libertaria

il piacere dell'utopia

Quei sei signori che inventarono la scienza della libertà
di Giampietro Nico Berti

Scuola: come cambia con l'autonomia
Intervista a Riccardo Massa

Giubileo
Il clero-business in nome del Papa re dei mass media

Terzo mondo
Così il Nord rapina il Sud per dare ai ricchi

I volti del nuovo razzismo culturale
di René Lourau

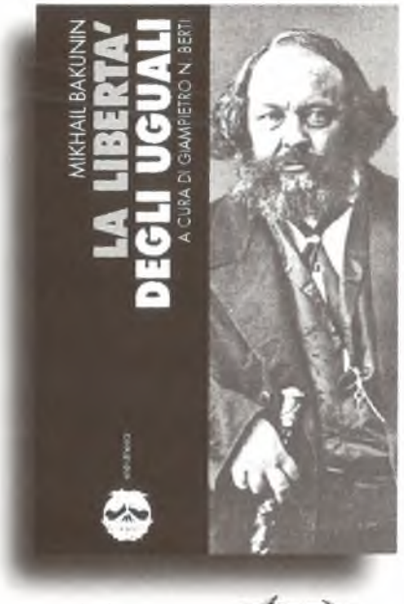
Fabrizio De André
Lo sciamano libertario

gennaio / marzo 2000 - lire 15.000 trimestrale - **anno 2 • numero 1**

elèuthera

libri *per una* cultura **libertaria**

Prossime **pubblicazioni**



In catalogo anche
Marc • Augé
Murray • Bookchin
Albert • Camus
Noam • Chomsky
Ivan • Illich
Henri • Laborit
Kurt • Vonnegut

Il catalogo completo può essere richiesto a
elèuthera
tel. 02 26 14 39 50
fax 02 28 46 923
cas. post. 17025, 20170 Milano

e-mail: eleuthera@tin.it
http://www.club.it/eleuthera
Per ordini:
c.c.p. n. 49313208 intestato a editrice A Sezione **elèuthera** specificando la causale

Collettivo redazionale

Pietro Adamo
Dario Bernardi
Francesco Berti
Giampietro Nico Berti
Franco Bunčuga
Francesco Codello
Laura Di Martino
Carlo Ghirardato
Fabio Iacopucci
Pietro Masiello
Claudio Neri
Ferro Piludu
Salvo Vaccaro
Claudio Venza

progetto grafico
Ferro Piludu
Riccardo Falcinelli
Alessandra Renzi

Luciano Lanza
responsabile

Mentre la rivista è in stampa, apprendiamo della morte di Riccardo Massa di cui compare un'intervista su questo numero di ***Libertaria***. Aveva 54 anni ed era preside della facoltà di scienze della formazione all'università Statale della Bicocca di Milano. Con lui scompare uno dei docenti più impegnati nel rinnovamento in senso libertario della scuola. Quella che compare su ***Libertaria*** è, purtroppo, l'ultima intervista da lui rilasciata.

Collaboratori

Miguel Abensour
filosofo
Parigi, Francia

Fernando Ainsa
scrittore e saggista
Parigi, Francia

Pino Cacucci
scrittore
Bologna

José Maria Carvalho Ferreira
sociologo
Lisbona, Portogallo

Antoni Castells
economista e storico
Barcellona, Spagna

Noam Chomsky
linguista e saggista politico
Boston, Usa

Fabio Ciaramelli
docente di filosofia
Napoli

John Clark
filosofo
New Orleans, Usa

Eduardo Colombo
psicoanalista e saggista
Parigi, Francia

Ronald Creagh
storico e sociologo
Montpellier, Francia

Robert D'Attilio
saggista
Boston, Usa

Marianne Enckell
Centro internazionale di ricerche sull'anarchismo
Losanna, Svizzera

Alfredo Errandonea
sociologo
Montevideo, Uruguay

Fabrizio Eva
geografo
Milano

Goffredo Fofi
giornalista e scrittore
Roma, Napoli

Mimmo Franzinelli
storico
Brescia

Jean-Jacques Gandini
avvocato
Montpellier, Francia

Pierandrea Gebbia
musicologo
Palermo
Londra,
Gran Bretagna

Aldo Giannuli
storico
Bari

Giulio Giorello
filosofo
Milano

José Ángel Gonzalez Sainz
scrittore e saggista
Venezia
Barcellona, Spagna

Franco La Cecla
antropologo
Palermo
Parigi, Francia

Jean-Jacques Lebel
pittore e saggista
Parigi, Francia

René Lourau
sociologo
Rambouillet, Francia

Mauro Macario
poeta e saggista
Levanto

Francisco Madrid Santos
tecnico pensionato
Valencia, Spagna

Franco Melandri
operaio pensionato
Forlì

Sergio Onesti
avvocato
Milano

Angelo Quattrocchi
scrittore
Roma

Lorenzo Pezzica
storico e archivista
Bergamo

Mario Rui Pinto
economista
Lisbona, Portogallo

Ruben Prieto
Comunidad del Sur
Uruguay

Nantas Salvalaggio
scrittore
Roma

Carlos Semprun Maura
giornalista e scrittore
Parigi, Francia

Pietro Toesca
filosofo
San Gimignano

Paulo Torres
insegnante
San Cristobal de las Casas
Chiapas, Messico

Giorgio Triani
sociologo
Parma

Luigi Veronelli
giornalista
Bergamo

Anno 2
numero 1
gennaio / marzo
2000

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

Redazione
Libertaria
Via Rovetta, 27
20127 Milano
telefono e fax
02/28040340
e-mail
libert@plugit.net
corrispondenza
Libertaria
casella
postale 10667
20110 Milano

Amministrazione
Libertaria
casella
postale 9017
00167 Roma
e-mail
libert@plugit.net

Abbonamento
a quattro numeri
Italia lire 50.000
estero lire 60.000
sostenitore
lire 100.000

Versamenti
ccp 53537007
intestato
a Editrice A
sezione Libertaria
casella
postale 9017
00167 Roma
rimesse bancarie
c/c 03776/01
Cariplo
Abi 6070, Cab 3206
Roma, agenzia 6
intestato
a **Editrice A**
sezione Libertaria

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

Impaginazione
Gruppo Artigiano
Ricerche Visive
Via dei Gracchi, 285
00192 Roma

Stampa
Magazzino
Cooperativa Sociale
Via Federico
Borromeo, 67
00168 Roma

ISSN 1128-9686

libertari

osservatorio razzismo

Interculturale? Meglio intercul

intervista a
di René Lourau

L'Occidente
ha sempre avuto
un atteggiamento
ambiguo
nei confronti
dell'«altro».
Sia quando
pretende
di schiacciarlo
in nome
dell'universalismo,
sia quando cerca
di riconoscergli
un'identità in nome
del relativismo.
Ecco il nuovo
razzismo culturale

pagina 29

dietro i fatti

La grande rapina del terzo mondo

di Rodrigo
Andrea Rivas

Fino a pochi anni fa
il Nord teneva
in povertà il Sud
con il cosiddetto
«scambio ineguale»,
oggi è passato
alla rapina
scientificamente
condotta

pagina 33

osservatorio Nord/Sud

A mani vuote da Lomé

di Serena Marcenò
e Salvo Vaccaro

Quest'anno
viene rinnovata
la convenzione
firmata nella capitale
del Togo per favorire
le esportazioni
dei Paesi di Africa,
Caraibi e Pacifico.
Ma fino a oggi
non ha funzionato

pagina 48

NORD
SUD

lavori in corso

Il mondo non è una merce

Il processo di globalizzazione avanza nonostante la battuta d'arresto a Seattle della Wto. Quali forme di resistenza possono essere messe in campo?

pagina 4

conversazioni

Scuola farà rima con autonoma

intervista a Riccardo Massa
di Fabrizio Eva

La riforma in corso di attuazione cambierà realmente l'organizzazione pedagogica in Italia? E quale nuovo ruolo possono avere insegnanti e studenti?

pagina 6

piano sequenza

I dannati del Giubileo

di Angelo Quattrocchi

Evento mediatico per eccellenza e grande business, l'anno santo costa migliaia di miliardi ai contribuenti, ma sarà un mega-mercato soprattutto a favore del Vaticano. Come è sempre stato fin dal 1300

pagina 15

a 1/2000

laboratorio

Le radici dell'anarchia

di Giampietro Nico Berti

Le idee fondanti del pensiero anarchico attraverso l'analisi dei sei «padri fondatori»: William Godwin, Max Stirner, Pierre-Joseph Proudhon, Michail Bakunin, Pëtr Kropotkin ed Errico Malatesta. Sei personaggi molto diversi tra loro, eppure legati da un filo «rosso-nero» e che hanno creato una teoria composita, ma al tempo stesso unitaria. Un percorso per approfondire la conoscenza della scienza della libertà

pagina 51

lanterna magica

Libraria

La rivoluzione spagnola e i suoi nemici

di Claudio Venza

La guerra civile spagnola ancora divide gli storici. Un confronto di queste tesi contrapposte partendo dall'ultimo libro di Paul Preston

pagina 76

Note di rivolta

Fabrizio De André lo sciamano libertario

di Mauro Macario

Il cantautore genovese, morto un anno fa, ha creato un modo nuovo di fare poesia in musica

pagina 86

archivio

Amo la libertà, ma preferisco l'autonomia

di Paul Goodman

Un'ipotesi «controcorrente» del famoso polemista libertario americano, in un articolo inedito in italiano

pagina 93

Il mondo non è una merce

Il programma della World Trade Organization ha subìto una battuta d'arresto. Così i suoi responsabili si sono dati tre anni di tempo per approvare l'agenda delle norme del commercio mondiale. Nessuno, certo, può illudersi: la globalizzazione avanza. Ma c'è un po' di tempo per mettere in campo forme di resistenza e di dissidenza. Senza illusioni, ma anche sapendo che la partita non è già conclusa

Anche se sono già un felice ricordo, i moti di Seattle, scoppiati in occasione del vertice della Wto (World trade organization) del Millennium Round, hanno rappresentato un momento importante, perché abbiamo assistito al primo passo di un vasto e, si spera, duraturo, processo di controglobalizzazione dei popoli. Senza lasciarsi andare a facili ottimismi si deve però riconoscere che è stato lanciato un messaggio chiaro e forte: sono in molti (anche chi a Seattle non c'era) quelli che non sono disposti ad accettare passivamente le nuove regole del cosiddetto commercio globale.

Adesso bisogna fare in modo che il ricordo non diventi amnesia, che quel primo passo non rappresenti solamente un episodio. Perché gli interessi forti delle imprese transnazionali che (viene il sospetto) si sono comprati in blocco i ceti politici di governo dei 135 Paesi rappresentati alla Wto, ci riproveranno sicuramente, insisteranno dentro e fuori le sedi istituzionali, come hanno fatto con l'Ami (Accordo multilaterale sugli investimenti) che prevedeva, fra le altre amenità, la responsabilità civile (ossia economica) delle nazioni che si dovessero mostrare riluttanti a piegarsi alle esigenze del capitale globale, industriale e finanziario. Vale a dire, l'abolizione di ogni norma di tutela dei cittadini (diritto di sciopero, leggi previdenziali, assistenziali, sanitarie, formative) qualora esse cozzassero contro la previsione dei profitti iscritti in bilancio da parte di una impresa transnazionale quando decide di investire in un determinato Paese (magari con qualche generoso sussidio del governo che defiscalizza, procura commesse e così via).

L'agenda dei poteri forti mostra l'intento strategico, di medio-lungo periodo, di conquista del potere globale, politico ed economico, da parte di élites che deliberatamente si sottraggono alla pubblicità del loro potere, non ottenuto neppure in quello show chiamato elezioni. Infatti basta dare una occhiata a ciò che interessa lo specchio della politica, ossia i media (di cosa parlano, come ne parlano, cosa dicono e come informano) per rendersi conto che la politica pubblica è mera apparenza, mentre il potere reale sfugge alla vista di tutti.

Tale esproprio della politica è la posta in palio di questo fine secolo (il ventunesimo comincerà nel 2001), un esproprio che si traduce nella promozione di un falso sapere: illusorio e inessenziale ai fini della formazione di una consapevolezza di ciò che ci circonda.

Tassello importante per questo progetto di dominio immediato, sostanziale, reale, è lo sconvolgimento della geopolitica degli Stati nazionali attraverso la liberalizzazione e la privatizzazione dei mercati e delle loro risorse territoriali, interrompendo il nesso tra terra e controllo pubblico. Il potere, non solo nell'economia e nella finanza, si deterritorializza sino a scavalcare ogni frontiera. La Wto, da parte sua, ci mette di fronte all'eventualità di realizzare tutto ciò con la forza vincolante per gli Stati aderenti delle sue norme internazionali. Se uno Stato si azzardasse a dissentire, verrebbe richiamato all'ordine da una corte di arbitraggio dei conflitti le cui decisioni hanno immediata applicazione a meno che non ci sia l'unanimità dell'opposizione alle sue decisioni, invertendo così il criterio dell'unanimità. E la corte è composta da tre distinti signori nominati, non eletti, come dovrebbe essere per ogni carica che si rispetti sul piano del potere reale e che voglia salvare una qualche formalità (come avviene per il presidente della Commissione europea o per il governatore della Banca centrale europea, tanto per restare a organismi più conosciuti).
È minacciata la biodiversità di tutto il settore agroalimentare che dovrebbe sfamare «naturalmente» (le virgolette sono obbligate) i sei miliardi di abitanti del pianeta, mentre già da tempo li rende dipendenti da tecniche di ingegneria che rende sterili le sementi, in modo che il contadino in ogni luogo della terra sia dipendente dalla transnazionale che gliele vende in dollari.
È minacciato l'accesso a risorse pubbliche come l'aria, inquinata da politiche industriali i cui danni ricadono in soldoni e in termini di livelli di vita (anche quantitativi) su tutti; come l'acqua, la cui privatizzazione (l'Acea a Roma come la Vivendi in Francia, su scala diversa) rende dipendente la nostra salute dal volere di pochi, i quali preferiscono ovviamente vendercela, rendendo più difficile la possibilità che i cittadini autorganizzino quel servizio. E si sa, per i profitti occorre insegnare a comprare i pesci piuttosto che insegnare a come pescarli.
Ma la Wto non intende solo privatizzare beni e risorse materiali, toccabili, misurabili; non solo intende regalare a privati la loro gestione organizzativa, ma intende privatizzare anche i frutti dell'intelligenza diffusa, attraverso la possibilità di brevettare, e quindi poter cedere a suon di dollari (o di euro), i benefici di una ricerca intellettuale e culturale. Come se si potesse brevettare non un tipo particolare di acqua minerale, ma addirittura la composizione chimica H_2O!
Se queste sono le vere poste in palio per gli anni Duemila, è importante conoscere il Leviatano globale che si sta formando, lentamente ma decisamente, sapendo far fronte contro di esso senza lasciarsi deprimere da Tina. Chi è Tina? È l'unica donna ammessa da quel maschiaccio della Lady di Ferro, alias l'ex premier inglese Margaret Thatcher, che così rispondeva a chi osava mettere in dubbio l'irreversibilità della globalizzazione: There Is No Alternative. Effetto Tina. Le alternative, per fortuna, ci sono. I problemi che vengono posti in campo dal processo di globalizzazione sono, ovviamente, complessi. Ma, per il momento, si possono ipotizzare due tipi di azioni. La prima: nessuno ci obbliga a mangiare determinati cibi, a vestire determinati abiti, a consumare determinati beni culturali. Il boicottaggio del consumatore è un'arma potente e ancora poco usata. Potente perché tocca immediatamente il processo economico e soprattutto i profitti delle transnazionali. La seconda: accettare la sfida spostando il luogo imposto dalla globalizzazione. Occorre, quindi, attrezzarsi per elaborare proposte alternative. Come? Riconoscendo che i crocevia della circolazione delle idee, delle merci, delle monete, dei flussi finanziari del globalismo sembrano dei Moloch inattaccabili, ma in realtà sono fragili (incredibile, ma vero). Con una buona dose di immaginazione (al potere, ovviamente) si può ripudiare Tina e adottare una nuova Tata che ci sappia orientare nel magma caotico della transizione in atto. Chi è Tata? There Are Thousands of Alternatives: ci sono mille cose da fare.

Libertaria

Con la riforma in corso d'attuazione ogni istituto sarà indipendente. Gli insegnanti saranno più liberi nell'organizzare e definire i modi e i contenuti dell'apprendimento. I presidi diventeranno dei manager dell'educazione. Ma tutto questo porterà a un reale cambiamento? Eliminerà le burocrazie? E gli studenti che ruolo avranno? Insomma, come cambierà l'organizzazione pedagogica in Italia?

intervista a
Riccardo Massa
di ***Fabrizio Eva***

SCUOLA FARÀ RIMA CON AUTONOMIA

Il dibattito sulla riforma della scuola è molto vivace, ma polarizzato prevalentemente sulla questione «ideologica» del finanziamento alla scuola privata, che in Italia è sostanzialmente la scuola cattolica. Le pressioni (delle gerarchie ecclesiastiche e della destra politica) sono state potenti e alcuni provvedimenti regionali, quali il buono-scuola approvato in Lombardia, hanno rinfocolato la polemica. Questo ha messo in secondo piano sui media il fatto che negli ultimi due anni sono stati introdotti significativi cambiamenti nell'organizzazione della scuola pubblica e in particolare nella direzione di una maggiore autonomia dei singoli istituti.

Ma che cosa si intende oggi per autonomia della scuola? E questa autonomia ha qualche punto di contatto, almeno ideale, con il concetto libertario di autonomia?

Per rispondere a questi, e altri, interrogativi Libertaria ha intervistato Riccardo Massa, nato a Vercelli nel 1945, docente alla facoltà di scienze della formazione all'università di Milano-Bicocca. Massa è piuttosto conosciuto tra i docenti, soprattutto delle scuole superiori, per la sua partecipazione come esperto a numerosi corsi di aggiornamento e per il suo lavoro di rielaborazione teorica che ha rinnovato il profilo epistemologico della pedagogia. Tra le ricerche più importanti svolte con il suo gruppo di clinica della formazione, ricordiamo: *L'adolescenza* (1988), *La clinica della formazione* (1992), *La dispersione scolastica* (1992), *Imparare errando* (1996), *Istituzioni di pedagogia e scienze dell'educazione* (1997), *Cambiare la scuola* (1997).

L'autonomia proposta dalla riforma si può intendere come una reale possibilità di liberare capacità? Il regolamento dell'autonomia e i provvedimenti fin qui presi sono un reale cambiamento o sono una riforma di facciata? Vale a dire, sono solo un lodevole impianto teorico inapplicabile? Sono indicazioni troppo generiche che lasceranno le cose sostanzialmente come stanno?

Non è una riforma solo di facciata, questo però non garantisce che il cambiamento avvenga, però rende possibile mutare le condizioni generali della scuola e dà la possibilità di ridefinire l'organizzazione complessiva della vita scolastica in maniera più li-bera dai vincoli tradizionali.

In questo senso è un insieme di condizioni per un reale cambiamento ed è forse la prima volta che gli insegnanti, se vogliono e se riescono, possono tentare di cambiare il modo di «fare scuola». Il problema è poi di vedere se l'autonomia offre agli insegnanti un sostegno effettivo perché questo possa avvenire.

Da un punto di vista legislativo mi sembra che siano stati fatti passi reali e concreti di sburocratizzazione, come, per esempio, il decentramento di certe decisioni che non sono più soggette ad autorizzazione.

Indubbiamente questo è reale. I problemi sono due: che tutto questo venga realmente tradotto in un piano di sburocratizzazione della scuola, perché il rischio è che tutto questo liberi da vincoli, ma che però non muti il modo di fare scuola. Posso avere il sabato libero, posso essere più libero di finanziare certe iniziative, ma la scuola potrebbe restare quella che era in passato. Occorrerebbe insistere su una cultura pedagogica dell'autonomia che la indichi come risorsa istituzionale per mutare l'apparato della scuola e questo non è detto che di per sé avvenga.

C'è un rischio di forte differenziazione tra una scuola e l'altra e tra una zona e l'altra del Paese? La proposta dell'autonomia aumenterà o porterà a compensare la differenziazione sociale esistente tra gli attuali diversi indirizzi delle scuole superiori?

Quanto al rischio di forte differenziazione tra una scuola e l'altra, a me sembra meno preoccupante di altro perché queste differenziazioni in qualche modo già ci sono, perché esiste già da tempo un lavoro che punta a valorizzare l'immagine della scuola, non mi sembra che l'autonomia di per sé induca questo rischio. Questo rischio ovviamente c'è e il discorso sulla scuola privata in fondo è sotto questo segno; l'autonomia è stata presentata anche come occasione per ogni scuola per recuperare una propria identità di istituto. Insomma, la differenziazione non va male, il problema è la tenuta complessiva della qualità della scuola pubblica all'interno di questo sistema. È su questo che sarei preoccupato.

Ritieni che adesso ci sia una qualità standard della scuola pubblica?

Secondo me sì, c'è ancora. Il rischio è che l'autonomia faccia emergere situazioni pilota, situazioni di alta qualità, e che altre situazioni vengano abbandonate. Mi verrebbe da dire per paradosso che ci vorrebbe un sostegno a quelle scuole che non riescono a decollare con l'autonomia. Se l'autonomia significa il venir meno di una rete di protezioni complessive della scuola pubblica questo può essere un pericolo.

Democrazia diretta. Nel «mitico» 1968 gli studenti, mettendo in discussione la struttura della scuola, arrivano alla critica concetto di autorità

Nel progetto dell'autonomia si parla chiaramente del sostegno economico alle scuole meno favorite, ma si rimane più vaghi nel sostegno didattico alle scuole in difficoltà. L'interesse principale è sulla scuola superiore perché ci sono anche i soggetti studenti e i soggetti genitori che possono interagire con l'autonomia.

È questo il problema principale: fare effettivamente la riforma della scuola superiore (o dei cicli). La riforma dei cicli come condizione per fare la riforma della scuola superiore, il problema è quello.

L'autonomia porterà un vero cambiamento nella scuola italiana? Le scuole saranno più libere? I docenti saranno più liberi? Se sì, di fare cosa?

Le scuole saranno più libere, ma di fare che cosa? Secondo me è questa la domanda a cui si deve dare risposta. La scuola non è solo un contenitore di didattica, relazioni, organizzazione; questa è una visione riduttiva che può portare a concepire la riforma solo come una modifica del contenitore. La scuola è un contesto organizzativo istituzionale, ma non è solo questo: è un ambiente predisposto all'apprendimento. Se la scuola viene intesa come *setting di apprendimento*, allora è anche il luogo dove vige il primato dell'insegnamento. È anche il principale luogo sociale dell'insegnamento. A scuola si lavora con regole che hanno dimensione simbolica e questo consente l'apprendimento. I docenti dovrebbero essere più liberi di costituirsi come uno staff di adulti che riconfigurano le condizioni istituzionali della scuola; i docenti non saranno più liberi individualmente. Paradossalmente l'autonomia sposta sul piano del lavoro di gruppo quella che era la vecchia libertà individuale del docente. Ma questo va detto senza retorica,

liberiaria

Nascono i primi leader. La ventata libertaria del 1968 ben presto si esaurisce: la «fantasia al potere» passa la mano a partitini e mini-dirigenti d'assemblea

nel senso che i docenti sono finalmente «condannati» a non essere più liberi e autonomi individualmente. In fondo la docenza è sempre stata declinata individualmente e questo era anche un suo punto di forza. Uno chiudeva la porta e il preside rompiscatole, i colleghi arretrati, i genitori sospettosi, restavano fuori; dentro la sua classe riusciva comunque a istituire qualcosa di qualità. Oggi questo non è più possibile, oggi si è costretti a programmare e progettare insieme, ma non sotto il segno dell'enfasi del lavoro di gruppo, ma sotto il segno di chi lavora in qualunque organizzazione. Chiunque lavori oggi, se non è un professionista isolato, lavora in un'organizzazione. Insomma la scuola diventa davvero un'organizzazione esplicita del lavoro didattico.

Quindi la qualità è il risultato del contributo del lavoro collettivo, non nel senso collettivistico, ma nel senso dell'insieme.

Con la complessità che questo comporta, con gli elementi anche di regressione che questo produce: l'insegnante progressista e individualista dovrà fare i conti con gli altri.

E soprattutto i non progressisti! Come insegnante progressista, e minoritario per questo, ho sempre dovuto fare i conti con gli altri.

Finora il modello dominante è stato quello della tradizione fondato sulla disciplina, intesa sia come contenuti sia come «ordine», personale e strutturale. È un'idea di scuola fondata sulla *separatezza* della scuola dal mondo esterno. Il modello si fonda sull'asimmetria tra docente e discente ed è un modello selettivo. In quanto tradizionale e adottato implicitamente, ha resistito, ma ne vediamo oggi l'inadeguatezza di fronte all'evoluzione tecnologica e sociale. Il suo aspetto più evidente è la riproposta centralità delle discipline.

Però i docenti «tradizionali» resistono in maniera disperata.

È appunto questo il punto. Va ricordato il senso di ansia che deriva da qualunque momento di mutamento organizzativo e questo va messo nel conto; bisogna che la scuola trovi degli strumenti di elaborazione dell'ansia decisionale che comporta il fatto di essere soggetti istituenti e non più individui all'interno di una rete di protezione centralisticamente organizzata. Questo, secondo me, comporta un costo psicologico notevole.

Allora ci sarà lo psicologo a scuola anche per i docenti e non solo per gli studenti?

Lo psicologo a scuola non lo voglio neanche per gli studenti, figuriamoci se lo voglio per gli insegnanti. A scuola voglio il pedagogista che dia consulenze e sostegno agli insegnanti sia sui problemi dei ragazzi sia sui problemi dell'autoformazione d'istituto. Sarei contrario a una psicologizzazione di tutto questo, ovviamente dal mio punto di vista. Sono più favorevole a una consulenza pedagogica a un processo istituente. Se poi si vuole lo psicologo o lo psichiatra per docenti e studenti, dentro e/o fuori la scuola, questa è un'altra questione. La scuola deve in qualche modo dotarsi di figure professionali a cui non vanno delegate queste questioni, ma che debbono essere coinvolte in una progettazione comune.

Adesso, per esempio, si parla delle nuove figure: «di sistema» o di funzione, di sostegno alla didattica, di coordinatore, di relazione con l'esterno e così via. Questo consulente pedagogista va cercato tra le risorse interne o è meglio che venga da fuori?

Da cercare tra le risorse interne ed esterne. Non mi immagino una scuola chiusa. Ho paura invece che il discorso dello psicologo nella scuola sia più una strumentalizzazione estrinseca di tipo corporativo di bisogni della scuola che vengono delegati a una psicologizzazione della vita in comune.

Gli studenti saranno più liberi?

Beh, sostanzialmente sì. Se la scuola riesce a costituirsi come uno spazio di libera iniziativa e di liberalizzazione, gli studenti saranno più liberi, ma dovranno essere anche più responsabili. Sostanzialmente l'autonomia è l'occasione per riformulare il contratto con gli studenti, riformulare il *setting* didattico, ri-istituire delle regole. Che la scuola dica che cosa vuole dagli studenti, e che ottenga ciò che vuole dagli studenti. In questo momento invece ci sono le macerie della scuola tradizionale.

Oggi, come in passato, ci sono norme e regolamenti che si preoccupano soprattutto di regolamentare il comportamento degli studenti. I quali pensano di liberarsi solo contrastando queste norme.

Gli studenti vanno invece responsabilizzati sul piano della strutturazione organizzativa di ciò di cui fanno parte; questo dà la possibilità di rimetterli un po' in riga, di ridargli delle norme... non dico esagerando, ma l'autonomia dà la possibilità di ridefinire delle norme più interiorizzate dagli studenti. La scuola si troverà necessariamente impegnata a ri-regolamentare tutto. Da un punto di vista pedagogico è molto bello dire: diamoci nuove regole che permettano di rielaborare nuovi processi per cambiare ancora e continuamente queste regole. Negli anni Sessanta e Settanta (ma con esempi anche più vecchi) questa è stata l'impostazione concettuale delle frange minoritarie attiviste, dei radicali laici che accettavano la fantasia e il rischio dell'identificazione con l'esterno perché ritenevano formativo il riferimento ai codici sociali senza privilegi o preferenze. È stato anche il modello, sempre negli anni Sessanta e Settanta, dell'integrazione della scuola con la società. Poi concretamente ciò vuol dire rischiare di passare riunioni e riunioni a stilare dei regolamenti, e questo è devastante.

Il problema è che, da questo punto di vista, c'è scarsa efficienza da parte della scuola. I piccoli gruppi «mirati» di docenti impegnati erano abbastanza efficaci, si riusciva facilmente e velocemente a raggiungere i risultati; però se uno deve ricominciare a discutere da capo i presupposti perché ci sono quelli non convinti, allora...

Certo, ma ora la funzione del nuovo capo di istituto, che diventa anche quella del dirigente potrebbe essere d'aiuto. Questo però comporta una perdita della sua figura di docente e/o pedagogista. Insomma, diventerà importante capire come si muoverà il capo di istituto in questa nuova situazione.

Come commenti lo slogan degli studenti «antagonisti» della Rasc (Raggruppamento autogestito degli studenti e dei collettivi) che dice «No all'autonomia» («dei presidi manager» sarebbe il completamento dello slogan, ma visto che non c'era spazio sullo striscione, che ho visto, era rimasta solo la prima parte)? Questo rifiuto dell'autonomia è una cosa che mi sembra molto curiosa.

Intanto su questo pregiudizio contro la cultura manageriale io farei qualche riflessione. Ritengo che la scuola non possa essere semplicemente il campo di applicazione estrinseco di una cultura manageriale; trovo molto ingenuo e certe volte un po' sciocco, il modo in cui la cultura aziendale viene proposta alla scuola come toccasana. C'è oggi una specie di moda che sostiene: a scuola si deve modificare soprattutto e principalmente l'organizzazione.

Questo deriva da una forte pressione dall'esterno produttivo, che non viene più nemmeno valutato criticamente. C'è stato un passato recente di arroganza e di supponenza della cultura aziendale che trattava con la scuola dall'alto in basso; però è anche vero che c'è una resistenza, che andrebbe capita anche se non è del tutto giustificata, da parte della scuola verso la cultura aziendale e organizzativa più seria. C'è un terreno di rielaborazione e di mediazione e occorre che la cultura organizzativa esterna alla scuola e la cultura pedagogica interna alla scuola si confrontino in modo più serio di quanto non sia avvenuto sinora. Quindi io non direi un no aprioristico a una cultura manageriale o a una figura manageriale; secondo me quei ragazzi sono un po' ideologici, ma altrettanto ideologici sono gli insegnanti. I ragazzi sono totalmente ideologici quando dicono no all'autonomia. Percepisco un'unica preoccupazione: attraverso una privatizzazione della scuola, ci può essere una caduta della qualità del sistema pubblico. Ma l'autonomia non è questo; l'autonomia è un bersaglio sbagliato. Non voglio difendere la cultura manageriale dell'efficienza *tout court* perché essa non tiene conto che la scuola è un'organizzazione pedagogica. Finché non ci si confronta con questo dato, gli insegnanti fanno bene a resistere. Però è anche vero che bisogna capire come la dimensione organizzativa diventa una dimensione cruciale nella scuola.

Sono più preoccupato del fatto che questi ragazzi «antagonisti» non hanno più una controparte. Se invece la scuola, con l'autonomia, ri-costruisce una dialettica, allora finalmente questi ragazzi avranno qualcuno contro cui protestare, potranno finalmente rioccupare la scuola senza la scusa dell'autonomia. Faccio questa lettura: l'autonomia dovrebbe riattivare un processo istituente in cui i ragazzi, da protagonisti, potranno fare gli striscioni contro il preside, contro gli insegnanti. Perché che cosa significa fare lo striscione contro l'autonomia e contro un ministro in questa situazione? Mi sembra proprio il dramma della scuola attuale, che non istituendo nulla di nuovo priva i ragazzi di una controparte istituzionale vera.

Sono stati espressi timori che si frammenti e si perda la cultura nazionale o l'unitarietà della scuola sul territorio nazionale. C'è questo rischio?

Ripeto che non lego questo tipo di preoccupazioni all'autonomia. Sul discorso della cultura nazionale è verissimo quello che ha detto Mauro Ceruti al convegno del Cidi (Centro di iniziativa democratica degli insegnanti) del 25-26 ottobre 1999 all'università Statale sull'autonomia: in fondo la cultura nazionale era l'elemento aggregante di una scuola comune e quindi pluralistica culturalmente. Però la frammentazione non dipende dall'autonomia, dipende dal fatto che oggi la scuola non ha più quel principio di aggregazione. Non l'avrebbe più anche se non ci fosse l'autonomia. È da tempo che l'asse culturale della scuola oscilla e naviga in una molteplicità e in una pluralità e discontinuità di modelli di riferimento. Infatti sul curricolo si discute tantissimo, così come è stato più facile cambiare il centralismo e dare più autonomia che non cambiare i programmi. Secondo me il contenuto curricolare (cioè programmi e discipline) della scuola è un punto di massima resistenza e di massima conflittualità. Più che non gli aspetti organizzativi.

Ti sembra casuale aver introdotto meccanismi di riforma per via amministrativa «indiretta», per esempio far passare la decentralizzazione tramite la legge Bassanini piuttosto che con leggi specifiche sulla scuola?

Non so se casuale o voluta, ma è stata una cosa importantissima, perché sulla scuola si gioca una partita di investimenti affettivi, culturali, soprattutto sulla scuola superiore. Il vero problema è la scuola superiore: i grandi intellettuali impazziscono quando gli si tocca la scuola superiore.

libertaria

Il liceo, classico soprattutto.

