].

La solidarietà è stata di grande vantaggio nel settore abitativo. Angel Alley, sede della tipografia anarchica, è stata, fin dall'inizio del secolo, un vicolo cieco, con ingresso da Whitechapel High Street, e senza uscita. Oggi la via, con Freedom Press da un lato e un ufficio della Whitechapel Art Gallery dall'altro, si apre su un gruppo di casette edificate dalla Toynbee Housing Association e affittate a gente del Bengali.

Il nostro rispetto per il passato è tale che è stato preservato un arco del 1880, che celebra i Rothschild Buildings, costruiti dalla Four Per Cent Industrial Dwelling Company a dimostrazione del fatto che si potevano dare alloggi salubri e decenti alla classe operaia senza rinunciare a un adeguato guadagno. Un intero isolato è stato dedicato al ricordo delle persone che un tempo abitarono lì [16].

Fra gli appartamenti costruiti a scopo filantropico e con profitto limitato nel 1887 e le case costruite nel 1987 senza scopo di lucro da un ente non ufficiale passa un secolo di esperienza nel settore del pubblico alloggiamento.

La gran parte delle case di Spitalfields sono di proprietà del London Borough of Tower Hamlets, che le ha ereditate per lo più da precedenti autorità locali, come il Borough of Stepney e il suo precursore, il London County Council.

Una serie infinita di cambiamenti apportati sia dai governi laburisti sia dai conservatori alla struttura dei governi locali garantiscono che nessun ente ufficiale possa essere ritenuto responsabile per il fallimento di un servizio pubblico. Il fatto è che lo standard qualitativo della manutenzione delle case di proprietà pubblica è così basso da essere ritenuto inaccettabile nella maggior parte degli altri paesi europei.

Il governo centrale conservatore degli anni Ottanta tendeva a privatizzare l'autorità edilizia locale e ha varato il piano di riconversione privata dei Docklands, area in cui era situato il porto, nella parte sud di Tower Hamlets. Charlie Forman spiega che: «Oggi più dell'ottanta per cento degli abitanti di Tower Hamlets vive in case municipali nonostante i Tories avessero progettato la vendita di quelle case. La gran parte di questi edifici, costruiti secondo gli schemi del socialismo municipale, sono mal progettati, mal mantenuti e mancano di servizi essenziali come campi da gioco decenti e lavanderie. Eppure, se si sommano le case in cooperative e quelle facenti capo a qualche associazione il novanta per cento del patrimonio edilizio è virtualmente di proprietà sociale; presumibilmente la proporzione più alta di tutto il mondo occidentale [7].

Il partito laburista è stato in carica nel consiglio locale per quarantun anni, dal 1945 al 1986. Molti consiglieri hanno operato per più di vent'anni, e uno di loro è stato in carica ininterrottamente dal 1928. All'epoca in cui c'era una forte presenza ebraica, il partito laburista, allora al comando, non era molto disponibile verso di loro. «Nel 1949, su sessanta consiglieri laburisti e nove comunisti, c'erano più ebrei all'opposizione che nel gruppo laburista». Per i bengalesi era molto difficile persino entrare nel partito, e «il primo consigliere bengalese del partito laburista è stato eletto solo nel 1985» [7].

L'assegnazione delle case avveniva, consciamente o inconsciamente, in modo discriminatorio. Ai bengalesi venivano offerte case in altre parti del quartiere, dove sarebbe-

ro stati isolati e vulnerabili e lontani dalle scuole dei loro figli, anche se nella zona c'erano case di proprietà pubblica lasciate vuote per motivi politici (e per rendere la riconversione commerciale più conveniente).

La solidarietà e la resistenza nacquero sotto forma di azioni congiunte di bengalesi e altra gente che per prima cosa diedero vita a gruppi di occupazione, poi difesero gli occupanti e infine costituirono la Spitalfields Housing Cooperative che, nonostante le infinite difficoltà incontrate, ha fatto più di qualunque altro ente per dare ai resistenti di Spitalfields un corpo di difesa autogestito.

Cultura del laboratorio

Sin dal diciannovesimo secolo c'è la tendenza da parte degli osservatori a concentrare la loro attenzione sull'industria su larga scala. I moralisti hanno descritto gli orrori delle catene di montaggio e i loro schiavi; i marxisti hanno disprezzato i «piccoli capitalisti» considerandoli una mera fase storica nel processo di concentrazione del capitale. Ispettori del lavoro, sindacalisti, che preferivano negoziare con le grandi industrie, hanno sempre malvisto i piccoli laboratori e il lavoro a domicilio, associandoli allo sfruttamento. Tutti hanno ignorato il significato economico, sociale e personale del piccolo laboratorio. Kropotkin è stato il solo pensatore politico di sinistra a riconoscerne l'importanza [9]. Ma ci sono industrie che si reggono su tempi di produzione brevi, vicinanza al mercato e duttilità alle richieste del mercato, che dipendono dai piccoli laboratori. In tutto il mondo, a New York come a Buenos Aires o a Hong Kong, l'industria dell'abbigliamento e della pelletteria ne è un chiaro esempio. E dappertutto queste sono state le forme di produzione a bassa tecnologia e mano d'opera intensiva che hanno permesso a milioni di immigranti di entrare a far parte dell'economia urbana.

Un secolo fa, la socialista Beatrice Webb fece uno studio su Spitalfields per l'opera monumentale di Charles Booth, *Life and Labour of the People in London*, e nonostante la sua

critica del lavoro a cottimo, scrisse che «Fra gli stabilimenti veri e propri e il lavoro a domicilio c'è un'intera schiera di laboratori di vario genere, di solito sono costruiti in cortile o in giardino, dietro la casa di abitazione, a volte collegati alla casa, altre no. È un metodo che si può usare per le industrie che non necessitano di grandi macchinari ed è molto meglio del lavoro in fabbrica» [2].

Negli anni Trenta e Quaranta a Spitalfields c'erano sarti che una settimana erano dipendenti e la settimana dopo datori di lavoro. Avendo ottenuto un contratto, affittavano un laboratorio e delle macchine e davano lavoro ad amici e vicini di casa. Non si identificano con la classe capitalista e, se votavano, era per il candidato comunista. Lo stesso paradosso si avvera oggi nell'economia dei piccoli laboratori dell'Italia del nord [15].

Nel 1989 Charlie Forman fa notare con disappunto che sia il preesistente consiglio laburista che il suo successore liberale hanno cercato di debellare i laboratori, mentre «la Spitalfields Small Business Association ha tentato di mantenere l'uso misto di case e di laboratori in Hanbury Street e Prindelet Street. In questo modo gli uomini possono lavorare alle loro macchine per cucire nel laboratorio dietro casa e portare i bambini a scuola, fare la spesa andare a casa per il pranzo e più generalmente stare vicini alla famiglia, come sono abituati a fare. L'Ufficio Progetti ha tentato, fortunatamente invano, di costringere l'Associazione a trasferire i laboratori altrove. Visto l'andamento del mercato immobiliare, i laboratori debbono rimanere dove sono o cessare di esistere» [7].

L'aggressività della City

I veri aggressori di Spitalfields sono gli speculatori edili della City, con la loro continua espansione a est. Nel 1980 venti dei cento ettari di Spitalfields, dove il municipio diceva che non c'era più spazio per ricostruire case, erano vuoti e abbandonati, in attesa di nuovi palazzi per uffici. Il mercato di Spitalfields, un mercato ortofrutticolo attivo fin

dal quattordicesimo secolo, sta chiudendo. Si sposta non per problemi di traffico o per mancanza di attività, ma perché l'introito annuale del mercato vale meno di quello che i cinque ettari che occupa renderebbero se trasformati in novantamila metri quadrati di uffici alle soglie della capitale finanziaria del mondo.

Una recente mostra intitolata *Addio a Spitalfields* tenuta al Bishopgate Institute afferma che «il visitatore si confronta con due versioni della cultura imprenditoriale: una a conduzione familiare, l'altra di società dell'alta finanza con un sistema di computer che colleghino la City ai mercati monetari mondiali. L'intera economia di Spitalfields è costituita da laboratori a poco prezzo: gli affitti dei nuovi complessi industriali sono otto volte superiori a quelli dei dintorni di Brick Lane e l'ascesa vertiginosa del valore immobiliare renderà impossibile agli attuali abitanti le affittanze [13].

La vecchia *zona di transito* di generazioni di immigranti è divenuta un campo di battaglia dei ricchi contro i poveri.

Le conclusioni che trae Charlie Forman sono al tempo stesso precise e deprimenti e vale la pena di riportarle per esteso: «Questa è la terra da cui dipende la comunità più povera di Londra, non ha altro posto dove andare. Ma anche le più ricche istituzioni capitalistiche la vogliono e questo trasforma in oro il valore immobiliare. La pianificazione democratica è spesso considerata un mezzo per mitigare il rozzo potere di tali istituzioni. Eppure la politica delle autorità elette a Spitalfields ha aiutato i ricchi nel tentativo di espropriare la gente di Spitalfields. Quella di disperdere una comunità di lavoratori per trarre profitto dalla terra non è certo un'idea nuova, solo non era mai stata così facilitata. Per quindici anni la politica dei consigli succedutisi a Tower Hamlets ha spianato la strada alla resa di Spitalfields. Ma per prendere la terra bisogna spezzare la schiena della comunità del Bangladesh e in questo non sono riusciti. Il modo in cui la comunità del Bangladesh ha lottato per la propria terra è esemplare. Dieci anni fa la co-

Colin Ward / La violenza della City

Volontà / UOMINI E LUPI

munità si aggrappava alla sua terra con le unghie e coi denti. Oggi la comunità è sicura di avere un futuro in questa zona almeno per una prossima generazione. Ma, tristemente, la lotta per la terra è foriera di altre battaglie».