Sì, perché la scuola superiore viene identificata con il liceo. Il rischio, in realtà, deriva dal fatto che siamo in una situazione in cui questi impianti culturali tradizionali sono oggi costretti a confrontarsi con una produzione culturale completamente diversa; ma non è l'autonomia che espone a questo rischio, è la situazione oggettiva in cui viviamo. Il problema sarà capire in che misura e cosa si sostituisce all'asse della cultura nazionale tradizionale e cioè comunque qualcosa che potrà accomunare tutte le scuole italiane private e pubbliche. Si deve discutere quali siano questi contenuti culturali da condividere in un sistema pubblico di istruzione che ormai, come vediamo, di fatto dovrà andare verso la privatizzazione.

Mi sembra che ci sia una spinta a non condividere questi assi culturali.

La mia impressione è che la privatizzazione della scuola risponda proprio a un bisogno di presidiare elementi culturali fortemente dogmatizzati e non rielaborati. La privatizzazione della scuola risponde all'esigenza di presidiare i contenuti dell'insegnamento e i valori interni all'insegnamento. La scuola pubblica non ha più una sua identità nazionale, ma non per colpa dell'autonomia. Certamente è meglio una scuola pubblica pluralista culturalmente rispetto alla tendenza di una pluralità di modelli culturali, che però ogni gruppo avrebbe il diritto di proporre ai ragazzi; in questo si ripropone un modello pedagogico già presente che ritiene la scuola efficace se si identifica con l'esterno. Diventa cioè una comunità che vuole riappropriarsi dei codici simbolici della società: è sostanzialmente il modello dei cattolici che considerano il codice religioso cristiano come principale riferimento della società e quindi dovrebbe esserlo anche della scuola. Mi sembra, invece, che il problema fondamentale sia quello di sostenere la molteplicità delle culture. In questo scenario di molteplicità delle culture noi (singola scuola) abbiamo il diritto di fare una nostra proposta culturale, autonoma, piuttosto che attestarci su un confronto concorrenziale tra modelli culturali non rielaborabili.

Un elemento unificante potrebbe essere preparare in modo omogeneo i futuri docenti. Ci sono dei concetti qualificanti o dei fattori di omogeneità?

Secondo me sì, e sono quelli sostanzialmente della scuola come spazio di esperienza, come spazio di rielaborazione culturale; quindi una formazione che sia o puramente disciplinare, o puramente psicologica, o anche puramente organizzativa, ma che non pone al proprio centro la gestione e la programmazione di un processo educativo nella scuola, è insufficiente. I nuovi docenti dovrebbero essere qualificati sul piano della progettazione e dell'organizzazione di una scuola come spazio di rielaborazione culturale. Se invece gli si fanno rifare le discipline, gli si fa fare solo la didattica, gli si dà un po' di psicologia, questo non coglie la scuola nella sua essenza. Il problema è ritematizzare la scuola come organizzazione pedagogica in un sistema pubblico che preveda anche una privatizzazione della scuola.

All'interno dell'università voi esperti di pedagogia e formazione vi sentite in qualche modo considerati?

No, all'interno dell'università noi siamo schiacciati dalla corporazione disciplinare.

Tema ricorrente. Oggi come ieri gli studenti chiedono una loro maggiore partecipazione nella definizione dei piani di studio: la chiamano autogestione

Non c'è modo di cambiare la situazione?

Ci proviamo. Non rinunceremo mai a provarci. Ma del resto c'è anche una pedagogia che si basa proprio sul punto di vista disciplinare. Noi abbiamo dei nemici interni perché fa parte della cultura pedagogica anche la forte declinazione disciplinarista e contenutistica. La battaglia è difficile. Quando si parla di scuola, infatti, c'è chi pensa solo ai contenuti e si irrigidisce perché i contenuti non devono essere toccati. Da molti la scuola è stata intesa finora come una sorta di specializzazione, le cui caratteristiche erano determinate dai contenuti e dalle discipline, invece bisogna spostare l'attenzione sull'organizzazione della scuola; ma la mia è una posizione estrema anticontenutistica, me ne rendo conto, e può essere anche criticata. Ma io stesso la pongo criticamente. Non squalifico l'importanza di un aggiornamento sui contenuti disciplinari, però mi fa molto arrabbiare che i disciplinaristi squalifichino l'importanza dell'organizzazione pedagogica. Io tengo conto della loro posizione, loro non tengono conto della mia. Quindi ritengo la mia superiore alla loro.

Il famoso documento dei saggi sui saperi fondamentali per la scuola del futuro (voluto dal ministro Luigi Berlinguer), può essere considerato un punto di riferimento valido?

Sì, può essere un riferimento, ma è carente sul piano epistemologico. È un documento più preoccupato di istituire dei saperi essenziali da inserire nel panorama attuale, ma non problematizza a livello epistemologico l'orizzonte della situazione attuale. Vedo una carenza epistemologica, e poi si sposta tutto sui saperi, sembra che tutta la partita si giochi lì. Anche al convegno del Cidi sembrava che il frutto maggiore dell'autonomia fosse la flessibilità del curricolo. Come se l'autonomia fosse tutta vista o per riorganizzare il lavoro dei docenti, o per rendere il curricolo nuovo. Invece l'autonomia vuol dire rifare e riorganizzare la scuola. Il documento dei saggi sui saperi va integrato con una riflessione epistemologica e con un'attenzione più pedagogica. Dopo di che, in sé e per sé, ha elementi di validità. L'autonomia per la scuola è una prospettiva che si pone oltre la questione dei saperi. La definizione dei saperi non può esimersi dal porsi domande epistemologiche fondamentali e cioè: cos'è la scuola? Quale idea di scuola? Cosa vuol dire fare scuola per i giovani oggi? Alle spalle di qualsiasi riforma ci deve essere un pensiero. Bisogna prima pensare a cosa si vuole e intrecciare questa riflessione con l'esperienza che è stata maturata nel concreto. La scuola non è solo (o prevalentemente) organizzazione e non è solo (o prevalentemente) relazioni. Relazioni, organizzazione e saperi devono rispondere alle domande epistemologiche poste.

Ad alcuni geografi che pensano la geografia in un senso sempre più aperto e senza confini, come luogo di riflessione e rielaborazione di quello che succede nello spazio, non è sembrato casuale che nel documento dei saggi la geografia o le sue competenze non siano nemmeno citate.

Sì, sono molto d'accordo: l'interdisciplinarietà comporta comunque attenzione per le discipline. Però il problema non è impedire la liquidazione di una disciplina, il problema è contrastare l'arroganza delle discipline egemoni. Questa era la rielaborazione epistemologica di cui parlavo.

Torna la contestazione. Dopo più di trent'anni gli studenti scoprono nuove forme di critica al modello scolastico: il tema centrale oggi è l'autonomia

liberticaria

Finché non si prende davvero in mano una riclassificazione dei saperi, epistemologicamente coerente, le discipline costituite come più forti la faranno da padrone.

Quando tu parli di Mondo 2 per la scuola (cioè un campo di pratiche didattiche riferite al Mondo 1: la realtà esterna alla scuola), oppure quando Ceruti usa termini spaziali in un senso sia concreto sia simbolico, mi sembra che tutto ciò venga percepito senza coglierne la provenienza (la geografia in senso lato) perché c'è una tradizione culturale di tipo ideologico-storicista che non riesce a leggere i discorsi in modo più ampio.

In questo sono totalmente d'accordo e quindi capisco anche il problema della presenza della geografia.

Direi piuttosto la presenza della competenza di un geografo. Discutendo con i miei colleghi geografi che puntano principalmente alla difesa della presenza di due ore della disciplina, io avevo proposto, provocatoriamente ma non troppo, la presenza obbligatoria di un geografo in ogni scuola, per difendere la competenza sulla dimensione spaziale delle cose e dei saperi. Come dovrebbe esserci il pedagogista in ogni scuola, così dovrebbe esserci il geografo.

Lo sforzo che facciamo in università è quello di riattribuire spazi alle discipline eliminate (favorendo l'acquisizione del concetto di educazione permanente), ri-declinandole, ri-elaborandole. L'autonomia, per me, deve dare alla scuola la possibilità di uscire dalle denominazioni disciplinari tradizionali.

Mi sembra che nel dibattito sull'autonomia non sia presente la consapevolezza che il docente deve essere anche un esperto nelle relazioni interpersonali e nel rapporto con i giovani. Invece la differenza di età tra docente e discente si sente sempre di più.

Noi, cioè il gruppo di clinica della formazione, abbiamo sempre insistito sulla rilevanza delle capacità relazionali, subendo l'accusa di psicologizzare, di buttarla tutta sulla relazione. Noi proponiamo precisamente un modello di formazione incentrato sulle capacità relazionali, indubbiamente, e conoscenze transdisciplinari. Il problema è di non scindere questa dimensione da quella dell'organizzazione e dei contenuti. Le capacità relazionali non vanno viste come qualcosa di aggiuntivo o di successivo alle competenze disciplinari. Le capacità relazionali andrebbero declinate in una dimensione che deve restare essenzialmente un rapporto di insegnamento. Proponiamo il modello della rielaborazione. Cioè partire dai processi di apprendimento e riutilizzarli. Ovvero rielaborare i saperi e quindi non limitarsi alla semplice trasmissione. La scuola va intesa come un campo di esperienza, simbolicamente orientato, di secondo livello. Si tratta di costituire un Mondo 2, cioè un campo di pratiche. Non è né identificazione con l'esterno né integrazione con esso, ma rielaborazione dei saperi esterni grazie all'utilizzo delle capacità di rappresentazione simbolica precipua del luogo dell'apprendimento, cioè la scuola. La scuola deve farsi carico di questa operazione, rivendicando la propria specificità, ma contrastando il pericolo della separatezza. Non è facile uscire «dall'aria di famiglia» che si vive solitamente a scuola, ma bisogna farlo perché, più che il ministro, saranno i giovani a pretenderlo.

Magari si dovrebbe aggiungere che non tutte le materie si prestano così bene a questo tipo di integrazione.

Sì, però tutte le materie devono porsi una domanda prima delle capacità relazionali: qual è il senso dell'essere materia in una scuola? Ogni docente, anche quello di diritto, di economia, di matematica, deve domandarsi che cosa ci fanno le loro discipline lì dentro. La questione è quale rapporto intercorre tra il sapere e l'esperienza dei ragazzi. Per lo meno stabilire la relazione tra il contenuto e il fruitore di quel contenuto, e all'interno di questo recuperare la relazione come insegnante.

libertaria

I DANNATI DEL GIUBILEO

di Angelo Quattrocchi

Evento mediatico per eccellenza e grande business, il cosiddetto anno santo proposto dal papa polacco è un mega-show della chiesa cattolica. Per rilanciare la sua immagine. E anche il coronamento dei tanti viaggi compiuti in tutto il mondo da Karol Wojtyla. Una kermesse che costa migliaia di miliardi ai contribuenti italiani e arricchisce Vaticano, commercianti e albergatori. Insomma un mercato come è sempre stato fin dal 1300, quando fu lanciato per la prima volta da Bonifacio VIII. Ecco l'ironica analisi di uno dei più irriverenti animatori della cultura underground degli anni Sessanta e Settanta e oggi responsabile delle edizioni Malatempora

Il papa polacco, tanto per rimanere legati alla storia dei Giubilei, è un Bonifacio che si traveste spesso da Celestino. Così come Bonifacio si teneva stretto il re di Francia, e anche gli Angiò, Karol Wojtyla si tiene stretto ai media, che ha divinamente (ahi, la battuta!) gestito nei suoi viaggi diventando il primo protagonista della mondializzazione dei poteri. E in quel suo baciare la terra dove arriva, in quel suo parlare di poveri e umili c'è il finto Celestino, nel suo far fuori la teologia della liberazione, in Sudamerica, c'è tutto Bonifacio.
Il Giubileo, sin dal primo del 1300, è un evento mediatico, che rafforzava il papa, arricchiva Roma e ne consacrava la centralità, offuscata solo in parte da Lutero.
Il Giubileo vuole essere superevento, e superevento mediatico. Una Woodstock del sacro. E infatti si son bisticciati per mesi, e spenderanno molti miliardi, per il sito dove il papa polacco vuole, fortissimamente vuole, almeno tre, ma lui spera cinque milioni di pellegrini (in un solo giorno), per superare ogni altro raduno laico. Ha fatto le prove a Parigi, ed è arrivato a oltre due milioni. Qui, giocando in casa, e con l'evento, vorrebbe farne cinque.
E ne ha anche bisogno, perché la croce, nel mondo mediatico, non è proprio più la prima, è minacciata dalla Coca Cola, dalla McDonald's (come logo, come simboli) ed è minacciata dai campionati del mondo, dalla Formula uno e da altro ancora, per quanto riguarda l'audience.
E in ultima istanza, è l'audience che conta. Il mediocre scrittore che è in lui lo sa così bene che ha perfino fatto un disco quale promo del Giubileo.
Il giubileo deve essere dunque il più importante evento mediatico del mondo, e ha anche la fortuna di partire sull'onda dell'anno 2000, già di per sé grande evento. Non ci vorrà molto, ma ci vorrà abilità. La commistione di sacro e profano è ormai indispensabile. Ha preso il via con Babbo Natale, inventato dalla Coca Cola negli anni Venti. Tutto questo, però, è pompa, è Bonifacio che si fa accompagnare dai re a piedi, con i cavalli a fianco.
Ma la sostanza? A chi sa ben vedere, la si intravvede già da anni nell'ecumenismo globalizzatore del polacco viaggiatore. Si tratta di imporre il cattolicesimo come *primus inter pares* dei monoteismi del mondo, di inglobare tutte le sottomarche cristiane (si lascia il marchio, ma si detiene la proprietà, e finisce come l'Alfa, Ortodossa, come la Lancia, Copta...). E ancora, si tratta di porre argine, e trovare terreno comune, con il monoteismo inte-

libertaria

gralista, quello di Allah, che al confronto il cristianesimo fa la parte del buono. Dell'allineato con liberismi, democrazie, globalizzazioni, civiltà, progresso e tutto l'armamentario del politically correct del potere che sta, come nel sogno-incubo di Karl Marx, finalmente conquistando il mondo intero. Insomma, la più grande, e sottile operazione di marketing contemporaneo, né più né meno. I segni che già da anni evidenziano questa politica lungimirante? La grande moschea concessa ai mussulmani (la Pepsi Cola?) a Roma. La mano di ferro nel guanto di velluto in Sud America, e anche in Africa, dove la chiesa si gioca le anime povere dei prossimi decenni.
Quelle ricche (dell'Occidente dove i supermercati hanno preso il posto delle chiese, la televisione ha preso il posto dei dipinti e delle messe cantate) non merita evangelizzazione. Basta, appunto, la televisione. Il papa polacco l'ha capito bene, i bambocci occidentali, ridotti a Ken e Barbie dal consumo, terrorizzati dall'invecchiamento e dalla morte, non hanno bisogno di essere conquistati, sono anime perse. Per loro basta che lo showbusiness della chiesa sia grande, potente, il più grande, il più vicino al potere, il consacratore dei re. Come sempre.

LA VENDETTA DI NERONE

Contrariamente al buonsenso, i pullman, i grandi bisonti con dentro i 54 penitenti, con ragazzotta parlante al microfono, con cesso, Tv (no, piscina non ancora) incorporati, non saranno tenuti in grandi parcheggi alla periferia. Il sindaco Francesco Rutelli e il papa polacco hanno pensato che il Vaticano doveva avere: 1. un bel parcheggio di 880 posti macchina (per sempre), 2. un bel parcheggio per 200 (duecento, avete letto bene) autobus che, allegramente gasando, ammorbando, assordando, intasando la città, arrivano e arriveranno fino al soglio di Pietro. 3. non potendo, dette macchine e detti bus, arrivare così, diciamo a crudo, i solerti organizzatori (certo, c'è una commissione paritetica, una sana commistione rutello-wojtyliana) hanno comprensibilmente deciso di fare anche un «centro di accoglienza». No, per carità, non chiamatelo un supermercato del papa, che sarebbe politically incorrect.
La capitale è già incarognita dal traffico, ammorbata dai gas, intontita dai fragori, umiliata dai rampantismi becero-mafiosi, piegata e piagata dall'usura, spaventata dalla malavita di strada cui nulla si oppone, scossa dall'invasione di mafie albano-marocchine che nemmeno la tolleranza della città eterna più riesce

ad assorbire: del Giubileo ha paura. A parte i commercianti e i pizzaioli.
Ci vuole un centro di accoglienza, insomma, che suona meglio.Poi sarà normale metterci i rosari e gli zamponi di maiale. Per fare parcheggio e centro di «mercaccoglienza» pellegrinosa abbiamo speso (noi italiani, pantalone insomma) 150-200 miliardi, mi pare. Ma il balletto delle cifre, (dei 4-5 mila miliardi ai giubilanti costruttori e ai giubilati romani) vorrebbe tragicomico, esilarante capitolo a parte.
Qui ci basti ricordare che, contro ogni logica e decenza, sottopassaggio papale e megaccoglienza vanno avanti da non so quanti mesi, sicuramente più di dodici. La cosa buffa è che paghiamo tutto noi, ma quando gli ispettori del lavoro sono andati a dare un'occhiata (la percentuale di lavoro nero è altissima, ma si sa, quando c'è dio di mezzo...) quelli del Vaticano li cacciano: è casa loro, dicono, e lì non vigono leggi e controlli.
Torreggia, su una specie di promontorio, alle pendici del Gianicolo, un grande edificio alto e severo, massiccio, in posizione stupenda, che guarda il Tevere. È una delle mille proprietà dei Torlonia, i principi che hanno segnato la storia di Roma, insieme ai Barberini (quello che non hanno fatto a Roma i barbari, l'han fatto i Barberini) scempiatori, i Pamphili della villa omonima dove le statue sono senza teste! Come del resto al Pincio, regalato a Roma a inizio secolo, con la villa Borghese che se leggete sui giornali sta andando a posto, se la andate a vedere vi piglia una pena, tanto che i residenti, come la gran dama del cinema scritto italiano, Suso Cecchi D'amico, un giorno sì e un giorno no scrive accorate, disperate lettere sull'incuria, la stupidità, i disastri comunali.
Ma torniamo al Gianicolo, al palazzo dei Torlonia, alto sul Tevere, più alto della cupolona a lui vicinissima e facciamone esempio. Ora, Torlonia, a due passi, alla Lungara ha due palazzi pieni di povera gente, in odore di sfratto da moltissimi anni. Il sedicente comune di centrosinistra, con mossa non diciamo intelligente, che sarebbe troppo, avrebbe potuto, dovuto, chiedere a Torlonia di mollare sul palazzo popolare, e concedergli il permesso di fare un albergo giubilare lassù. Invece niente. Perché sono protervi, e bisticciano per la divisione della torta. E pensare che Torlonia ha anche un pezzo di Sdo il famoso satellite della città che ormai nascerà chissà quando, e un decimo di quel che si gridava. E così tutti i palazzinari che ci si sono ficcati dentro per centinaia di miliardi, e di grandi terrieri, Torlonia compreso, ora sono ricattabili dal comune, che può decidere, di quello Sdo in mano alle mani forti, chi sarà dentro e chi rimarrà coi prati, a bocca asciutta.

Quindi, nel gioco di ricatti incrociati che va sotto il nome fintissimo di democrazia ed è soltanto potere telecratico-burocratico-mafioso a Roma tutto è in mano alla poco sacra trimurti del papa polacco, di Rutelli e dei suoi sponsor latifondisti-palazzinari.
Torniamo alle sacre ruspe che scavano e scavano per fare il sottopasso per il parcheggio del papa, e il suo centro commerciale d'accoglienza, con sacro fervore, giorno dopo giorno, mentre intorno a loro e al Gianicolo è un nodo di vipere metalliche e di stridori e gas venefici senza precedenti e paragoni.
Il 17 agosto 1999, fervidamente scavando, scoprono i primi muri romani; ed è il primo stop. Ora io non so quanto sappiate di questo gioco delle tre carte (dei tre poteri, appunto) che da sempre si compie a Roma quando i costruttori scavano, gli archeologi li tengono d'occhio, e il Comune nicchia.
Grazie al cielo (non quello del polacco) il sovrintendente Adriano La Regina è una persona che un tempo si chiamava «seria». E la stampa, per il resto idiota e incosciente, su questo argomento allertata dai mille occhi d'un altro poterino che si difende, tira subito fuori le unghiette nel nome dell'antichità, peraltro fatta a pezzi in una Roma dove lo smog si sta mangiando pure i marmi.
Insomma, il 17 agosto si devono fermare. Il direttore degli scavi, certo Claudio Moccheggiani, minimizza. Tiene famiglia, ha una carriera da difendere, ma Italia Nostra gli sta addosso. C'è il «comitato di settore», una specie di consulta, che decide sull'importanza di quello che si trova: studia i reperti, e il 30 settembre decide che i lavori possono continuare.
La pressione per continuare è enorme. La triade Rutelli, palazzinari e papa polacco è dietro a tutto questo. Avevano trovato una stanza, romana. Non ci voleva il povero Moccheggiani, che tiene famiglia e carriera, per capire che di stanze ce ne saranno altre.
Quando inevitabilmente trovano la seconda lui dice, ineffabilmente, testualmente: «Certo che ne abbiamo informato il sovrintendente, ma che si era scoperta una seconda stanza non l'abbiamo detto all'opinione pubblica, né fatto un comunicato ufficiale. Non ne avevamo l'obbligo. Lo sapevamo solo noi addetti ai lavori e le autorità competenti. Ma abbiamo agito in piena trasparenza (sic!). Il mio compito è quello di eseguire lo scavo archeologico a turni serrati fino al 30 ottobre, mantenendo però un rigore scientifico».
Il reale ha poco a che fare con il povero Moccheggiani, con la commissione, e ancora meno con l'ufficio del commissario straordinario del governo per il grande Giubileo del 2000. Non è un titolo spagnolesco ripescato da Alessandro Manzoni, è un titolo venuto fuori nel 1998 o giù di lì, dopo mesi, anni di

liberiaria

balletti grotteschi su chi decidesse cosa, comandasse su cosa, e gestisse i 4 mila miliardi di Pantalone, mentre il tempo passava, e quelle tre o quattro cose sensate che si potevano fare con quella valanga di soldi sfumavano all'orizzonte inquinato.
Cosa? Qualche linea di tram nella Roma asfissiata, una metropolitana disperatamente necessaria nella città sempre più intasata, autobus, grandi parcheggi periferici. Chiusura al traffico del centro dentro le Mura Aureliane. Nulla di tutto questo è stato fatto. Insipienza? Stupidità? Incuria? Incapacità a decidere? Timore di infastidire le categorie forti? Per tutte queste ragioni insieme, oltre all'avidità dei palazzinari e alle mazzette: tremate, tremate, le mazzette son tornate! Come prima, più di prima!
Ora, con le due stanze e le colonne scoperte (siamo a fine ottobre). Non ci sono più dubbi: si tratta di una grande villa imperiale urbana, la domus di Agrippina, la madre di Nerone ed è chiaro, quanto ovvio, che si estenda per buona parte della collina dei Torlonia e probabilmente anche nella collina che è di Propaganda Fide, uno dei più duri istituti di Pietro.
E sarebbe, è già, vendetta: la vendetta di Nerone, e della sua famigerata mamma Agrippina, su quel Pietro che qui fondò la sua chiesa.
L'ufficio del commissario straordinario del governo per il grande Giubileo dell'anno 2000 manda al mondo intero un comunicato ufficiale che recita così: «In merito alle notizie riportate da alcuni organi di stampa circa i reperti archeologici nella zona della rampa di accesso al parcheggio del Gianicolo... precisa che non si è verificato alcun nuovo ritrovamento. Come già ripetuto in più occasioni, le strutture (quando usano la parola strutture c'è puzza d'imbroglio) da tempo rinvenute sono oggetto di studio e di costante osservazione da parte della Sovrintendenza archeologica di Roma, con la quale è in corso una proficua e costruttiva collaborazione che ha permesso, in base a quanto deciso dal competente Comitato di settore del ministero dei Beni culturali, di concordare le modalità e le cautele per il recupero e la musealizzazione dei reperti». Beh, non vi scordate che ci sono dietro 17 secoli di potere, menzogne e disinformazione, di cui questo piccolo saggio non è che l'ultima perlina.
Questo vuol dire: che sia la domus di Agrippina lo dite voi. Noi abbiamo forzato la mano al comitato di settore, che abbiamo in pugno, e lui ha deciso per noi che quei quattro calcinacci che troveranno li porteranno in qualche scantinato di museo, tanto fra tre settimane ve li sarete dimenticati. E noi ci facciamo, a tappe forzate, il nostro sottopasso sacro, e il nostro sacro supermercato, che dureranno nei secoli.
E il reale, com'è? Il reale è la seconda stanza trovata, davanti alla quale appaiono le colonne di un portico, le mura scandite da lucernari, affrescate con disegni che rappresentano un ambiente di giardini. Sulle pareti, di due metri e mezzo, sono dipinte una serie di architetture in mezzo a motivi floreali, uccelli, maschere curiose e animali fantastici con viso umano, ali e zampe.
È la villa di Agrippina: è la vendetta di Nerone. Alla fine arriva, inevitabile e puntuale, la dichiarazione, furiosa, del sovrintendente ai beni archeologici, La Regina, che fa il punto così: «Non ho dato alcuna disposizione di eseguire, sui resti antichi, interventi che non abbiano finalità conservative, né disposto la rimozione degli affreschi dipinti sugli intonaci... le devastazioni archeologiche e la dissacrazione dei luoghi che videro il martirio dei primi cristiani sono state invece compiute durante la costruzione del parcheggio sotterraneo». Sei piani interrati che hanno sventrato il Gianicolo, sul terreno sia italiano, di proprietà dei Torlonia, sia del Vaticano di proprietà di Propaganda Fide. Su quest'ultimo gli archeologi dei Beni ambientali non hanno mai potuto fare sopralluoghi, sono sempre stati respinti dallo Stato del Vaticano, come gli ispettori del lavoro.
È tutto su terreno Vaticano l'enorme parcheggio, per 106 pullman e le 808 auto. Oltre a quello che alcuni chiamano un «centro di accoglienza» e altri chiamano «un centro commerciale». Non ci vorrà molto per vedere chi diceva il vero e chi mentiva.
Per ora, Impregilo e Dioguardi, le due grandi imprese che hanno preso la commessa hanno sventrato la collina e rimosso decine di migliaia di metri cubi di terreno, e secondo il maggiore esperto del Cnr, Lorenzo Bianchi, hanno, nel silenzio più assoluto, portato via di notte la terra, probabilmente distrutto un'intera necropoli, un cimitero apogeo suggerito dalla presenza di grotte con epigrafi scolpite nella roccia che si riferiscono a sepolture di pellegrini frisoni (olandesi). Cancellate anche le tracce dei martiri cristiani di Nerone. Il tutto, pagato per metà dallo Stato italiano (40 miliardi) anche se è in casa Vaticana. E per finire, la rampa laterale di accesso al parcheggio, lungo il bastione deturpato, hanno distrutto l'ultimo resto delle prime mura vaticane del nono secolo costruite da Leone IV e hanno sventrato il bastione del 1543 costruito

libertaria

da Sangallo il Giovane, il rivale di Michelangelo. Lo hanno bucato con due enormi archi in cemento armato, per farci entrare i 106 pullman e le 808 macchine.

COME CI HANNO GIUBILATO

Ben 4-5 mila miliardi, spesi nel solito tiremmolla paramafioso tra governanti nazionali e Rutelli che un po' chiede e un po' pretende, visto che alle spalle ha il papa e il suo Giubileo, una Roma stremata e amici palazzinari famelici in attesa. Ne vien fuori un pastrocchio all'italiana, peggio, alla romana, dell'entità apparente di 4-5mila miliardi. Con un osceno balletto, di cifre e attribuzioni, di nomi, competenze e controlli, che fanno perdere uno, due, tre anni, fino a che l'ircocervo nasce, con i soliti progetti faraonici, dozzine, centinaia, di cui, dopo ancora mesi, anni di tira e molla su chi fa cosa, insomma chi si piglia i soldi della torta, finisce che i soldi ci sono, e non si sa come spenderli, perché il tempo per progetti forti, di sostanza, se ne è andato nei bisticci.
Questa la radiografia, impietosa ma fedele, di come è andata fino ad ora, a pochi giorni dall'inizio dell'anno dei giubilati.
Nel 1995, era il mese di maggio, l'allora presidente del consiglio Lamberto Dini promise soldi, tanti soldi, 3.500 miliardi, per una cosa seria, e disperatamente necessaria alla città intasata e gasata: una nuova linea metropolitana. In una città che ha due asfittiche linee malfunzionanti, e che esplodono. Rutelli disse, al teatro Argentina, con il suo solito eloquio ducesco: «Attendiamo dallo Stato il finanziamento per la strategica linea C, quella che collegherà il Colosseo a San Pietro». E già quella era una stupida, vaniloquente smargiassata. Stupida perché Roma dolens ha bisogno di collegamenti veri, tra centro e periferie terribili, e lui proponeva di scassare il cuore del centro, che è tutto un reperto archeologico, e fare il secondo disastro là dove Mussolini aveva fatto il primo, con i Fori Imperiali.
I miliardi della prima tranche, almeno 1.500 li prese, ma non solo non fu capace di superare i famosi 62 passaggi, o impedimenti, ma non è neanche stato capace di far correre un tram. L'unica linea che ha fatto, il famoso ai romani, Otto, che cominciò in burletta (avevano sbagliato persino i gradini d'accesso) almeno funziona, ma dimezzato. Doveva arrivare a Termini, attraversando il centro, e invece si ferma al teatro Argentina, il luogo dell'esternazione mussoliniana di Rutelli.
L'altra cosa utile, un anello ferroviario, una circonvallazione esterna che aiutasse la congestione del centro (c'era già, l'anello di ferro,

con il tram, e c'era anche un tram sui lungoteveri, nel dopoguerra, basta vedere qualche film neorealista, ma fu tutto divelto, in nome della Fiat trionfante) non ha mai preso il via. Dovevano essere 400 chilometri di binari, non ce n'è uno, lui ha litigato con le ferrovie. Un altro collegamento, stradale questa volta, tra l'Olimpica e Pineta Sacchetti, abbandonato anche lui. Lo staff del sindaco dice che i soldi sono arrivati tardi, tutti gli altri dicono che hanno bisticciato fino all'ultimo su come dividersi la torta. Che, quando è arrivata è stata divisa in 446 appalti, e una cinquantina di consulenze. tutti per cifre tra i 4 e i 10 miliardi, cioè esattamente meno dei 5 milioni di Ecu, quasi 10 miliardi, sopra i quali le gare d'appalto sono più rigide. E tutti per pittar chiese, rifare pavimenti e marciapiedi e poco più. Oltre s'intende, al sottopasso che porta al parcheggio e al supermercato del Vaticano.

Tra le poche cose che i giubilati possono vedere, ci sono le chiese: dozzine, centinaia di chiese tutte ripittate, con colori che vanno dal cacchina chiara al verdino bile di bambino, con qualche panna acida. Il tutto a schiacciare le volumetrie. A fare apparire le facciate come costruite con il lego. Profusione di «filologie», ovviamente, a pomposamente ricoprire ignoranze e approssimazioni. Il ponte Sisto che fu costruito per un Giubileo con la tassa sulle puttane del centro (ora cacciate al di là del Gra, Grande raccordo anulare, in nome di pulizia morale) è stato finalmente ristrutturato, togliendoci lampioni e ringhiere in ghisa dell'Ottocento umbertino, dopo 25 anni che aspettava. Quello dei ponti, come sappiamo, è un tormentone che si presenta a ogni Giubileo, a cominciare da quello in cui un asino impazzito buttò giù una quindicina di fedeli che morirono affogati nel Tevere, in tempi più lontani. Questa volta dovevano fare ponti per soli pedoni pellegrini, a via degli Annibaldi (tra i Fori e il Colosseo), in piazza Numa Pompilio (Appia Antica) e Villa Pamphili, per ovviare allo scempio della villa tagliata in due. Niente, nessuno dei tre ci sarà. I pedoni sono gli ultimi, i giubilatissimi, in questa città, insieme ai ciclisti, ai vecchi e ai bambini.

Ma questo è niente. I giubilati romani che vanno coi mezzi vivono da un anno con 200 bus nuovi, prontamente autopubblicizzati sulle fiancate, completamente sbagliati. Con un passaggio così stretto che hanno dovuto togliere dei sedili, e ancora sono impossibili. Cioè tu sali, timbri il biglietto, che almeno due volte su dieci non funziona. Vedi il povero turista ligio che s'incazza, si frustra, e poi scuote le spalle: italiani incapaci! E lascia perdere. Poi c'è la strettoia dalla quale passa solo una persona per volta, se non ha bagagli, sennò s'incastra tra la filippina davanti a lui e il senegalese che sta dietro. Naturalmente, con sopraffina intelligenza, questi nuovi autobus (Fiat Iveco ma i conduttori glielo avevano detto, ma chi li ascolta? Non certo gli ingegneri...) li vanno a mettere dove possono vantarsi di averli messi, tra la stazione Termini e San Pietro, cioè dove la gente, per lo più viaggiatori, è piena di bagagli, e non passa in quella strettoia.

Ma che volete che importi, come sta la gente? Cosa volete che importi, a chi l'ha gasata per anni, costringendola a prendere la macchina per andare al lavoro e poi blaterando di mezzi pubblici, di cura del ferro (cura dell'olio di ricino, dicono i testi di storia...) senza dargli un mezzo pubblico, uno straccio di tram, una metropolitana che risolva. Sono 18 anni ormai da quando hanno cominciato ad allungare quella che c'è, inizia il Giubileo e ancora non sono arrivate a Boccea, qualche chilometro più in là di Ottaviano.

Ma con una città così pestifera, 2 milioni di macchine con emissioni incontrollate e 600 mila motorini con emissioni più venefiche ancora, che uscire di casa e andare a comperare in centro vuol dire farsi venire il bruciore agli occhi, tanto che la gente gira in macchina anche per questo, perché tra puzze, gas, rumore e bruciore d'occhi vecchi e bimbi ormai sono blindati in casa, cercheranno almeno, per salvarsi il culo, per salvare il Giubileo, di fare qualcosa.

Come fanno tutte le città del mondo. Oltre a mettere più bus (s'è detto cos'han fatto), si mettono più taxi, e taxi collettivi, che fanno navetta. Ahi, la beffa, la tragicommedia, il grottesco. Che di aumentare i taxi, che sono 5-6 mila, con turni rigidi, e molti meno di quelli che servono, ne parlano da anni. Ma naturalmente la corporazione dei tassisti, che varranno 50 mila voti, e che scendono a Piazza Venezia a fare casino poujadista appena parlate di nuovi taxi, nuovi orari, non si tocca. Morale, quando piove, il taxi non c'è mai. Il turista non speri in taxi collettivi, ovvia risposta in una città che non ha nemmeno i tram. Ci sono solo gli abusivi, che rubano.

Con tutti quei soldi, come dicevamo spesi a pittar chiese e rivoltare sampietrini, voi direte, beh, vi avran fatto qualche piazza pedonale, almeno, per permettere ai pellegrini (e nel dopo Giubileo anche ai romani) di respirare un poco, di passeggiare, di sedersi su una panchina, di guardare una vetrina. Di fare flanella, capannello in una delle città che era tra le più belle del mondo, in una città che ha uno dei climi più belli del mondo. Si, sarà sta-

ta bella, ma prima che la sfigurassero i palazzinari del dopoguerra. Rutelli gli ha dato, per insipienza, la botta finale. Sarà con un buon clima (ma il ponentino che dava respiro e brezza alla città, nel pomeriggio, è stato chiuso fuori dalla città dai palazzoni immondi d'una delle periferie più spaventose sulla faccia della terra, fatte di casermoni lager senza una piazza, senza servizi, senza verde pubblico, senza mezzi, senza negozi. E il centro? Piazza Navona è indecente, una piazza veramente chiusa al traffico non c'è.
L'unica cosa che non manca è l'eroina di Stato (nel senso di eroina paramafiosa) incontrastata da una polizia che è tutta al servizio dei potenti sgommati alla sudamericana, con le loro sirene urlanti, a gridare il loro becero potere nelle strade intasate.
Un episodio, che dice di più di dieci analisi, va raccontato. Siamo nel tardo autunno che precede l'anno Giubilare. L'inizio delle scuole era temutissimo, dai romani, che ben sapevano che con un po' di pioggia, e tutti i cantieri aperti, la città si sarebbe fermata. Cosa che è puntualmente avvenuta. Tipo tre ore di coda sul Gra, o due ore dove si forma l'imbuto, o una dozzina di posti dove tutto si ferma per un'ora. O dove impieghi un'ora per fare un chilometro.
Insomma, ecco cosa capita al sindaco Rutelli, che ora gira con la sua autoblu (no, non sono diminuite per niente le 20 mila auto blu. Ci sono ancora, sgommano e fanno ululare le sirene peggio di prima, con gli esagitati in borghese che spalettano imperiosamente, e a volte anche con le pistole che agitano fuori dai finestrini di questa città così giubilardemocratica). Il sindaco in uscita sulla sua auto blu (non è più verde da un pezzo, e non va più in motorino da un pezzo) si ritrova imbottigliato, nonostante le staffette motocicliste, e nonostante la sirena. Siamo più o meno davanti alla Bocca della verità, sul Lungotevere, dunque dentro le mura.
Il nostro, evidentemente all'oscuro di quello che i suoi cittadini subiscono ogni giorno, si incazza come una belva, dopo una decina di minuti che è incastrato nel traffico, e se la prende con il capo dei vigili, al quale fa una sfuriata degna della sua fama. La cosa buffa e vergognosa insieme è che lui se la prende, quando rimane imbottigliato, con un traffico che è così da anni. Insomma, non lo sapeva, e allora è il cretino che molti pensano sia, o lo sa ma è un tale incazzoso, sbruffone che pensa di strigliare il capo dei vigili, per una cosa che a lui (e perché mai?) non deve succedere. Insomma, un vero quaquaraqua di sindaco.
Quello che troviamo più tremendo, nella sua prosaica banalità è che Roma, con i 4-5mila miliardi spesi non riesca a sistemare una delle cose per le quali è tristemente famosa in tutto

libertaria

il mondo: i cessi. Che non funzionano, sono chiusi, o quando sono aperti sono sporchi, spesso indecenti. Con i 4-5 mila miliardi, voi dite, intanto si potevano mettere a posto tanti cessi pubblici da far contenti anche i 30 milioni di pellegrini in un anno. Ma ora si parla di 20 milioni, e qualcuno dice che forse sarà un grande flop, come è già stato quello della giornata per Padre Pio: atteso mezzo milione di pellegrini, e presenze meno della metà. Magari anche con le maniglie in argento, e i rubinetti d'oro. Come fareste voi, come farebbero in una qualunque città con un po' di buon senso, e un sindaco con la testa sulle spalle? Mandereste vigili, o magari ispettori del genere di quelli che vanno in giro a controllare le righe blu per parcheggi. L'unica cosa che il comune ha fatto davvero, ultimamente. Segno che in fondo non è poi completamente deficiente, le righe, quando ce la mette tutta, le sa tirare, almeno quelle blu. Quelle gialle di pericolo, quelle pedonali per i pedoni, quelle doppie per i sorpassi proibiti, quelle magari no, in migliaia di luoghi pericolosi.
Allora, voi avreste mandato qualcuno nei bar, a controllare, a chiedere di rendere agibile e decente il cesso che non è né l'una né l'altra cosa, pena una multa, o, in recidiva, la chiusura. Perché hai voglia la remissione dei peccati, hai voglia la benedizione papale, hai voglia gli spettacoli giubilari con cori celestiali, cori a cappella, organi del settecento, magari anche cori di voci bianche (castrati no, quelli non ci son più, anzi, adesso non vogliono neanche i travestiti, neanche i viados, tutti, tutti fuori dal Gra, che il peccato si può fare solo oltre il Gra, il grande raccordo anulare, dove il dio dei giubilanti e dei giubilati non vede), ma quando il pellegrino deve fare una pipì e non ci sono cessi pubblici cosa fa?
Se vai in un bar ti dicono che il cesso è rotto, vai in un altro e ti dico che non c'è, in un altro ti infili in un budello dove pensi ci sia e lo trovi chiuso, aspetti e poi scopri che è chiuso e basta. Allora finisce che davvero commetti un peccato mortale tipo nominare il nome di dio invano, o peggio, commettere un atto impuro. C'erano, pensate, 5 miliardi stanziati per la «ristrutturazione dei bagni» ma la formula, come al solito cavillosa, non ha convinto neanche un barista a richiederli. Né il comune si è preoccupato.
Ora, o i 30 milioni di pellegrini sono tutti angeli che notoriamente non hanno il pisello, e non pisciano, cantano solo le lodi del signore. Oppure torneranno a casa raccontando di come la città santa del Giubileo è la città più zozza del mondo. Con cessi pietosi, malfunzionanti, maleodoranti, quando aperti. Ma anche questa potrebbe essere una soluzione: sempre meno turisti per una città sempre meno vivibile. E ci rimangano solo i giubilati.

Nelle mani dei francesi. Un'illustrazione medioevale in cui viene raffigurato l'arresto, nel 1303, di papa Bonifacio VIII da parte dei soldati del re di Francia, Filippo il Bello. Il famoso «schiaffo di Anagni» al papa che aveva inventato il Giubileo nel 1300. Fin dall'inizio il cosiddetto «anno santo» fu l'occasione per arricchire le casse del Vaticano. Oggi con il potente ausilio dei mass media Karol Wojtyla, in arte Giovanni Paolo II, spera di ottenere più cospicui risultati del suo predecessore

libertaria

ROMA: ANNO 1299

Facciamo un salto nel tempo, al 1299. La città è un paesone miserabile, di 20 mila anime dannate sfruttate da una Curia papale alla sbando, fatta di cardinali corrotti e venali, figli delle grandi famiglie feudali che si scannano fra loro. I cardinali sono poco più di capiclan, rozzi e rissosi come i cupi Orsini, i Colonna, tutti arrivati al porporato per diritto feudale.
Flashback. Il 29 agosto del 1294, giorno di grande afa, e di Conclave, c'è l'elezione di un nuovo papa. È scontro tra le due fazioni, quella dei cardinali pro-francesi e quella dei cardinali pro-napoletani. Da una parte il re di Francia che vuole il papa ad Avignone, sotto il suo tallone, e dall'altra gli Angiò di Napoli, che vogliono il papato per sé, per farsi più forti.
Ma che è il papa? È come il re degli scacchi: non ha nessuna forza, nessun peso, però è essenziale al gioco, perché è lui che incorona, in nome della chiesa, il re, l'imperatore (di un sacro romano impero che non c'è più, ma tant'è, il collante religioso ancora tiene). È stallo, tra le due fazioni, già da parecchi giorni, quando arriva una lettera da Pietro Angeleri da Morrone, asceta leggendario e ora abate della potente abbazia di Collemaggio. Dall'alto della sua fama e della sua reputazione di quasi santo, Pietro manda una lettera furiosa e bellissima, che attacca il Conclave corrotto, nepotista, pomposo, venale, dedito solo alla ricerca del potere sulla terra. La lettera viene letta nel Conclave stesso, e ha un successo strepitoso (un po' come oggi quando il solito ministro X dice che il suo ministero è una merda, succede ormai spessissimo).
Il nostro andrà anche oltre, perché anni dopo verrà cooptato, con il nome di Celestino V, e fatto papa. Certo, è il Celestino di cui Dante dice: «Fece per viltade il gran rifiuto», ma Dante, grande in poesia, qui non la conta giusta. Quel che succede è che Celestino viene eletto, sulla soglia del 1300 come outsider, nella lotta tra Matteo Rosso degli Orsini (partito degli Angiò) e Iacopo Colonna. Lui non è per niente vile, anzi, intanto è diventato capo di una ventina di ricche abbazie, e quindi è un po' il capo di quella «chiesa dei poveri» che trova nelle abbazie, e nel loro rapporto con il basso clero, e il popolo, il suo punto di forza. In contrasto con la Curia Romana.
Celestino a Roma nemmeno ci va, anche da papa, perché Roma gli fa schifo.
Lui comincia con una mossa arditissima, senza precedenti nella storia della chiesa, che avrà conseguenze per lui, e per la chiesa stessa nei secoli a venire.
Concede cioè, e siamo nel tardo autunno del 1299, l'indulgenza plenaria a chi va a visitare la sua abbazia principale, quella di Collemaggio, che è vicino all'Aquila. Ci vanno a frotte,

I GIUBILATI DAL 1300 AL 2000

Molto potete leggere, e troppo vi faranno vedere nelle televisioni, della saga dei pellegrini che cominciarono a venire giù (perché venivano quasi tutti dal Nord) a mondarsi dei peccati. Ma tutto, libri come Tv, sarà preconfezionato e servito bello e pulito: una gigantesca operazione silenziosa di rimozione, editing, disinformazione, per l'edificazione del popolo coglione, come avrebbe detto il poeta Gioachino Belli.
Basterebbe, tra l'altro, leggere qualche suo sonetto sui preti, e sulla vita sotto lo Stato Pontificio, ai suoi tempi, per dare uno scrollone e far crollare la disinformazione che vi si proporrà in tutte le forme come un castello di carte.
Tentiamo dunque quel minimo di controinformazione che decenza vuole, contro l'ondata agiografica che vi travolgerà, a meno che non siate di quella minoranza (il 3 per cento) che non ha televisione, che non legge i giornali (oltre la metà degli italiani) o che li legge con spirito critico, e immagino sia la maggioranza dei lettori di *Libertaria*.
Dopo la prima tornata del 1300, per due secoli, quasi tre, i pellegrini vanno a frotte, e fanno di Roma, paesone immerso nelle immense rovine una città prospera quanto mercenaria, sino ad arrivare, per intenderci, al Michelangelo e al Bernini.
Perché venivano? Perché la paura dell'inferno era forte, connaturata a quel mondo e bene introiettata negli animi di poveri e ricchi, contadini, artigiani, mercanti e nobili tutti. Quindi, l'idea di ottenere l'indulgenza plenaria che valeva anche per l'assassino, per il brigante, purché venisse e visitasse le sue quattro basiliche, era irresistibile.
Chi veniva? Il ceto medio, diremmo oggi: bottegai,

da ogni parte del centro Italia. E ti credo. L'indulgenza plenaria vuol dire la remissione di tutti i peccati, anche i peggiori, in un mondo che crede all'inferno, alle punizioni divine (e comincia a credere nel purgatorio, che è però solo ai suoi inizi) e quindi moltissimi sono disposti a mettersi in viaggio per andare a beccarsi l'indulgenza.
Celestino, insomma, sta puntando sulla sua abbazia, per farla diventare un centro, come quello di Santiago de Compostela, che già da secoli è il grande luogo di pellegrinaggio del cattolicesimo europeo. Ma Celestino non ci mette molto a capire che la chiesa di Roma, quella della curia romana, è tutta contro di lui, e che lo schiaccerà. E allora fa «il gran rifiuto». Cioè si dimette da papa.
Una cosa inverosimile, inconcepibile; un gesto di audacia e temerarietà che non è stato mai compiuto (né sarà più compiuto, in tutta la storia della chiesa).
E da quel momento, è una mina vagante, un pericolo mortale per la chiesa di Roma, che elegge Benedetto Caetani, papa Bonifacio: un politico corrotto e ambizioso. Sono settimane velocissime, convulse, Celestino, dopo la celebrazione dell'indulgenza a Collemaggio, molla già il 13 dicembre, ma non è certo per «viltade». Probabilmente perché si è reso conto che fare il papa significa farlo, per forza, come vuole la curia di Roma. L'ascesa al soglio di Caetani-Bonifacio è come la Curia romana vuole, e come anche lui vuole: il nuovo papa attraversa Roma a cavallo, con il re di Francia e il re d'Ungheria che gli tengono le briglie.
La sua prima mossa, coerente con il suo regno, è quella di fare arrestare Celestino, che viene catturato, messo in una segreta di una torre, super sorvegliato, perché ormai, visto chi è, e come ha abdicato, è ora, agli occhi della chiesa stessa, il pericolo numero uno.
Ma ci sono anche altri motivi. La sua concezione della chiesa, una chiesa delle abbazie, e quindi dei poveri e del popolo minuto che a queste si appoggia, è in contrasto con la curia di Roma, di cui il Caetani-Bonifacio è il paladino. E poi attorno a lui si possono coagulare rapidamente, come già stava succedendo a Collemaggio, le masse cristiane figlie dei fremiti riformatori, egualitari della chiesa, che sono sempre sottopelle, sottotraccia.
Celestino riesce a sfuggire, aiutato dai suoi frati, e tenta la fuga verso Brindisi, cioè verso la chiesa d'Oriente, da dove potrebbe scatenare uno scisma. Ma viene catturato una seconda volta, rimesso in una segreta, e ammazzato. Solo l'Ottocento anticlericale scopre il cadavere, e il teschio, con il buco di punteruolo, o pugnale, che prova l'assassinio di Celestino. Sul quale ovviamente la chiesa fa cadere l'oblio con una serie di agiografie che ancora potete leggere, in questo anno 2000

mercanti, artigiani benestanti che potevano permettersi di fare il viaggio. Divenne presto, quasi subito, mercimonio: le indulgenze si compravano, c'era addirittura un tariffario. Certo, ogni Giubileo è una storia a sé, a seconda del papa, delle pestilenze, delle carestie e delle guerre. Vengono da Germania e Francia, soprattutto, in primavera o in autunno, nelle belle stagioni, ma non quando c'è il lavoro dei campi che preme con una urgenza che noi nemmeno ci immaginiamo più.
La forza e la ricchezza del papa, e del papato, si fanno tra quel 1300, e il 1527, anno della rivolta di Lutero (contro il fatto che, vergognosamente, il papa vende le indulgenze, un tanto a peccato, a chi non ha i soldi per venire a Roma, ma ne ha per «mondarsi»), e il 1600 del rogo di Giordano Bruno.
Dal 1600 al 1775 se ne fanno tanti, di Giubilei, a volte ogni 25 anni, ma già hanno meno peso, e meno successo. Poi, la rivoluzione francese colpirà duramente la chiesa, e nel 1800, 1825 non ci saranno Giubilei, il papa ha paura dei «sobillatori» che possono venire con i pellegrini.
E poi c'è la Repubblica Romana del 1849, la breccia di Porta Pia, la perdita di Roma, e solo un timido Giubileo nel 1900. Ed è già oggi.
Ma in questo secolo il Giubileo assume l'aspetto di adunata, di show, che questo del Duemila porta alla sua epitome, mediatica, anche per via del Millennio scandito, non ce lo scordiamo, dalla nascita del Cristo, anche se sbagliata di qualche anno.
Due sono, sostanzialmente, i grandi attacchi sferrati alla chiesa di Roma, che si avvale del Giubileo come del suo grande strumento di marketing: Lutero e Giordano Bruno (e Galileo quindi, se volete) e poi la rivoluzione

con il primo Giubileo mediatico della storia. Ma come ho scritto nel libro (*Veridica storia dei Giubilei. Da un assassinio a un imbroglio*, Malatempora) il primo Giubileo non è solo frutto di un assassinio, ma anche di uno scippo. E lo scippo va così. È il 24 dicembre 1299, un giorno freddo ma chiaro, a Roma.
Bonifacio è saldamente sul soglio di Pietro, Celestino è stato ammazzato. Lui, che è stato tra l'altro uno degli uomini chiave del Conclave che ha eletto Celestino, e che ha subito capito che doveva essere messo in condizione di non nuocere. Il probabile mandante dell'assassinio, è un omone imponente, non certo giovane. Ha 68 anni, ma è ancora forte, prepotente; ha portato a compimento la sua ambizione, finalmente. Dice di lui lo storico inglese Edwards Gibbon: «Riusciva a mettere insieme due vizi quasi inconciliabili, quello dell'ambizione e quello dell'avarizia». Splendido ritratto. L'*Oxford Dictionary* di lui dice: «Fu temuto e odiato e non riusciva a conservarsi un solo amico». Ora il ritratto è completo.
Viene la mattina di Natale: Bonifacio papa officia in San Giovanni in Laterano.
Il suo giovane segretario e biografo, cardinale Stefaneschi, officia in San Pietro, che è la chiesa, diciamo, emergente.
Sul come è andata abbiamo solo la parola di Stefaneschi, che fa capire come l'idea di lanciare un'indulgenza in San Pietro, sia stata una sorta di esperimento. Bonifacio era, tra l'altro, deciso a contrastare Filippo il Bello, i siciliani suoi nemici, e i suoi numerosi avversari interni alla curia, i Colonna.
Bisognoso di fulgore, per se stesso e per la figura papale, e di far dimenticare Celestino. Scrive lo storico Dupré Thezeider: «Di Roma si parlava molto, ma per dirne male, e il pastore delle genti era ormai colui che non curava più le pecorelle, ma le tosava soltanto».
C'è fame di indulgenze, e voglia di pellegrinaggio, come ha dimostrato la grande affluenza a Collemaggio di poco prima: è l'occasione per un pontefice che si vuole affermare. Stefaneschi lancia l'indulgenza, nella grande messa di Natale in San Pietro. Neanche una indulgenza plenaria, solo una indulgenza (non sappiamo più precisamente). Accorrono subito pellegrini da tutta Roma, nella stessa giornata, e poi dal contado, nei giorni successivi. Per l'Epifania il conferenziere superstar Matteo d'Acquasparta tiene, davanti al sacro Collegio un sermone sul «potere del papa».
Ci siamo, i pellegrini continuano ad arrivare ora non solo dal contado, ma anche dalle città non lontane, Viterbo, tra l'altro. Bonifacio appronta un Concistoro e proclama urbi et orbi l'indulgenza plenaria. Per due ragioni, dice: per non scontentare i pellegrini che continuano ad arrivare, e per via del centenario.
Bonifacio legge la bolla, con voce tonante:

francese, dalla quale la chiesa di Roma non si è mai ripresa del tutto.
Cosa non dicono, dei Giubilei, cosa coprono con le agiografie? Sostanzialmente la venalità ingorda dell'operazione, la sua strumentalizzazione ai fini di potere puro: intendiamo di potere spirituale e temporale. Il paradosso buffo, e atroce, alla radice dei Giubilei è che una chiesa di Roma che si arroga il diritto di «liberare dai peccati» è lei, secolo dopo secolo, la più sfacciata peccatrice sulla terra. Non ultima cosa che tacciono, è il fatto che la chiesa di Roma, intesa come potere temporale, è stata uno degli stati più corrotti, venali, disonesti, cupi e pesanti, del mondo, dall'uso sistematico e plateale della corda, della gogna, del boia, alla sistematica oppressione e soppressione e di ogni tipo di eresia alla ghettizzazione degli ebrei, al sanfedismo medievale più bieco...
Certo, l'Ottocento non è stato anti-clericale per niente, e detto di passaggio, sotto la faccia buonista del papa polacco in versione mediatica un occhio anche solo un po' attento vede subito l'integralismo che affiora: divorzio, aborto sono di ieri, e di oggi i soldi per la scuola.
Fiutato il vento d'un cattocomunismo trionfante (nemmeno ipotizzati negli incubi peggiori degli anni Settanta) eccoci ora a un ritorno fiammeggiante (dall'anticomunismo all'anticonsumismo, in versione integralista) di cui questo Giubileo millenario è la spada. E chi aveva liquidato chiesa e croce, come soppiantati, svuotati dai supermercati, è meglio che si ricreda, perché i simboli veri del dominio rituale sono tutti ancora saldamente in mano alla chiesa di Roma, che in questo Giubileo rialzerà, in molti modi, e non solo mediatici, la testa. Avremo un anno intero per vedere quanto, e come.

●

Libertaria

«Noi affidiamoci alla misericordia di Dio... nella pienezza del potere apostolico, a tutti coloro che quest'anno Mille e Trecento, appena iniziato, e in ogni anno centesimo che seguirà, entreranno con riverenza nelle basiliche dei santi Pietro e Paolo in Roma, sinceramente pentiti e confessati, che sinceramente si pentiranno confesseranno, in questo presente ed in ogni anno centesimo a venire, concediamo non solo l'indulgenza più piena e più ampia, ma l'indulgenza plenaria per tutti i loro peccati». Lo scippo è compiuto. I pellegrini arrivarono anche da lontano, i due ponti per San Pietro furono divisi facendo sensi unici, con in mezzo i banchi del mercato, un'idea intelligente che mai sarebbe venuta a Rutelli.

QUEL GIORDANO A CAMPO DEI FIORI

Come tutti sanno, Campo dei Fiori è la piazza dove fu bruciato Giordano Bruno.
Ma pochi sanno che è stata, per secoli, la piazza dei lupanari gestiti dalle mantenute dei cardinali e di qualche papa.
Ora sono diventati alberghetti, e per questo Giubileo sono scattati alle tre stelle e alle 150 mila lire a notte. Ma una cosa ci preme dire qui: che Campo è l'unica piazza di Roma che non ha una chiesa.
Né l'ha mai avuta.
È perché il potere temporale dei papi, uno dei più tremendi mai esistiti, ci faceva le sue torture e le sue impiccagioni, abbruciamenti, e anche, ovviamente, per via delle puttane.
Ma restò sempre, comunque, e ancora è, la piazza laica, il luogo dove spira una magia antivaticana, insomma, il contraltare di San Pietro.
Anche lì, hanno rivoltato i sampietrini della piazza, e spostato per mesi il mercato, suscitando le ire di tutti, nel nome della razionalizzazione e dell'igiene.
Che sono le due giustificazioni per la distruzione di ogni tessuto di vita locale, eliminato per fare posto al denaro. Hanno anche ripulito la peraltro non eccelsa e piuttosto triste e scura statua di Giordano Bruno (ma dopo sette anni di torture, che faccia avreste voi, che cipiglio?), e il grottesco è che la pulitura è sponsorizzata da una compagnia di assicurazioni.
Ora, qualche fermento dal basso, a Campo, ancora c'è, e fa capo al vecchio ceppo anticlericale che ha in animo di organizzare qualcosa.
Perché se sono 700 anni dal primo Giubileo, sono anche, nel 2000, 400 anni dal rogo di Giordano Bruno.

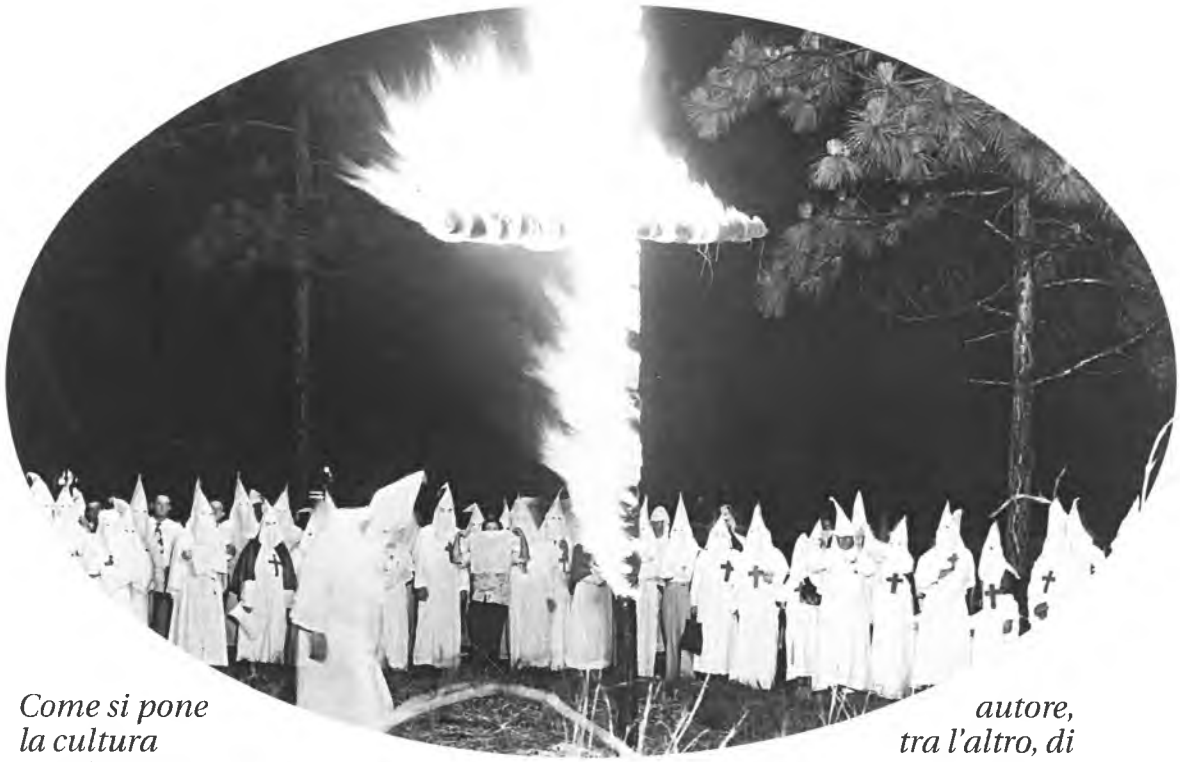
FINALE DI PARTITA

Mentre scrivo, continua la grottesca saga della vendetta di Agrippina e dell'uccellino romano sotto il Gianicolo, che ferma o cerca di fermare la rampa che porta al supermercato del Papa e al suo parcheggio, rallegrando gli operatori dei media.
I pellegrini, ormai é chiaro, saranno appena 20 milioni, perché il tutto pare sia destinato a un drastico ridimensionamento.
Anche se le televisioni cercheranno di coprire questo insuccesso con le dirette di masse osannanti alle messe canoniche.
I pellegrini saranno raccolti da preti sanfedisti nelle Vandee d'Europa e portati in torpedone a sventolare vessilli proprio come fanno i fans del campionato del mondo di calcio e della Formula uno.
Roma eterna sopporterà anche questo. Roma ladrona s'approfitterà anche di questo.
Roma dei cittadini sarà gasata, asfissiata, invasa. Si sperava che la rivoluzione francese fosse bastata a tenere buono il papato. E infatti l'ha tenuto buono per un secolo intero.
E i preti hanno abbassato le loro pretese.
Ma il tempo passa. Evidentemente non é bastata quella rivoluzione: ne serve sicuramente un'altra.

ZERO/UNO INTERCULTURALE?

MEGLIO **INTERCUL**

di ***rené lourau***



Come si pone la cultura occidentale di fronte all'altro, il diverso, il non-occidentale? In modo ambiguo. E questo sia che pretenda di voler schiacciare ogni differenza in nome dell'universalismo sia che cerchi di riconoscergli un'identità in nome del relativismo. Perché la logica che trionfa, in questo presente dominato dalla globalità del capitalismo neoliberale, è quella binaria, zero o uno, che esclude «il terzo». Ecco la suggestiva provocazione di René Lourau, docente di sociologia all'università di Parigi VIII, autore, tra l'altro, di Lo Stato incosciente *(1980 e 1988),* L'analyse institutionelle *(1970),* Autodissolution des avant-gardes *(1980),* Le lapsus des intellectuels *(1981),* Actes manqués de la recherche *(1994).*

Interculturale è una di quelle parole che faranno ridere o, al contrario, arrabbiare i nostri discendenti. I filosofi di servizio (statale), se ne esisteranno ancora, spiegheranno il contesto lessicale, il miserabile stato politico e intellettuale che era il nostro e nel quale tale parola era utilizzata: proprio come oggi ci spiegano che questo o quel concetto, in Friedrich Nietzsche o in Martin Heidegger e in altri pensatori controrivoluzionari, devono essere compresi e ammirati per la maggior gloria dell'istituzione filosofica.

Infatti, per avere il coraggio di usare la parola interculturale bisogna prima di tutto ammettere che il concetto di cultura, ambivalente e polisemico, guazzabuglio buono per i discorsi elettorali, è un *universale* che fa obbligatoriamente parte di una virtuosa politica sociale. La virtù consiste nell'imporre un valore universale e dunque assai fragile: il rispetto dell'*altro* in quanto completamente estraneo e probabilmente insopportabile, ma che si deve far finta di sopportare per essere politicamente corretti.

Mi piacerebbe qui in breve dimostrare che il razzismo, anche nella sua variante dell'antirazzismo, è prodotto dal rifiuto di analizzare le implicazioni di parole come culturale, transculturale, multiculturale, interculturale. Riferendomi all'uso francese di *sociocul* per socioculturale, mi permetto di proporre il neologismo, relativamente traducibile in altre lingue latine, di *intercul*. In entrambi i casi, suggerisco che l'intellighenzia «progressista» accetti con grande piacere ma in totale incoscienza di farsi sodomizzare dall'universalità assolutamente indolore e inefficace di un concetto.

L'ambiguità dell'universalismo

È con le migliori intenzioni del mondo che gli intellettuali rivendicano il rispetto dell'originalità di ogni cultura diversa dalla loro. Senza accumulare dati storici, ricordiamo soltanto il caso di Lucien Lévy-Bruhl, l'antropologo francese che, nei primi quarant'anni del ventesimo secolo, credeva di fare opera progressista analizzando le idee e il modo di vivere delle popolazioni esotiche per mezzo di nozioni come *mentalità inferiore* o *prelogica*. Nelle sue intenzioni, si trattava di riconoscere i popoli colonizzati nella loro identità mentale e culturale di *primitivi*, identità diversa dalla nostra, e tuttavia assolutamente rispettabile nella sua estraneità. È soltanto alla fine della sua vita, quando la logica mentalità tedesca permette al nazismo di sviluppare le sue concezioni culturali ultrarazziste e lui stesso rischia di finire, come altri ebrei, in campo di concentramento, che il vecchio antropologo rinnega le sue opinioni e sconfessa all'improvviso la gloria che i suoi libri gli avevano procurato.

Riconosce che i *primitivi* non sono più prelogici di noi, o che noi non siamo meno prelogici di loro, e arriva a negare ogni valore scientifico alla nozione di *primitivo*. I suoi *quaderni*, diario di ricerca in vista della stesura di una ritrattazione che non avrà il tempo di scrivere, attestano questa felice, anche se tardiva, presa di coscienza. Queste note saranno pubblicate molto tempo dopo la morte dell'autore.

Ancora più tardi, in unfamoso *Discorso sul colonialismo*, lo scrittore e uomo politico antillano Aimé Césaire, parlando del colonialismo europeo, dirà assai giustamente che non abbiamo ancora smesso di *rimasticare il vomito di Adolf Hitler*.

La fede incrollabile della stragrande maggioranza degli europei nell'universalità dei loro valori, sia cognitivi (culturali e scientifici) sia morali e politici, è un fenomeno attuale oggi come al tempo di Lévy-Bruhl. A partire da questo universalismo, che può declinarsi in un tiepido relativismo, tutte le varianti del razzismo (e certe varianti accanitamente esclusive di antirazzismo) sono possibili. Le rare sfuriate di qualche antropologo contro i criteri del dominio europeo (per esempio, nella Francia contemporanea, Robert Jaulin) sono certo accolte con cortese interesse ma non rallentano affatto il processo della *pace bianca* che sta alimentando o mascherando l'*etnocidio* (*La pace bianca. Introduzione all'etnocidio*, 1970).

libertaria

I più brutali. I nazisti (a sinistra, un'adunata dei seguaci di Adolf Hitler) con gli appartenenti al Ku Klux Klan (a pagina 25) sono tra le espressioni più criminali del razzismo. Ma oggi l'odio verso il diverso si manifesta anche in altre forme, forse meno appariscenti, ma altrettanto odiose. L'«altro» non viene nemmeno preso in considerazione. In pratica non esiste ed è soltanto una fastidiosa presenza nelle strade. Una presenza da non vedere

Nuovo o arcaico, il colonialismo consiste innanzitutto nell'imporre agli altri (e in primo luogo nell'imporre a se stessi) delle categorie di pensiero considerate culturalmente e scientificamente più giuste di quelle delle altre culture. Ora, come sganciarsi da questa credenza, da questa convinzione? La posta in gioco non è forse, al di là delle buone intenzioni umaniste, quella di rifare l'intelletto umano *made in Europe*?