traduzione di Errida Contiero

Riferimenti bibliografici

1. AUTORI VARI, *Premises We Have Had e Printers We Have Know in Freedom, Centenary Edition*, vol. 47 n. 9, ottobre 1986, Freedom, Londra.
2. Charles BOOTH, *Conditions and Occupations of the People of Tower Hamlets 1886-1887*, Londra, 1889.
3. Gillian DARLEY, *Octavia Hill*, Constable, Londra 1990.
4. Charles DICKENS, *Uncollected Writings from Household Words*, Allen Lane, Londra, 1972.
5. William J. FISHMAN, *East End Jewish Radicals 1875-1914*, Duckworth, Londra, 1975.
6. Paul FOOT, *Immigration and Race in British Politics*, Penguin Books, Londra, 1965.
7. Charlie FORMAN, *Spitalfields: A Battle for Land*, Hilary Shipman, Londra, 1989.
8. Iohn GEIPEL, *Mame Loshn: The Making of Yiddish*, Journeyman Press, Londra, 1982.
9. Pëtr KROPOTKIN, *Fields, Factories and Workshop*, Freedom Press, Londra, 1985, edizione italiana *Campi, fabbriche e officine*, Antistato, Milano, 1982.
10. Kenneth LEECH, *Brick Lane 1978: The Events and their Significance*, Londra, 1980.
11. D.L. MUNDY, *Industry and Planning in Stepney*, Allen and Unwin, Londra, 1947.
12. Rudolf ROCKER, *The London Years*, Robert Anscombe, Londra, 1956.
13. John SHAW e Raphael SAMUEL, *A Farewell to Spitalfields*, Bishopgate Institute, Londra, 1988.
14. Ian STEPHENS, *Monsoon Morning*, Ernest Been, Londra, 1966.
15. Colin WARD, *A few Italian Lessons*, in *The Raven*, n. 7/1989, Londra.
16. Jerry WHITE, *Rothschild Buildings: Life in an East End Tenement Block 1887-1920*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1980.
17. Myrer WILCHINSKI, *History of a Sweater in The Commonweal*, 26 maggio e 2 giugno 1888, Londra.



Giorgio Antonucci / *Aggressività composizione in tre tempi* ●

La violenza quotidiana, l'aggressività delle istituzioni, dei giudici, dei potenti, vengono descritte dall'autore in forma di racconto e poesia. Giorgio Antonucci, medico, ha lavorato nel 1969 nell'Ospedale psichiatrico di Gorizia diretto da Franco Basaglia, ha recentemente pubblicato per i tipi di Eleuthera Il pregiudizio psichiatrico (1989).

Primo tempo. Racconto

Il fiume era largo, torbido, e le acque si muovevano lentamente con un mormorio sordo, e con qualche gorgo intorno alle pescaie.

Le vecchie torri levavano il loro profilo elegante sullo sfondo dell'alba. Già le prime auto percorrevano le strade sulla riva. Le campane della cattedrale annunciavano maestosamente il nascere del giorno.

L'oriente era appena appena chiaro e le colline ne disegnavano il contorno.

Il corpo fu ritrovato per caso da un pescatore spaventato. A medicina legale fu scritto: «Donna di trentacinque anni

morta per annegamento. Presumibile suicidio».

Era magra, con i capelli neri, carnato perfettamente bianco, occhi appena dischiusi come se fosse assopita.

Il corpo esile dava l'impressione di una lunga sofferenza.

Una stanzetta del vecchio manicomio era rimasta libera.

Secondo tempo. Rapsodia

Io non credo che tra i fedeli servitori dello stato ci sia qualcuno più fidato degli psicologi o degli assistenti sociali.

Quelli che vanno tranquillamente a togliere un bambino affidato a una famiglia, e ormai affezionato ai genitori, perché la burocrazia del tribunale ha trovato un cavillo nella legge.

Così ai convegni di psicologia si discute dell'aggressività legata all'ironia che si fa nei salotti.

Intanto Nicolae Ceausescu, per non invecchiare, si faceva trasfusioni con il sangue dei bambini poveri, internati nei campi di concentramento, e i ricchi degli Stati Uniti si fanno trapianti con gli organi dei ragazzi dell'élite borgate delle città della Colombia.

Nel frattempo i giornali comunicano con noncuranza che alcuni industriali europei passano il fine settimana con allegri ed eleganti safari che hanno per selvaggina gli indios dell'Amazzonia. I verdi protestano contro la caccia agli uccellini ignorando il problema degli indios.

I linguisti dell'università discutono sul significato etimologico della parola «aggressività», mentre la televisione parla del massacro dei giovani dell'Intifada.

Allo stadio venti poliziotti, con la maschera di plastica il mitra e il manganello, attaccano un giovane tifoso, troppo vivace, che, a mani nude, cerca aggressivamente di difendersi con i sassi.

Eppure è vero: la nostra epoca, finito Adolf Hitler, comincia con Hiroshima e Nagasaki, e qualcuno l'ha chiamata, senza ironia, l'epoca della pace.

Per i mezzi di comunicazione di massa un bombardamento è una operazione di sicurezza, mentre il suicidio di un

immigrato, che non ha soldi per vivere, è un raptus di follia.

Io ho conosciuto, rinchiuso in un manicomio giudiziario, un regolare istituto di stato, un uomo ormai senza speranza, come tutti gli internati in quei luoghi, che aveva sparato a una assistente sociale dell'unità sanitaria locale, che aveva tolto, per portarla in un istituto, a lui e alla sua donna, alloggiati nelle baracche di una metropoli, una piccola figlia, giudicando le condizioni sociali ed economiche della famiglia non sufficienti alla crescita e all'educazione della bambina.

Negli Stati Uniti si discute con grande clamore di stampa, se è lecito o non lecito dal punto di vista etico, e se è legittimo o non legittimo dal punto di vista costituzionale, tramettere in diretta televisiva l'esecuzione della pena di morte. Si tratta di vedere se è un fatto educativo, oltre che un business.

Dopo milioni di morti, e deportazioni di popoli interi, alcuni regimi politici autoritari dichiarano da sé fallimento della loro politica e chiedono nuova fiducia per i nuovi programmi, del resto non chiari, che si propongono, con la solita politica che viene dall'alto, e che ha costruito solo cimiteri. Ma in compenso gli spot pubblicitari sono erotici e sentimentali, e dispongono l'animo alla quiete dei campi, così necessaria per vincere lo stress, come consigliano i buoni medici, così ben preparati e così attenti alla salute dei cittadini, in modo disinteressato.

Ma le barzellette sono aggressive o non aggressive? Si chiede l'esperto di psicoanalisi nella rubrica scientifica della Rai. Il cronista della partita di calcio, dopo retoriche nazionaliste da far dimenticare Benito Mussolini e Pino Rauti, dichiara, con stile, che lo sport è legame tra i popoli, forse più che la cultura. Ma chi non ama il calcio non è umano.

Raccontano gli esperti che i delfini, quando un essere vivente è malato e ferito, lo tengono sospeso sulle acque, per aiutarlo a respirare, e per farlo sopravvivere, anche se è uno squalo. Invece a Milano uno è morto perché tutti i luoghi di

cura lo hanno respinto, e uno che stava bene lo hanno rinchiuso con la forza nel Centro diagnosi e cura e lo hanno ammazzato con gli psicofarmaci.

I biologi dicono che i delfini sono intelligenti.

La religione ufficiale, che ha secoli di esperienza, difende la famiglia monogamica, che, come dicono gli studiosi, maltratta il più possibile i bambini, e pratica l'incesto come violenza sui minori. Infatti il più famoso degli psicologi italiani sostiene che il complesso di castrazione è un fenomeno normale nella psicologia dei nostri figli.

I più antichi poeti insegnavano che è dolce morire per la patria, cioè per gli affari dei mercanti di armi, e per quelli di droghe proibite. Ma non sempre la cultura è migliore dello sport, come appunto si diceva.

I killer del controspionaggio e quelli della mafia sono professionisti affermati e giustamente retribuiti, mentre un uomo che uccide per passione rischia la perizia dello psichiatra e l'internamento in manicomio.

Il mite storico e filosofo dell'università di Heidelberg, che ama i canarini e i cani più di se stesso, e pratica la lettura del Vangelo, pieno di conoscenze e di poesia, e innamorato di Wolfgang Amadeus Mozart, dice che i massacri del suo popolo (e anche quelli degli altri) sono storicamente necessari.

La prostituta predica al cliente la morale della fedeltà coniugale e al cliente che obietta risponde vivacemente: «Che c'entra, altra cosa è il lavoro» come dire, con l'etica più pura del borghese: «Business is business».

Ma se una donna fa l'amore per gusto è ninfomane.

Quello che conta è il regolamento. Il rispetto dei costumi. Nessuno ha mai detto (neanche Mosé) che non bisogna uccidere, si tratta di farlo quando si è autorizzati.

L'individuo non conta, tanto che Mozart va nella fossa dei poveri, e Vincent Van Gogh viene ucciso, mentre le sue opere sono stimolo di affari.

Ai bambini si insegna ad essere buoni, cioè a obbedire, vale a dire a non ragionare con la loro testa, così da grandi

potranno fare carriera, da cittadini rispettosi, e fedeli al governo, come Heinrich Himmler e Adolf Eichmann.

Per il progresso della specie.

Naturalmente i ricchi sono i migliori perché hanno un innato senso della morale e della bellezza, e i poveri sono i peggiori perché hanno un innato senso del vizio, come insegnano anche la genetica e la medicina.

Ogni popolo presume la sua superiorità, magari di nascosto, e finge di non essere razzista, ma piuttosto preoccupato del bene del pianeta.

Gli specialisti della burocrazia, indispensabile ai poteri legittimi dello stato, ritengono le carte più importanti ed espressive delle persone, specialmente quando le persone sono gli altri.

I magistrati vedono la legge più importante della logica, per dirittura e onestà di mestiere, salvo non applicarle quando va contro i loro interessi, o contro quelli del potere costituito.

Un quotidiano importante, per dovere verso il cittadino, a esclusivo scopo di informazione, riporta fotografie squisite di esecuzioni sommarie, decise senza formalità processuali eccessive, di studenti cinesi ribelli, liquidati dal governo comunista per responsabilità verso il popolo. I militari, dice il giornale, non si sono preoccupati per nulla della presenza di fotografi stranieri, quasi a lanciare un ammonimento, visto che l'esempio, come ci insegnavano a scuola, è la forma di educazione più utile. La pericolosità degli studenti era grave quanto quella di Gandhi, e forse anche di più, perché emersa in modo collettivo, e in un momento più spinoso.

D'altro lato gli individui senza potere, ancora in via di formazione, non sono certo in grado di capire gli interessi del popolo, almeno così chiaramente come le menti illuminate dei gerarchi di partito. Così come nessuno può interpretare l'ordine sociale meglio della polizia o i rapporti tra i popoli meglio dell'esercito, entrambi al servizio del cittadino democratico.

Certe opere di Pieter Bruegel il vecchio, con forche sparse per il deserto, sono ancora immagini attuali. In compenso la metropoli moderna offre molte distrazioni.

A Firenze, che fu la città di Galileo, si annunciano come meraviglia del progresso nuovi computer per misurare il grado di felicità dei cittadini, in modo da evitare devianze o dissensi, che sono figli sgradevoli dell'angoscia, e prodotti illegittimi dell'insoddisfazione.

Gli insoddisfatti devono essere preventivamente mandati a lavorare in appositi campi controllati, come quello già in funzione per i consumatori di droghe proibite.

Gli scienziati seguono percorsi senza precedenti tra galassie e quasi stelle, che, quanto più si allontanano tanto più sono veloci, e tanto più ci parlano del passato, come le ossa più antiche degli animali, e come i carboni più inaccessibili della terra, anch'essi figli del cielo, e fratelli dell'aria che si respira. Scrive Stephen Hawking che «questa omogeneità su vasta scala dell'universo rende molto difficile nutrire una concezione antropocentrica o credere che la struttura dell'universo possa essere determinata da qualcosa di così marginale come una qualche complessa struttura molecolare su un pianeta minore orbitante attorno a una stella assolutamente comune, all'estrema periferia di una galassia a spirale abbastanza normale».

Ma perché questa molecola è venuta alla luce in un universo che decade, e perché l'uomo affretta questa decadenza, smentendo l'antica convinzione che l'intelligenza è al servizio della vita? Le gerarchie della morte hanno confuso gli istinti?

La sete del potere ha l'occhio corto, come quello del moretto Hitler, che voleva il trionfo della razza bionda, o come quello di Stalin il baffuto, che voleva il socialismo dei dittatori.

Le nuove società nascono militarizzate e poliziesche e sempre più indifferenti, sia alla sopravvivenza degli individui, sia alla sopravvivenza della specie. I vecchi sacrificavano l'individuo alla specie, i giovani sacrificano tutto agli

affari, all'alba del nulla.

La proscrizione di individui o di gruppi è sempre pronta. «Ed ecco», scrive Ernest Jünger, «che all'improvviso la proscrizione ti colpisce, spesso come un fulmine a ciel sereno: sei un rosso, un bianco, un nero, un russo, un ebreo, un tedesco, un coreano, un gesuita, un massone e, comunque, sei peggio di un cane. Abbiamo visto persino le vittime unirsi al coro di quanti ne chiedevano la condanna. Chi vive all'ombra di simili minacce non dovrebbe quindi ritenere inutile che si descriva la condizione in cui lui stesso si trova senza rendersene conto. E forse ne potrà trarre un modello di comportamento».

Il genio bizzarro dell'antico universo era nato alla conoscenza vivo e brillante come un abile prestigiatore. Pensate alla differenza che c'è tra una formica e una rana, e tra un polipo e un uccellino. Pensate com'è buffo che esista il leone, e il gatto come leone in forma ridotta. Il genio delle novelle di Shéhérazade, dopo aver dormito così a lungo nel vaso di bronzo, ritorna nel mondo ed esce dal mare con la voglia di divertirsi.

Così nascono le erbe, e le farfalle e le aquile del cielo, che nidificano tra le rocce. Così nascono i pesci senza occhi. Ma ogni specie nella sua differenza vuol mantenersi, nonostante tutto sia deperibile e provvisorio.

Infine la conoscenza diventa contraddizione.

Allora la vita può darsi che si distrugga, per sparire di nuovo, per tornare dov'era. Ma chi lo direbbe vedendo tutte queste città popolate estese fino all'orizzonte?

Proprio ora gli uomini sono aumentati, e controllano la natura come prima non potevano.

Ora le sonde leggere della conoscenza varcano i limiti del sistema, e raggiungono le prime stelle. Proprio adesso che si vorrebbe vivere più del sole, migrando lontano, quando avverrà il suo collasso. Proprio adesso si prepara la fine della specie?

Potrebbe esistere «un numero grandissimo di universi differenti separati» (Hawking), al di là di questo arco e di

questa curva di luce. Però alcuni biologi degli Stati Uniti sognano l'immortalità immanente attraverso lo studio degli enzimi.

Non più fuoco nei vulcani, né acque nei ruscelli, né mormorio nel mare: così il cervello, costruito nei secoli, finisce di colpo, e non lascia ruderi, perché tutto scompare.

La tradizione o la leggenda che la testa del ghigliottinato appena tagliata resta ancora momentaneamente cosciente, esprime il mistero della voglia di vivere.

Forse le specie spariscono per gradi, mentre il singolo sparisce in un attimo, e non ha tempo di saperlo. Così, come Faust, si studia per non morire.

Eppure, siamo la specie che uccide. E si uccide per programma, almeno da quando le civiltà sono stabili e gerarchiche, dopo il neolitico. Ma mai, come nel ventesimo secolo, la morte era divenuta un metodo, con appositi campi di distruzione, sistematicamente organizzati dai governi. Mentre le università e i laboratori scientifici lavorano per la guerra, e i teorici della genetica teorizzano l'inferiorità degli altri. Mentre gli uomini politici parlano di pace, e forse vogliono dire quella dei composanti.

A Norimberga i giudici non erano più innocenti degli imputati, anche per complicità negli stessi delitti che venivano giudicati, come la deportazione di massa degli ebrei, o i bombardamenti terroristici; e ora possiamo ripercorrere in questi anni la stessa ferocia diversificata, gli stessi spaventosi delitti di stato, quasi l'epoca di Hitler fosse stata un preludio.

Il razzismo di oggi è spesso più mascherato ma non meno diffuso, e non meno terribile, e fanatico, fino alla profanazione delle tombe.

Noi non sappiamo come sarebbe la vita dell'uomo se non fosse organizzata sulla proprietà e sulle gerarchie. Sappiamo però di essere in trappola, e vorremmo trovare un modo per uscirne.

La fantasia solo, come progetto per il futuro, e il sogno, come sollievo, ci permettono di sopravvivere.

● Giorgio Antonucci / *Aggressività, composizione in tre tempi*

● Volontà / UOMINI E LUPI

Terzo tempo. Sonetto

Mi rivolgo al sole
come al mio unico amico
per chiedergli di non venire
domattina
a illuminare
me che saltello nel mondo
allegramente
e rido
tra gli uomini d'acciaio
che tagliano le carni
dei miei fratelli
che per gridare
non hanno più voce





Pierre Clastres / La guerra nelle società primitive ●

I cosiddetti selvaggi, i primitivi, erano naturalmente violenti? La guerra è essenziale per la società primitiva? Dietro queste domande, a cui sono spesso state date risposte scontate, si cela una questione fondamentale per i cosiddetti civilizzati: la violenza e l'aggressività sono connaturati all'essere umano o sono il prodotto della civiltà e della cultura che si sono sviluppate in occidente? A questi interrogativi cerca di rispondere Pierre Clastres (1934-1977), etnologo e antropologo libertario, autore tra l'altro di Cronaca di una tribù (1972); La società contro lo stato (1974). Questo articolo (di cui vengono presentati i brani più significativi) è stato pubblicato su Libre n.1/77, con il titolo Archéologie de la violence: la guerre dans les sociétés primitives.

La scoperta dell'America ha fornito all'occidente l'occasione del suo primo incontro con quelli che si chiameranno i selvaggi. Per la prima volta gli europei si trovavano di fronte a un tipo di società radicalmente diversa da tutto ciò che fino ad allora avevano conosciuto. Esploratori, missio-

nari, mercanti o viaggiatori eruditi dal quindicesimo secolo fino alla recente conquista del mondo, tutti si accordano su un punto: che siano americani, dall'Alaska alla Terra del Fuoco, africani, siberiani delle steppe, melanesiani delle isole, nomadi del deserto o agricoltori sedentari della giungla della Nuova Guinea, i popoli primitivi sono sempre presentati come dediti passionalmente alla guerra. È il loro carattere particolarmente bellicoso che colpisce senza eccezioni gli osservatori europei. Dall'enorme accumulazione documentaria riunita nelle cronache, nei diari di viaggio, nei rapporti di sacerdoti, pastori e militari trafficanti emerge con evidenza l'immagine che rappresenta l'infinita diversità delle culture descritte: quella del guerriero. Immagine così dominante da indurre a una constatazione sociologica: le società primitive sono società violente; il loro essere sociale è un *essere-per-la guerra*.

Sembra dunque acquisito che non si possa pensare la società primitiva senza pensare anche la guerra che, come dato immediato della sociologia dei primitivi, acquista una dimensione di *universalità*. A questa presenza massiccia del problema della guerra corrisponde però il silenzio dell'etnologia più recente. Sicuramente, in primo luogo, ciò è dovuto alle condizioni in cui vivono attualmente le società di cui si occupano gli etnologi.

Questi, in altri termini, non hanno più occasione di osservare società che siano rimaste abbastanza isolate perché il gioco delle forze tradizionali possa ancora svolgersi liberamente: la guerra dei primitivi è oggi invisibile perché non ci sono più guerrieri che possano combatterla. Ma forse questa non è l'unica ragione del silenzio dell'etnologia in proposito. Si può in effetti supporre che gli etnologi quando sono al lavoro, studino una data società non solo con diari e magnetofoni, ma anche muniti di una concezione, preliminarmente acquisita, dello statuto che in essa ha la violenza, delle cause che la scatenano e degli effetti che produce. In altre parole a partire da un discorso già preconstituito sulle società e sulle guerre primitive. Questo discor-

so però non è omogeneo e si sviluppa secondo tre grandi direttrici: un approccio naturalistico, economicistico, e un altro strutturalistico basato sullo scambio.