L'*intercul* intraeuropeo o più precisamente intraoccidentale (dato che il continente americano colonizzato resta un prolungamento dell'Europa) qui non ci interessa. L'*intercul* italo-tedesco o anglo-francese costituisce un settore a parte, non trascurabile per studiare le tendenze xenofobe, ma meno pertinente nei confronti di questioni planetarie. Con un'unica riserva: ai margini di quell'entità fittizia che è l'Europa, i resti dell'antico impero ottomano nei Balcani, riattivando i conflitti storici fra due monoteismi, mettono in luce un'interferenza fra xenofobia e razzismo.

L'elemento religioso, con tutte le manipolazioni di cui può essere oggetto, torna in primo piano in un'epoca, la nostra, in cui l'islam si risveglia in Asia come in Africa o in Europa.

Infatti è nella *globalità* planetaria soggetta a vasti flussi migratori che bisogna ormai valutare le forze, i conflitti e le eventuali coabitazioni di ciò che *individuiamo* come *culture*. I localismi, i comunitarismi, i nazionalismi regionali, statali o intrastatali, pur battendosi contro l'universalismo di tipo europeo trapiantato negli Stati Uniti, si lanciano intanto nella mondializzazione come modalità di gestione e modo di vivere: l'indiscutibile egemonia del capitalismo neoliberale alimenta la contraddizione fra locale e globale.
La globalità del mondialismo capitalista accetta il localismo, ma a condizione che quest'ultimo rispetti i criteri finanziari del Fondo monetario internazionale. D'altro canto, il localismo accetta lo standard di vita mondialista e capitalista, ma a condizione che il mondialismo rispetti le particolarità che costituiscono l'autonomia locale. Per rendere le cose ancora più complesse, l'universalismo europeo, sopravanzato dalla sua estensione americana, oppone resistenza e può eventualmente aiutare i paesi più minacciati dall'imperialismo Usa a preservare la loro identità (è il caso, fra l'altro, dell'America latina...).

I pericoli dell'identitarismo

L'universalismo di origine europea forse non è più l'ostacolo maggiore a una coabitazione non razzista fra il Nord e il Sud. Più pericoloso potrebbe essere l'identitarismo, perché alimenta sia il mondialismo che il localismo.

L'identitarismo, malattia senile dell'universalismo? «Sia maledetto chi si ritiene libero di ridefinire secondo i propri termini il modo in cui *l'altro* abita questo mondo, anche a costo di tollerarlo, e persino di rimpiangere l'innocenza che lui stesso ha perduto», esclama Isabelle Stengers nel suo saggio *Per farla finita con la tolleranza* (1997). Questa maledizione di una europea potrebbe essere scagliata da un ex-colonizzato. Pur condannando implicitamente la consuetudine universalista all'europea (vedi Lévy-Bruhl), Stengers estende all'attuale complesso planetario, sia localista che mondialista, il rimprovero di pensare secondo una logica binaria, non contraddittoria, identitarista: la bella logica che noi abbiamo ereditato da Aristotele. Non c'è concetto più povero, più penoso, di quello d'identità. È operativo solo per l'informatica, gli schedari amministrativi e quelli della polizia, le carte d'identità o i passaporti. A è A; io sono cristiano, o ebreo, o mussulmano, o milanese, o parigino e così via: cosa c'è di più terribilmente antisociale e di più intellettualmente stupido di queste equazioni identitariste?

Liberitaria

Per l'identitarista, la sua identità non deve affatto rischiare di essere *alterata* dall'esistenza dell'altro. Ora, non c'è socialità, intra o interculturale, senza *alterazione* del cosiddetto «io»: il quale non è altro che una valigia mal chiusa piena di identificazioni cieche.

Tutta un'antropologia è implicata nell'universalismo e nell'identitarismo. Questa antropologia identitaria deriva dal modello che l'antichità greca ha lasciato in eredità all'Occidente definito «cristiano»: la logica sociale è innanzitutto quella della divisione del lavoro fra padroni e schiavi, cittadini e non cittadini, lavoratori intellettuali e manuali. La filosofia ilomorfica (che distingue forma e materia) esercita ancora una notevole influenza sulle nostre menti. Essa presuppone un'ontologia dell'individuo ben sviluppato e perfettamente compiuto, *forma* eletta che domina idealmente la *materia*, umanità che domina la natura, logica scientifica avente il controllo delle altre logiche in nome delle vittorie tecnologiche dell'Occidente.

Un'altra logica, che privilegia non l'individuo ideale ma il processo d'individuazione sempre aleatorio e incompiuto, può contribuire al progetto di rifare l'intelletto umano. Il processo che costruisce sia gli esseri naturali e umani sia le entità tecniche, subisce un riduzionismo se ci si accontenta della logica binaria, con le sue due sovrane operazioni di deduzione e d'induzione. Materializzazione finale di questa logica, l'informatica, nata dai bisogni del complesso militare-industriale e ormai entrata nelle nostre case e nelle nostre abitudini quotidiane, come a suo tempo la televisione, non può che rafforzare e anzi legittimare *l'esclusione del terzo* su cui si fonda la logica binaria. Ed è proprio grazie a questa esclusione che funzionano gli pseudouniversalismi razzisti e spesso, purtroppo, gli pseudouniversalismi antirazzisti.
Lavorando sull'opposizione binaria fra il *generale* e il *particolare*, la deduzione e l'induzione, a diversi livelli e con diverse modalità, perseguono ed eliminano il terzo termine, il *singolare*. Privilegiando il generale (l'universale) di una legge, di un assioma, di un postulato, la deduzione seleziona i particolari che le si confanno ed elimina tutti quelli che, per la loro singolarità, non sono conformi al modello. Dal canto suo, l'induzione, che pure scarta meno particolari perché ha bisogno di un congruo numero di particolari per trarre delle conclusioni generali, respinge, o meglio rifiuta di vedere quelle particolarità che potrebbero essere singolarità.

La razionalità dello zero o uno

Tale logica, che mi permette di «catturare» sul computer, più comodamente di un tempo, il testo che sto scrivendo, è certo la conseguenza tecnologica della scienza occidentale, scienza che funziona magnificamente a condizione di eliminare ciò che costituisce l'insostituibile singolarità delle nostre vite: la contraddizione, la temporalità, l'emozione e il sentimento (il desiderio, l'amore...). È curioso constatare che le menti più aperte si rifiutano di esaminare la natura e le funzioni sociali del nuovo oggetto tecnico costituito dal computer, mentre quelle stesse menti sono perfettamente in grado di comprendere gli sconvolgimenti indotti in passato nella divisione del lavoro sociale dal passaggio dalla corteccia, dall'argilla o dalla pietra alla pergamena, alla scoperta della carta, all'invenzione della stampa con le sue successive trasformazioni, dal passaggio dalla penna d'oca al pennino di metallo, poi alla stilografica con serbatoio d'inchiostro, all'invenzione della stenografia, alla diffusione della macchina da scrivere... Senza dimenticare, nel campo delle telecomunicazioni in generale, la comparsa del telegrafo, del telefono, della radio, della televisione, delle reti di comunicazione istantanea come Internet e così via.

Se insisto fin troppo su questi fenomeni, è proprio perché al di là di ogni dibattito filosofico sulla tecnologia, la nostra vita quotidiana ci autorizza a valutare gli ambiti sociali della conoscenza e a interrogarci sulla logica che trionfa sia nei progressi tecnologici che nelle forme di dominio del Nord sul Sud. In entrambi i casi agisce la logica identitaria, binaria, esclusiva, che raggiunge l'apice del successo con l'adozione della coppia di cifre 0.1. L'altro (lo zero o l'uno) non deve assolutamente *alterarci*: deve essere eliminato. Impossibile simbolizzare meglio la vittoria dell'identificazione attraverso l'esclusione.

Non mi nascondo che la trasformazione profonda della logica occidentale, a meno che non resti allo stato di «generosa» utopia, esige un considerevole sforzo intellettuale da parte nostra e un'attenzione molto acuta nei confronti di quei fenomeni, eventi e processi che sono o saranno, prima che sia troppo tardi, gli analizzatori della nostra logica mortifera.

traduzione di
Grazia Regoli

libertaria

LA GRANDE RAPINA DEL TERZO MONDO

Un tempo il Nord del mondo teneva in povertà il Sud grazie alle differenze di prezzo tra materie prime importate e prodotti finiti esportati. Era chiamato scambio ineguale. Da alcuni anni invece si assiste anche a un prelievo forzato di ricchezze, direttamente sottratte a Paesi africani, asiatici e latino-americani per aumentare la potenza economica dell'Occidente. Il tutto in nome del mercato globale. Così i poveri diventano sempre più poveri. E lo saranno ancora di più. Ecco la documentata analisi-inchiesta di Rodrigo Andrea Rivas, cileno, in Italia dal 1974. Rivas è stato direttore del Cespi, di Radio popolare di Milano e di Mani tese. Ha insegnato in varie università italiane e latino-americane

DI **RODRIGO ANDREA RIVAS**

Tre poli dell'economia. Privatizzazioni selvagge nei Paesi indebitati (sopra, Carlos Menem, ex presidente argentino), predominio americano nell'informatica (a destra, Bill Gates, presidente Microsoft), e sfruttamento a basso costo delle materie prime (anche se gli sceicchi, ultima foto, ogni tanto alzano la testa): è la triade su cui si fonda lo sviluppo dell'Occidente

Il rapporto tra la crescita del Nord e del Sud del mondo fa parte delle grandi questioni dell'economia internazionale, accanto al rapporto tra l'economia finanziaria e l'economia reale, al rapporto tra l'aumento della produzione e la crescita economica, al rapporto tra la realtà e le teorie economiche. Affrontarlo da solo quindi, non equivale a trasformarlo nel problema economico per antonomasia, non equivale a nessuna scelta terzomondista, che pure può far parte di scelte personali ed etiche, ma

libertaria

s'innesta nel contesto di una lettura che (cercando di leggere la globalità) non può che affrontare i problemi globali globalmente.

POCHI DATI MA ELOQUENTI

Le cifre risultano più eloquenti di qualsiasi ragionamento a questo riguardo. Limitiamoci a citarne qualcuna. Ad esempio, se nel 1980 la quota di mercato dei 102 stati più poveri rappresentava il 7,9 per cento delle esportazioni e il 9 per cento delle importazioni mondiali, nel 1990 queste percentuali erano scese all'1,4 per cento e al 4,9 per cento rispettivamente; nel frattempo, le esportazioni e importazioni della Triade dominante (Usa, Unione Europea, Giappone) erano balzate, rispettivamente, dal 54,8 al 64 per cento e dal 59,5 al 63,8 per cento. E pur se qualsiasi dirigente della Confindustria risponderebbe a quest'osservazione spiegandoci che, «a lungo andare i mercati sono in grado di correggere da soli le distorsioni», ciò non succede mai nella realtà. Anzi! Infatti, secondo la Conferenza per il commercio e lo sviluppo dell'Onu (Unctad), se non si modificheranno radicalmente le condizioni dell'economia mondiale, verso l'anno 2020 l'insieme formato dai Paesi dell'Africa, del Medio Oriente e dell'America Latina, ai quali si sono aggiunti nel frattempo la Russia e i Paesi dell'Europa centrale e orientale, non rappresenterà più del 5 per cento del commercio mondiale. Verso il 2020, secondo l'Onu!

●

In verità, forse il malinteso nasce dal fatto che non intendiamo la stessa cosa che intende la Confindustria quando parla del «lungo periodo». Ma non è tutto. Perché persino se si accettasse l'idea che sembra presente nei suoi argomenti, e cioè che questi tempi lunghi somigliano ai tempi eterni, non ci sarebbero comunque elementi che permettano di giudicare come valido quel ragionamento. Diciamolo molto semplicemente: la già citata Unctad, cioè l'Onu, afferma che questo insieme di Paesi (dove vive poco meno dell'85 per cento dell'umanità), rappresentava il 39,2 per cento del commercio internazionale nel 1970, il 26,4 nel 1990 e il 19 nel 1992. Pronostica che, salvo modifiche radicali, ne rappresenterà solo il 5 per cento nell'anno 2020. Non esistono previsioni per il periodo successivo. Nessuno, nemmeno la Confindustria, potrebbe farle. Se, quindi, l'Onu ha ragione, non esiste alcun appiglio che possa permettere di credere corretto il pensiero confindustriale. Escludo, probabilmente sbagliando, che lo si possa considerare semplicemente un dogma (o un mistero) di fede.

LA MINORANZA PRIVILEGIATA

Nell'edizione 1997 del *Rapporto sullo sviluppo umano* pubblicato dal Undp (l'organismo Onu che analizza le problematiche legate allo sviluppo), vengono identificati una serie di successi tutt'altro che insignificanti. Si parla, infatti, dell'aumento del tasso di scolarità tra le ragazze, della diminuzione dell'analfabetismo tra gli adulti, dell'aumento generalizzato sia delle aspettative di vita sia delle spese destinate al consumo o della disponibilità complessiva di acqua potabile e così via. Non si tratta quindi di uno studio, per così dire, catastrofista.

●

Tuttavia, l'accento è messo sul fatto che gli 800 milioni di persone che vivono nei Paesi ricchi (circa il 14 per cento dell'umanità), si dividono l'86 per cento dei consumi privati totali, si pappano il 45 per cento della carne e del pesce, il 58 dell'energia, l'84 della carta, l'87 dei veicoli motorizzati, il 74 delle linee telefoniche, l'83 del reddito mondiale, il 90 dei risparmi, il 95 dei prestiti bancari commerciali, il 98,2 per cento dei soldi destinati alla ricerca e allo sviluppo. Questo rapporto conferma che mai peggioramento fu così veloce perché, se «nel 1960, il reddito medio della popolazione che viveva nei Paesi ricchi era 30 volte superiore al reddito delle persone che abitavano nei Paesi più poveri... nel 1995 era superiore di 82 volte». Ed è sempre lo stesso rapporto, forse per evitare che i grandi numeri non ci permettano di vedere la realtà, a informarci che la fortuna dei tre uomini più ricchi del mondo supera il Pil (prodotto interno lordo) accumulato dai 48 Paesi più poveri, che quella dei 15 uomini più ricchi pareggia il Pil di tutta l'Africa al sud del Sahara, che quella dei 32 uomini più ricchi supera il Pil dell'Asia del Sud, che quella degli 84 uomini più ricchi supera il Pil della Cina... E ci dice che con «soli» 40 miliardi di dollari, e cioè con il 40 per cento della fortuna personale di Bill Gates, oppure con il 4 per cento delle fortune dei 225 uomini più ricchi del

libertaria

mondo, si potrebbero soddisfare le necessità essenziali di tutta la popolazione del Terzo mondo (cibo, acqua potabile, infrastrutture sanitarie, educazione, salute, ginecologia, ostetricia), cosa che sembra rivestire una certa urgenza giacché (come racconta sempre il rapporto) oltre un miliardo di persone non mangia a sufficienza; 2,7 miliardi non dispongono delle strutture sanitarie di base; 1,5 miliardi non hanno accesso all'acqua potabile; 1,1 miliardi non dispongono di una casa; un quinto dei bambini non completa la scuola dell'obbligo e oltre 2 miliardi di persone soffrono d'anemia. L'elenco potrebbe continuare.

●

Certamente, il rapporto dell'Undp non stabilisce un collegamento meccanico tra la situazione delle poche centinaia di Paperon de' Paperoni e quella degli oltre 1,3 miliardi di persone che vivono con meno di un dollaro al giorno o dei 3 miliardi di persone che lo fanno con meno di due dollari al giorno. Comunque, la «cautela» può essere spiegata facilmente: è pur sempre un'organizzazione dell'Onu e quella pubblicazione è pur sempre una pubblicazione ufficiale dell'Onu.

OPPOSIZIONE TRA DIARREA E CANCRO

Vista la chiarezza di queste cifre, non credo sia necessario né proporre altre cifre d'insieme né, tanto meno, commentare quelle appena citate. Hanno conseguenze, producono fatti, che non si materializzano soltanto nella profonda diversità dei redditi disponibili, quindi nelle condizioni materiali di vita, ma che si confrontano anche all'insieme dei diritti e dei bisogni: diritti tutt'altro che universali, bisogni che la comunicazione globale tende invece a rendere universali. Il che aggiunge il danno alla beffa. O viceversa. Cerco di spiegarmi meglio partendo dal confronto di alcuni fatti della cronaca recente. Da una parte, osservo che (al di là dei suoi veri o presunti meriti o demeriti scientifici) poco più di un anno fa abbiamo assistito in tutta Italia a una serie di manifestazioni e dibattiti sul diritto a disporre gratis della cura contro il cancro creata da Luigi Di Bella. Della cura contro il cancro, e cioè contro quella malattia regolarmente definita come la più diffusa e mortale dei nostri tempi. Dall'altra, leggo dal rapporto dell'Organizzazione mondiale della sanità che, nell'Africa, nel 1997, la spesa sanitaria pro capite, annua, è stata uguale a 5 dollari, e cioè a 9 mila lire circa. La conclusione mi sembra scontata: da una parte, nell'Italia di oggi si può ragionevolmente pensare che pagare meno tickets sanitari, curarsi liberamente con i soldi pubblici, disporre gratuitamente dei farmaci e delle cure per il cancro o per l'Aids, costituiscono un diritto. Dall'altra, nell'Africa, e non solo, ciò non costituisce neppure un miraggio (e sì che proprio in Africa si concentra oltre il 70 per cento dei malati di Aids).

●

Alla fine dei vari ragionamenti che focalizzano ogni anno problemi diversi, il già citato rapporto della Undp contiene una classifica annuale dei 175 Paesi presi in considerazione, ordinata in base a un «indice dello sviluppo umano» che cerca di combinare le statistiche economiche con i dati sulla qualità della vita. Se guardiamo queste tabelle, notiamo che la Gran Bretagna si trova al quindicesimo posto e l'Etiopia al centosettantesimo. La differenza tra le due posizioni è facilmente riassumibile: in Gran Bretagna (malgrado si osservi un'accentuata regressione rispetto ai rapporti precedenti, regressione per nulla scalfita dalla «modernità» di Tony Blair & Co.), tutti gli abitanti hanno accesso al servizio sanitario e all'acqua potabile, non esiste analfabetismo tra gli adulti, i bambini che muoiono prima di raggiungere un anno di età sono 5 mila e tutti i ragazzi frequentano la scuola elementare. In Etiopia il 54 per cento della popolazione non ha nessuna forma di accesso al servizio sanitario, il 75 per cento non dispone di acqua potabile, il 64,5 per cento degli adulti è analfabeta mentre il tasso di analfabetismo tra i ragazzi non viene nemmeno rilevato, oltre 600 mila bambini muoiono senza aver raggiunto il primo anno di età. Permettetemi di fare una deduzione arbitraria. E cioè, pur se si può ragionevolmente presupporre che anche in Etiopia esista il cancro, pur se anche in Etiopia qualcuno arriva a morire di cancro, risulta

Libertaria

assai difficile immaginare le strade di Addis Abeba occupate da folle di malati che esigono «libertà di cura» e somatostatina libera o a prezzi calmierati. E, pur se nemmeno in questo caso si documentano proteste di strada, sembra assai più ragionevole presupporre che gli etiopici siano molto più preoccupati della diarrea, principale causa di mortalità infantile, nel loro paese e nel mondo.

●

E poiché discorsi analoghi potrebbero essere facilmente imbastiti sul diritto alla infanzia e al gioco, alla sessualità e alla cultura, alla casa, alla lingua e ai trasporti e così via, mi sembra giocoforza concludere che stiamo parlando di diritti perfettamente localizzati e piuttosto elitari. Senza togliere nulla al fatto, qui e ora, che il diritto a curarsi liberamente e con l'assistenza finanziaria dello Stato possa rappresentare o rappresenti un atto di civiltà. Tuttavia, ciò che m'interessa sottolineare è che proprio il qui e ora definisce i cosiddetti diritti umani. E quindi, che la loro conclamata universalità rappresenta tutt'al più un'aspirazione.

Il punto è, direbbe un forzuto italiota, che i bisogni sono infiniti e le risorse finite. Oppure «anche da noi c'è la crisi» Ma, se c'è qualcosa che bisogna affermare chiaramente, è che, se qualcosa non funziona nel sistema, ciò non risiede nella sua capacità di produrre ricchezza. Anzi!

PIÙ RICCHI E PIÙ POVERI

Mi limito a ricordare che, agli albori di questo secolo, la popolazione mondiale era composta «solo» da un miliardo e mezzo di abitanti. Che se prendiamo il Pil mondiale del 1900 e lo aggiorniamo al valore odierno del dollaro per fare dei confronti, risulta un Pil mondiale uguale a 4.500 miliardi di dollari. Che se lo dividiamo per il suddetto miliardo e mezzo di persone, risulta che il Pil pro capite era uguale a 300 dollari (di oggi). Se ripetiamo l'operazione utilizzando i dati del 1996, la popolazione era arrivata a 5,8 miliardi di persone, quasi quattro volte tanto e, parallelamente, il Pil mondiale era arrivato a 20.500 miliardi di dollari. Il Pil pro capite era di quasi 3.600 dollari, 12 volte tanto.

Ora, se tra 1900 e 1996 il reddito pro capite si è moltiplicato per 12 e la popolazione per 4, vuol dire che la ricchezza mondiale è aumentata di 12 per 4, e cioè di 48 volte. Il che mi sembra non possa lasciare spazio ad alcun dubbio: il sistema ha funzionato straordinariamente bene dal punto di vista della sua capacità di produrre ricchezza, pur se ha moltiplicato enormemente le ineguaglianze: tra il 1740, agli albori della rivoluzione industriale, e il 1996, la differenza di reddito medio tra la nazione più ricca e quella più povera è passata da 1 a 2 a 1 a 160. Uno statunitense su dieci aveva nel 1997 un reddito inferiore a quello del 1977 mentre uno su dieci aveva aumentato il suo del 115 per cento nello stesso periodo. Tra 1990 e 1995 la parte del reddito italiano destinata al salario è passata dal 52 al 48 per cento, quella destinata al capitale ha fatto il tragitto inverso e ha portato a tali estremi la distruzione delle risorse non rinnovabili che è arrivato a mettere in discussione la stessa sopravvivenza del pianeta. La sua irrazionalità legittima, dunque, un'opposizione ecologista che, in quanto contraria a tale irrazionalità del modello produttivo, non può che ricongiungersi idealmente (senza peraltro confondersi) con la critica più radicale del capitalismo reale.

SPECULAZIONE FINANZIARIA

Detto più pedestremente: non ci sono motivi per prendersela con il sistema per ragioni puramente economiche. La diffusa situazione di povertà nel mondo non è giustificata da nessuna ragione né motivazione economica, amministrativa, organizzativa o razziale. Nei giorni nostri, deriva essenzialmente dalla speculazione finanziaria e dalla perdita di controllo dei meccanismi economici da parte degli Stati nazionali, fenomeni che precedono e si approfondiscono in seguito all'affermazione del liberismo. Osservando la situazione a bocce ferme non ci possono essere dubbi: la combinazione di questi due fattori continuerà a riprodurre grandi ricchezze ed enormi tragedie. Tutto ciò, naturalmente, non equivale a dire che Nord o Sud rappresentino concetti univoci.

La guerra delle banane. Tutte le materie prime del Sud del mondo vengono sottopagate. Così il Nord può permettersi tenori di vita privilegiata perfino nelle classi meno abbienti. Perché indirettamente, attraverso i meccanismi dello scambio ineguale tra Occidente e terzo mondo, anche l'operaio europeo o statunitense partecipa (con quote minori, certo, ma significative) allo sfruttamento dell'operaio africano, asiatico o caraibico

Che sarebbe un po' come dire che, in Italia, ognuno di noi è tale e quale a un nipotino dell' «avvocato», oppure che esistono davvero «il sistema Italia», «il sistema Europa», «il sistema Nord» o «il sistema Sud», oppure che siamo tutti, senza differenze apprezzabili, sulla stessa barca.

RICORDI DEL PASSATO PROSSIMO

Tanti anni fa, facevo ancora lo studente, la dottrina economica in auge sosteneva che, se nel Nord del mondo l'economia cresceva, ci sarebbe stata necessariamente una crescita riflessa nel Sud. E poiché nemmeno le attuali manie econometriche sono particolarmente originali, anche allora si era trovato un rapporto matematico per esprimere l'idea: 2 a 1. Voleva dire che se il Nord cresceva di un punto percentuale, il Sud sarebbe cresciuto di due punti. Perché, si diceva, se si producono più automobili, più locomotive, più utensili o più autostrade, c'è bisogno di più materie prime. Si trattava di un rapporto, che tramandato in diverse forme e applicato a diversi spazi geografici («la locomotiva americana»), è ancora frequentemente citato nella pubblicistica, pur se ormai è del tutto evidente che, se una volta aveva senso, nel mondo della globalizzazione non ce l'ha proprio. Se le materie prime rappresentano un po' il pane dei Paesi poveri (ancora oggi costituiscono il 56 per cento delle loro entrate), il lavoro, e cioè la loro seconda fonte, potrebbe rappresentare il companatico e il trasferimento di capitali e di tecnologia il loro viatico. Il guaio è che pane, companatico e viatico godono, si fa per dire, di assai malferma salute.

MANGIAFUOCO, SCEICCHI E ALTRI CATTIVI MAESTRI

Nel 1973 il mondo fu sconvolto da ciò che allora e lungo molti anni fu addebitato alla perversa volontà degli sceicchi: il primo shock petrolifero. In sostanza, il prezzo del barile di greggio (159 chili) balzò da un giorno all'altro da 4 a 11 dollari. Finiva così, si disse allora, un'epoca contrassegnata dall'energia a buon mercato. In Italia ciò comportò una ristrutturazione generale dell'industria. Le cose più appariscenti furono la circolazione a targhe alterne e lo spegnimento dei cartelloni pubblicitari, indicatori precisi di quanto le nostre vite sembravano in procinto di cambiare.
A posteriori, risulta del tutto evidente che i cattivi sceicchi avevano potuto contare, quanto meno, sul beneplacito di alcune tra le potenze dominanti. Con l'aumento del prezzo del greggio infatti, gli Stati Uniti riuscirono a ottenere nuovamente profitto dalle centinaia di pozzi che fino al giorno

libertaria

Oro nero, ma per pochi. Il petrolio è, e sarà per molto tempo, la materia prima che fa funzionare l'Occidente. Anche i recenti rincari del greggio serviranno solo in minima parte al decollo delle economie dei Paesi produttori. Gli introiti derivanti dai maggiori prezzi del petrolio ritornano nelle banche europee e Usa, alimentando i flussi finanziari speculativi e non servono a migliorare il tenore di vita dell'operaio iraniano o saudita

prima avevano costi di sfruttamento troppo alti (nel Texas, ad esempio), misero in produzione nuovi pozzi che richiesero gigantesche opere d'ingegneria (nell'Alaska e nel Golfo del Messico), lanciarono grandi progetti sulle sabbie bituminose, spinsero a fondo sul nucleare; la Gran Bretagna e la Norvegia misero in funzione i pozzi del Mare del Nord che oggi costituiscono la loro principale fonte d'esportazione; l'allora Unione Sovietica aumentò enormemente la produzione dei pozzi siberiani e si lanciò in un ampio programma di prospezioni e sviluppo di alcune infrastrutture di base che oggi potrebbero concretizzarsi nelle esportazioni di greggio dei Paesi asiatici che fanno parte della Comunità degli Stati indipendenti; la Francia si lanciò con rinnovato impeto sia nell'avventura coloniale africana (intervento nel Ciad per condizionare le mosse petrolifere e coloniali della Libia del colonnello Gheddafi, nel Niger alla ricerca dell'uranio), sia nel nucleare (il Superphoenix); l'Italia strinse accordi con l'Algeria per il metanodotto che alimenta oggi il paese, mentre le pipe-line fiorivano in tutto il Medio Oriente.

●

Oggi risulta ugualmente chiaro (come dichiarò allora l'Opec) che con il nuovo prezzo che aveva raggiunto il barile (11 dollari), a malapena si recuperava il valore reale (le ragioni di scambio) che il prodotto aveva avuto nel lontano 1954, quando le «Sette sorelle» (cioè le maggiori compagnie petrolifere) si erano sbarazzate del premier iraniano Mossadeq perché aveva osato parlare di nazionalizzazione dell'oro nero, per installarvi al potere un sinistro ma pittoresco personaggio, Reza Pahlevi, meglio noto come lo Scià d'Iran, che solo un altro vecchio con la barba da ayatollah, il Corano e l'insurrezione del suo popolo, sarebbe riuscito a mandare a casa oltre vent'anni dopo. Comunque sia, la levata di scudi dell'Opec portò a maturazione numerosi problemi, nelle più periferiche tra le economie mature nel Terzo mondo, e portò alla nascita di un nuovo polo di riferimento internazionale di breve durata.

GRANDE RICICLAGGIO

Tra il 1973 e il 1977 i Paesi dell'Opec riuscirono ad accumulare un saldo positivo delle loro bilance commerciali equivalente a circa 350 miliardi di dollari. Una parte di questo surplus servì a finanziare «il lungo festino dei gruppi dirigenti», il cui logotipo rimane quello dello sceicco che, secondo i rotocalchi, andava tutte le sere, o quasi, con il suo jet personale, a giocare

Libertaria

nel casino di Montecarlo; un'altra fu utilizzata per acquistare posizioni di rendita o di prestigio in grandi aziende occidentali in difficoltà, quindi per necessità meno razziste del solito (Gheddafi si comprò una quota della Fiat e lo Scià d'Iran una della Mercedes Benz); ma la maggior parte di questi capitali rimase a lungo inutilizzata. Perché gli sceicchi non disponevano delle condizioni necessarie per impiegarla produttivamente in modo immediato. Ci sarebbe stato bisogno di tempo, per formare una classe dirigente, per aumentare il tasso generale di scolarità e di conoscenze tecnologiche, per creare ed espandere il sistema di formazione superiore, per creare un adeguato quadro di riferimento istituzionale.

MODELLO IN CRISI

Contemporaneamente, le economie occidentali dovevano far fronte a una crisi di sovrapproduzione. In parole povere, il volano che aveva permesso il processo d'accumulazione nel secondo dopoguerra, e cioè la crescita dei consumi personali e domestici, mostrava evidenti segni d'esaurimento.

Nell'Italia agricola e in buona parte distrutta del 1945, ben poche famiglie avevano a disposizione un elettrodomestico, quasi nessuna un'autovettura. Nel 1973 la situazione era rovesciata. S'imponeva quindi, la necessità di aumentare esponenzialmente gli sbocchi esterni per la sovrapproduzione domestica, compito reso più difficile dal fatto che la concomitante situazione degli altri stati industriali era assai analoga (basti ricordare che oltre il 70 per cento del commercio estero della Ue avviene all'interno dell'unione stessa). La quadratura del cerchio fu trovata riciclando i «petrodollari». Dopo qualche anno, infatti, i profitti accumulati dagli sceicchi finirono là dove dovevano finire, e cioè nei forzieri delle banche, soprattutto di Londra e di New York. Da dove partirono per finanziare alcune opere di ristrutturazione nel mondo industrializzato (il nucleare, l'informatica, il militare) ma, soprattutto, per incentivare e sostenere quei consumi del Terzo mondo capaci di tenere in piedi la baracca in quei momenti. Naturalmente, bisogna tenere presente che stiamo parlando di banchieri e/o di governi, non di missionari. Quindi, ha una sua precisa logica il fatto che i prestiti servissero per finanziare i consumi dei Paesi affidabili, ovverosia di quei Paesi dotati di materie prime in grado di garantire il pagamento in natura e, soprattutto, interessati ad acquistare ciò che al mondo industrializzato interessava vendere.

I PAESI AFFIDABILI

Quindi, nelle condizioni dettate dalla «guerra fredda», per i governi cosiddetti occidentali, «Paese affidabile» era sinonimo di un paese diretto da una classe dirigente non sospetta di simpatie per il nemico comunista, dotata di un alto concetto dei suoi obblighi verso i supremi interessi dell'Occidente, in grado di far fruttare i prestiti (farli fruttare anzitutto per l'Occidente stesso, beninteso), e di far pagare il conto complessivo ai malcapitati del proprio Paese senza bisogno di perdere tempo in fronzoli o discussioni interne solitamente noiose e poco produttive. In definitiva, in quelle condizioni, il profilo del «Paese affidabile» faceva sinonimo con «Paese diretto da una classe dirigente autoritaria».

Cosa voleva dire infatti, acquistare ciò che all'Occidente interessava vendere? Ovviamente voleva dire che si dovevano acquistare preferibilmente quei prodotti che garantivano maggiori tassi di profitto per il venditore, e cioè quell'ampia gamma che spazia tra i prodotti di lusso e le armi. Inoltre, come abbiamo già detto, dovevano preferibilmente disporre di materie prime che garantissero le banche occidentali che prestavano i soldi degli sceicchi, non i soldi loro. Ribadisco un vecchio detto: «Non ci sono delle sorprese, solo dei sorpresi». Che altro dire infatti, quando qualcuno pontifica dalle pompose pagine di qualche giornale sorprendendosi perché «pur avendo avuto a loro disposizione un'ingente massa di capitali, non hanno propiziato lo sviluppo dei loro Paesi?».