L'approccio naturalistico si trova enunciato con particolare chiarezza nel libro di A. Leroi-Gourhan, *Le Geste et la Parole*. Qui l'aggressione come comportamento, cioè l'uso della violenza, è riferito all'umanità come specie. Si tratterebbe insomma di una proprietà zoologica della specie umana: la violenza è identificata come un fatto irriducibile della specie umana, come un *dato naturale* che affonda le sue radici nell'essere biologico dell'uomo. La violenza, inerente all'uomo come essere naturale, si determina come mezzo per assicurare la sussistenza, mezzo per un fine inscritto nel cuore di ogni individuo: sopravvivere. Da qui l'identificazione dell'economia primitiva come economia di predazione.

Ma ammettiamo pure questa articolazione tra la violenza, tradotta in tecnica di acquisizione alimentare, e l'essere biologico dell'uomo, di cui essa avrebbe il compito di mantenere l'integrità. Come si può situare allora questa aggressione molto particolare che si manifesta nella violenza guerriera? Ce lo spiega Leroi-Gourhan: «Tra la caccia e il suo doppione, la guerra, si stabilisce progressivamente una sottile assimilazione, mano a mano che entrambe si concentrano nelle mani di una classe, nata dalla nuova economia, la classe degli uomini d'arme».

Ecco dunque svelato, in una sola frase, il mistero sull'origine della divisione sociale: attraverso un'«assimilazione sottile» i cacciatori diventano a poco a poco i guerrieri che, detentori della forza delle armi, possiedono perciò i mezzi per esercitare a proprio profitto il potere politico sul resto della comunità. Per Leroi-Gourhan, la caccia è *caccia all'uomo*. Ma è un'interpretazione corretta? In realtà ciò che distingue nettamente la guerra della caccia è che la prima si fonda totalmente su una dimensione del tutto assente nella seconda: *l'aggressività*. E non basta che la stessa freccia possa colpire un uomo o una scimmia per identificare la

guerra con la caccia. La guerra è un comportamento di pura aggressione e aggressività. Se la guerra è la caccia, allora la guerra è caccia all'uomo; si dovrebbe quindi parlare in questo caso della guerra dei bisonti, per esempio. A meno di supporre che la guerra abbia sempre uno scopo alimentare e che l'oggetto di questo tipo di aggressione sia l'uomo come cacciagione da mangiare, questa riduzione della guerra alla caccia, operata da Leroi-Gourhan, non ha alcun fondamento.

L'approccio economicistico è in qualche modo anonimo, in quanto non è opera di un determinato teorico, ma piuttosto espressione di una convinzione diffusa di una vaga certezza del senso comune. Questo approccio si è costituito nel diciottesimo secolo, da quando in Europa si è cominciato a separare l'idea del selvaggio da quella di felicità, da quando, a torto o a ragione, si è abbandonata l'idea che la vita primitiva fosse in ogni caso una vita felice. Si è allora prodotto un capovolgimento del discorso: il mondo dei selvaggi era ormai diventato il mondo della miseria e dell'infelicità. Molto più recentemente, questa convinzione popolare ha ricevuto dalle cosiddette scienze umane uno statuto scientifico.

I fondatori dell'antropologia economica che hanno accettato per vera la certezza della miseria dei primitivi, si sono dedicati a ricercarne le ragioni e a spiegarne le conseguenze. Da questa convergenza tra senso comune e discorso scientifico consegue il leit-motiv riproposto senza sosta dagli etnologi: l'economia primitiva è un'economia di sussistenza che permette ai selvaggi soltanto di sopravvivere. Se l'economia primitiva non può oltrepassare la soglia pietosa della sopravvivenza, della non-morte, ciò avviene a causa del suo sottosviluppo tecnologico e della sua impotenza di fronte a un ambiente naturale che non riesce a dominare. Così l'economia primitiva diventa un'economia della miseria ed è a partire da questa base che si manifesta il fenomeno della guerra.

L'approccio economicista spiega la guerra primitiva sulla

base della debolezza delle forze produttive: la scarsità dei beni materiali disponibili comporta la concorrenza tra i gruppi che sono spinti dal bisogno ad appropriarsene, e questa lotta per la vita sfocia nel *conflitto armato*: non ce n'è abbastanza per tutti. Insomma, l'approccio economicista, nelle sue varianti popolari, colte o marxiste, spiega la guerra come conseguenza della concorrenza tra i gruppi che cercano di appropriarsi di beni scarsi. Sarebbe già difficile immaginare da dove i selvaggi, impegnati a tempo pieno nella spossante ricerca del cibo, riuscirebbero a procurarsi l'energia e il tempo supplementare per guerreggiare contro i vicini. Le ricerche attuali mostrano che, al contrario, l'economia primitiva è un'economia dell'abbondanza e non della scarsità; dunque la violenza non si spiega attraverso la miseria e la spiegazione economicistica perde il suo punto d'appoggio. Perché le tribù sono in guerra? Almeno ora sappiamo che valore abbia la spiegazione «materialistica». E se l'economico non ha nulla a che vedere con la guerra, bisognerà allora forse volgere lo sguardo al *politico*.

L'approccio strutturalista basato sullo scambio è il fondamento dell'impresa sociologica di Claude Lévi-Strauss. Egli affronta la questione della guerra in un unico testo (*Guerre et commerce chez les Indiens de l'Amérique du Sud*), in cui analizza le relazioni che essa intrattiene con il commercio presso gli indiani del Sud America. La guerra è situata nel campo delle relazioni sociali. «Presso i Nambikwara, come del resto fra le numerose popolazioni dell'America pre-colombiana, la guerra e il commercio sono attività che è impossibile studiare isolatamente». Che rapporto c'è, secondo Lévi-Strauss, tra guerra e società? La risposta è netta: «Gli scambi commerciali rappresentano delle guerre potenziali risolte pacificamente e le guerre sono il risultato di transazioni infelici». Le relazioni tra comunità (tribù, bande, gruppi locali, poco importa) sono prima di tutto commerciali ed è dalla riuscita o dall'insuccesso di queste imprese commerciali che dipendono la pace e la guerra tra le tribù. In se stessa la guerra non possiede alcuna positivi-

tà: essa esprime non l'essere sociale della società primitiva, ma la non-realizzazione di quell'essere che è l'essere-per-lo-scambio. La guerra è il negativo e la negazione della società primitiva in quanto essa è il luogo privilegiato dello scambio e lo scambio è l'essenza stessa della società primitiva. Secondo questa concezione, la guerra, come rottura del movimento verso lo scambio, non potrebbe che rappresentare la non essenza. Il non essere di quelle società.

La logica di questa concezione basata sullo scambio conduce così quasi a una dissoluzione del fenomeno guerra. Questa, privata di positività per la priorità attribuita allo scambio, *perde ogni dimensione istituzionale*: essa non appartiene all'essere della società primitiva, ne è solo una proprietà accidentale, casuale, inessenziale. La società primitiva è pensabile senza la guerra. Questo approccio basato sullo scambio alla guerra (immanente alla teoria generale che Lévi-Strauss ha sviluppato sulla società primitiva) non tiene conto di un dato etnografico: la quasi-universalità del fenomeno della guerra, indipendentemente dalle società considerate, dal loro ambiente naturale, dalla loro organizzazione socio-economica e la sua intensità, che naturalmente è variabile.

Bisogna concluderne che per rispettare la realtà primitiva in tutte le sue dimensioni dobbiamo abbandonare l'idea della società come luogo dello scambio? Nient'affatto. Non si tratta di un'alternativa, o la violenza o lo scambio. Non è lo scambio in se stesso a essere in contraddizione con la guerra, ma il discorso che riporta l'essere sociale della società primitiva esclusivamente al fenomeno dello scambio. La società primitiva è spazio dello scambio come pure *luogo della violenza*: la guerra, allo stesso titolo dello scambio, appartiene all'essere sociale primitivo.

Non si può pensare la società primitiva senza pensare nello stesso tempo la guerra. Per Thomas Hobbes la società primitiva era la guerra di ognuno contro ogni altro. Il punto di vista di Lévi-Strauss è simmetrico e inverso rispetto a quello di Hobbes: la società primitiva è lo scambio di ognuno

con ogni altro. Hobbes non considera lo scambio, Lévi-Strauss la guerra. C'è tra lo scambio e la guerra una discontinuità radicale che va pensata e che manifesta la verità della società primitiva.

La guerra è un semplice deragliamento che rappresenta uno scacco occasionale del sistema oppure il sistema non potrebbe funzionare senza la guerra? La guerra non potrebbe essere una condizione di possibilità dell'essere sociale primitivo? In questo caso la guerra sarebbe allora non la minaccia di morte, ma la condizione di vita della società primitiva? Immanente alla società primitiva c'è una logica centrifuga della frammentazione, della dispersione, della scissione per cui ogni comunità ha bisogno, per pensarsi come tale (come una totalità unica) della figura dello straniero o del nemico, in modo tale che la possibilità della violenza è inscritta fin dal principio nell'essere sociale primitivo. *La guerra è una struttura della società primitiva* e non lo scacco accidentale di uno scambio mancato. È da questo che consegue l'universalità della guerra nel mondo dei selvaggi. Bisogna perciò dar ragione a Hobbes e dall'impossibilità che ognuno sia amico di ogni altro concludere che l'unica realtà è la guerra di ognuno contro ogni altro? Quale sarebbe, in questo caso, l'effetto della guerra di tutti contro tutti? Istituirebbe quella relazione politica, che la società primitiva tenta proprio di non far emergere, la relazione di dominio, di potere che i vincitori potrebbero esercitare, per mezzo della forza sui vinti.

Per poter coniugare l'autonomia con il rifiuto della divisione, l'essere sociale primitivo ha simultaneamente bisogno dello scambio e della guerra. A questa doppia esigenza si rapportano lo statuto e la funzione dello scambio e della guerra che si dispiegano su piani distinti.

L'impossibilità della guerra di tutti contro tutti porta una data comunità a operare un'immediata classificazione dei gruppi che la circondano: gli altri vengono suddivisi in amici e nemici. Con i primi si tenterà di concludere delle alleanze, con gli altri si accetterà il rischio della guerra.

Perché una comunità primitiva ha bisogno di alleati? La risposta è evidente, perché ha dei nemici. Bisognerà che essa sia ben certa della propria forza e di ripetute vittorie sugli avversari per rinunciare all'appoggio militare o addirittura alla neutralità degli alleati. In pratica una comunità non si lancia mai nell'avventura della guerra senza essersi prima protetta con imprese diplomatiche, feste, inviti, al termine dei quali si stringono alleanze che si suppongono durevoli, ma che bisogna continuamente rivitalizzare perché il tradimento è sempre possibile e spesso reale.

Qui appare una caratteristica descritta dai viaggiatori e dagli etnologi come l'incostanza e il gusto per il tradimento dei selvaggi. Ma non si tratta di psicologia dei primitivi: l'incostanza, in questo caso, significa semplicemente che l'alleanza non è un contratto, che la sua rottura non viene vissuta dai selvaggi come uno scandalo, e infine che una comunità data non ha sempre gli stessi amici e gli stessi nemici. I partner legati dall'alleanza possono permutare.

Ciò che bisogna tener ferma è la permanenza del dispositivo d'insieme, la divisione degli altri in amici e nemici, e non la posizione variabile che le comunità implicate occupano in questo dispositivo. Ma questa reciproca diffidenza indica che spesso è a malincuore che si consente all'alleanza e che questa non è un fine ma un mezzo per raggiungere, con minori rischi e costi, quel fine che è l'impresa della guerra. In altre parole ci si rassegna all'alleanza perché sarebbe troppo pericoloso impegnarsi da soli nelle operazioni militari e, se si potesse, si rinunciarebbe volentieri a degli alleati mai del tutto fidati. Ne risulta una proprietà essenziale nella vita delle società primitive: *la guerra ha la priorità sull'alleanza*, cioè è la guerra come istituzione che determina la tattica dell'alleanza. Poiché la strategia è la stessa per tutte le comunità: perseverare nel proprio essere autonomo, conservarsi come sono, un Noi indiviso.

L'esame dei risultati delle ricerche etnografiche dimostra la dimensione propriamente politica dell'attività guerriera. Non è legata né alla specificità zoologica dell'u-

manità, né alla concorrenza tra le comunità, né infine a un movimento costante dello scambio per la soppressione della violenza. La guerra è legata alla società primitiva in quanto ne è un modo di funzionamento. È la natura stessa di questa società che determina l'esistenza e il senso della guerra, come si è visto, a causa dell'estremo particolarismo di queste società, la guerra è sempre presente come possibilità nell'essere sociale primitivo. Per ogni gruppo locale tutti gli altri sono stranieri; la figura dello straniero conferma, per un dato gruppo, la convinzione della sua identità come un Noi autonomo. In altri termini lo stato di guerra è permanente perché con gli stranieri si ha soltanto un rapporto di ostilità, tradotto effettivamente o no in una guerra reale. Non è essenziale la realtà isolata del conflitto armato, del combattimento, ma la permanenza della sua possibilità: lo stato di guerra è permanente in quanto mantiene nella loro rispettiva differenza tutte le comunità. Ciò che è permanente, strutturale è lo stato di guerra con gli stranieri che talvolta culmina, a intervalli più o meno regolari, più o meno frequentemente a seconda delle società, nella battaglia, nello scontro diretto: lo straniero è allora il nemico, il quale genera al sua volta la figura dell'alleato. Lo stato di guerra è permanente, ma i selvaggi non passano il loro tempo a fare la guerra. La guerra, come politica estera delle società primitive, è legata alla sua politica interna, a quello che si potrebbe chiamare il conservatorismo intransigente di queste società, espresso dall'incessante riferimento al sistema tradizionale delle norme, alla legge ancestrale che bisogna in ogni caso rispettare, e a cui non si può apportare alcun cambiamento.

Che cosa cerca di conservare la società primitiva con il proprio conservatorismo? Cerca di conservare il suo essere stesso e vuole perseverare nel suo essere, un essere indiviso, un corpo sociale omogeneo; la comunità è un noi. Il conservatorismo primitivo cerca dunque di impedire l'innovazione nella società, vuole che il rispetto per la legge assicuri il mantenimento dell'essere indivisi, cerca di impedire l'ap-

parizione della divisione nella società. Ciò vale tanto sul piano economico (impossibilità di accumulare ricchezze), quanto su quello politico (il capo c'è per non comandare). La politica interna della società primitiva si può così sintetizzare: conservarsi come un noi indiviso, come una totalità intera. Ma, si capisce, la volontà di perseverare nel proprio essere indiviso anima tutte le comunità: la posizione del sé di ciascuna, implica l'opposizione, l'ostilità alle altre. Lo stato di guerra è duraturo quanto la capacità delle comunità primitive di affermare la propria autonomia, ciascun in rapporto a tutte le altre.

Lo stato di guerra permanente e la guerra reale periodicamente appaiono come il principale mezzo per impedire il cambiamento sociale. La permanenza della società primitiva richiede la permanenza dello stato di guerra, l'applicazione della politica interna (mantenere intatto il noi indiviso e autonomo) passa attraverso la messa in opera della politica estera (concludere alleanze per fare la guerra); la guerra è al centro dell'essere sociale primitivo e costituisce il vero motore della vita sociale. Per potersi pensare come un noi, bisogna che la comunità sia allo stesso tempo indivisa (una) e indipendente (totalità); l'indivisione interna e l'opposizione esterna si coniugano, ciascuna è condizione dell'altra. Se cessa la guerra, cessa anche di battere il cuore della società primitiva. La guerra è il suo fondamento, la vita stessa del suo essere, il suo fine: la società primitiva è una *società per la guerra*: essa è per essenza guerriera.

La dispersione dei gruppi locali non è la causa, ma l'effetto della guerra. Qual è la funzione della guerra primitiva? Assicurare la permanenza della dispersione, dell'atomizzazione dei gruppi. La guerra primitiva è *il risultato di una logica centrifuga*, di una logica di separazione che si esprime nel conflitto armato. La guerra serve a mantenere ogni comunità nella propria indipendenza politica. Finché c'è guerra, c'è autonomia ed è perciò che essa deve essere permanente. La guerra è il modo d'esistenza privilegiato della società primitiva in quanto essa si distribuisce in

unità socio-politiche uguali, libere, indipendenti. Se i nemici non esistessero bisognerebbe inventarli. Ogni comunità primitiva vuol rimanere sotto il segno della propria legge che esclude il cambiamento sociale (la società resterà qual è: indivisa).

Il rifiuto dello stato è il rifiuto dell'etero-nomia, della legge esterna, il rifiuto della sottomissione, inscritto come tale nella struttura stessa della società primitiva. Solo gli stupidi credono che per rifiutare l'alienazione, bisogna averla provata: il rifiuto dell'alienazione (economica o politica) appartiene all'essere stesso di queste società, esprime il loro conservatorismo, la loro volontà *deliberata* di rimanere dei noi indivisi. Deliberata in effetti, e non soltanto effetto del funzionamento della macchina sociale: i selvaggi sapevano bene che ogni alterazione della loro vita sociale non poteva che tradursi nella perdita della libertà.

Che cos'è la società primitiva? È una molteplicità di comunità indivise che obbediscono tutte a una medesima logica centrifuga. Quale istituzione insieme esprime e garantisce la permanenza di questa logica? La guerra, come verità delle relazioni tra le comunità, come principale mezzo sociologico per promuovere la forza centrifuga della dispersione contro la forza centripeta dell'unificazione. La macchina della guerra è il motore della macchina sociale; l'essere sociale primitivo poggia interamente sulla guerra; la società primitiva non potrebbe sussistere senza la guerra. Più c'è guerra, meno c'è unificazione e il miglior nemico dello stato è la guerra.

La società primitiva è società contro lo stato in quanto è società-per-la-guerra.

traduzione di **Filippo Trasatti**



Paul Goodman / *La violenza naturale* ●●

*Paul Goodman (1911-1971) è stato uno dei più importanti intellettuali anarchici americani contemporanei, ma ancora poco noto in Italia, dove sono stati tradotti soltanto pochissimi dei suoi libri. Non è stato soltanto un grande saggista, ma anche poeta, letterato e uno degli esponenti principali della psicologia della Gestalt. È noto soprattutto per le sue posizioni in campo educativo e per le sue critiche al sistema dell'istruzione. Il suo libro *La gioventù assurda* (1964) divenne una delle opere fondamentali per la nascente controcultura giovanile. In questo breve ma denso saggio, che qui viene pubblicato, scritto nel 1945 (titolo originale: *Natural violence*) quando la guerra era ancora in corso, Goodman affronta il tema della violenza nella società, e cerca di distinguere la violenza istituzionale del potere, da quella violenza spontanea che scaturisce dal profondo degli individui e che va considerata anche nel suo lato positivo di possibilità creatrice e ricreatrice dell'uomo nella società.*

Ho già raggiunto la mezza età e in tutti questi anni non mi è mai capitato di assistere un moribondo o una partoriente, né di vedere un bambino nascere o un uomo morire. Nelle

città la vita è organizzata in modo tale per cui è impossibile venire a contatto diretto con una malattia grave o ripugnante se non per ragioni di natura professionale. Ciò in cui ci si imbatte per strada è uno stato di salute medio, in genere lievemente precario, e un certo giovanile vigore quanto basta a far camminare la gente. La vecchiaia decrepita è confinata nelle sue stanze. Si vedono moltissimi nevrotici ma nessun pazzo. In campagna, la nascita e la morte, tanto degli esseri umani quanto degli animali, sono ancora eventi sociali, ma anche qui si va gradualmente instaurando la medesima tendenza che impera nelle città. Ancora una volta è la borghesia (e anche la classe sociale a cui appartengono la lumpen-borghesia) a essere più protetta nei confronti di queste esperienze rispetto al proletariato. In ogni caso., si sta provvedendo sempre più rapidamente a estendere questa sorta di barriera difensiva a tutti. Generalmente, e per forza di cose, le partorienti sono immuni da tale protezione, ma ormai è prassi anodizzare il più possibile anche l'evento del parto.

Gli uomini tendono a «proteggersi» dalle esperienze esistenziali basilari della vita. Non voglio dire dagli interessi fondamentali, benché sia indubbio che anche la valenza dei nostri interessi diventi discutibile quando non siano potenzialmente correlate, nella memoria e nell'attesa, alle esperienze esistenziali basilari. Mi sembra che, in assoluto, i bambini siano la categoria meno protetta: hanno una più intima familiarità con l'*ansia della creatura*, laddove noi, riusciamo perfettamente a esprimerla, a rimuoverla dalla nostra coscienza.