PAGA SEMPRE PANTALONE

Perché, mettete tutto in ordine alfabetico in un recipiente, vi verrà fuori un elenco di «Paesi affidabili» costituito più o meno così: Argentina, Birmania, Bolivia, Brasile, Cile, Corea del Sud, Egitto, Filippine, Indonesia, Messico, Nigeria, Perù, Tailandia...

libertaria

Se provate a mettere insieme i personaggi che in nome e per conto di questi Paesi assistevano allora ai variegati vertici dei capi di Stato e di governo (ci sono tutte le fotografie), si potrà notare un'ampia e quasi assoluta predominanza del colore verde. Non era né per moda né per ecologismo, ma solo perché normalmente il verde era ed è il colore portato dai militari (in tema di tinteggiatura, l'unica eccezione notevole fu il Messico, eccezione spiegabile non solo perché «così lontano da Dio e così vicino agli Stati Uniti», ma anche perché regime autoritario per eccellenza). E perché proprio questi rappresentano ancora oggi i Paesi sottosviluppati più indebitati al mondo, non si potrà negare che se di coincidenza si è trattato, è stata comunque una ben curiosa coincidenza. Coincidenza che ha pure creato una cultura perpetuatasi, adoperata anche quando (fatto il lavoro sporco) buona parte di questi Paesi appaiono ora diretti da civili eletti più o meno democraticamente (Carlos Menem ne potrebbe rappresentare il capostipite, l'Argentina il paradigma).

Perché, effettivamente, questi Paesi acquistarono ciò che dovevano acquistare. L'Argentina, appunto, diretta allora dall' «ubriacone Galtieri», qualche volta chiamato anche, soprattutto all'estero, «il generale Galtieri», oltre a pistole, carri armati, elicotteri e granate necessarie per la repressione interna e per il sequestro di neonati, acquistò 40 miliardi di dollari in armi maggiori per «recuperare le Malvine». Persa la guerra, evaporati i 40 miliardi, Galtieri se ne tornò a casa dove ancora oggi si scola quotidianamente un po' di bottiglie in tutta tranquillità. Doveva pagare /paga Pantalone.

IL MIRACOLO DI MENEM

Il suo emulo civile, Carlos Menem, fece passare il debito estero dell'Argentina da 60 a 180 miliardi di dollari. Guardate la raccolta dei quotidiani: lo definivano, senza vergognarsi, «miracolo» fino a pochi mesi fa. Nel vicino Brasile, il generale Garrastazú Medici decise che (oltre a darsi da fare per «eliminare la povertà eliminando i poveri», come cantava allora Chico Buarque de Holanda quando non era in galera per il delitto di «lesa patria») era necessario che «o paese mais grande do mondo» costruisse il grandioso complesso di Carajas. E si trattò di un vero e proprio festival per la Montedison, la Fiat, l'Italcementi e tante altre aziende, di tutte le nazioni industrializzate. E, forse perché era richiesta tanta valuta pregiata, alcune tra queste aziende (tanto per non fare nomi: la Pirelli) si dedicarono brillantemente a speculare sul cambio, un'abitudine che, sento dire, non hanno mai perso successivamente. In verità, l'idea di Garrastazú Medici non fu mai una grande idea, perché nel mondo c'era sovrapproduzione di quasi tutto ciò che voleva produrre a Carajas (cemento, acciaio, alluminio e così via). Quindi, si è finito per abbandonare quasi totalmente il progetto, ma solo dopo avere sperperato oltre un centinaio di miliardi di dollari. Doveva pagare/paga Pantalone.

PINOCHET E DARWIN

Nel Cile del generale Augusto Pinochet (lo stesso che un giudice «amante della pubblicità» come dicono i socialisti cileni di lotta e di governo, vorrebbe permettersi di giudicare) si mise in piedi un laboratorio darwinista durato 17 anni e dal quale ancora il Paese è in fase di recupero. Costò una ventina di miliardi di dollari di debito estero. Pagava/paga Pantalone. Nella Nigeria, i generali decisero di costruire una nuova capitale, Aguja. Poiché sono un po' lento, non riuscivo a capirne le ragioni, fin quando, nel 1975, ormeggiate al porto di Lagos vidi oltre 2 mila navi, cariche di materiali da costruzione, soprattutto cemento e ferro. Rimanevano «parcheggiate», intere settimane, per mancanza di infrastrutture nel porto. Nessuno sapeva quanto cemento era veramente necessario, ma per ogni tonnellata di cemento arrivata (e regolarmente strapagata) qualcuno prendeva una bella tangente. In verità, i nativi del Nord del Paese, la regione dove si produce il petrolio, non sembravano particolarmente contenti. Per cui i governanti capirono velocemente che ci volevano pure le pallottole.

E nemmeno tutto il petrolio nigeriano è riuscito finora a coprire questo fabbisogno. Pagava /paga Pantalone.

●

Nella Corea del Sud (dove non di rado il cambio di presidente si faceva con le pallottole, qualche volta a teatro, durante le manifestazioni di regime, e dove ogni tanto si procedeva a cambiare il governo facendo saltare per aria tutti i ministri in carica) si assisteva, al di là di questi dettagli, a un miracolo vero, perché malgrado si registrassero dovunque indici di produttività e tassi di profitto largamente superiori a quelli dei Paesi occidentali, gli operai coreani si dimostravano felici di ricevere salari africani. «È l'eredità dello shintoismo e dei suoi quattro rapporti», sentenziò qualche professorone. Beati loro. Più banalmente, il laico Giorgio La Malfa e Cesare Romiti cantarono più tardi le lodi della «qualità totale» che scorgevano da quelle parti dove la Fiat produceva, nella città di Kwanju, quei bei carri armati cingolati che qualche anno più tardi avrebbero sparato sulla folla cittadina che non ne voleva sapere di continuare a farsi carico dei debiti contratti dall'anemica classe dirigente. Anche nella Corea del Sud pagava/paga Pantalone. L'elenco potrebbe continuare.

TECNOLOGIA E MATERIE PRIME

Verso la fine degli anni Settanta l'iniezione di capitali immessa nei principali Paesi industrializzati cominciò a produrre i suoi effetti. La rivoluzione tecnologica provocò un immediato calo della domanda di materie prime. Nel settore dell'auto, ad esempio, il nuovo ruolo delle materie plastiche portò a una diminuzione del 60 per cento delle materie prime necessarie per unità di prodotto, mentre nel microchip queste non rappresentavano più dell'1-3 per cento del costo complessivo. Più in generale, le autorità giapponesi hanno reso noto che, in media, tra il 1975 ed il 1995 ogni unità di prodotto industriale ha diminuito il consumo di materie prime del 40 per cento. Quindi, la diminuzione della domanda internazionale si tradusse in un immediato calo dei prezzi.

La caduta venne ulteriormente aggravata dal fatto che, per aumentare le proprie quote in ciò che restava del mercato, i Paesi del Terzo mondo si lanciarono in una guerra commerciale senza esclusioni di colpi, guerra richiesta, spinta, imposta dal Fmi diretto dall'ex socialista francese Michel Camdessus. Per farla breve, la caduta delle quotazioni internazionali delle materie prime diventò talmente accentuata e costante che, a partire dal 1978, i prezzi complessivi delle materie prime, compreso il petrolio, sono i più bassi conosciuti fin da quando esistono le statistiche a livello internazionale, e cioè il loro valore risulta inferiore a quello che aveva agli inizi del ventesimo secolo. Qualche anno dopo in Italia, l'allora capo di governo, Bettino Craxi, poteva dire: «Tutte le condizioni internazionali per mettere l'inflazione sotto controllo sono ormai riunite». Aveva ragione. I prezzi delle materie prime cominciano a risollevarsi da questa profonda depressione solo negli anni Novanta, pur se ancora oggi (come potete facilmente osservare nelle tabelle che pubblica ogni settimana *Il Sole 24 Ore*) nel complesso le commodities hanno ancora valori inferiori a quelli che avevano a metà degli anni Settanta (e anche perciò D'Alema & Co. dicono il falso quando incolpano il greggio delle difficoltà del loro governo). Comunque, cosa assai più importante, il pane del Terzo Mondo era servito.

ARRIVANO I NOSTRI

Ma, come vi potrebbe spiegare con efficacia e abbondanza di dettagli un qualsiasi tango argentino, «le pene sanno nuotare» (per cui non si riesce mai a farle annegare, neppure nell'alcool), e «le disgrazie arrivano sempre in buona e abbondante compagnia». E infatti, alla presidenza degli Stati Uniti arrivò proprio in quelli anni un tale Ronald Reagan, il quale, malgrado i precedenti non fossero particolarmente facili da battere, dimostrò il carattere assiomatico di quel vecchio detto popolare che in tutte le lingue recita: «Al peggio non c'è mai fine».

●

Come per tante altre cose appena citate precedentemente, non voglio tentare qui un'analisi della politica reaganiana. Mi limito a constatare che la raccolta di fondi

libertaria

necessaria per il grande progetto di «rimettere in piedi l'America» superando «la sindrome del Vietnam», venne applicata con enorme successo a livello universale. Quindi, per quanto riguarda il versante delle nazioni più deboli, il progetto si sviluppò lungo una strada che vide portare anzitutto l'aumento del debito estero di questi Paesi a livelli insostenibili; ciò rese possibile mettere sotto controllo diretto le loro politiche economiche e finanziarie (Fmi e Banca mondiale giocarono e giocano un ruolo fondamentale in questo senso), seguendo un disegno destinato a ridurli nel ruolo di fornitori di materie prime e di manodopera a basso costo. Su questa via non fu difficile costringerli subito dopo a svendere le loro risorse a buon mercato (denazionalizzazioni e privatizzazioni) che (per poter far fronte agli interessi sul debito) finirono spesso nelle mani della concorrenza diretta. Infine, si arrivò alla raccolta pura e semplice delle loro risorse finanziarie: tra il 1980 e il 1989, per sfruttare le possibilità offerte dai nuovi strumenti finanziari messi in piedi da Reagan per raccogliere il risparmio universale destinato a finanziare i progetti legati alle «guerre stellari» e finanziare il colossale deficit pubblico di Washington, finirono nel sistema bancario statunitense 931 miliardi di dollari che rappresentavano la somma dell'eccedenza economica del Giappone, della Germania e dei quattro dragoni dell'Asia orientale. Dovrebbe essere abbastanza ovvio che tutto ciò rappresenta un pericolo per la stabilità economica di questi Paesi e che qualcuno ne sta pagando oggi il conto, ad esempio nel Sudest asiatico. Ma è successo anche di peggio. Negli stessi anni, tra il 1982 e il 1992, il saldo negativo nei rapporti con l'estero registrato dall'America Latina e dall'Africa, era arrivato a 240 miliardi di dollari, quasi tutti confluiti sempre negli Stati Uniti.

Com'è nero il minatore. L'estrazione di carbone e altri metalli diventa ogni giorno di più conveniente nelle miniere del Sud del mondo. Grazie ai minori costi per le strutture di sicurezza e alla più bassa retribuzione della mano d'opera le grandi società occidentali (che monopolizzano questo settore economico) macinano profitti su profitti

Nell'America latina si trattava in genere degli ultimi anni dei regimi nati durante il «ciclo dei governi militari»; nell'Africa ciò portò diritto alla «guerra dei grandi laghi» e alla decomposizione che caratterizza oggi l'intero continente.
Naturalmente, anche per dare a Reagan solo ciò che è suo (che peraltro basta e avanza) sembra giusto ricordare che nessuna delle successive presidenze ha fatto qualcosa per modificare questa situazione. In questo senso non si può non segnalare che, visti dal Sud del mondo, sembrano abbastanza assurdi quei dibattiti, proposti spesso dalla Rai o da qualche quotidiano italiano, sulle opzioni conservatrici e/o progressiste nella politica statunitense.

PRIMO: AUMENTARE IL DEBITO ESTERO

Secondo la logica formale esisterebbero quanto meno tre strade possibili per aumentare il debito estero. La prima consiste nell'aumentare i prestiti concessi, ed era stata proprio quella praticata utilizzando i petrodollari. La seconda consiste nell'aumentare gli interessi sui prestiti concessi precedentemente. La terza nel mix delle due strade.

●

Reagan scelse senza ambiguità la seconda strada, anche perché i soldi gli servivano per utilizzarli negli Usa e non fuori. Fino a quel momento, i debiti erano stati contratti con l'avallo dei governi dei Paesi industrializzati ed erano stati

Libertaria

Diamanti e povertà. L'estrazione dei diamanti (nella foto operai neri lavano pietre preziose) ha fatto la ricchezza del Sudafrica, vale a dire dei coloni bianchi, non certo dei lavoratori neri. Anche la fine dell'apartheid non sembra aver modificato sostanzialmente la situazione. Ai maggiori diritti politici della popolazione di colore non sono seguiti sostanziali miglioramenti economici

concessi prevalente mente in dollari, a tasso fisso e a lunga scadenza. Sotto Reagan, nell'arco di pochi mesi gli interessi passarono dal 3,5 al 18 per cento annuo (in media, perché in certi momenti superarono anche il 21 per cento). Dopo scomparve l'avallo dei governi, e la titolarità sui prestiti passò direttamente al sistema bancario privato. Infine, dopo aver imposto la rinegoziazione, caso per caso, della situazione debitoria, la maggioranza dei debiti nonché quasi tutti i nuovi prestiti diventarono a breve scadenza e a tasso variabile. In questo modo tutti i rischi furono assunti direttamente dai Paesi debitori.

Dopo pochi mesi di questa «medicina», il Messico gettò la spugna. Lo seguirono velocemente tutti gli altri Paesi debitori dell'area, e cioè praticamente tutti i Paesi latino-americani. A quel punto, il problema non era solo economico ma essenzialmente politico. Perché se si arrivava a riconoscere che il debito dei Paesi dell'area (400 miliardi di dollari nel 1982) non poteva essere recuperato, buona parte del sistema bancario statunitense era tecnicamente in stato di fallimento perché la sua esposizione verso questi Paesi superava frequentemente il capitale di molte delle banche implicate (e non si trattava di piccoli enti, tra gli altri, c'era la Chase Manhattan bank, la banca dei Rockefeller). Si trovò quindi una soluzione tecnica che permise di conciliare i vari interessi in gioco, e cioè gli interessi degli Usa e gli interessi del sistema bancario.

COSÌ MOLTIPLICANO LA DIPENDENZA

• Giovanni deve a Pietro un miliardo di lire.

• Il prestito è stato concesso al 3,5 per cento d'interesse annuo e a 20 anni di scadenza.

• Ma Pietro è più forte di Giovanni, quindi può, un'infausta mattina comunicargli che da quel momento il tasso d'interesse applicato sul suo debito è passato al 18 per cento annuo. Aggiunge poi che, dovendo farsi carico con urgenza del progetto «guerre stellari» (Pietro fa il produttore cinematografico), invece di disporre di 20 anni per pagare il debito, Giovanni potrà averne solo cinque a disposizione.

• Quindi, conclude, se Giovanni doveva pagare 35 milioni di interesse annuo, adesso dovrà pagarne 180. E se prima disponeva di 20 anni per pagare il debito, quindi ogni anno doveva rimborsare 1/20 del debito, e cioè 50 milioni, ora avrà a disposizione solo cinque anni, quindi dovrà rimborsarne 1/5 ogni anno, e cioè 200 milioni. Conseguentemente, Giovanni dovrà rivedere tutti i suoi conti. Pensava di pagare quest'anno 85 milioni. Invece dovrà pagarne 380, e la cosa è un po' più difficile.

• Per poter pagare Giovanni comincia a fare gli straordinari. In seguito deve eliminare la carne e il pesce della dieta. Poi elimina i cereali, la verdura, la frutta, il caffè e il biglietto dell'autobus. Il guaio arriva quando scopre che, pur senza riuscire a pagare quanto deve, non può nemmeno con

sumare il tè e il pane giornalieri ai quali aveva ridotto il suo nucleo familiare.

• Quindi, Giovanni è costretto a dichiararsi debitore insolvente. Schiumata la rabbia, Pietro gli comunica che non può accettare perché, a sua volta, si è dovuto indebitare con Michele per produrre la serie di film e, aggiunge, tra gli altri documenti ha pure consegnato le cambiali firmate da Giovanni.

• In teoria Pietro potrebbe cacciare via Giovanni dalla sua casa per metterla in vendita. Potrebbe pignorare i mobili per metterli all'asta. Potrebbe prendere la figlia per farla diventare la sua massaggiatrice personale. Potrebbe... Ma da tutto ciò ricaverebbe pochi soldi. E poi c'è Michele, cosa farà Michele? E, d'altra parte, cosa fare con Giulio, Paolo, Emilio, Caio, Tizio, Sempronio e Antonio che, certo, non sono messi molto meglio di Giovanni? Non potrà avere otto massaggiatrici personali.

• Quindi gli fa una proposta articolata che suona più o meno così.

• D'ora in avanti dirigerò io gli affari di casa tua. Quindi, ti spedirò il mio commercialista. Si chiama Filippo Maria Inzaghi, ma puoi chiamarlo Fmi come fanno tutti gli intimi, dato che diventerà una presenza costante in casa tua. Anzitutto, dovrete studiare insieme un «piano di aggiustamento» della tua situazione economica, sulla cui base saprai quanto e come mi interessa che lavori, quanto e cosa mangerai e così via. Lo scopo del piano non cerca solo di favorire la riscossione dei miei crediti, ma si propone soprattutto di mettere in piedi un ciclo virtuoso. Prima di tutto, certamente, servirà per produrre il risparmio necessario perché tu possa pagare i tuoi debiti, ma in futuro l'atteggiamento virtuoso che avrai assunto ti permetterà di diventare ricco a tua volta. Naturalmente, dovrai prima sopravvivere. È un'amara medicina. Ma assolutamente indispensabile. D'altra parte devi anche eliminare il superfluo e imparare ad amministrarti meglio. Il che mi costringerà a prenderti un po' di cose che per te, appunto, sono superflue se non addirittura dannose che dovrò privatizzare per contribuire a liberare le energie creatrici del mercato.

Forse ora non ti è chiaro, ma anche questo ti aiuterà in futuro. Presto scoprirai infatti che dormire su un materasso rammollisce culo e cervello. E quello del materasso è solo un esempio domestico, perché accade molto di peggio quando si possiedono ferrovie, aerolinee, elettricità o gas, tutti affari che per te sono in perdita, perché sei troppo abituato all'assistenzialismo. Vedrai invece come, dopo avere aumentato le tariffe, e dopo averle riformate, fuse, flessibilizzate, fatte dimagrire, quotate in Borsa, tecnologizzate adeguatamente, tutto cambierà. Dopo infatti, qualcuno ci guadagnerà fior di quattrini. Fai tesoro della lezione, al limite per la tua prossima vita. Avrai sentito parlare del karma?

• Non devi dire a nessuno che non sei in grado di pagarmi. Lo sappiamo tutti e due. Anzi, lo sanno tutti. Ma non devi dirlo pubblicamente perché Michele potrebbe incazzarsi e i mercati potrebbero reagire negativamente. Fiducia, è la parola chiave. E non devi parlarne neppure con Giulio, Paolo, Emilio, Caio, Tizio, Sempronio o Antonio, perché potrebbero cercare di accordarsi per procurarsi dei vantaggi che non sono in grado di concedere a tutti. Tu, e solo tu sei il mio debitore preferito. Curati questa qualifica, perché ti garantisce e ti garantirà non pochi privilegi. Insisto, soprattutto non devi cercare nemmeno di metterti d'accordo con loro, perché ti esporresti necessariamente a pesanti conseguenze. Potrei essere costretto a decidere per una «Operazione giusta causa», che ti provocherebbe gli stessi problemi che provoca una «Tempesta nel deserto» qualsiasi. Mentre invece, come sempre, sono più che di sposto a darti una mano. Quindi caro, faremo in questo modo.

• Anzitutto mi pagherai tutto quel che puoi, ma solo quello, non certo un cent di più. Per esempio, quest'anno dovresti darmi 380 milioni ma abbiamo visto che puoi darmene solo 85 perché non avevi preventivato di più. Ti ho già detto, sei poco previdente. Ti piacciono troppo il carnevale, il rhum e la salsa. Ma comincia intanto con darmi quelli che hai. E non preoccuparti per il resto. Provvedo io.

• Perché per il resto faremo, infatti, così: quest'anno dovresti pagarmi 380 milioni. Quindi, ti mancano ancora 295 milioni all'appello. Per aiutarti, ti concederò un nuovo prestito di 295 milioni. Dato che sono per pagare me stesso, non credo che valga la pena che te li spedisca. Limitiamoci cioè a fare le cose essenziali: prendo la mia contabilità e nella colonna di destra, laddove dice «uscite», scrivo «consegnati a Giovanni: 295 milioni», e in quella di sinistra, «entrate», scrivo «pagati da Giovanni: 295 milioni». E in fondo pagina scrivo «debito annuo di Giovanni: pagato».

• Naturalmente, devi tenere in considerazione che ogni operazione bancaria ha un suo costo. D'altronde, anche i banchieri devono vivere. Per questa operazione ci è stato richiesto il Libor (London Inter-Bank Offered Rate, tasso di interesse interbancario) più l'1 per cento, quindi il 10 per cento della cifra trattata (tutto sommato, non sono stati per nulla esosi). Quindi, su 295 milioni a un tasso del 10 per cento, sono altri 29,5 milioni. A carico tuo, ovvio. D'altronde, se mi pagassi quanto mi devi, non ci sarebbe bisogno di ricorrere alla banca.

• A questo punto possiamo tirare le somme. Sei riuscito a pagare i 180 milioni di interessi nonché i 200 del debito principale. Visto che non c'era bisogno di allarmarsi? Quindi adesso mi devi solo 800 milioni. E questo è un fatto. Solo che ti ho dovuto prestare altri 295 milioni. Che sommati agli 800 precedenti fanno 1.095 milioni. Questo è quindi il tuo nuovo debito. Dimenticavo. Devi aggiungere anche la commissione bancaria (dato che la mia banca era quella che offriva le migliori condizioni, per sollevarti dalle noiose incombenze burocratiche ho già anticipato per conto tuo). In tutto fa 1.124,5 milioni. E come vedi, malgrado tu non disponessi che di una piccolissima parte di quanto dovevi pagarmi, il tuo debito è aumentato appena del 12 per cento e frazione. E nessuno potrà dire che non paghi, quindi l'amico Fmi potrà darsi da fare per garantirti altre eventuali aperture di credito. Certo, è inevitabile che debba dirigere per un po' i tuoi affari e che tu debba attenerti alle sue regole. D'altronde non sono solo quelle che impone anche a tutti gli altri, ma anche quelle dettate dalla obiettività dei mercati, che tutto vedono e a tutto provvedono. Gli amici, come vedi, si vedono proprio nel momento del bisogno! Traducete le lire in dollari (moltiplicando per 1.800 e rotte) e il miliardo di partenza in decine di miliardi (a seconda dei singoli Paesi) o in migliaia di miliardi (se volete un calcolo complessivo). Provate a fare il conto. E volete che questa, per nulla modesta, moltiplicazione dei dollari non rappresenti un miracolo assai più complicato che la semplice moltiplicazione di qualche panino e un po' di vinello acidulo?

SE POTESSI AVERE UN PIANO MARSHALL AL MESE

Dal debito impossibile, pur se più volte pagato, il passaggio alla dipendenza dal Fmi e la World bank fu assai breve. Ne nacquero le politiche di aggiustamento strutturale, le denazionalizzazioni e privatizzazioni a buon mercato. Menem vendette tutto, perfino le strade. Con ciò è riuscito a sovvenzionare la parità peso-dollaro e quindi, ad arrestare l'inflazione. Ottimo! In compenso, ha triplicato il debito estero, ha duplicato il numero di disoccupati, ha impoverito complessivamente la popolazione, ha lasciato il governo orfano di strumenti di politica economica, senza le necessarie capacità di movimento per regolare il mercato, il Paese con un parco industriale obsoleto, nel quale non si è nemmeno investito a sufficienza per conservarne il già precario livello di efficienza... Tirate le somme e traetene le conclusioni. Finita la sbornia (se ne vede qualche segnale nel continente che aderì più fermamente al liberismo, e cioè nell'America Latina), si dovranno affrontare le nuove difficoltà in un quadro reso ancor più difficile, perché in questo contesto le possibilità di una crescita più rispondente ai bisogni delle popolazioni rimangono assai ristrette. Ne è un esempio quanto è successo l'ultimo anno, quando la crisi finanziaria di Asia, Russia e Brasile ha messo in crisi tutti i modelli che parlavano di economie export oriented, dimenticando di aggiungere all'export oriented «di materie prime e di lavoro», e cioè di roba svalutata e dipendente da mercati, politiche, strumenti e risorse dominati da altri. Comunque, tutta questa trasformazione

liberiaria

ne meriterebbe un'analisi per permettere di capire perché Aerolineas argentinas era un cattivo affare per l'Argentina ma è un buon affare per l'Iberia, come l'acqua, la luce, i telefoni, gli alberi e la monnezza.
Vorrei chiudere con la questione dei mezzi finanziari necessari al finanziamento dello sviluppo. Tra l'altro, mi sembra incontestabile l'affermazione che vuole la cooperazione quale unica alternativa alla guerra e all'emigrazione forzata delle popolazioni, un fenomeno le cui dimensioni non riusciamo nemmeno a immaginare ancora ma che è assai vicino, perché assai vicino al punto di rottura. Quindi, non si tratta solo di mezzi nazionali ma, in questa sede vorrei limitarmi a pochi cenni sul destino dei mezzi per finanziare lo sviluppo.
Ho ricordato come, oltre agli imponenti investimenti che il Giappone, la Germania e i quattro dragoni avevano realizzato negli Usa, tra 1982-1992 anche l'America latina e l'Africa avessero apportato un loro contributo al rilancio degli Stati Uniti, situazione resa graficamente dal loro saldo negativo con l'estero, il quale indica che la quantità di denaro uscita da questi Paesi durante quel decennio è equivalsa a 240 miliardi di dollari, per la maggior parte confluite appunto negli Usa. Saldo negativo vuol dire la cifra in rosso che risulta dopo avere contabilizzato, da una parte, tutte le entrate dovute a investimenti diretti, prestiti, doni, cooperazione, rimesse salariali degli immigrati, e dall'altra, tutte le uscite dovute a interessi sul debito estero, fuga di capitali e rimesse per gli utili delle multinazionali.
Sono certamente tanti 240 miliardi, anche se il balletto delle cifre cui vi ho sottoposto, nonché la stessa vastità della cifra specifica, potrebbe rendere difficile apprezzarla in termini concreti. Perciò, penso che più che la quantità può risultare utile un paragone storico: il mitico Piano Marshall, di cui si è celebrato qualche anno fa il cinquantesimo anniversario. Piano che, al di là delle sue caratteristiche e intenzionalità politiche, permise comunque la ricostruzione della struttura industriale dell'Europa occidentale distrutta dalla seconda guerra mondiale.

Libertaria

Il Piano Marshall durò cinque anni e costò in tutto 13 miliardi di dollari dell'epoca, che equivalgono a 60 miliardi di dollari di oggi. Quindi, ogni anno furono erogati ben 12 miliardi di dollari (di oggi) in media.
Confrontando le cifre, risulta che in ognuno degli anni compresi tra 1982-1992, il contributo offerto dai latino-americani e dagli africani alla crescita economica statunitense è stata uguale a 24 miliardi di dollari, il doppio esatto del Piano Marshall, e che questo esempio di cooperazione si è protratto per il doppio del tempo che fu necessario per gettare le basi della nuova industria dell'Europa occidentale. Complessivamente, tra 1982-1992, America Latina e Africa hanno finanziato ben quattro Piani Marshall per gli Stati Uniti. Dopo, la loro libera erogazione diretta è continuata, sia pure con cifre lievemente ritoccate al ribasso.
Confesso che, vedendo queste cifre, mi accade ancora d'incazzarmi. So che forse non è civile o, quantomeno, molto démodé. Ma, oltre alla legittima indignazione, queste cifre permetterebbero di sbizzarrirsi su temi cari ai comunicatori nostrani, quali la deriva dei continenti, l'egemonia militare e i suoi costi, l'obiettiva impossibilità di omologare le diverse possibilità di finanziare le rispettive politiche esistenti tra le due sponde dell'Atlantico, la necessità, giustizia e possibilità di annullare il debito estero dei Paesi più poveri e così via. Certo, è più facile prendersela con i meridionali, i «vuccumprà» o i «baby pensionati».

Libertaria

a mani vuote da Lomé

di **serena marcenò** e **salvo vaccaro**

Nella capitale del Togo venne firmata nel 1975 una convenzione per favorire le esportazioni di 71 Paesi in via di sviluppo dell'Africa, dei Caraibi e del Pacifico. Ma non ha funzionato. E adesso, nel momento di rinnovare quell'accordo, il bilancio risulta fallimentare. Ecco perché

Quest'anno scade la Convenzione di Lomé che formalmente lega 71 paesi dell'area Africa-Caraibi-Pacifico (Acp) con i 15 membri dell'Unione Europea (Ue). Sin dalla sua costituzione nel 1975, questa Convenzione si è ispirata ai seguenti princìpi:

- rispetto della sovranità di ciascun paese;
- eguaglianza di relazioni tra i partner;
- interesse reciproco nell'appartenenza al sistema Lomé;
- diritto di ciascun Stato a determinare liberamente e autonomamente le proprie politiche nelle sfere costituzionali, sociali, economiche e culturali.

La «filosofia» del partenariato tra eguali non poteva dimenticare le condizioni di profonda diseguaglianza tra Paesi ricchi europei e paesi Acp, fragili e deboli in svariati sensi, che esigono una correzione grazie a una serie di strumenti di cooperazione incardinati in un Sistema di preferenze generalizzate (Spg). Questo regolamenta non solo priorità e favoritismi nell'esportazione verso l'Europa delle risorse Acp, ma anche meccanismi di sostegno finanziario e di diritti doganali in entrata, con cui avviare processi di solidificazione della struttura socio-economica di ciascun paese Acp (anche nella direzione della diversificazione dei beni centrali: materie prime, colture, e così via), grazie a cui avviarsi verso l'emancipazione dalla dipendenza dai Paesi ricchi per quanto concerne le risorse destinate all'esportazione, così come quelle protese all'incremento dell'economia locale, e quindi delle infrastrutture e della formazione del capitale umano.

Qual è il bilancio del sistema Lomé dopo un quarto di secolo? Pur non essendoci controprove, se non a livello immaginario, è plausibile ritenere che senza la Convenzione i Paesi Acp se la passerebbero peggio di quanto male già non stiano. Almeno così sostiene la Ue. Tuttavia gli indicatori statistici rilevano elementi fallimentari. Le esportazioni Acp verso i mercati europei, nonostante il Spg, sono crollate, al pari delle importazioni dall'Europa.

La massa finanziaria messa a disposizione è precipitata dai 2 miliardi di euro del 1992 e dai 2,4 del 1994 a 616 milioni del 1997. Si è registrato un fallimento nell'intento strategico di attuare una rotazione della monocentralità di singole risorse in ciascun paese Acp, ancora oggi dipendenti da fattori ad essi completamente esterni (le dinamiche dei prezzi mondiali su cui non hanno alcuna influenza). Infrastrutture e servizi sociali di base non sono all'altezza delle promesse, anche perché in Africa la conflittualità che accende gli appetiti di clan di potere si traduce in degrado ambientale, in depredazione clientelare, in corruttela diffusa con trasferimento di ingenti risorse, destinate allo sviluppo socio-economico, in conti personali all'estero (ossia, i finanziamenti europei restano in banche europee su conti dei potenti dittatori di turno). Nonostante il sistema Lomé, i Paesi africani della fascia subsahariana che fanno parte della Convenzione continuano a essere tra i Paesi più poveri e più altamente indebitati del pianeta. Sui 71 Paesi Acp, infatti, 39 hanno redditi pro-capite inferiori ai 765 dollari annui (e solo Haiti non è africano), mentre 20 presentano redditi medio-bassi (fra 766 e 3.035 dollari annui) e solo 12 redditi medio-alti (da 3.036 a 9.385 dollari annui).

In buona sostanza, non si è ridotta la dipendenza dei Paesi Acp dal mondo industrializzato, in quanto la ricetta fondata sulla commercializzazione delle risorse principali, in chiave di vantaggi competitivi comparati, ha fallito il compito di innalzare i livelli di vita su scala territoriale e regionale. Anche gli scambi infra-Acp erano e sono ai minimi livelli.

A titolo di esempio, la Ue importa dai paesi Acp petrolio (per il 25 per cento dell'import complessivo), diamanti (per il 10 per cento), cacao e caffè (per il 6 per cento ciascuno), canna da zucchero (per il 4 per cento), che fa oltre il 50 per cento delle importazioni globali; e questo nonostante 25 anni di impegni retorici sulla diversificazione dei prodotti oggetto di commercio reciproco. Infatti, per parte Acp, questi Paesi importano per il 50 per cento principalmente macchinari, parti di ricambio, mezzi di trasporto, prodotti chimici, rinnovando la dipendenza sostanziale tipica dell'era coloniale. In ultima analisi, si è accresciuta una marginalizzazione complessiva dell'area Acp rispetto ai grandi flussi di crescita mondiale in fatto di scambi internazionali, di innalzamento dei livelli di reddito e di ricchezza pro-capite sulla base del prodotto interno lordo. La globalizzazione sembra procedere lungo un vettore verticale ascendente, come a scalare una piramide dalle cui parti alte i 71 Paesi Acp sono relegati lontani. Aumenta il divario tra ricchi e poveri (tra Ue e Acp il divario è dell'ordine di 280/1), tra chi possiede saperi e conoscenze elaborate e chi non ha accesso alla grammatica del mondo contemporaneo, e questo anche all'interno di ogni singolo Paese. Ciò obbedisce a processi dalla forza gravitazionale planetaria che la Convenzione di Lomé non ha scalfito, se non minimamente grazie a isolate esperienze riuscite, soprattutto se consideriamo come la gestione della cooperazione europea abbia funzionato secondo logiche (e istituzioni) di accentramento finanziario e commerciale, che hanno di fatto bloccato un'attenzione specifica e dettagliata alle esigenze di ciascun Paese Acp, in ragione di bisogni specifici e di eventuali soluzioni ritagliate su misura (solo quattro Paesi sembrano aver beneficiato positivamente del sistema Lomé: Botswana, Mauritius, Swaziland, isole Salomone).