La guerra fa rivivere in modo terribile l'ansia perduta, ma il suo contributo alla nascita di una cultura naturale è nullo. La guerra è il crollo della società, ma le sue vittime non dispongono di consuetudini o sentimenti alternativi in grado di aiutarli a utilizzare questa spaventosa verità per ricrearsi una nuova vita. I soldati che ritornano con gravi problemi psichici dal fronte, dove hanno preso parte ad atroci combattimenti, non sono in grado di riadattarsi alle

convenzioni naturali della società, ma raramente riescono a dar vita a consuetudini naturali (i sintomi individuali non si traducono mai in preziose convenzioni sociali), perché nella maggior parte dei casi sono realmente malati, oltre che apparire malati agli occhi della comunità.

Ricordo un fatto accaduto nella nostra scuola di campagna che fornisce un esempio della capacità inventiva dei bambini. Una mattina, alcuni uomini vennero all'istituto per macellare una mucca e, dopo averla uccisa, l'appesero a una corda e la scuoiarono. L'operazione ebbe luogo durante l'ora di ricreazione degli scolari delle prime classi, che indugiarono, radunati in circolo, a osservare ogni particolare di quella scena cruenta. Quando la carne fu servita loro nel piatto, mostrarono estrema paura, emozione e nausea, ma poco dopo inventarono un gioco rituale chiamato «lo scuoiamento della mucca» così concepito: uno di loro indossava un cappotto e gli altri glielo strappavano di dosso. (Naturalmente, la paura e la ripugnanza che avevano mostrato assistendo alla scena originale erano il frutto di una precedente, innaturale coercizione). Una società saggia dovrebbe trovare, per le esperienze esistenziali, una migliore espressione che non i giochi rituali.

Confesso di essere sempre stato così disciplinato da non riuscire a vedere, né istintivamente né sulla scorta dell'esperienza finora maturata, una soluzione a questo dilemma, che tuttavia rappresenta un problema fondamentale per i libertari. Confrontiamo fra di loro l'approccio razionale della medicina a eventi quali la nascita, la malattia, la vecchiaia e la morte, e l'approccio razionale ed efficiente al sistema di produzione industriale. Ogniqualevolta la cosiddetta efficienza produttiva porta il lavoratore ad assumere comportamenti illogici o parziali, noi sosteniamo con convinzione che quell'efficienza è destinata a rilevarsi inefficace nel lungo termine, perché i mezzi annullano il fine. Per quanto riguarda l'efficienza medica, essa sembra rivestire a prima vista, un'assoluta utilità per la nostra vita, e, di conseguenza, per la piena realizzazione della nostra esistenza.

Per contro, l'inevitabile isolamento da chi per motivi professionali opera in questo settore da chi, invece, vi è estraneo, porta a una sterilizzazione dell'esperienza sociale generale che, com'è immaginabile, appiattisce la vita e accresce la fuga nella malattia.

Restiamo tutti sconcertati e rattristati nel vedere i medici prodigarsi per curare i soldati feriti nella medesima guerra nella quale anche loro combattono. Medici che sono pronti a curare anche i nemici feriti. Quale è mai la psicologia di una simile, ambivalente lealtà? Non dobbiamo forse concludere che la preparazione e la pratica medica attuali in sé isolano il senso della nascita e della morte dagli altri significati esistenziali?

Per quanto l'espressione possa sembrare strana, si può parlare di «violenza naturale», anche se ogni forma di violenza comporta, di per sé, l'annientamento, l'inibizione e forzatura degli impulsi naturali. *La violenza naturale è l'annullamento di abitudini, ovvero seconde nature, per riscoprire le esperienze primarie della nascita, dell'ansia infantile, del dolore per la morte, della sessualità spontanea.* Essa è un impulso naturale che emerge dal profondo in situazioni critiche così, ad esempio, l'uomo civilizzato brama e saluta con entusiasmo, molto più di quanto non paventi, le calamità naturali, come gli incendi, gli uragani e i terremoti, eventi che lo liberano dall'ingombrante vincolo delle sue proprietà e che scuotono prepotentemente la sua routine.

Per lo stesso motivo, gli uomini si precipitano nella guerra senza riflettere, contando l'uno sull'altro per creare un'ipnosi di massa e ottenere l'approvazione sociale, condizione indispensabile per poter imbracciare il fucile sentendosi la coscienza a posto. È logico pensare che non si augurino di morire, eventualità psicologicamente impossibile, ma che sognino di mettere in pericolo il proprio io costituito per subordinarlo di nuovo agli istinti. Ma la guerra non distrugge solo le convenzioni a cui si uniformano, ma anche la loro vita. E chi sopravvive non è confortato dala

conquista di un nuovo modo di vivere, più naturale, ma è condannato all'isolamento sociale e al tracollo psichico. Per quanto concerne la società nel suo insieme, la guerra non libera le associazioni naturali né favorisce l'espressione dell'inventiva sociale, ma, al contrario, rafforza gli istituti coercitivi e autoritari. La guerra è espressione di una violenza innaturale.

Nel Medio Evo gli uomini vivevano in una condizione altalenante di violenza naturale e innaturale. Nella nostra epoca le manifestazioni di violenza naturale diminuiscono progressivamente, mentre la violenza innaturale viene repressa fino a quando esplode, come una grande istituzione collettiva, in queste guerre mondiali.

Nello stato di natura una causa negativa non può generare un effetto positivo. Eppure l'uomo libero è sempre all'erta e sembra esercitare una pressione politica solo attraverso la negazione. Questa è violenza naturale. Egli mette abitualmente in atto una «resistenza passiva» non violenta per non appesantire ulteriormente una situazione che è già fin troppo carica di armi (e di organizzazioni autoritarie).

Resistenza, pazienza, fermezza, senso del dovere: queste non sono virtù negative né segno di passività. Non sono repressioni di forza, ma espressione della natura primaria dell'uomo, del tempo e dell'attaccamento al proprio luogo.

In apparenza il libertario cerca di creare un vuoto politico: in realtà si tratta del fertile vuoto del Tao, in cui masse pesanti cadono in virtù del proprio peso e i semi invisibili danno frutto. Mentre viola la parola del libertario *sana*.

traduzione di **Elisabetta Svaluto**



Pëtr Kropotkin / La solidarietà nelle gilde ● ●

La storia non è scandita soltanto da guerre, lotte, competizioni. Nel suo percorso millenario il genere umano ha quasi sempre privilegiato rapporti di solidarietà di mutuo appoggio. Un esempio è rappresentato dalle gilde medioevali esaminate da uno dei «padri fondatori» del pensiero anarchico. Pëtr Kropotkin (1842 - 1921) mette in rilievo come questo fenomeno, le gilde, si sia esteso a quasi tutta l'Europa, proponendosi quindi, date le dimensioni, come uno dei modi di istituzione sociale. Il brano che viene presentato è tratto dal quinto capitolo del libro Il mutuo appoggio, edito in Inghilterra nel 1902 con il titolo Mutual Aid. L'edizione italiana è frutto della traduzione di Camillo Berneri (1897-1937), pensatore e militante anarchico ucciso dagli stalinisti durante la rivoluzione spagnola del 1936-1939. La vedova di Berneri, Giovanna, nel 1946 con Cesare Zaccaria, ha fondato la rivista Volontà.

Nessun periodo della storia può meglio mostrare il potere creatore delle masse popolari quanto il decimo e l'undicesimo secolo, allorché i villaggi e le piazze del merca-

to fortificati (come «oasi nella foresta feudale») cominciarono a liberarsi dal giogo dei signori, e lentamente prepararono la futura organizzazione delle città; ma disgraziatamente, è un periodo sul quale le informazioni storiche sono particolarmente rare: conosciamo i risultati, ma sappiamo poco circa i mezzi con i quali furono ottenuti.

Al riparo dalle loro mura, le assemblee popolari delle città (sia completamente indipendenti, sia rette dalle principali famiglie nobili o commerciali) conquistarono e conservarono il diritto di eleggere il difensore militare della città e il supremo magistrato, o almeno di scegliere tra quelli che aspiravano a tale posto. In Italia i giovani comuni licenziavano continuamente i loro difensori o domini, combattendo quelli che ricusavano di andarsene. La stessa cosa accadeva nell'est. In Boemia, i ricchi, e i poveri insieme prendevano parte all'elezione, mentre le vièтчès (assemblee del popolo) delle città russe eleggevano regolarmente i loro duci (scelti sempre nella famiglia dei Rurick), facevano le loro Rniaz, se ne erano malcontenti. Alla stessa epoca, nella maggior parte delle città dell'ovest e del sud dell'Europa, la tendenza era di prendere per difensore un vescovo eletto dalla città stessa per la protezione delle «immunità» delle città e la difesa delle loro libertà, così che molti di esso furono, dopo la loro morte, considerati come santi e diventarono i patroni di varie città.

Tutto il progresso di liberazione si compì per una successione impercettibile di atti di devozione alla causa comune, fatti da uomini del popolo, da eroi sconosciuti i nomi dei quali nemmeno sono stati conservati nella storia. Il meraviglioso movimento della Tregua di Dio (*tregua Dei*) con il quale masse popolari si sforzano di porre un limite agli interminabili dissensi delle famiglie nobili, parti dalle giovani città, i cui cittadini e i vescovi si sforzarono di estendere ai nobili la pace che avevano stabilito all'interno delle loro mura. Di già in questa epoca le città commerciali d'Italia, e in particolare Amalfi (che eleggeva i suoi consoli dall'844, e cambiava frequentemente i suoi dogi nel decimo secolo)

crearono la legge del costume marittimo e commerciale che doveva più tardi essere un modello per tutta l'Europa. Ravenna elaborò la sua organizzazione delle arti, e Milano che aveva fatta la sua prima rivoluzione nel 980, diventò un grande centro di commercio, godendo le sue corporazioni piena indipendenza dal secolo undicesimo. Lo stesso per Bruges e Gand; così pure parecchie città della Francia nelle quali il *Mahl* o *Forum* era divenuto una istituzione affatto indipendente. Da questo periodo incominciò l'abbellimento artistico delle città, con monumenti che ammiriamo ancora e che attestano altamente il movimento intellettuale di questo tempo.