NORD SUD

L'ostacolo più alto sulla via del rinnovo della Convenzione di Lomé è rappresentato dalle nuove regole del commercio mondiale definite nell'atto di nascita dell'Organizzazione mondiale del commercio (Wto). Nel clima di totale liberalizzazione, sono vietate tutte le forme dirette e indirette di discriminazione tra competitori astrattamente uguali, compresi quei sistemi di preferenze che

libertaria

applicano norme di favore, di azioni positive, per sostenere di volta in volta economie fragili, relazioni sociali asimmetriche, monocolture dipendenti esclusivamente dal gioco delle esportazioni nei mercati globali, e così via. Il sistema Ue-Acp prevede, come detto, il sistema di preferenze generalizzato, ma viene contestato dal modello globale di commercio totalmente liberalizzato, che imputa a tali norme di favore una sorta di concorrenza sleale tra produttori di beni analoghi a quelli che la Ue importa dai Paesi Acp con abbattimento di tariffe doganali, quote contingentate e prezzi più alti della media mondiale, come già ricordato.

Il limite principale nella «filosofia» del Wto della liberalizzazione del commercio come strategia-quadro, affinché gli scambi producano vantaggi comparati e quindi ricchezza per i Paesi in via di sviluppo, è che le condizioni degradate di partenza da cui muovono le società povere non offrono margini di redditività a eventuali investimenti, necessari per compensare la monodipendenza dalle esportazioni e per accumulare capitali adeguati per erigere le infrastrutture materiali e immateriali senza le quali è illusorio pensare alla via del commercio come forma di integrazione a un complesso mondiale, divenendo soggetto a pari titolo e dignità insieme agli altri partner. È noto ormai che la miopia del capitale finanziario negli investimenti produttivi mal si concilia con l'urgenza di investire ingenti risorse nella formazione umana, nell'istruzione di ogni ordine e grado e nella sanità innanzitutto, nell'accesso paritario ai ruoli sociali di uomini e donne, e quindi nella costruzione di infrastrutture sociali (notoriamente a bassa redditività immediata). Se mancano internodi di trasporti, amministrazioni pubbliche efficienti, sistemi bancari e fiscali trasparenti, nessuna risorsa esterna, se non sotto forma (più o meno mascherata) di aiuti allo sviluppo, potrà ritenere proficua una sua sosta «improduttiva», dal proprio punto di funzionamento fisiologico, in un qualunque paese Acp, così come in qualsiasi altro paese povero nel resto del mondo.

A suffragio di tali considerazioni, è sufficiente porre in risalto i reiterati fallimenti delle politiche di aggiustamento strutturale, dettate dal Fondo monetario internazionale e sostenute dall'Organizzazione per la cooperazione e lo sviluppo economico, dalla Banca mondiale e persino dalla Ue, per evidenziare come le esigenze di una economia-mondo, che cerca di imporre requisiti universali di condotta, lungi dall'abbattere asimmetrie tra ricchi e poveri, incrementano ulteriormente la forbice della divaricazione tra Nord e Sud del mondo, non già per ragioni di bieco e cinico amoralismo delle imprese transnazionali, bensì perché gli interessi specifici dipendono dalla diversa posizione in campo nel mercato globale. Tra i Paesi delle stesse aree povere si acuiscono addirittura i divari; in ambito Acp, ad esempio, la dimensione regionale dell'Africa australe racchiusa intorno al perno della nuova repubblica sudafricana fa già registrare un rapporto di squilibrio pari a 38/1! Dalla prospettiva degli interessi globali in gioco, la povertà è indifferente in quanto emarginata senza mezzi termini. Non è più nemmeno un problema di coscienza o un ostacolo politico: basta eliminarla dal vocabolario (e dalla vista) del vangelo della globalizzazione dei mercati.

I suoi processi in corso si fondano, tra l'altro, sull'estensione illimitata del movimento di beni, merci e capitali. La liberalizzazione del commercio intrapresa dal Wto ne è un cardine che trasforma radicalmente la funzione della Convenzione di Lomé, dettandole nuovi paradigmi e nuovi vincoli. Tuttavia, i dati non indicano solo i fallimenti del sistema Lomé; indicano altresì che l'integrazione planetaria attraverso la liberalizzazione assoluta degli spostamenti di beni, merci e capitali, assume articolazione sempre più segmentata, con ampie aree drasticamente sganciate (*de-linking*). L'Africa, con la sua condizione di perenne povertà, è l'esempio più lampante dell'altro volto della globalizzazione: quello della marginalizzazione. Senza aiuti, l'Africa non riuscirà a debellare la povertà; ma senza una ipotesi di sviluppo autocentrato, i paradigmi neoliberisti, del commercio globale integrato, risultano *già* falliti, zavorrati dall'onere insostenibile del debito estero accumulato nei decenni, dal servizio al debito superiore ai proventi delle esportazioni, in taluni casi addirittura superiore all'intero prodotto interno lordo.

●

libertaria

LE RADICI DELL'ANARCHIA

DI GIAMPIETRO NICO BERTI

Sono sei i teorici «classici» del pensiero anarchico: William Godwin, Max Stirner, Pierre-Joseph Proudhon, Michail Bakunin, Pëtr Kropotkin ed Errico Malatesta. Sei personaggi molto diversi tra loro, eppure legati da un filo «rosso-nero» che ha confezionato quell'idea radicale della libertà, dell'eguaglianza e della diversità che conosciamo con il nome di anarchia. Una teoria composita, ma al tempo stesso unitaria, che tende alla liberazione completa del genere umano. Ognuno di questi pensatori ha apportato alla teoria anarchica elementi specifici che possiamo leggere come parti di un unico disegno: la costruzione della scienza della libertà.

Ed è quello che ci propone Giampietro Nico Berti analizzando e problematizzando le idee più importanti che i «classici» dell'anarchismo hanno elaborato. Berti, docente di storia dei partiti politici all'università di Trieste, è autore, tra l'altro di Il pensiero anarchico dal Settecento al Novecento *(1998)*, Un'idea esagerata di libertà *(1994)*, Francesco Saverio Merlino. Dall'anarchismo socialista al socialismo liberale *(1993)*

Qui vengono delineate le strutture portanti del pensiero anarchico «classico». Esse mettono in luce il suo carattere pluralistico inteso come un insieme di sequenze teoriche ognuna delle quali concorre a completare il nucleo profondo dell'argomentare anarchico. Si vuole, quindi, cogliere le ragioni messe in campo dall'anarchismo per giustificarsi come pensiero e come azione.

GIUSTIZIA E VERITÀ

William Godwin (1756-1836) porta all'estremo limite concettuale i presupposti razionalistici dell'illuminismo, che affermano la supremazia della ragione, per cui il vero ordine della società è quello naturale. La premessa fondamentale scaturisce dalla concezione newtoniana del cosmo: la sua unità fisica è al tempo stesso un'unità intellettuale e la sua verità implica il concetto oggettivo di necessità. Il compito dell'uomo è quello di scoprire il senso morale di queste leggi, per coniugare la ragione con l'etica, deducendo da questa sintesi tutte le implicazioni politiche, sociali, economiche ed educative che ne conseguono e che, in quanto vere, se portate alla loro radicale effettualità, comportano la felicità del genere umano. Ai fini di questa impresa è perciò decisivo il ruolo assegnato alla conoscenza, veicolo peculiare di appropriazione del disegno immanente sotteso a questo ordine, la cui evidenza non ammette interpretazioni distorte. La valenza politica e sociale della spontaneità e dell'equilibrio di tale ordine si traduce nell'idea di un autogoverno nelle cose e negli uomini.
Dall'insieme di tutte queste considerazioni, si ha così una sorta di tautologia epistemologica: quello che la società deve essere è in fondo quello che essa è nella sua autenticità: raggiungere lo stato ottimale è raggiungere lo stato originario. La concezione anarchica di Godwin si fonda dunque su un cognitivismo allo stesso tempo intellettuale e morale: lo sviluppo della conoscenza conduce al progresso della giustizia.
Dalle premesse di questo archetipo universale naturale, Godwin parte per rifiutare le tre forme classiche di giustificazione dell'autorità politica: quella per diritto divino, quella fondata sul riconoscimento dei rapporti di forza, quella che scaturisce dalla tradizione contrattualistica.

libertaria

Sono tutte, a suo giudizio, manipolazioni artificiali prodotte dalla creazione storica: nessuna può cogliere l'immanenza dell'ordine sociale.
Una società senza coercizione, dunque, in cui la socialità sarà fondata sulla verità e sulla giustizia e la sicurezza dei cittadini si baserà sulla generale partecipazione di tutti i suoi membri alla vita pubblica: la quale, pertanto, non avrà bisogno di corpi separati che facciano rispettare la legge, sovrapponendosi all'ordine immanente prodotto dalla spontaneità dei rapporti sociali. La società anarchica delineata da Godwin si fonda sull'assenza di ogni forma coercitiva perché fondamentalmente motivata dall'etica. Poiché il «completo annullamento» del governo non può avvenire che con la maturazione di un'alta coscienza civile, si deve cercare la via di una costruzione societaria, dove sia determinante la partecipazione popolare. Gli argomenti portati da Godwin sono quindi, in parte, quelli adottati da Jean-Jacques Rousseau: di per sé, la sovranità non ammette deleghe o divisioni. Tuttavia, la soluzione del pensatore inglese è diversa da quella del filosofo ginevrino perché mentre questi risolve il problema del potere con una mediazione politico-istituzionale (rapporto maggioranza-minoranza), l'anarchico mantiene irrisolvibile il principio dell'indivisibilità, nel senso della sua non trasferibilità decisionale. Ne consegue la teorizzazione della democrazia diretta, del federalismo e del decentramento, che non sono delineati nella loro fattualità concreta, ma implicitamente posti come soluzione ineludibile, qualora si voglia far coincidere la libera volontà di tutti con la libera volontà di ciascuno.
Il criterio fondamentale che spinge Godwin a rifiutare ogni forma di etero-direzione politica scaturisce da una premessa ontologica e morale, dalla constatazione, a suo giudizio incontrovertibile, secondo cui tutti gli uomini partecipano di una facoltà comune, la ragione, che, in quanto tale, non può che essere unica; pertanto essa unifica tutti gli individui dal momento che la sua universalità contiene la fattiva possibilità di superare i conflitti inter-umani sciogliendoli nell'esperienza del confronto razionale e del dialogo.
La razionalità è spinta alla sua massima enfatizzazione, nel senso che la politica ha per oggetto la razionalità dell'agire umano perché unico termine di riferimento universale e unico criterio di edificazione positiva del mutamento sociale. La felicità, la virtù e il benessere non sono mète o entità incontrollabili, rispetto alla coscienza razionale del soggetto. E ciò perché non si tratta di pensare una nuova società, ma di trovare la sua verità ultima. A sua volta questa verità non scaturisce da un'indagine delle forme politiche pregresse, né dall'analisi astratta di forme politiche ipotetiche, ma dall'empirica constatazione dell'effettività pratica connessa all'universale desiderio di benessere.
Siamo a una delle fonti originarie del pensiero anarchico, cioè all'insanabile divisione tra società e governo, tra politica e morale. I primi termini rientrano nell'ambito della natura, i secondi in quello della storia. Lo sfondo culturale che fa da principio informatore a tale concezione è il giusnaturalismo, qui ricondotto al suo radicale presupposto, secondo cui la legge morale deve coincidere con quella naturale, nel senso che l'etica e la politica, se rettamente intese, devono esprimere verità naturali universali, trascendenti il diritto positivo configurato dai processi storico-culturali. È questo un paradigma che in parte ricalca lo schema dicotomico di Rousseau fra natura e società e che vive pertanto del mito dell'autentico: originariamente la società rifletteva l'umanità al suo stato incontaminato. La storia, degenerando, ha creato forme artificiali di convivenza, la cui espressione suprema è data dall'istituzione governativa. Per inverare l'autentica condizione umana è necessario pervenire a uno stato di giustizia, solo modo per dare agli uomini la felicità e la virtù.
Ma cos'è la giustizia? È l'architrave della società umana. Non ha tempo perché la sua natura è inalterabile. Non esiste una giustizia sociale o una giustizia individuale, ma *la* giustizia, come, per perfetta analogia, non c'è una ragione personale o una ragione comunitaria: c'è *la* ragione. In questo modo Godwin introduce il rapporto anarchico tra libertà e uguaglianza, partendo dalla premessa che la prosperità di tutti è l'interesse di tutti. Il rapporto anarchico dell'inscindibile nesso tra felicità pubblica e privata deriva dalla relazione tra giustizia e uguaglianza: gli uomini vanno considerati uguali in

libertaria

quanto sono tutti eticamente equivalenti di fronte alla giustizia, che non è individuale o collettiva, ma *la* giustizia, come, per l'appunto, non c'è una ragione singola o multipla, ma *la* ragione. Per questi stessi motivi, per avere cioè delineato l'idea di giustizia come ordine immanente e razionale dell'espressione del bene pubblico quale somma addizionale di quello privato, Godwin nega la teoria liberale e democratica dei diritti perché a suo giudizio errata sotto il profilo epistemologico e ingiusta sotto quello assiologico.

La considerazione epistemologica che spinge Godwin a questa radicale affermazione discende dalla constatazione dell'inscindibilità dei nessi che legano ogni individuo al tutto: il singolo non è mai sciolto dalla totalità che lo circonda ed è una sua illusione credere di poter prescindere dalle insopprimibili esigenze di questo ordine vincolante. Ciò, naturalmente, non significa affatto che questa totalità possa essere interpretata come valenza delle ragioni della collettività perché anche quest'ultima, per gli stessi motivi, deve sottomettersi ai dettami dell'immutabile ragione, vale a dire in questo caso della giustizia.

È evidente a questo punto che l'uguaglianza di fronte alla giustizia diviene uguaglianza di fronte alla verità, che la ragione riconosce come indiscutibile.

Ogni individuo ha il diritto di accedere alla verità e di esprimere il suo insindacabile giudizio personale che diventa la sola guida morale e politica della propria condotta pubblica. Nessuno, dunque, può imporre il proprio punto di vista perché non esiste alcun individuo che abbia il diritto arbitrario di coartare la ragione, il cui esercizio è uguale per tutti. Il concetto anarchico è qui rappresentato dalla libertà insindacabile del soggetto che si attiene al vero, qualunque siano le condizioni sociali e politiche esistenti. E poiché etica, ragione e giustizia sono facce diverse di uno stesso prisma, ne deriva che è proprio questo universale intreccio assiologico a rendere sacro e invalicabile il territorio dei diritti individuali i quali, data questa necessaria interdipendenza, si riducono appunto a uno solo. La verità non scaturisce dai rapporti di forza e non è quindi necessariamente storica. Tra un'intera collettività che erra, perché non si attiene all'«immutabile voce della ragione e della giustizia», e un solo individuo che invece la persegue, è nel giusto quest'ultimo, e ha il diritto di rivendicarlo contro tutto e tutti. Dunque, la ragione è la garanzia della libertà individuale in quanto si erge contro ogni pretesa storica particolare, sia essa religiosa, politica, culturale o di qualsiasi altra natura. L'associazionismo politico nato dalla secolarizzazione moderna non è quindi una forma istituzionale favorevole alla libertà individuale e all'indipendenza del giudizio personale. Anzi, è l'ultimo sostitutivo della subalternità del singolo a entità che lo sovrastano. Nessuna giustificazione deve far recedere l'individuo dalla propria spontanea ricerca del vero e del giusto. L'uomo diviene progressivamente libero in quanto è suscettibile di un'acquisizione culturale infinita dovuta a questo incessante rapporto tra civiltà e libertà, tra verità e ragione. La crescita delle prime comporta la crescita delle altre e tutte conducono ad un progresso continuo della specie.

● EDUCARE PER CAMBIARE

Date queste premesse, è logico che la soluzione sociale proposta da Godwin sia improntata all'educazionismo più radicale e conseguente. Il suo educazionismo estremo intende dimostrare che il cambiamento materiale è sempre l'effetto di quello culturale. Soltanto la riforma continua dei costumi, la discussione pacata e razionale, la persuasione derivante dall'evidenza incontrovertibile delle cose può sopperire al compito immane di cambiare la società, dal momento che non sono i rapporti di forza a determinare veramente la forma politica e sociale della comunità, ma i giudizi che gli uomini si sono fatti di essa. A tal fine l'educazione è pressoché onnipotente e in tutti i casi non c'è altra strada per cambiare la mentalità e le abitudini umane.

Così per estirpare l'idea del governo occorre procedere all'abolizione del suo vero sostegno, la credenza della sua necessità, perché ogni governo è fondato sull'opinione. La pratica di una libera opinione testimonia perciò il grado di libertà vigente in una data società. Secondo Godwin, esiste un legame logico e necessario tra la libertà delle azioni umane e la libertà delle opinioni. Pur opposte, autorità e libertà originano ugualmente dalla stessa fon-

libertaria

te: dall'effettivo, esplicito e spontaneo consenso a un sistema di convinzioni. Godwin individua così con largo anticipo un'idea importante della politologia moderna: lo stretto nesso tra legittimità e trasformazione. È il criterio della legittimità, come vera matrice coesiva dell'opinione pubblica, ciò che determina il fondamento ultimo dell'istituzionalità inerente alla socievolezza umana. Il mutamento della società è possibile nella misura in cui esprime le esigenze spontanee del cambiamento sociale, per cui queste non risultano una forzatura rispetto all'esistente. Ciò può avvenire soltanto attraverso un'azione graduale, che garantisca il consenso collettivo e non provochi violenze e rotture indesiderate. Occorre appropriarsi dell'inalterabile ordine della giustizia e della verità, capire l'intrinseca razionalità che le sottende; e questo può scaturire solo dal carattere intellettuale e razionale dell'agire. La forzatura rivoluzionaria ha un'implicita valenza di autorità perché non rispetta la prima regola fondamentale dei rapporti interumani: quella fondata sulla ragione. Pare evidente, secondo Godwin, che una vera concezione realistica deve andare al di là della classica interpretazione machiavellica: in ultima istanza le relazioni sociali non si reggono sui puri rapporti di forza, ma sul consenso spontaneo e generalizzato. Una vittoria ottenuta con la pura forza non conduce a nulla e si regge fintantoché essa mantiene tale amorfo vantaggio di violenza.

● L'INDIVIDUO FONDATO SUL NULLA

L'illuminismo radicale che porta Godwin a esaltare la ragione, con Max Stirner (1806-1856) giunge all'approdo ultimo della secolarizzazione: il nichilismo. Stirner si propone di eliminare ogni trascendenza dal piano autentico dell'essere, problematizzando una morte di Dio che supera per radicalità quella di Friedrich Nietzsche e di Martin Heidegger, e che non trova confronto in nessun altro esponente del pensiero occidentale. In lui, più che in qualunque altro, la morte di Dio è totale e definitiva.

Cosa sostanzia l'ateismo stirneriano rendendo irreversibile la morte di ogni divino? La coscienza del nulla, che non è un orizzonte teorico aperto sull'indicibilità dell'essere, ma è la pura e definitiva consapevolezza della morte di ogni pensare filosofico che sia rivolto alla ricerca dell'essere stesso: Dio è negato in quanto non c'è nulla da dire sull'essere non perché il nulla intenda o alluda a esso, ma perché la consapevolezza del nulla testimonia l'arbitrarietà di ogni discorso sull'essere, la sua gratuità, la sua non-fondazione. Il nulla è la valenza non ontologica di ogni scelta e dunque la valenza non ontologica di ogni esistere, nel senso che ogni scelta non ha fondazione essendo ontologicamente arbitraria. Essa testimonia infatti l'infinita possibilità di tante fondazioni, di tanti esseri, e quindi della mancanza dell'Essere. Il nulla stirneriano non è il nulla ontologico in sé, vale a dire lo speculare rovesciamento di un nuovo filosofare teologico. È, piuttosto, la nientificazione del pensare in quella direzione, l'azzeramento di ogni nostalgia dell'essere.

La consapevolezza del nulla inteso come niente è dunque la coscienza della mancanza di ogni fondazione, precisamente dell'impossibilità ontologica dell'esistenza di un centro. Così con la morte di Dio viene affermata l'impossibilità ontologica di un'unica e sola legittimazione, e per conseguenza la possibilità esistenziale dell'unico. Questa possibilità deriva dalla radicale assunzione del nulla quale esito ineludibile del disincanto del mondo. Con Stirner gli obiettivi dissacranti dell'illuminismo arrivano alla loro logica conclusione: il filosofare dell'unico, a differenza di ogni altro filosofare, non soltanto esplicita il nulla, ma lo rende indispensabile per operare la conversione da una significazione del mondo imposta all'individuo a una significazione del mondo prodotta dall'individuo. Questi è, di per sé, un ente già compiuto, finito e, in questa finitezza, anche perfetto, appunto perché unico.

Poiché anche l'unico è fondato sul nulla ed è unico perché ha la piena e definitiva consapevolezza di essere non-fondato, allora l'unico è pure, per intrinseca definizione, un non-centro. Esso non rivendica di essere il centro assoluto, ma un centro. Certo, in questo centro egli è assoluto, ma assoluto nella sua esistenza, cioè nella sua unicità-fattualità. Bisogna precisare che il termine ultimo e non più avanzabile del processo di secolarizzazione si rappresenta, per l'appunto, con il termine unico perché questo è l'ultimo predicato, cioè la terminale descrizione di ogni pensiero. L'unico è soltanto un nome, privo di determinazione, un termine privo di pensieri.

libertaria

La negazione di Dio è al tempo stesso superamento di ogni trascendenza e affermazione della radicale immanenza rappresentata dal singolo inteso come ente irripetibile. Insomma l'individuo, determinato nella sua specifica esistenza, costituisce il termine ultimo al di là del quale la secolarizzazione si arresta. L'unicità individuale è la tappa finale dell'immanentizzazione atea: il centro del mondo non è più Dio, ma l'io: oltre questo non si può andare. La centralità dell'individuo azzera ogni significazione del mondo che non sia la sua creazione. Con essa finisce lo svolgimento concettuale di tutto il pensiero e di tutta la metafisica occidentale.
La natura antiautoritaria dell'ateismo stirneriano è chiara: la consapevolezza del nulla rimanda alla non-fondazione di Dio, questa all'unicità dell'unico, che è assoluto e perfetto nella sua unicità appunto perché, come Dio, fondato sul nulla. Non esistendo alcun centro o fondazione, l'unico non può che essere il nulla di ogni altro. Di qui l'ambito sconfinato della libertà, dal momento che il nulla di ogni altro è propulsivo dell'infinita libertà di tanti unici, essendo infinito il campo della possibilità esistenziale derivante dal nulla. Il processo della secolarizzazione giunge all'approdo logico del nichilismo, ma questo si risolve in una libertà senza limiti perché la negazione di Dio (in quanto premessa filosofica della stessa libertà del nulla, della non-fondazione) è propulsiva di un universo esistenziale dove non c'è, per principio, il centro. Così la fine di ogni divino, di ogni trascendenza, di ogni alienazione non consiste nel fatto che tali dimensioni sono venute meno per essere state negate, ma perché è stata affermata, per l'appunto, la non centralità nel tutto e perciò la sua implicita e strutturale non gerarchica costituzionalità.

LA TRASCENDENZA NEGATA

In questo modo egli allarga anarchicamente l'ambito tematico dell'ateismo, la sua polivalenza critica e ideologica. Qui per ateismo si deve intendere infatti il rifiuto dell'immanentizzazione umanistica intesa quale logica reazione di rigetto alla desacralizzazione del mondo. Non si tratta più di negare il Dio dei cieli, ma ogni forma di trascendenza rispetto al singolo. La trascendenza, ovvero l'estraniazione, regola il rapporto gerarchico che fa dipendere l'uomo da tutto ciò che lo domina e lo condiziona. L'ateismo di Stirner è dunque il dissolvimento di ogni gerarchia: non si uccide Dio spodestandolo dal cielo per farlo rivivere sotto le spoglie dell'uomo, ma abolendo il rapporto stesso di dipendenza tra il singolo individuo e ogni entità che gli è estranea e che lo sovrasta. Dio è negato non perché è Dio, ma perché viene annullato il rapporto di dipendenza tra soggetto e oggetto. La pura forma di ogni rapporto gerarchico-ontologico si riassume pertanto nell'essere-dipendenti-da, nel senso che è ininfluente la specificità dell'oggetto e del soggetto, mentre, decisivo, è il rapporto che li regola. Qui si vede come Stirner accomuni nella dimensione santa (cioè nella sacralizzazione della gerarchia in sé, nell'essere-dipendenti-da) il cattolicesimo, il protestantesimo, il deismo e la religione umanitaria, vale a dire le fondamentali sequenze evolutive dell'esperienza religiosa dell'età moderna. Dalla Riforma alla rivoluzione francese non vi è stata per Stirner che una continua metamorfosi della credenza nel divino. La storia umana è stata dunque, fino a quel punto, la storia della libertà della religione, la sua progressiva valenza spirituale e istituzionale. Questa identificazione tra cattolicesimo, protestantesimo, deismo e umanitarismo non è arbitraria ai suoi occhi, posto l'assunto che vuole la fenomenologia del sacro come essenza della religione. Per cui se gli zelatori del sacro sono diversi, sono pur sempre tutti credenti, non essendo la fede morale sostanzialmente diversa da quella religiosa.
In questa critica, che configura una nuova versione del principio di gerarchia nel mondo moderno, Stirner dissolve l'idea di verità nella ragione dell'unico. La verità è l'ultima attestazione della divinità in quanto intrinsecamente ontologica, dal momento che esprime il mondo stesso dell'assiologia, che non sarebbe più tale se non fosse considerato vero. Può essere discusso ogni singolo valore, ma non il concetto di valore perché qualora ciò avvenisse sarebbe come affermare che non c'è verità. Con la morte della verità, come dimensione di un dominio che sta sopra l'unico, muore ogni trascendenza perché il solo orizzonte ontologico è quello

della proprietà dell'unico intesa come capacità unicista di appropriazione del mondo.
Si apre così per Stirner il varco della libertà effettiva dell'individuo, una volta che questi, naturalmente, si sia liberato da ogni soggezione alla trascendenza. Ma sotto quale punto di vista la fine di ogni trascendenza porta alla libertà? Anche questa, per Stirner, può essere una trascendenza, se viene intesa come qualcosa di assoluto. Bisogna infatti osservare che l'ideale della libertà assoluta ripresenta le stesse assurdità di ogni assoluto. L'assurdità consiste nel fatto che l'ideale di libertà concepito come una nuova missione da compiere, configura un'astrazione alienante, dal momento che esso, realizzandosi in sé e per sé, pone un ambito di estraneità rispetto al singolo, e quindi rispetto alla sua specifica libertà. La libertà deve liberare l'unicità quale dimensione autentica dell'individuo. Precisamente, la libertà è mezzo all'autenticità dell'individuo e l'autenticità dell'individuo è mezzo alla verità della libertà, che risiede nella sua effettività. La potenzialità fonda la capacità creativa e propositiva dell'io, la radicalità richiama la volontà dell'individuo proprietario, termine ultimo e non più scomponibile del processo di secolarizzazione.
In questo rapporto la libertà individuale testimonia l'impossibilità di un suo accordo con l'uguaglianza fra gli individui. Infatti, se essa è la manifestazione della reale potenza individuale, intesa come potenza precisa di ogni specifico unico, allora viene meno ogni confronto generale. L'individuo è irripetibile e dunque non è soltanto diverso da tutti gli altri individui, ma è pure, rispetto ad essi, incommensurabile. L'indicibilità della singola esistenza impedisce la possibilità di porre su uno stesso piano le diverse capacità operative degli unici, cioè le diverse libertà. Ogni universalismo è falso, anzi alienante, per cui l'uguaglianza, quale massimo ideale universale, non si sottrae a questa sorte. L'uguaglianza, per Stirner, è un non senso. Come la libertà, come l'umanità, essa è soltanto un nome. Si può dire però che l'azzeramento di ogni alienazione, compresa quella data dall'ideale dell'uguaglianza, permette di fatto, attraverso le diverse libertà individuali, la realizzazione piena delle chances di tutti gli individui, di tutte le loro possibilità esistenziali. Quindi ogni esplicazione della potenzialità individuale è, in ogni dato momento, l'uguaglianza realizzata di tutte le libertà dei singoli: qui l'uguaglianza delle possibilità non viene dichiarata, ma praticata.

● L'IO INDICIBILE

Arriviamo così a definire la natura anarchica della libertà delineata da Stirner. Il processo di secolarizzazione, nel suo disincanto del mondo, ha evidenziato l'io come termine ultimo della negazione del divino. La logica intrinseca di questa scomposizione della realtà gerarchica, dello svelamento della sua immagine arbitraria, definisce a sua volta l'io come il singolo esistenziale e dunque come una realtà indicibile. Essendo unica, singolare e irripetibile, questa esistenza si sottrae a ogni attributo universale, a ogni tentativo di definirla e di fissarla e dunque di limitarla: niente può veramente nominare e individuare l'unico. Così l'«indicibile» è sempre aperto sulle infinite possibilità esistenziali dell'unico stesso. Esso si riserva all'infinito le intenzioni di questa unicità, che nella sua esistenza può tentare di essere tutto ciò che vuol essere. Ma in che senso l'intenzione apre l'orizzonte anarchico della libertà?
La libertà anarchica rovescia, anzi dissolve, l'ideale umanitario nato dalla civiltà stessa del cristianesimo. Questa svolta epocale si verifica perché viene meno ogni significazione esterna dell'individuo, compresa, paradossalmente, anche quella data dalla stessa libertà. Per cui il rapporto tra la libertà e la storia diventa l'impossibile incontro tra l'irripetibilità dell'individuo concreto e la storia universale: la caducità di quello dissolve l'astrazione di questa.
Attraverso l'esplicazione della libertà si critica il diritto e lo Stato, in quanto, anch'essi ultime forme secolarizzate della metamorfosi religiosa. Ciò che accomuna tutte queste realtà (Stato, politica, diritto) è dunque l'uguale dimensione autoritaria, che consiste nell'attribuire all'essere umano una vocazione, una specifica missione, pretendere insomma di sapere quello che deve essere e quello che deve fare. La politica è il prolungamento secolare della religione: come la Chiesa è la forma istituzionale di questa, così lo Stato è la forma istituzionale della politica.

Libertaria

Lo Stato, infatti, non sarebbe tale se non pretendesse di realizzare l'ideale dell'umanità, cioè la forma secolarizzata della religione. In questo senso lo Stato moderno porta definitivamente a termine la missione terrena della Chiesa: realizza la santità sul terreno della storia mondana. Ponendosi come unico depositario della legge, e pertanto come unico rappresentante della socialità umana, esso esprime la dimensione del sacro nella sua valenza terrena. Stato e Chiesa sono le estreme forme istituzionali di questa sacralità ipostatizzata e del suo ineliminabile rapporto dialettico con la libertà del singolo.
Ma lo Stato, a differenza della Chiesa, impersonifica con maggior perfezione il principio di autorità grazie all'immanentizzazione umanistica. Lo Stato è lo stesso principio dominante eretto a istituzione perché unisce la vocazione religiosa con la possibilità secolare, per cui risulta che la forma statale è più universale della forma ecclesiale. Lo Stato, rispetto alla Chiesa, è la logica tappa storica del processo di secolarizzazione, l'umanità universalizzata nella sua forma istituzionale, che si esprime inevitabilmente nella legge dell'uomo contro la volontà del singolo.
Con ciò Stirner indica l'equivalenza operata dal dominio statale, che in questo caso si esprime traducendo il genere umano nella forma istituzionale. Gli attributi dell'uomo, trasferiti nell'ideale dell'umanità, sono ricomposti nella forma coercitiva dell'universalità statuale: non c'è vita sociale fuori dello Stato perché non c'è vita umana fuori da questo ideale. Esso esprime tutta l'umanità, per cui chi non rientra nel suo ambito non fa parte della comunità degli uomini. Nello Stato si rappresenta questa intera comunità, la sua universale essenza, la sua genericità tout-court. Esso si dà come realtà assoluta perché è antecedente a ogni singola volontà. Si tratta dunque di una presenza totale, che discende non tanto da una particolare forma dello Stato, ma dalla sua stessa esistenza.
La modernità è caratterizzata dal paradosso Stato, che, mentre realizza la vocazione dell'uguaglianza giuridica, invera, per contro, l'aspirazione presente in ogni epoca: porta infatti a compimento, fino alla sua perfezione, il principio di autorità. La rivoluzione francese rivela così l'intima contraddizione insita nell'idea moderna di emancipazione politica: cercando il principio dell'uguaglianza si è realizzato fino in fondo il principio di autorità. In tal modo Stirner individua, in senso fortemente anarchico, un passaggio chiave della storia moderna: il percorso della veicolazione del principio statale (inteso come uguaglianza giuridica dei diritti) attraverso il principio nazionale. È dunque a quest'ultimo che va imputata, per l'anarchismo, la forma ideologica della mistificazione politica dell'uguaglianza democratica nata nel 1789.
Nel realizzare l'uguaglianza dei diritti, la borghesia ha dunque portato a compimento il principio di autorità attraverso l'emancipazione politica. L'uguaglianza giuridica, realizzando tale conquista, ha dato piena libertà allo Stato, nel senso, appunto, che da un lato esso si invera nell'universalizzazione democratica dei «cittadini», dall'altro, però, questa universalità pone in essere la libertà assoluta dello stesso dominio statale.
Con la radicale contrapposizione allo Stato Stirner conclude la critica ai molteplici aspetti del principio di autorità rappresentati dalla religione, dalla Chiesa, dal diritto e dalla legge. A questo insieme autoritario egli oppone un rifiuto filosofico-esistenziale, le cui implicazioni sono anche politiche e sociali. Tuttavia, il senso della negazione stirneriana, proprio per la sua radicale valenza anarchica, non può essere traducibile in un progetto collettivamente percorribile sul piano storico, inteso, quest'ultimo, quale campo d'azione determinato nello spazio e nel tempo. Di qui la non risolta dimensione della sua ribellione, i cui presupposti epistemologici sono dati dalla contemporanea contrapposizione e distinzione tra essa e la rivoluzione. La rivoluzione è la negazione di un dominio determinato, la ribellione del dominio in quanto tale. Mentre la prima si esprime come negazione concreta, la seconda si dà come negazione metafisica.
La diversità della ribellione rispetto alla rivoluzione è dunque chiara. Non esiste, in Stirner, una teoria della ribellione come strategia sociale dell'emancipazione. In questo senso, ma solo in questo senso, si può parlare dell'anarchismo stirneriano come di un anarchismo particolare, sui generis, non strettamente politico-ideologico, ma precipuamente filosofico; oppure di un rivoluzionarismo senza rivoluzione. Il referente antagonista della ribellione, infatti, è il

paradigma del potere in quanto tale, non la forma specifica di un determinato potere. L'auto-valorizzazione, quale tensione oppositiva all'auto-pauperizzazione, delinea una specifica scelta metodologica propria della prassi sovversiva, che può, appunto come metodo, essere applicata a tutte le situazioni storico-particolari. Questo è dunque il senso ultimo della ribellione, che in tal modo rende evidente la dimensione irrisolvibile dell'anarchismo unicista: ogni qual volta è messa in atto, esso diventa abolizione del paradigma del dominio in quanto tale perché, per la propria natura, è impossibilitata a prospettare un'azione di mediazione con l'esistente. D'altra parte ogni rivoluzione che non contempli la dimensione della ribellione è destinata alla riformulazione del potere.