Tuttavia, oltre il principio del comune rurale, occorre un altro elemento per dare a questi centri crescenti in libertà, l'unità di pensiero e di azione e l'iniziativa che fecero la loro forza nel dodicesimo e tredicesimo secolo. La diversità crescente delle occupazioni, dei mestieri e delle arti e l'estensione del commercio con i paesi lontani, facevano desiderare una forma di unione, e l'elemento necessario per questa unione fu dato dalle corporazioni. Si sono scritte molte opere su queste associazioni che sotto il nome di corporazioni, fratellanze, amicizie o *droujestva*, *minne*, *artels* in Russia, *esnaifs* in Serbia, *amkari* in Georgia, presero uno sviluppo così considerevole nel medioevo e rappresentarono una parte così importante nella emancipazione delle città. Ma occorsero più di sessant'anni agli storici per riconoscere l'universalità di questa istituzione e il suo vero carattere. Oggi soltanto, dopo che centinaia di statuti delle corporazioni sono pubblicati e studiati e che si conoscono i loro rapporti d'origine con i *collegiae* romani e le antiche unioni della Grecia e dell'India possiamo parlarne con piena conoscenza di causa e possiamo parlarne con piena conoscenza di causa; e possiamo affermare con certezza che queste fratellanze rappresentano uno sviluppo dei principii stessi in azione nelle *gentes* e nei comuni rurali. Quanto ai caratteri sociali delle gilde del medioevo, qualsiasi statuto di gilda può darne un'idea. Prendiamo per esempio la *skraa*

di qualche gilda primitiva danese: vi leggiamo dapprima un'esposizione dei sentimenti di fraternità che devono regnare nella gilda, poi vengono le regole relative all'auto-giurisdizione in caso di litigio tra due fratelli, o tra un fratello e uno straniero; poi i doveri sociali dei fratelli sono enumerati. Se la casa di un fratello è bruciata, o se egli ha perduto il suo bastimento, o se ha sofferto durante un pellegrinaggio, tutti i fratelli devono venirgli in aiuto. Se un fratello cade gravemente malato, due fratelli devono vegliare presso il suo letto fino a che non sia fuori pericolo, e se muore sotterrarlo (grande faccenda in tempo di epidemia) accompagnarlo alla chiesa e alla tomba. Dopo la sua morte devono soccorrere i suoi figli se sono nel bisogno; molto spesso la vedova diventa una sorella della gilda.

Questi due caratteri principali s'incontrano in tutte le fratellanze formate non importa con quale scopo. Sempre i componenti si trattano come fratelli, e si danno il nome di fratelli e sorelle; tutti essendo uguali davanti alla gilda. Essi possedevano il cheptel (bestiame, terre, bastimenti, luoghi di coltivazione, o fondi) in comune. Tutti i fratelli prestavano giuramento di dimenticare tutti gli antichi dissensi e di imporsi reciprocamente di non litigare di nuovo, convenivano che nessuna lite doveva degenerare in vendetta o condurre a un processo davanti ad altra corte fuori del tribunale degli stessi fratelli. Se uno era implicato in una contesa con un estraneo alla gilda, essa lo doveva sostenere, avesse egli ragione o torto; vale a dire che, sia che fosse ingiustamente accusato di aggressione segreta, nel qual caso sarebbe stato trattato come proscritto, la fraternità lo difendeva. Se i parenti dell'uomo leso volevano vendicarsi dell'offesa immediatamente con una nuova aggressione, la fratellanza gli procurava un cavallo per fuggire, o un battello, un paio di remi, un coltello e un acciarino; se rimaneva nelle città, dodici fratelli lo accompagnavano per proteggerlo; e nello stesso tempo si occupavano di condurre l'affare alla composizione. I fratelli andavano davanti la corte di giustizia per sostenere con giuramento la veracità

delle dichiarazioni del loro fratello, e se veniva riconosciuto colpevole, non lo abbandonavano a rovina completa, nè diventava schiavo; se egli non poteva pagare il compenso dovuto, essi lo pagavano, come facevano le *gentes* nelle epoche precedenti. Ma quando un fratello aveva mancato alla sua fede verso i suoi fratelli della gilda, o verso gli altri, era escluso dalla fratellanza.

Tali erano le idee dominanti di queste fratellanze che a poco a poco si estesero a tutta la vita del medioevo. Infatti, noi conosciamo delle gilde fra tutte le professioni possibili; gilde dei servi, gilde d'uomini liberi e gilde miste di servi e d'uomini liberi; gilde formate per uno scopo speciale quale la caccia, la pesca, una impresa commerciale, disciolte quando questo scopo determinato era raggiunto, le gilde duravano dei secoli per certe professioni o certi mestieri. Nello stesso tempo che delle attività prendevano delle forme diverse, il numero delle gilde cresceva. Così non vediamo soltanto dei mercanti, degli artigiani, dei cacciatori, dei contadini uniti, a questi legami, vediamo pure delle gilde di preti, pittori, di maestri di scuole primarie e di maestri d'università, delle gilde per rappresentare la Passione, per costruire una chiesa, per sviluppare i misteri di una data scuola, di tale arte o di tale mestiere, o per una ricreazione speciale.

Queste poche osservazioni mostrano quanto fosse inesatta l'opinione di quelli che per primi studiarono la gilda, allorché credettero vedere l'essenza di essa nella sua festa annuale. Infatti, il giorno del pasto comune era il giorno stesso o il domani del giorno dell'elezione degli aldermen; si discutevano allora i cambiamenti da portare agli statuti e spessissimo era il giorno in cui si giudicavano le controversie tra fratelli e in cui si rinnovava il giuramento alla gilda. I pasti in comune erano una semplice affermazione della fratellanza. Questo pasto simboleggiava il tempo in cui tutto era in comune nel clan. In questo giorno almeno tutto apparteneva a tutti, tutti sedevano alla stessa tavola e prendevano parte allo stesso pasto. In un'epoca molto poste-

riore, il pensionato dell'ospizio della gilda di Londra sedeva in un dato giorno a fianco del ricco scabino. Quanto alla distinzione che parecchi scrittori hanno tentato di stabilire tra frith gilda degli antichi sassoni e le gilde chiamate sociali o religiose, essa non esiste; tutte le gilde erano frith gilde nel senso in cui abbiamo parlato e tutte erano religiose nel senso in cui un comune rurale o una città posti sotto un santo speciale sono religiosi o sociali. Se le gilde hanno preso così grande estensione in Asia, in Africa e in Europa, se hanno vissuto delle migliaia d'anni, ricomparendo sempre rinnovate quando delle condizioni analoghe ne motivano l'esistenza, è perché esse sono molto di più che le associazioni per mangiare, o delle associazioni per l'esercizio di un culto in un dato giorno, o di confraternita per i funerali. Le gilde rispondevano a un profondo bisogno della natura umana, e riunivano tutte le attribuzioni che lo stato s'appropriò più tardi per la sua burocrazia e la sua polizia. Esse erano più di questo, perché rappresentavano associazioni per l'appoggio mutuo in tutte le circostanze e per tutti gli incidenti della vita. Erano anche associazioni per il mantenimento della giustizia, differenti in questo dallo stato, ché in tutte le occasioni interveniva un elemento umano, fraterno invece dell'elemento formalista che è la caratteristica essenziale dell'intervento dello stato. Quando uno compariva davanti al tribunale della gilda, il fratello aveva da rispondere a uomini che lo conoscevano bene ed erano stati precedentemente al suo fianco nel loro lavoro giornaliero, al pasto comune, durante il compimento dei loro doveri fraterni: a degli uomini che erano suoi eguali e veramente suoi fratelli, non dei teorici della legge, né dei difensori degli interessi degli altri.

Una istituzione così adatta a soddisfare i bisogni d'unione senza privare l'individuo della sua iniziativa, non poteva che estendersi, accrescersi, rafforzarsi. La difficoltà era di trovare una forma che permettesse di federare le unioni delle gilde senza invadere il campo di quelle dei comuni rurali e di federare le une e le altre in un tutto armonico.

Quando questa combinazione fu trovata e una successione di circostanze favorevoli ebbe permesso alle città di affermare la loro indipendenza, esse lo fecero con un'unità di pensiero che non può che suscitare la nostra ammirazione, anche nel nostro secolo delle strade ferrate, dei telegrafi e della stampa. Centinaia di «carte» nelle quali le città proclamavano la loro indipendenza ci sono pervenute, e in tutte, nonostante l'infinità varietà dei particolari che dipendono dall'emancipazione più o meno completa, si ritrova la stessa idea dominante. La città s'organizzava in una federazione di piccoli comuni rurali e di gilde.(...)

La stessa onda di emancipazione si sparse nel dodicesimo secolo attraverso tutto il continente, trascinando insieme le più ricche città e i più poveri villaggi. E se possiamo dire che in generale le città italiane furono le prime a liberarsi, non possiamo designare nessun centro dal quale il movimento si sarebbe propagato. Molto spesso un piccolo borgo dell'Europa centrale prendeva l'iniziativa per la sua regione, e delle grandi agglomerazioni accettavano la carta di una piccola città, Lorris, fu adottata da ottantatré città nel sud ovest della Francia, quella di Beaumont diventò il modello di più di cinquecento paesi e città nel Belgio e nella Francia. Dei deputati speciali erano inviati dalle città ai loro vicini per ottenere una copia del loro statuto, e la costituzione del comune era stabilita sopra questo modello. Tuttavia non si copiavano semplicemente gli uni con gli altri; essi regolavano le proprie «carte» secondo le concessioni che avevano ottenuto dai loro signori; e il risultato era che le «carte» dei comuni del medioevo offrono la stessa varietà dell'architettura gotica delle chiese e delle cattedrali.