Di qui l'ulteriore distinzione tra società e unione. La differenza consiste nel fatto che la prima è sempre una perenne forma istituente, la seconda una definitiva forma istituita. Perché l'unione possa sussistere è dunque necessario che i suoi protagonisti siano continuamente pervasi da una spinta vitale a volersi ritrovare. Nell'immediata relazionalità posta dall'unione, gli uomini, in quanto individui irripetibili, smettono di avere qualcosa in comune, ma nello stesso tempo smettono anche di avere qualcosa che li divida. Come unici, infatti, sono incommensurabili e dunque, come non possono avere identità fra loro, così non possono nemmeno avere contrasti. In tal modo Stirner intende andare oltre l'armonismo societario, nello stesso momento in cui rifiuta però anche la strada della conflittualità hobbesiana.

Il problema fondamentale di ogni risoluzione collettiva consiste nel delineare un insieme sociale quale continua espressione vitale degli individui. Questo insieme, denominato appunto unione, deve essere capace di rispondere ai bisogni del singolo, ponendo le premesse per il superamento della sclerotizzazione del vivere in comune. Per superare ciò che è sempre stata una ricorrente e pressoché obbligatoria parabola storica (quella del passaggio dalla originaria forma istituente alla definitiva forma istituita), occorre andare oltre il classico rapporto individuo-società, particolare-generale. Si tratta, per Stirner, di una falsa dicotomia, se intesa come dilemma teorico da cui partire per risolvere il problema societario. Infatti tale contrapposizione tra soggettivo-oggettivo, unicità e universalità esiste, ma la forma della sua esistenza indica anche la sua ineliminabilità.

● FEDERALISMO E AUTOGESTIONE

Abbiamo visto che in Godwin e in Stirner il rapporto fra libertà e uguaglianza non si risolve in un nesso organico. Ciò avviene invece con Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) che teorizza tale unione attraverso la valorizzazione del movimento storico del socialismo. Questo è concepito lontano da ogni sogno utopistico di rigenerazione totale e di metamorfosi antropologica. Diventa perciò comprensibile la sua critica alla dialettica di Friedrich Hegel. Mentre questi definisce la realtà nella forma triadica di una tesi e di una antitesi, le quali si risolvono in una sintesi superiore, Proudhon afferma che proprio le antinomie sono la struttura stessa del reale. Ogni sintesi è oggettivamente impossibile. Il problema consiste nel trovare non la loro fusione, che sarebbe la loro morte, ma il loro equilibrio incessantemente instabile.

Nella sua dialettica, Proudhon distingue la realtà, sede delle opposizioni reali, dal discorso dialettico che ha come obiettivo l'analisi di tali opposizioni. Egli definisce quindi, kantianamente, le opposizioni con il termine «antinomia» e intende con ciò riferirsi all'espressione della realtà delle cose nella loro fattualità; diversamente queste stesse alterità non sono più colte sul fatto, ma argomentate nel discorso, sono da lui definite con il termine controdiscorsi. Perciò il sistema delle antinomie è il metodo impiegato da Proudhon per interpretare la società. Le antinomie, essendo espressione dell'opposizione reale delle cose concrete, dimostrano di per sé l'impossibilità di ogni sintesi a priori e di conseguenza l'impotenza oggettiva di ogni regime volto alla loro forzata mediazione.

Si specifica perciò il suo sforzo teorico teso a individuare la forma proporzionale delle parti, nel senso di una loro sostanziale equivalenza. Non esistono elementi più importanti e decisivi di altri nella formazione della realtà,

Libertaria

nella strutturazione dello svolgimento storico-sociale.
È in tal senso che si precisa l'idea di uguaglianza: come idea di un rapporto reciproco, di un rapporto commutativo. Questa logica di equilibrio e di reciprocità sta alla base del pluralismo, volto appunto a costituirsi come sistema «aperto» capace di far convivere più tendenze di per sé contraddittorie, a porsi come estrinsecazione della libertà nel suo infinito movimento. Perciò questa interdipendenza indica un rapporto di uguaglianza e annuncia in pari tempo la legge della reciprocità e dell'equivalenza che è alla base del mutualismo economico-sociale. Nello stesso tempo, a partire da questa valenza ideologica dell'uguaglianza, è possibile arrivare anche a quella della libertà intesa come pluralismo.
Si delinea così in modo inequivocabile il fondamento teorico del suo anarchismo, ossia un relativismo pluralistico che può essere considerato senza alcun dubbio la chiave interpretativa di tutto il suo pensiero, di tutta la sua dottrina. Ne discende pertanto la sua analisi del lavoro collettivo concepito come espressione dell'attività di un essere sociale avente una sua specifica realtà con proprie leggi. La scoperta della società come un essere collettivo reale, autonomo e immanente a tutti i suoi membri, comporta immediatamente la scoperta dei suoi due attributi fondamentali: la ragione collettiva e la forza collettiva.

● LA FORZA COLLETTIVA

Con la nozione di forza collettiva Proudhon precisa che gli individui, indipendentemente dalle loro capacità e attitudini, vivendo in società ricevono sempre di più di quanto danno; in altri termini l'uomo, nel momento in cui si inserisce nell'attività produttiva e partecipa a un compito comune, diventa immediatamente debitore verso la società di cui fa parte. Questo perché qualsiasi impresa produttiva e sociale, che riunisca gli sforzi individuali altrimenti separati, ha la capacità di generare, proprio attraverso la coesione dovuta al lavoro collettivo, una potenza economica e sociale essenzialmente diversa dalla somma, anche infinita, degli sforzi individuali divisi e non concomitanti. Con la nozione di ragione collettiva Proudhon aggiunge che gli individui non possono associarsi veramente che alla sola condizione che si realizzi tra loro uno scambio fondato sull'uguaglianza. Infatti lo scambio tra non uguali, generando disuguaglianza, provoca continui conflitti sociali, rendendo impossibile la piena realizzazione della socialità umana. La ragione collettiva si estrinseca dunque in questo principio dello scambio paritario fondato su una ragione necessaria, pena la fine della società stessa.
Perciò antagonismo e solidarietà, divisione e composizione formano una coppia antinomica irriducibile che si pone oltre l'individualismo classico del liberalismo e oltre l'universo tradizionale del comunismo, per arrivare a una fondazione della società che non è l'assoggettamento dell'individuo alla collettività, né la subordinazione della collettività all'individuo. Il primo, infatti, pretende di liberare l'uomo isolandolo e astraendolo dalla società, il secondo considera l'uomo come una semplice unità sottomessa a una collettività superiore, la quale, schiacciando la personalità, sfocia nel dispotismo.
Con queste premesse teoriche il pensatore francese prende in esame ogni forma di proprietà, e quindi ogni teoria che la sottende e la giustifica. Quest'analisi lo porta a concludere che nessuna delle teorie miranti a giustificare tale processo di appropriazione riesce a essere credibile. Non esiste una teoria che riesca a dar ragione logica di questo furto della forza collettiva, che riesca a legittimare ragionevolmente l'esistenza della proprietà. E tuttavia, in merito a tale questione, più importante ancora della critica alla concezione del regime proprietario è la revisione e ridefinizione proudhoniana del concetto stesso di proprietà, con la distinzione fra questa e il possesso.

● PROPRIETÀ E POSSESSO

Per Proudhon la proprietà non consiste nella facoltà da parte di una persona di fare uso di un bene e di esserne responsabile, ma più esattamente nel fatto economico attraverso il quale la proprietà diventa creatrice di interessi, diventa un capitale fonte di tutte le forme di facile guadagno. Il profitto, l'affitto, l'interesse, in una parola il facile guadagno, sono tutte forme di estorsione, di furto, di plusvalore che Proudhon definisce e raggruppa nell'espressione, intraducibile in lin-

gua italiana, del «droit d'aubaine». Diversamente deve essere inteso il possesso: questo, infatti, è l'uso socialmente responsabile di un bene, al fine di trarne un frutto corrispondente al lavoro individualmente fornito; si tratta di un uso che non implica il diritto assoluto di proprietà, né la possibilità di trasformare il bene di cui si usufruisce in un capitale, a sua volta produttivo di altri, ulteriori beni.

Approfondendo l'analisi sociologica Proudhon è riuscito a generalizzare la critica al concetto di proprietà attraverso l'individuazione del concetto di forza collettiva: essa può essere estesa dal campo economico a quello politico. Infatti lo Stato può essere considerato «proprietario» della volontà politica dei cittadini, il partito politico della fede ideologica dei propri iscritti. E ancora: come il capitale risulta dal furto del prodotto della forza collettiva, allo stesso modo il governo deriva dall'appropriazione della forza sociale di cui si arroga la direzione, e così via. La proprietà si presenta quindi come un principio autoritario di equivalenza allargato, nel senso che proprietà e autorità diventano pressoché sinonimi.

Abbiamo detto che le antinomie non possono essere superate, ma solo bilanciate e modificate. Questo realismo, teso a cogliere l'infinita pluralità della vita comunitaria, ha il compito di evidenziare la realtà obiettiva delle leggi socio-economiche, affinché da queste leggi il socialismo possa partire per realizzare i propri scopi. Perché qui sta il punto: il socialismo può realizzarsi solo mantenendo l'antinomia.

Anche lo Stato è la risultante dell'alienazione della forza collettiva esplicitata a tutti i livelli, da quello sociale a quello economico, da quello culturale a quello psicologico. Per mantenere la propria esistenza, che è fittizia, esso non può che perpetuare l'espropriazione della società e quindi conservare la disuguaglianza: solo a condizione che la società sia e rimanga non egualitaria l'organizzazione statale può sostituirsi a quella sociale, il politico rispondere alle esigenze dell'economico, lo Stato assolvere con autorità ciò che la società dovrebbe svolgere con autonomia.

La contrapposizione fra politico e sociale assume senz'altro la forma dello scontro fra autorità e libertà; date queste radicali premesse, Proudhon è conseguentemente contrario a qualsiasi rivoluzione di tipo politico, tale cioè da interessare soltanto il potere. Comprendere la specificità del politico, senza intenderlo come riducibile a mero riflesso delle contraddizioni economiche, significa leggere contemporaneamente la logica del potere, sia nella sua forma generale, sia in quella particolare.

La critica proudhoniana si estende a tutte le forme del politico, da quella assolutistica a quella democratica, perché tutte fondate sull'idea che gli uomini debbano cedere la loro autonomia e delegare il loro potere al fine di costruire una sovranità che, volenti o nolenti, dovranno poi rispettare. Perciò solo nella società economica dei produttori, che si contrappongono frontalmente alla società politica dei dominatori, è possibile rintracciare e svelare quella dimensione creativa, spontanea e pluralista dell'agire sociale quale segno inconfondibile dell'emancipazione umana; solo all'interno di una teoria e di una pratica economica si possono correttamente trovare le ragioni e gli scopi di una teoria e di una pratica rivoluzionaria.

Secondo Proudhon, le classi operaie sono le sole che possono effettuare la rivoluzione sociale. Tuttavia ciò non avviene in virtù della contrapposizione oggettiva fra capitale e lavoro; infatti questa contrapposizione, sebbene sia la caratteristica centrale del sistema capitalista, è pur sempre una delle tante della società gerarchica; inoltre non esiste una legge deterministica che opponga le masse sfruttate agli sfruttatori: la pluralità delle contraddizioni mostra infatti che i cambiamenti storici non hanno e non possono avere necessitanti esiti univoci, che infiniti fattori dinamici concorrono allo svolgimento complessivo dell'evoluzione umana. Quindi i lavoratori devono mirare all'universalizzazione dei privilegi goduti dalla borghesia; devono, cioè, universalizzare le sue originarie libertà di classe, sorte inizialmente quali strumento di dominio della borghesia stessa. Il compito dei lavoratori non è combattere contro le incompiutezze di classe del liberalismo, per far sorgere dalla classe proletaria un'altra libertà. Ciò è semplicemente un non senso, dal momento che il significato autentico della libertà sta nella sua universalità. Bisogna quindi conferire un si-

Libertaria

gnificato universale alla libertà, disgiungendola da ogni reazionaria collocazione classista. Il socialismo è dunque il superamento storico del liberalismo. È così che la rivoluzione sociale realizza il suo compito: portare al suo termine finale l'evoluzione politica della società risolvendola nella libertà e nell'anarchia.

Ora, qual è la concezione politica più approssimata dell'anarchia? Il federalismo, risponde Proudhon, ed è perciò qui che egli focalizza la sua attenzione e la sua riflessione in modo particolare. Il federalismo proudhoniano sa risolvere in una continua tensione di libertà i termini, dati prima come teoricamente insopprimibili, della libertà e dell'autorità. Il federalismo, cioè, è la realizzazione storicamente possibile della libertà e dell'anarchia perché mantiene i due princìpi di libertà e di autorità, risolvendoli in una transazione che si dà come continua divisione e ricomposizione, come continuo conflitto e perciò, oggettivamente, come continua tensione di libertà. La libertà è la realizzazione di questa transazione, che tende a spostare il peso dell'autorità a favore della libertà, «essendo nella natura delle cose» che il principio di autorità sia «iniziatore» mentre il principio di libertà determinante.

Abbiamo detto che la dialettica proudhoniana non risolve in una sintesi superiore le opposizioni della vita socio-economica. Tale concezione, che vede nel continuo svolgimento delle antinomie la struttura stessa del sociale, porta Proudhon a formulare la dottrina del federalismo pluralista, considerata a suo parere l'unica realistica perché le contraddizioni, costituendo la linfa vitale della società, sono insopprimibili. Esso infatti deve garantire, con la sua dimensione aperta, l'eguale possibilità di espressione di ogni individuo o gruppo, in armonia con le proprie esigenze geografiche e le proprie tradizioni storiche. Il sistema federativo deve essere insomma il risultato degli equilibri da ricercarsi nel rapporto fra gruppi e individui, fra unità e molteplicità, fra società globale e raggruppamenti particolari, fra coesione e libertà.

Riconoscere l'equilibrio a ogni livello sociale è dunque il compito fondamentale del socialismo che voglia essere veramente autogestionario. Si delinea a questo punto il problema fondamentale della proprietà nel regime autogestionario. Essa può definirsi come possesso nel senso che, «socializzandosi» e «umanizzandosi», diventa una funzione sociale definitivamente sottomessa alla regolamentazione interna del nuovo diritto economico e della giustizia sociale. Su questa proprietà federalizzata che cambia non solo di soggetto, ma di natura, Proudhon fa poggiare la federazione agricolo-industriale, la quale attribuisce gli strumenti di produzione contemporaneamente all'insieme della società economica, a ogni regione, a ogni gruppo di lavoratori, a ogni operaio e contadino considerati individualmente. Essa organizza una proprietà federativa e mutualista dei mezzi di produzione i cui possessori sono simultaneamente l'intera organizzazione economica, centrale e regionale, le diverse branche dell'industria, ogni fabbrica e infine ogni lavoratore. Il possesso universalizzato non comporta però la spartizione della proprietà, che resta una e indivisa. In altri termini, gli individui possono richiedere il riscatto della loro parte, prodotta dal proprio lavoro, al fine di realizzare un'altra, ulteriore unità produttiva o sociale, senza pretendere tuttavia la divisione della proprietà precedente.

Nella pluridimensionalità dell'autogestione proudhoniana non deve essere ravvisata una tendenza latente e oggettiva all'integralismo sociale, politico, economico e culturale. Il decentramento e l'autonomia politica, sociale ed economica dei gruppi e degli individui sono la garanzia obiettiva della differenza fra piano politico e piano economico perché nella concezione proudhoniana la dimensione territoriale non coincide con quella produttiva, né quella produttiva con quella politica.

● RIVOLTA E RIVOLUZIONE

Il nesso organico tra libertà e uguaglianza che in Proudhon si esplicita come problema di risoluzione di un equilibrio, con Michail Bakunin (1814-1876) diventa il nucleo dell'anarchismo inteso come pensiero in azione: la libertà esprime il momento della rivolta, l'uguaglianza quello della rivoluzione. Sono due aspetti di una stessa sequenza. Vediamo.

La libertà è la cifra dell'emancipazione dell'uomo e il fine supremo della storia. Poiché in sé costituisce un tema infinito, la libertà conferma l'infinito e l'indefinito procedere

Libertaria

della storia, così da non darsi mai quale finalità teologica, ma quale essenza umana: la storia in sé e per sé non ha un fine prestabilito perché quest'ultimo viene imposto dalla volontà degli uomini. Dire libertà significa dire umanità, nel senso che l'una definisce l'altra. La necessità della libertà coincide con la necessità dell'umanità perché un'umanità non libera non è veramente tale. Solo ciò che è umano può essere libero e un'umanità libera si auto-riconosce come umana appunto perché ha scelto di essere libera. L'uomo è tale in quanto, a differenza di ogni altro essere vivente, ha conquistato la nozione di libertà ponendola quale condizione primaria della sua identità ontologica. Ma la libertà non è solo umana in senso antropologico, lo è ancor più in senso sociale. Non si è liberi se tutti gli altri non lo sono, nel senso che l'universalizzazione collettiva della libertà è la stessa libertà individuale ampliata alla sua infinità. L'universalizzazione della libertà rappresenta la forma sociale dell'essenza umana: secondo Bakunin, infatti, la vera libertà individuale non può non farsi, immediatamente, libertà generale. Ecco dunque il fondamento «oggettivo» della libertà, nel senso che, delle varie possibilità date all'umano di essere quello che vuole essere, solo la libertà contiene fino in fondo la cifra fondativa di se stessa perché niente le è più universale. L'universalità della libertà consiste nel non essere preventivamente fondata e dunque, proprio per questo, nell'essere scelta all'infinito. L'impossibilità di fondare a priori la libertà è la condizione della sua unica e possibile fondazione perché niente può essere più vero dell'umano e niente può dare più umanità all'umano che la sua forma sociale, la sua essenza di libertà, appunto, ampliata all'infinito.
Preliminarmente il rapporto tra libertà e rivolta è dato proprio dalla condizione oggettiva della natura necessitante della libertà stessa, nel senso che questa, essendo la cifra specifica dell'umanizzazione della società, è anche, per conseguenza, la cifra specifica del grado di civiltà prodotto dall'evoluzione umana.
Questa libertà, intesa come esito necessitante dell'umanizzazione dell'umanità, non è una forma di determinismo, ma di conoscenza scientifica: soltanto se l'uomo è consapevole di essere materialisticamente determinato può essere libero. La libertà è rivoluzionaria non quando attacca un'autorità storicamente determinata, ma quando ne demolisce il principio informatore, la cui natura non può che essere metafisico-universale in quanto essa, per l'appunto, è ravvisabile in ogni particolare concretezza storica. Il principio informatore, ovvero il concetto sotteso all'esistenza specifica di ogni realtà storicamente data. Ecco perché Bakunin si pone contro i due massimi archetipi dell'autorità: l'archetipo divino e quello mondano, ovvero Dio e lo Stato. Essi non sono due entità ideali, ma due princìpi attivi, reali, sono le colonne sulle quali si regge l'ordine gerarchico che governa il mondo. Perciò solo assaltando il supremo principio metafisico del cielo e della terra diventa possibile demolire ogni sua fenomenologia materiale.

● LIBERTÀ CONTRO AUTORITÀ

La rivolta della libertà contro il principio di autorità è prima di tutto la lotta mortale dell'uomo contro Dio perché, in quanto tale, Dio incarna il principio di autorità concepito in termini assoluti. La sua dimensione autoritativa si rinviene nel suo stesso concetto. In quanto estremo concetto metafisico, Dio rappresenta al massimo grado l'autorità non tanto in termini di «contenuto» (Dio padrone del mondo), quanto in termini di forma. Essendo, per l'appunto, concepito dall'uomo in senso assoluto (sciolto cioè da ogni determinatezza) esso non può che essere per eccellenza proprio lo stesso principio di autorità elevato alla sua più alta espressione: infatti il principio, inteso per sua stessa natura, è un concetto astratto e Dio è la massima astrazione pensabile di questo concetto. Prima di essere esistenza divina, esso è l'archetipo supremo del dominio.
Si apre in tal modo il problema decisivo della secolarizzazione. L'anti-teismo sembra infatti implicare il trasferimento dell'assoluto dal cielo alla terra e dunque la divinizzazione dell'uomo. L'uomo nega Dio diventando a sua volta Dio, per cui il prometeismo tende a risolversi in delirio di onnipotenza. L'uomo non ha più limiti, egli può autorizzarsi qualsiasi cosa. È inutile sottolineare le valenze nichilistiche di questo processo che attraversa,

libertaria

quasi senza soluzione di continuità, tutto l'ateismo ottocentesco, da Auguste Comte a Karl Marx, da Marx a Nietzsche. Ma, viene da chiedersi, ciò vale anche per Bakunin? Bakunin sembra essere consapevole di queste implicazioni assolutizzanti, quando cerca di rovesciare tale obiezione di fondo, dimostrando che la divinizzazione dell'umano è, invece, del tutto consequenziale alla fede dei credenti, mentre, contemporaneamente, l'ateismo postulatorio (la libertà dell'uomo contro la libertà di Dio) non può che sfociare nell'umanizzazione imperfetta e dunque nell'esatto opposto di ogni delirio di onnipotenza. Ciò avviene, però, soltanto se la finitudine dell'uomo è attraversata da quello scambio anarchico di libertà tra gli individui che costituisce l'essenza stessa della società. La libertà, infatti, scaturisce dall'imperfezione umana, cioè dal bisogno associativo degli individui che si riuniscono appunto perché mortali, finiti, imperfetti. La libertà anarchica non può, di per sé, produrre alcun sogno perfezionistico perché sancisce, all'opposto, il bisogno dell'uomo di associarsi, unica condizione perché la libertà diventi umana. Insomma, l'equazione uomo-società-libertà ci riporta alla dialettica tra finito e infinito, attraverso la perfetta incompatibilità antinomica, in termini di libertà, tra l'uomo e la religione. Il delirio di onnipotenza scaturito dall'ateismo non coinvolge l'anti-teismo bakuniniano, che si fonda sul presupposto, irrinunciabile, della libertà umana come libertà ontologicamente imperfetta. L'unico attuabile assoluto che gli uomini possono edificare in terra consiste nell'«infinità uguale degli uomini», nella «società», e nasce dalla consapevolezza che l'umano è libero solo se è sociale ed è sociale solo se si riconosce come imperfetto: la libertà dell'uomo è contro la libertà di Dio perché rivendica la sua infinita finitudine.

A questo punto il rapporto tra libertà e rivolta si allarga alla seconda implicazione presente in questo paradigma. Il contrasto tra libertà umana e libertà divina implica l'ulteriore contrapposizione tra libertà sociale e libertà politica, tra società e Stato. L'equazione uomo-società-libertà contiene questa seconda valenza, nel senso che la lotta dell'uomo contro l'ente divino porta per logica conseguenza alla lotta dell'uomo contro l'entità statale. Lo Stato, infatti, è il secondo archetipo del dominio, la seconda impersonificazione del principio di autorità, l'ulteriore impedimento della libertà umana. E come questa è incompatibile con quella divina, così quella sociale è incompatibile con quella politica: insomma, l'umano è antinomico al divino come il sociale lo è al politico. L'equazione uomo-società-libertà esprime tutta la sua simmetria quando dà corso alla seconda contrapposizione derivante dall'intrinseca relazione tra Dio e lo Stato.

Ma cosa significa ampliare e rafforzare sempre più la libertà? Significa questo, ovviamente: universalizzare la libertà stessa. E per universalizzarla c'è solo un modo: perseguire l'uguaglianza. In termini bakuniniani il problema chiave del rapporto tra libertà e uguaglianza non è quindi un rapporto dovuto a una sintesi, ma a una estensione del primo termine tramutatosi nel secondo. Di per se stessa, l'uguaglianza non ha una fondazione ontologica pari a quella della libertà: essa è la libertà che si autoriconosce nella sua realizzabilità storico-sociale. L'umanizzazione della società avviene per mezzo della libertà nell'uguaglianza. Infatti la libertà di ciascuno non si realizza che nell'uguaglianza di tutti.

LA DIVISIONE GERARCHICA DEL LAVORO SOCIALE

Bakunin analizza la divisione gerarchica del lavoro e specificamente la sua forma verticale più evidente: quella fra lavoro manuale e lavoro intellettuale, divisione che costituisce a suo giudizio la causa costante e principale della disuguaglianza sociale e quindi delle classi. Tale separazione deriva dal monopolio della scienza e, in generale, dal monopolio di ogni conoscenza socialmente utile ai fini del comando economico e politico. L'analisi della divisione gerarchica del lavoro permette di risalire alla struttura che sta alla base del principio di autorità e di gerarchia, descrivendone e identificandone le componenti costanti e le sue forme caratteristiche, gli elementi che per la loro natura strutturale si ripresentano e si concretizzano nelle differenti società storiche, assumendo di volta in volta le forme socio-economiche a esse inerenti e l'apparato politico che le vivifica e le giustifica.

Si comprende ora come si configuri nel pensiero dell'anarchico russo l'abolizione delle

Libertaria

classi: essa non può che scaturire dalla abolizione della divisione gerarchica del lavoro e dalla conseguente socializzazione universale del sapere. Nasce così la visione bakuniniana dell'istruzione integrale quale propedeutica all'integrazione del lavoro manuale e intellettuale in ogni uomo e donna. Si deve concludere che solo con l'istruzione integrale uguale per tutti, tesa a portare ogni individuo ai gradi più elevati della conoscenza, si può realizzare l'uguaglianza. Di qui la teorizzazione di una istruzione e di un'educazione che siano finalizzate a uno sviluppo integrale e armonico di ogni potenzialità umana sia fisica sia intellettuale in grado di superare l'alienazione presente nella persistenza di ogni attività unilaterale. Così il lavoro, ricomposto nella sua totalità, farà dell'essere umano una persona completa e libera rispetto alla collettività e alla natura.

E con ciò entriamo nella dimensione socialista del pensiero bakuniniano. Ancora una volta, è la libertà a costituire il concetto cardine su cui ruota la costruzione teorica di Bakunin perché è solo nella misura in cui questa libertà può essere universalizzata che si apre lo spazio possibile della socializzazione dei mezzi di produzione e di scambio. Poiché non è concepibile una trasformazione della società se non partendo dalla indivisibile libertà individuale e, d'altro canto, poiché questa libertà può realizzarsi solo con l'instaurarsi di un'effettiva uguaglianza fra tutti gli individui, se ne deve dedurre che i piani interagenti della libertà e dell'uguaglianza sono l'imprescindibile condizione ideologica per realizzare la società senza classi.

Si deve qui, pertanto, aprire una decisiva distinzione tra socialismo, abolizione delle classi e uguaglianza perché queste tre definizioni non sono affatto sinonime. Per Bakunin sia il socialismo sia l'abolizione delle classi hanno senso solo se realizzano l'uguaglianza, dato che questa non è automaticamente implicita negli altri due termini: si possono dare infatti un socialismo o una società senza classi che non includano per nulla l'edificazione effettiva dell'uguaglianza, intesa, appunto, come universalizzazione conseguente della libertà e dunque come realizzazione-restaurazione delle diversità naturali. In conclusione il concetto di uguaglianza (come quello di libertà) è infinitamente più universale di quello di socialismo e di società senza classi, che sono formulazioni legate a particolari contingenze storiche. Il concetto di uguaglianza rimanda a quello opposto di gerarchia e questo all'idea di dominio, tutti termini che di per se stessi non designano una specifica società. In questo senso è solo la categoria dell'uguaglianza che permette a Bakunin di anticipare l'obiezione teorica per una nuova diversa riproduzione gerarchica, e cioè la teorizzazione della disuguaglianza naturale e la conseguente giustificazione ideologica dell'aristocrazia dell'intelligenza. L'ideologia meritocratica, sanzionando appunto, non più una disuguaglianza storica, ma naturale, supera non solo ogni precedente giustificazione etica della gerarchia sociale, ma stabilisce e precisa, in questa gerarchia, dei caratteri assolutamente immodificabili. È evidente infatti che, mentre gli impedimenti di carattere storico sono tutti, volendo, eliminabili, quelli di carattere naturale, sono, al contrario, inamovibili: ammesso che fosse possibile violentare la natura, quali forze storiche, sociali, politiche assumerebbero questa responsabilità? Chi, in altri termini, porrebbe il proprio ordine in antitesi con quello naturale?

Per il pensiero bakuniniano la teorizzazione della disuguaglianza naturale (e la conseguente giustificazione dell'aristocrazia dell'intelligenza e della società meritocratica) non è che l'ideologia più conforme al modello puro di società autoritaria. Segnatamente essa giustifica proprio quella divisione gerarchica del lavoro sociale e, specificamente, quella divisione verticale del lavoro fra manuale ed intellettuale, la quale costituisce, come abbiamo visto, la radice strutturale della disuguaglianza sociale fra gli uomini, la causa, cioè, costante e principale di ogni sfruttamento economico in tutte le sue variabili storiche.

Bakunin, puntualizzando la sua analisi attorno ai termini profetici, ma non tanto immaginari, di una possibile società organizzata e governata da un'accademia di eruditi e di sapienti, guidati pure sinceramente dalle idee del bene e del vero, intuisce la natura della nuova classe in ascesa verso il potere.

Libertaria

Essa fonda la sua forza su una sorta di proprietà dei mezzi intellettuali della produzione, e cioè sul possesso delle conoscenze scientifiche, tecniche e amministrative inerenti alle funzioni direttive dei grandi aggregati economici e politici. La «proprietà intellettuale» è dunque il capitale specifico di questa classe vera nuova aristocrazia, dedita a quelle attività della sfera del lavoro intellettuale corrispondenti alle funzioni direttive nella divisione gerarchica del lavoro sociale. La statalizzazione dei mezzi di produzione, l'accentramento ai vertici direzionali dello Stato delle funzioni economiche, tecniche e scientifiche, la pianificazione della produzione e del consumo costituiscono la base socio-economica di questa classe e la sua giustificazione ideologica è la teorizzazione della meritocrazia che, sanzionando una disuguaglianza non più storica ma naturale, si esprime, come abbiamo visto, come l'ultimo rifugio della volontà di dominio.
Abbiamo visto che la rivolta della libertà contro il principio d'autorità di per sé non necessita dell'uguaglianza, mentre la libertà che chiede di universalizzarsi diventa uguaglianza e, una volta riconosciutasi in questa nuova posizione storica, sfocia, inevitabilmente, nella lotta contro il dominio storicamente dato: solo allora la libertà diventerà rivoluzione. Ed è qui che si apre la pagina più problematica del pensiero bakuniniano. Nel farsi attivamente uguaglianza, la libertà passa dal piano della rivolta a quello della rivoluzione attraverso una serie di travagli che segnano contraddittoriamente il pensiero dell'anarchico russo. Si tratta di incongruenze profonde perché scaturiscono da un'azione che vuole porsi contemporaneamente nella storia ma contro la storia, da un progetto che, pur riconoscendo l'oggettività di alcune condizioni storiche, vuole forzarle ai propri fini. In virtù di questa antinomica duplicità, la teoria bakuniniana trasforma l'immanentizzazione del divino in un'immanentizzazione positiva e totale, nel senso che i valori libertari ed egualitari da perseguire non possono essere svolti separatamente né, quindi, essere scissi nella storia e nella società. Per cui la misura umana del precedente anti-teismo si trasforma in un prometeismo senza residui e la rivolta anti-metafisica contro il principio di autorità in una lotta contro qualunque riproduzione storica del dominio e, più in generale, dell'intero esistente.