L'auto-giurisdizione era il punto essenziale, e auto-giurisdizione significa auto-amministrazione. Ma il comune non era semplicemente una parte autonoma dello stato (queste parole ambigue non erano ancora state inventate allora) esso era uno stato in se stesso. Aveva i diritti di guerra e di pace, di federazione e di alleanza con i suoi vicini. Era sovrano nei propri affari e non si mischiava in quelli degli

altri. Il potere politico supremo poteva essere rimesso interamente ad un foro democratico, come era il caso a Pskov, il di cui viétché inviava e riceveva gli ambasciatori, concludeva dei trattati, accettava e rinviava dei principi, o ne faceva a meno durante decine d'anni: oppure il potere era esercitato o usurpato da un'aristocrazia di mercanti o anche di nobili, come avveniva in centinaia di città in Italia e del centro dell'Europa. Il principio, tuttavia, rimaneva immutato: la città era uno stato e quando il potere della città era usurpato da un'aristocrazia di mercanti o anche di nobili, la vita interna della città non ne risentiva che poco e il carattere democratico della vita giornaliera non spariva; è che l'uno e l'altro dipendevano poco da ciò che si potrebbe chiamare la forma politica dello stato.

Il segreto di questa apparente anomalia, è che una città del medioevo non era uno stato accentrato. Durante i primi secoli della sua esistenza, la città poteva appena essere chiamata uno stato per quanto riguarda la sua organizzazione interna, perché il medioevo non conosceva l'attuale accentramento delle funzioni né tanto meno l'accentramento territoriale del nostro tempo. Ogni gruppo aveva la sua parte di sovranità.

La città era generalmente divisa in quattro quartieri, o in cinque, sei o sette sezioni, irraggiantesi da un centro; ogni quartiere o sezione corrispondeva pressoché a un dato mestiere o professione che vi dominava, ma conteneva tuttavia gli abitanti di differenti condizioni o posizioni sociali. Ogni sezione o quartiere costituiva un gruppo del tutto indipendente. A Venezia, ogni isola formava una comunità politica indipendente. Essa aveva i suoi mestieri organizzati, il suo commercio del sale, la sua giurisdizione, la sua amministrazione, il suo foro; e la nomina di un doge per la città non cambiava niente all'indipendenza interiore delle unità. A Colonia vediamo gli abitanti divisi in *Geburschaften* ed *Heimschaften* cioè delle gilde di vicinanza, che datano dal periodo franco. Ciascuna aveva il suo giudice (*Burrichter*) e i dodici scabini eletti (*Schoffen*), il suo prevosto e il suo

greve, o comandante della milizia locale. La storia dei primi tempi di Londra avanti la conquista è quella d'una quantità di piccoli gruppi disseminati nel recinto delle mura, ciascuno sviluppantesi in una vita propria e con le proprie istituzioni, gilde, sokes, cappelle, e non consolidatesi che lentamente in unione municipale. E se consultiamo gli annali delle città russe, Novgorod e Pskov, tutte e due relativamente ricche di particolari locali, troviamo le sezioni (konest) consistenti in strade (oculitsa) indipendenti, delle quali ciascuna, benché principalmente popolata da artigiani di un dato mestiere, aveva pure fra i suoi abitanti di mercanti e dei proprietari e formava un comune separato. Questo aveva la responsabilità comunale per tutti i suoi membri in caso di delitto, la sua giurisdizione e la sua amministrazione indipendenti dagli scabini delle strade, il suo sigillo particolare e, in caso di bisogno, il suo foro a parte, la propria milizia, come pure i suoi preti, eletti dalla sezione che aveva così la propria vita collettiva e le sue imprese collettive.

La città del medioevo ci appare così come una doppia federazione; dapprima, di tutti i capi famiglia costituenti delle piccole unioni territoriali (la strada, la parrocchia, la sezione) e poi degli individui uniti da giuramento in gilde secondo le loro professioni; la prima era un prodotto del comune rurale, origine della città, invece la seconda era una nuova creazione posteriore di cui l'esistenza era dovuta alle nuove condizioni.

La garanzia della libertà, dell'auto-amministrazione e della pace era lo scopo principale della città del medioevo; e il lavoro ne era la base. Ma la produzione non assorbiva tutta l'attenzione degli economisti del medioevo. Con il loro spirito pratico, essi compresero che il consumo doveva essere garantito al fine d'ottenere la produzione; e per conseguenza il principio fondamentale di ogni città era di provvedere alla sussistenza comune e all'alloggio dei poveri come dei ricchi. L'acquisto dei viveri e di altre cose di prima necessità, prima che fossero passati per il mercato, o in

condizioni particolarmente favorevoli dalle quali fossero stati esclusi, era completamente vietata. Tutto doveva passare dal mercato ed essere offerto in acquisto a tutti, fino a quando la campana avesse chiuso il mercato. Allora, soltanto il venditore al minuto poteva comprare ciò che restava, e anche allora il suo profitto doveva essere un «onesto guadagno» soltanto. Di più quando il frumento era comprato all'ingrosso da un fornaio dopo la chiusura del mercato, ogni cittadino aveva il diritto di reclamare una parte del frumento (circa un mezzo quarterone) per il proprio uso, al prezzo all'ingrosso, a condizione che lo reclamasse prima del contratto finale del mercato, e reciprocamente ogni panettiere poteva reclamare lo stesso diritto, se un cittadino comprava del grano per rivenderlo. Nel primo caso il frumento non aveva che da essere portato al mulino delle città per essere macinato a sua volta ad un prezzo convenuto, e il pane poteva essere cotto al forno banale o forno comunale. Insomma, se una carestia colpiva la città tutti ne soffrivano più o meno; ma a parte queste calamità finché esistevano le città libere, nessuno vi poteva morire di fame. (...)

Tutto ciò che si riferisce alle compere comunali per l'uso dei cittadini sembra non sia ancora stato studiato abbastanza dagli storici che si sono occupati di quest'epoca, ma si trovano qua e là alcuni fatti interessantissimi che gettano una nuova luce sull'argomento. Così tra i documenti di Ch. Gross, un regolamento di Kilkenny, dell'anno 1367, ci informa come i prezzi delle merci erano fissati. «I mercanti e i marinai», scrive Ch. Gross, «dovevano, sotto la fede del giuramento, fissare il prezzo di costo delle merci e delle spese di trasporto. Poi il sindaco delle città o due probiviri fissavano il prezzo al quale dovevano essere vendute». La stessa regola era in vigore a Thurso per le mercanzie provenienti «dal mare o dalla terra». Questo modo di «stabilire il prezzo» risponde così bene al concetto stesso del commercio quale lo si comprendeva nel medioevo, che deve essere stato quasi universale. Era un antico costume il far fissare il prezzo da un terzo; e, per tutti gli scambi all'inter-

no delle città, era certamente un'abitudine molto diffusa quella di rivolgersi per il prezzo a dei probiviri, a un intermediario, e non al venditore né al compratore. Ma questo stato di cose ci conduce ancora più lontano nella storia del commercio, a un'epoca nella quale era l'intera città che faceva commercio dei suoi prodotti, e dove i mercanti non erano che dei commissionari, dei commessi delle città, incaricati di vendere le mercanzie che la città esportava.(...)

Sappiamo pure che in quasi tutte le città del medioevo del centro e dell'ovest d'Europa, le gilde dei mestieri avevano l'uso di comperare in comune tutte le materie prime necessarie e di far vendere il prodotto del loro lavoro dai loro commessi. È probabile che la stessa cosa sia avvenuta per il commercio estero, tanto più che fino al secolo tredicesimo non soltanto i mercanti d'una stessa città erano considerati come responsabili in solido dei debiti contratti da uno di essi, ma la città intera era responsabile dei debiti di ciascuno dei suoi mercanti.

Insomma, meglio conosciamo la città del medioevo, più vediamo che non era una semplice organizzazione politica per la difesa di date libertà politiche. Era un tentativo su ben più vasta scala di quella del comune rurale, di organizzare una stretta unione di aiuto e di appoggio mutuo per il consumo, la produzione e per la vita sociale nel suo insieme, senza porre gli impedimenti dello stato, ma lasciando piena libertà di espressione al genio creatore di ciascun gruppo, nelle arti, mestieri, scienze, commercio e politica.

Volontà
gli ultimi numeri

4/89 Il politico e il sociale

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

1-2/90 Al di là dell'economia

Scritti di Ilio Adorisio / Jean Baudrillard / Alain Caillé
Cornelius Castoriadis / François Fourquet /
Jean Jacques Gandini / Luciano Lanza / Pierre Lehmann /
Juan Martinez Alier / Robin Naylor / Nanni Salio /

Le altre pubblicazioni dell'Editrice A

A rivista anarchica

mensile / 44 pagine
in vendita nelle edicole e nelle librerie /
una copia 3.000 lire /
abbonamento annuo 30.000 lire /
versamenti ccp12552204 intestato a Editrice A

Elèuthera

volumi pubblicati

Michael Smith / Educare per la libertà
Marge Piercy / Sul filo del tempo
Enrico Baj / Cose dell'altro mondo
Kurt Vonnegut / Comica finale
René Dumont / Un mondo intollerabile
Giorgio Antonucci / Il pregiudizio psichiatrico
Murray Bookchin / Per una società ecologica
John e Nancy Todd / Progettare secondo natura
Henri Laborit / Dio non gioca a dadi
Felice Accame, Carlo Oliva / Transazioni minori
Murray Bookchin / L'ecologia della libertà
Ursula K. Le Guin / L'occhio dell'airone
Noam Chomsky / La quinta libertà

L'uomo è un animale culturale aggressivo o solidale? Nella risposta si fronteggiano due scuole di pensiero e due visioni contrapposte del mondo. E se la società del dominio ha scritto una storia all'insegna della competizione e della guerra, esistono pagine, non marginali anche se occultate, che raccontano come l'organizzazione sociale si sia anche strutturata secondo modalità di aiuto reciproco e solidarietà. Gli autori di questo volume affrontano da angolazioni diverse questo antico interrogativo e propongono una lettura disincantata dell'uomo: con le sue pulsioni, le sue convenzioni e il suo inestinguibile desiderio di una società senza violenza.



Roberto Ambrosoli
L'uomo, la bestia o la virtù?

Giorgio Antonucci
Aggressività, composizione in tre tempi

Marcello Bernardi
L'educazione negativa

Pierre Clastres
La guerra nelle società primitive

Paul Goodman
La violenza naturale

Roberto Guiducci
Divieto genetico e licenza di uccidere

Pëtr Kropotkin
La solidarietà nelle gilde

Henri Laborit
Intolleranza e diritto dell'altro

Colin Ward
La violenza della City

VOLONTÀ

Lire 14.000