La rivoluzione è il passaggio dall'autorità storicamente determinata alla libertà senza determinazioni e dunque essa non può che delinearsi quale volontà di conferire alla capacità umana la totale potenza universale alienata da Dio, dallo Stato e dall'assetto capitalistico-borghese in un processo di trasformazione senza interruzioni. Bakunin configura la teoria anarchica della rivoluzione come teoria che non conosce condizioni storiche particolari ai fini del perseguimento del suo principio perché fa coincidere, in un medesimo incrocio spazio-temporale, volontà e progetto sovversivo, nel senso che tutto deve accadere subito.

● LA «FRATELLANZA INTERNAZIONALE»

In questo passaggio-superamento dal tempo storico al tempo rivoluzionario si dispiega il rapporto senza residui tra libertà e rivoluzione. Pare evidente che il carattere negativista della rivoluzione bakuniniana condiziona in modo pressoché assoluto l'azione sovvertitrice. Lo scopo principale della rivoluzione consiste infatti nella distruzione dell'esistente e, in modo particolare, del suo principio informatore.
La centralità della lotta politica è data quindi, in ultima analisi, dalla lotta contro il potere statale, con il contraddittorio, ma del tutto consequenziale, effetto che ciò che viene negato (la politica, appunto) è ciò che viene sostituito al fine originario (la rivoluzione sociale). Insomma, per favorire il dispiegamento del sociale è necessario attivare il politico. Senonché la rivoluzione politica, intesa in questo senso, non può che essere una rivoluzione di avanguardie perché solo le avanguardie possono combattere una lotta di prima linea. Ecco dunque la ripetuta teorizzazione bakuniniana di una «fratellanza internazionale», cioè di una minoranza rivoluzionaria che, suscitando, organizzando e convogliando a questo scopo l'energia sovversiva delle masse oppresse, ha il compito di introdurre l'elemento soggettivo e artificiale dell'insurrezione.
Comunque, l'insieme di tutte queste contraddizioni deriva dal fatto che l'azione rivoluzionaria vuole essere nella storia ma contro la storia. La libertà, coniugata all'uguaglianza, diventa così volontà di realizzare con la forza tale unione. Ne consegue che la rivoluzione non può che delinearsi, a sua volta, quale atto totale, dal momento che pretende di essere il compimento contempo-

Libertaria

raneo e immediato di queste due dimensioni. La radicalità del suo esistere, la verità ontologica della sua azione si misurano, infatti, dalla totalità dell'atto, dall'intenzione della sua irreversibilità, dal fatto, insomma, che essa è tale solo se pone in essere la creazione di una nuova storia. La libertà, che tramite l'uguaglianza diventa rivoluzione, non può quindi sfuggire alla morsa dell'antinomia perché la forzatura del passaggio dai tempi storici ai tempi rivoluzionari la porta alla sua auto-contraddizione: la libertà che lotta contro l'autorità non è antinomica, ma la libertà realizzata per forza non può, ovviamente, che autocontraddirsi. In tutti i casi i rivoluzionari devono abbattere la società presente e solo in minima parte costruire quella futura.

Bakunin, quindi, è contro la costituzione del partito politico del proletariato voluto da Marx e dai suoi seguaci. Costituendosi inevitabilmente in organismo produttore e monopolizzatore della scienza rivoluzionaria, perché diretto in ultima analisi da un'élite di intellettuali, il partito non fa altro che favorire la formazione di una nuova classe, riproponendo così con contenuti diversi, ma con identica modalità formale, i gradi gerarchici di ogni struttura autoritaria. Il partito politico del proletariato, infatti, in virtù della funzione intellettuale-direttiva svolta, esercita in pratica il dominio sulle classi popolari, cui è assegnata la funzione manuale-esecutiva di massa di manovra. Le conseguenze socio-politiche di tale strategia saranno, per l'anarchico russo, estremamente nefaste: abituate a ubbidire durante il processo rivoluzionario, le masse si ritroveranno sottomesse a nuovi padroni dopo l'avvento della rivoluzione.

Si può ora rilevare nel pensiero bakuniniano, alla luce del rapporto mezzi-fini, un'analogia fra la divisione gerarchica del lavoro sociale e la divisione gerarchica nell'attività rivoluzionaria. È un'analogia che rende inequivocabilmente palese l'abissale differenza fra Marx e Bakunin, perché questi, come voleva abolita la prima, così rifiutava anche la seconda. E cioè, come alla divisione gerarchica del lavoro sociale contrapponeva, nei fini, la sua integrazione egualitaria, così alla divisione gerarchica dell'attività rivoluzionaria (teorizzata da Marx con il partito) contrapponeva, nei mezzi, la sua eguale integrazione. Vale a dire la costruzione di un processo rivoluzionario dove, già nel suo porsi, fossero prefigurati gli obbiettivi finali della libertà e dell'eguaglianza. Quindi, nessuna struttura gerarchica, nessuna divisione verticistica tra funzioni intellettuali-direttive e funzioni manuali-esecutive. Un processo perciò scaturito dal basso, senza una testa autonominatasi avanguardia del proletariato. Solo in questo modo sarebbe stata possibile una reale ed effettiva crescita dell'autocoscienza delle masse popolari ai fini della liberazione umana. Ecco perché, a suo avviso, il superamento della «proprietà intellettuale» dei mezzi di produzione non poteva che passare attraverso la distruzione della «proprietà intellettuale» del processo rivoluzionario.

● SOLIDARIETÀ E UGUAGLIANZA

Se in Proudhon la libertà e l'uguaglianza sono termini antinomici di uno stesso equilibrio e in Bakunin sequenze dinamiche di un processo calato contemporaneamente dentro e contro la storia, in Pëtr Kropotkin (1842-1921) vogliono essere momenti autentici di una realtà allo stesso tempo naturale e sociale. La ricerca di un fondamento antropologico e scientifico dell'anarchia come essenziale spiegazione e giustificazione dei suoi valori trova infatti il suo punto più alto e problematico nella sistemazione dottrinaria kropotkiniana. La problematicità è dovuta alla complessità dell'accostamento pressoché antinomico fra natura e cultura, ovvero tra la libertà e l'uguaglianza date come dimensioni autenticamente naturali dell'agire umano e la giustificazione della libertà e dell'uguaglianza concepite quali valori etici generali ed esaustivi della socialità dell'uomo. Quello di Kropotkin è il tentativo di giustificare la libertà e l'uguaglianza attraverso una spiegazione di tipo naturale. L'accostamento appare antinomico e problematico perché, mentre la giustificazione attiene al campo dell'etica, la spiegazione si risolve in quello della scienza. Perciò ecco il teorema di Kropotkin: dare la giustificazione dell'etica attraverso la spiegazione della natura. Ma come risolvere la natura nella cultura, la scienza nei valori? Cioè come formulare una spiegazione che stia a fondamento della giustificazione quale espressione logica dell'equazione: etica uguale autenticità naturale?

Liberliaria

La risposta kropotkiniana si può riassumere in questa progressiva articolazione: una attenta analisi della natura permette di cogliere la struttura logica che presiede al suo dispiegamento; quest'ultimo può essere sinteticamente riassunto come quel movimento evolutivo che va dalla necessità alla spontaneità: la spiegazione della necessità naturale si traduce dunque nella giustificazione della sua spontaneità. A sua volta l'immediata valenza della spontaneità non può che essere colta sotto il significato della libertà. Natura, spontaneità, libertà: questi i termini della sequenza progressiva insiti nella risposta dell'anarchico russo. A renderli evidenti nella loro intrinseca logicità concorre quindi l'unica branca della ricerca umana capace di una tale indagine: la scienza.

Per Kropotkin, dunque, non solo si può assegnare alla scienza una funzione ideologica in senso progressista e libertario, ma anche, per converso, assegnare all'anarchismo il compito di una comprensione scientifica che si identifichi con quella delle scienze naturali. Natura, spontaneità, libertà, ecco i tre termini delineati sopra, qui uniti dal filo della spiegazione scientifica come giustificazione della loro duplice sequenza progressiva perché, se si può arrivare all'anarchia partendo dalla natura, si può ritornare a questa partendo dall'anarchia. E ciò per il particolare significato che Kropotkin assegna alle scienze naturali, quelle scienze, appunto, in grado di operare l'accostamento fra natura e cultura, fra scienza e valori. Ne consegue che Kropotkin delinea la società anarchica quale società naturale che si riconosce come l'autentica società umana. E questo riconoscimento della socialità naturale dell'uomo, del solidarismo spontaneo dell'agire umano, della sua immediata significanza anarchica, tutto ciò, appunto, è dovuto alla comprensione scientifica intesa nella sua accezione più vasta, come idea generale di spiegazione di quel rapporto fra uomo e natura che è oggettivamente privo di soluzioni di continuità. Per elaborare dunque le strutture portanti della società liberata dal dominio è necessario innanzitutto individuare quelle forze vitali che sono più consone a tale progetto. Esse permetteranno di concepire la possibilità dell'emancipazione umana a partire da una condizione oggettiva sempre operante in tutto il corso della storia. Tali forze sono la solidarietà e il mutuo appoggio, fattori supremi della civiltà.

La ricerca kropotkiniana vuole dimostrare l'inconsistenza scientifica di quella linea culturale del *bellum omnium contra omnes* che va da Thomas Hobbes a Thomas Huxley, secondo cui la legge della vita si compendia nella lotta tra le specie e tra gli individui all'interno della stessa specie; linea che porta a riconoscere l'ineluttabilità dell'affermarsi dei più forti. La valenza politica di questa credenza universale, che alla fine dell'Ottocento è riformulata sotto il nome di darwinismo sociale, si rintraccia nella giustificazione ideologica del capitalismo più sfrenato e dunque la sua importanza supera di gran lunga la cifra specificamente scientifica della stessa teoria. È evidente che Kropotkin considera centrale demistificare questa concezione conflittualistica del mondo: qualora infatti risultasse che essa risponde a verità, sarebbe impossibile pensare a una società anarchica che, al contrario, pone l'armonia, l'uguaglianza e l'amore tra gli esseri umani quali premesse indispensabili per il suo stesso costituirsi.

● IL MUTUO APPOGGIO

Kropotkin vede una correlazione strettissima tra la pratica del mutuo appoggio e la tendenza associativa, nel senso che queste forme sono aspetti di un'unica realtà: quella della vita in generale. La vita animale è di per se stessa eminentemente sociale. Ugualmente, la vita umana risponde alla medesima tendenza. Poiché non esiste soluzione di continuità tra il regno animale e quello umano, ne deriva che in quest'ultimo l'associazione assume funzioni simili.

A suo giudizio perciò occorre indagare quelle leggi comuni che governano entrambi questi universi e che costituiscono la trama universale della vita presa nella sua interezza. In questo senso (siamo al punto decisivo) la teoria kropotkiniana, che paradossalmente ha vaghe reminiscenze romantiche (l'unità della natura), vuole essere una concezione universale capace di andare oltre la specificità del mondo storico. Essa non analizza separatamente i contenuti dell'azione umana, siano essi politici, economici, culturali, religiosi. Nemmeno ne indaga l'intreccio considerato di per se stesso. Non è quindi una concezione economicistica o politica

libertaria

o genericamente etico-antropologica. Essa vuole essere molto di più: una concezione biologica, una teoria onnicomprensiva dell'essere vivente. Da questo punto di vista, è perfettamente equidistante da quella di Marx come da quella di Bakunin (ma anche, ad esempio, da quella di Godwin).

Bisogna tener presente questa fondamentale premessa per capire il senso della filosofia kropotkiniana della storia. Debitrice dell'evoluzionismo, essa afferma l'esperienza comune dell'umanità, nel senso che, poste alcune condizioni generali, le necessità della vita sono sostanzialmente le stesse, per cui ne consegue che nel corso del tempo gli uomini finiscono per percorrere canali pressoché uniformi. Di conseguenza, il fatto che l'analogia di un particolare stadio rispetto a un altro derivi da imitazione o da invenzione indipendente, che sia convergente o parallela, multilineare o unilineare non può intaccare il carattere unico dell'umanità, anche se questa si presenta sotto forme storico-culturali assai diversificate.
La storia dell'uomo non ha fondazione autonoma, creatrice di proprie forme e di proprie leggi, perché è una variabile della più grande storia della natura, come questa, a sua volta, non è altro che l'espressione dinamica della vita intesa nel senso universale del termine. Le leggi di questa si impongono alle vicende degli uomini e perciò, da questo punto di vista, la lotta tra libertà e autorità, tra uguaglianza e disuguaglianza si delinea quale momento di una continua opposizione trasversale tale da determinare tutti i possibili comportamenti storici. Ne consegue che nel pensiero kropotkiniano non c'è un concetto di lotta sociale inteso quale lotta di classe, appunto perché il conflitto non è precipuo di una specifica situazione spazio-temporale, in quanto scaturisce da una contrapposizione universale: il mutuo appoggio e la lotta sono momenti che attraversano tutta la storia dell'uomo perché sono insiti nelle leggi della vita; anzi, sono la vita stessa intesa sul piano storico-umano. A questo punto è lecito domandarsi: come è possibile giungere a una condizione di bene universale propulsivo alla nascita della società anarchica? Come si può interrompere l'avvicendamento continuo di lotta e solidarietà, facendo inclinare la bilancia dalla parte del mutuo appoggio? La risposta kropotkiniana si fonda innanzitutto sulla constatazione del rapporto necessitante tra evoluzione determinata e le modalità spontanee di questo stesso procedere. A partire da questa relazione fra necessità e spontaneità deve essere elaborata un'etica capace di riportare la vita degli uomini alla loro originaria autenticità antropologica. Si scoprirà la forma intrinsecamente solidaristica della vita associata, che risulta tanto più forte quanto è maggiore il grado di sedimentazione evolutiva precedente.
Va qui sottolineato che per Kropotkin la socievolezza non è una scelta dei protagonisti, ma una necessità della specie, non discende dalla volontà dei singoli, ma dalla loro appartenenza alla collettività. E la società, a sua volta, è il risultato dell'evoluzione spontanea della natura perché deriva da un lento, ma irreversibile sviluppo delle potenzialità libertarie ed egualitarie latenti negli esseri viventi, per cui soltanto la piena coscienza scientifica di questa tendenza naturale trasforma la sua datità deterministica in una possibilità progettuale di liberazione: gli individui si liberano solo attraverso il pieno riconoscimento della loro inscindibile appartenenza alla specie e dunque della loro ineliminabile dimensione collettiva.

● RESPONSABILITÀ INDIVIDUALE

Con tali premesse profondamente deterministiche, Kropotkin tenta di risolvere il problema chiave dell'etica: la responsabilità individuale derivante dall'implicito corollario del libero arbitrio. Si tratta di una questione ardua, che non sembra trovare una facile, rassicurante e univoca soluzione. Come si deve stabilire ciò che è bene e ciò che è male per definire socialmente un'approvazione o una condanna? Come risolvere il classico dilemma della morale, vale a dire il problema del libero arbitrio? Gli uomini hanno l'autonoma capacità e responsabilità di fare il bene e il male? E cosa sono, sotto il profilo ontologico, il bene e il male?
La risposta di Kropotkin a questo proposito è chiara: l'idea del bene e del male non ha nulla a che vedere con la religione o con la coscienza misteriosa: è un bisogno naturale

delle razze animali. E quando i fondatori delle religioni, i filosofi e i moralisti ci parlano di entità divine e metafisiche, non fanno che ripetere ciò che ogni formica e ogni passero praticano nelle loro società. È questa cosa utile alla società? Allora è buona. È nociva? E allora è cattiva. Il che significa direche l'etica ha una valenza solo sociale e che le motivazioni e gli impulsi dell'azione umana sono ontologicamente insignificanti, visto che vengono dettati comunque da un insopprimibile e oggettivo bisogno naturale. In ultima analisi, ciò che conta è il risultato effettivo e concreto dell'agire, l'esito, per l'appunto, sociale dell'azione.

Il senso ideologico profondo dell'interpretazione kropotkiniana dell'etica risiede, in ultima analisi, nella ricerca di una sua progressiva delineazione immanentistica, definibile in chiave materialistica e realistica perché essa vuole prescindere da ogni elaborazione religiosa, mistica e, più in generale, idealistica. La radice oggettiva e radicale di tale immanenza consiste nel rapporto intrinseco e necessitante tra etica e società, tra le forme dell'agire e le determinazioni contestuali, dato che l'etica è l'insieme delle norme senza le quali gli uomini non possono vivere in comune.

La società anarchica delineata da Kropotkin non vuole essere la rappresentazione di una realtà statica, uniforme e conchiusa, di una realtà totalmente altra rispetto al presente, ma la raffigurazione complessa delle sue possibilità latenti, dispiegate in tutta la loro multiforme e inesauribile ricchezza. Essa respinge con forza l'idea di una costruzione sociale come una realtà inventata *ex novo*, come un'espressione di pura desiderabilità intellettuale. Piuttosto vuole configurarsi come un universo pluralistico continuamente componibile e scomponibile secondo le scadenze imposte da un divenire incessante ed emergente e perciò come una continua risposta alla sovrapposizione di realtà mutevoli; essa vuole essere insomma il risultato necessario e libero dell'aumento continuo dei bisogni dell'uomo civilizzato. In questo senso diventa logico modellare le istituzioni umane sui ritmi naturali della crescita sociale, immettendo nella creazione culturale delle forme continuamente adattabili e funzionali al senso spontaneo dello sviluppo collettivo. Una società che per principio fonda il rapporto tra i gruppi e gli individui su impegni reciproci, liberamente conclusi e sempre revocabili, come pure su usi e costumi bene accetti da tutti. Questi costumi, però, non devono essere pietrificati e cristallizzati dalla legge; ma conviene abbiano un'espansione continua, adattandosi ai bisogni nuovi, ai progressi del sapere e delle invenzioni, e al crescere di un ideale sociale sempre più razionale e sempre più elevato. La rete di questa comunità si compone di un'infinita varietà di associazioni federate di tutte le dimensioni e gradi. Come nella vita organica, l'armonia risulterebbe dall'assestamento e riassestamento, dall'equilibrio continuo di forze e di influenze diverse secondo una radicale insorgenza dal basso, una irreversibile immanenza del sociale che deve rendere impossibile ogni costruzione politica imposta dall'alto. Di qui comuni indipendenti per gli aggruppamenti territoriali, vaste federazioni di mestieri per gli aggruppamenti di funzioni sociali e aggruppamenti di affinità personali, varianti all'infinito, di lunga durata o effimeri, creati a seconda dei bisogni del momento per tutti gli scopi possibili. Per Kropotkin la libertà e l'uguaglianza non sono costruzioni culturali che modificano le tendenze naturali, ma sono espressioni funzionali di queste tendenze. Un piano della libertà e dell'uguaglianza deve esplicarsi, secondo l'anarchico russo, attraverso due aspetti complementari: l'integrazione in ogni individuo del lavoro manuale con quello intellettuale, l'integrazione geografico-sociale della città con la campagna. I due aspetti sono complementari perché mirano al superamento di due forme dello stesso fenomeno del dominio, concepito secondo il più classico schema anarchico, vale a dire quale rapporto che va dall'alto al basso, dal centro alla periferia, dal punto più alto della piramide alla linea più bassa della base. Di qui l'analogia formale: come il lavoro intellettuale è dominante rispetto a quello manuale, così la posizione della città è dominante rispetto a quella della campagna: non si può integrare l'uno senza integrare l'altra. Il significato profondo di questa duplice e organica integrazione è dato dalla sua valenza armonica, dalla capacità di unire i valori anarchici della libertà e dell'uguaglianza con l'efficienza tecnico-scientifica ed economica-sociale. Ancora una volta, la norma del dover essere si coniuga con la constatazione dell'oggettività necessitante della sua utilità pratica. Ne deriva, in questo caso, l'idea del perseguimento dell'uomo com-

pleto. Come Bakunin, Kropotkin ritiene che il superamento della divisione gerarchica del lavoro sia la via maestra per l'abolizione delle classi. L'integrazione fra lavoro manuale e lavoro intellettuale, fra industria e agricoltura, fra città e campagna non risponde soltanto a un problema economico, ma dà pure corso a un'esigenza più profonda: quella di esprimere in senso culturale ciò che è intrinseco in senso naturale. Attraverso la concezione geografico-sociale, l'utopia kropotkiniana fa ritornare il duplice e reversibile passaggio dalla natura alla storia e dalla storia alla natura.

● VOLONTÀ ED ETICA

Errico Malatesta (1853-1932) è l'ultimo pensatore «classico» della storia dell'anarchismo. Egli appare come un «sintetizzatore» che, alla luce dell'esperienza storica, sistematizza la dottrina al fine di tramutarla da verbo ad azione. Tuttavia, in questo sforzo teorico, Malatesta va molto al di là di una semplice sintesi perché tenta di conferire all'anarchismo un respiro universale libero da ogni ipoteca dottrinaria.
Per arrivare a questo traguardo Malatesta ha diviso l'anarchia (il fine) dall'anarchismo (il mezzo). I fini dell'anarchia sono stati separati dalla sua scienza analitica per dimostrare che la validità universale dell'idea anarchica non è condizionata dalla comprensione e dalla considerazione storica del presente, per cui, una volta individuate le tendenze e i significati di queste forze, il futuro si dia come complessiva deduzione del passato. Svincolando e autonomizzando i fini anarchici da qualunque deduzione che voglia essere necessitante, univoca e definitiva con il presente, si afferma che la deduzione stessa è già implicita nelle cose, che sempre ci sarà il modo più adeguato per esplicitarla finché tali cose non si risolveranno nell'ordine futuro. In altri termini, poiché l'analisi muta con la diversità del contesto, è inutile e dannoso far dipendere gli scopi dell'anarchia da questo mutamento. Essi non possono essere dedotti da un presente in continua trasformazione, né possono essere ricavati da una sua pura negazione. La validità storica dell'idea anarchica, invece, discende dall'universalità dei suoi valori propositivi. Infatti, per darle un fondamento veramente universale bisogna riflettere su ciò che la motiva. Si vedrà così che la motivazione, o l'insieme delle motivazioni che la sostanziano, non sono dovute a una deduzione, ma rispondono a un'aspirazione. I suoi scopi sono tutti costituiti da valori, che trascendono ogni contingenza storica e ogni particolarismo sociale. Ne viene, del tutto logicamente, che l'anarchia non è fondata su un essere, ma su un voler essere: in questo modo essa ha un respiro universale.
La grande divisione epistemologica fra anarchia e anarchismo è la divisione fra giudizi di fatto e giudizi di valore, fra scienza ed etica. L'anarchia, infatti, è un'aspirazione umana, che non è fondata sopra nessuna vera o supposta necessità naturale, e che potrà realizzarsi secondo la volontà umana. Questa «aspirazione umana» si pone oltre ogni valenza razionale e teoretica. Detto in altri termini, l'anarchismo è prima di tutto un'etica che va al di là di ogni spiegazione razionale perché è nato dalla rivolta morale contro le ingiustizie sociali. In quanto aspirazione umana verso la libertà universale, si pone oltre la necessità naturale, come ogni altra necessità storica o scientifica. L'anarchia infatti è una costruzione culturale e il concetto di libertà ne è la massima espressione, nel senso che testimonia la valenza tutta precaria e volontaria di tale conquista.
Al centro della teoria dell'azione malatestiana vi è il problema della rivoluzione, considerata un passaggio pressoché obbligato per giungere a una condizione generale di libertà per tutti, anche se non ancora all'anarchia. La rivoluzione è giudicata obbligatoria per il rapporto di forza esistente nella società. Le classi privilegiate non permetteranno di farsi spodestare dai loro privilegi, se non con un'azione violenta da parte dei subordinati. Poiché la rivoluzione non può essere evitata, è necessario che essa sia il più possibile l'esito di una volontà cosciente e non il mero prodotto di circostanze storiche. Dunque, prima di tutto la rivoluzione, la quale deve sbarazzare il campo dagli ostacolo materiali che impediscono il libero dispiegarsi della volontà popolare emancipatrice. La rivoluzione è sempre produttrice di due forze contraddittorie: la prima è quella creatrice della distruzione del vecchio potere, la seconda è quella restauratrice del nuovo dominio.

libertaria

L'anarchismo può solo legarsi alla prima di queste due fasi.
Del resto non potrebbe essere diversamente. Analogamente a tutti gli anarchici, Malatesta intende la rivoluzione come liberazione della prima fase, il cui svolgimento non può avere un progetto univoco. Il binomio volontà-rivoluzione non deve assolutamente essere inteso come volontà di imposizione o come volontà di purificazione palingenetica.
Da quanto detto sin qui, si può notare come per Malatesta l'azione rivoluzionaria si divida in due tempi. Il primo è quello della distruzione violenta delle condizioni materiali che non permettono una libera evoluzione umana; il secondo è l'esplicazione di questa evoluzione, che esige la più ampia libertà per tutti di sperimentare varie forme sociali e che, pertanto, non può essere condotta con metodi coercitivi. Essa può solo costituire il momento del pacifico confronto delle varie idee di ricostruzione della società.
A questo punto si deve ricavare l'inequivocabile considerazione che Malatesta finisca, suo malgrado, col mettere in luce la mancanza di una scienza politica anarchica. Essa deriva dal fatto che gli anarchici non hanno la forza sufficiente per perseguire i propri scopi, né la volontà (anche qualora la situazione fosse diversa) di imporre qualcosa. Così, se gli anarchici non vogliono e non possono imporre coattivamente le loro idee, e ritengono che nemmeno gli altri abbiano il diritto di farlo, si arriva, del tutto logicamente, a una situazione dettata solo dai rapporti di forza.
Se a questo punto si tiene conto che l'anarchismo è una delle forze agenti nella società e che la storia camminerà, come sempre, secondo la risultante delle forze, ne deriva ovviamente la necessità di un'azione di forza e dunque il problema dell'uso della violenza. Si apre così una serie di questioni contraddittorie. Infatti, se l'anarchia vuol dire per principio non-violenza, non-dominio dell'uomo sull'uomo, non-imposizione per forza di uno o di più su quella degli altri, come va usato il mezzo della violenza senza farsi sopraffare dalla sua logica? Dove inizia e dove finisce la sua necessità? E chi ha il diritto di usarlo?

● IL PROBLEMA DELLA VIOLENZA

Date queste incongruenze, Malatesta non poteva che considerare la violenza rivoluzionaria una dura necessità per evitare, appunto, di scambiare il mezzo col fine. L'azione anarchica, quindi, deve contemplare la violenza come necessità di liberazione dalla violenza dei governi e dei padroni, non per edificare l'anarchia. La necessità della violenza, pertanto, si giustifica come *extrema ratio*, quasi come riluttante considerazione dell'impossibilità di fare altrimenti.
La ricerca continua della coerenza tra mezzi e fini, per evitare il «paradosso delle conseguenze», porta Malatesta al rifiuto sistematico di ogni forma di coazione dell'atto sovversivo e dunque alla critica di tutte le forme ideologiche di tale terrorismo. Il rifiuto malatestiano è di principio e di metodo. La difesa della rivoluzione non può essere attuata che con quei mezzi che sono in coerenza con gli scopi della rivoluzione medesima. Date tali premesse di principio e di metodo, è logico che Malatesta sia radicalmente contrario alla dittatura rivoluzionaria. Poiché vuole essere il risultato riassuntivo della rivoluzione, e perciò rappresentare la somma di tutti i poteri storicamente dati in quel momento, essa esprime un potere totalitario, la cui mistificazione ideologica suprema è data dalla formula marxista della dittatura del proletariato.
Se la storia non ha un fine, è ovvio che l'esito della lotta dipenda dal rapporto di forze in campo, ma questo, a sua volta, è determinato dall'energia interna delle forze stesse. Poiché l'obiettivo degli anarchici consiste in una rivoluzione radicale in grado di spazzar via ogni forma di privilegio e di ingiustizia, è necessario a questo proposito avere presente la scarsa possibilità che le grandi masse popolari seguano i rivoluzionari su questo terreno di scelta totale. E ciò perché le masse seguono i loro interessi materiali, che, di per sé, ai fini della trasformazione sociale, non sono portatori di nulla.

● MOVIMENTO POLITICO E MOVIMENTO ECONOMICO

Applicando la distinzione tra giudizi di fatto e giudizi di valore, Malatesta si schiera a favore di una sostanziale divisione fra movimento politico e movimento economico. Il movimento politico persegue fini universali

liberlaria

(la sua valenza è rivoluzionaria perché le sue motivazioni sono ideali); il movimento economico persegue fini particolari (la sua valenza è riformista perché «l'interesse è conservatore»). Questa divisione è a sua volta conseguenza della distinzione tra movimento operaio e dottrina sindacale. Si tratta soltanto di constatare la sua importanza storica, senza caricarla di significati metafisici, come fanno invece i sindacalisti puri o rivoluzionari. È necessario che l'organizzazione sindacale rifletta tale giudizio di fatto, delineandosi, per l'appunto, come un semplice fatto, cioè mantenendo la sua intrinseca e naturale non intenzionalità ideologica. E ciò perché il sindacato, essendo portatore di interessi particolari, è per sua natura corporativo; non si può dunque caricarlo di un compito (la rivoluzione sociale) che non saprebbe comunque assolvere. È necessario quindi che non subisca divisioni ideologiche al proprio interno, mantenendosi sul terreno esplicito della sua natura di parte.

Il movimento anarchico deve rimanere un movimento specifico perché la sua peculiarità è indispensabile al mantenimento degli scopi dell'anarchismo, mentre gli anarchici possono (anzi, devono) rapportarsi alle organizzazioni del movimento operaio e popolare. Essi costituiscono la presenza politica dell'emancipazione umana nell'azione storica dell'emancipazione popolare. La mutevolezza, gli avanzamenti e gli arretramenti del movimento operaio non devono compromettere l'azione rivoluzionaria dell'anarchismo perché questo, pur coniugandosi con tutte le vicissitudini storiche popolari, ha il compito di mantenere e ribadire incessantemente il valore della liberazione integrale. Il movimento anarchico non si costituisce in avanguardia rivoluzionaria dell'azione economica delle classi inferiori, ma in irriducibile presenza rivoluzionaria dell'emancipazione universale entro tale azione. Così il perseguimento specifico dei fini anarchici non fa violenza al livello storico raggiunto dalle classi popolari.

Lo stesso discorso relativo alla distinzione fra anarchismo e anarchia, fra giudizi di fatto e giudizi di valore, è applicato anche alla composizione delle forze all'interno del movimento anarchico specifico. Malatesta era favorevole all'organizzazione economica comunista della società, riassunta nella nota formula «ognuno dà secondo le proprie forze e riceve secondo i propri bisogni».

Ma ciò non gli ha mai impedito di ribadire la relatività e la contingenza di questa stessa concezione perché, come tutte le teorie e le ipotesi, essa poteva avere valore solo qualora fosse stata sottoposta al vaglio dell'esperienza concreta. Il pluralismo, la radicale convinzione della relatività di ogni tendenza, la consapevolezza del rapporto tutto libertario ed egualitario fra proposte e loro conferma pratica, rendono la concezione economica malatestiana equilibrata, complessa e multiforme, autenticamente anarchica. Ogni idea e ogni proposta devono essere confermate dai fatti. E ulteriormente viene precisato: «Noi anarchici siamo comunisti perché pensiamo che il comunismo è mezzo alla libertà. In tutti i casi, il comunismo imposto provocherebbe la reazione e la domanda sociale e politica di un ritorno al passato».

La sottovalutazione delle varie dottrine e tendenze è l'indice più evidente della riflessione malatestiana rivolta al decantamento storico dell'anarchismo come puro anarchismo, cioè come anarchismo ridotto a etica. A questo proposito è necessario considerare un paradigma decisivo: il confronto fra anarchia e democrazia, che allude a quello più profondo fra etica e politica. Tale comparazione, infatti, è significativa perché implica la considerazione del «male minore». Ci si deve domandare, in altri termini, se per Malatesta la democrazia va equiparata a qualsiasi regime politico o non valutata, invece, quale scelta del meno peggio. A suo giudizio gli anarchici riconoscono e valutano le differenze esistenti, fino al punto di augurarsi che accadano alcune cose piuttosto che altre, ma non devono compromettere la loro identità e il loro patrimonio ideologico per nessuna ragione.

Insomma, essi non fanno nulla perché avvengano determinati fatti o, se lo fanno, è a patto che essi non mettano a repentaglio le loro idee e ciò che queste rappresentano. Vale a dire: le oggettive situazioni storico-politiche devono sempre stare al di sotto delle soggettive intenzioni etico-ideologiche. Poiché la storia di per sé non conduce a nulla, è evidente la necessità di salvaguardare la volontà anarchica, la quale non si affida ad

Libertaria

alcuna circostanza, men che meno quando questa può mettere in pericolo i fini ultimi dell'agire.
Dunque per Malatesta non si dà agire politico staccato da quello etico, con la conseguenza che, dal punto di vista dell'azione anarchica, il problema del «male minore» è un falso problema. Gli anarchici non devono agire per migliorare le circostanze per quello che esse sono, ma per avanzare nella via diretta delle proprie rivendicazioni. L'intenzionalità anarchica non contempla la considerazione politica del «meno peggio», essendo convinta, tra l'altro, che questo si possa ottenere solo chiedendo il massimo. In conclusione, l'azione anarchica è integralmente rivoluzionaria perché irrimediabilmente etica. La considerazione del «male minore» investe quindi anche la democrazia per quel tanto che questa costituisce un'effettiva diversità rispetto ad altre forme politiche, ma non perché essa sia comparabile all'azione rivoluzionaria, che non può essere incrinata da alcuna circostanza storica. Ne deriva che, sempre, l'assolutezza etica supera la relatività politica. In senso weberiano si potrebbe dire che Malatesta non è pervaso dall'etica della responsabilità, ma dall'etica della convinzione, che si esprime nel sistematico rifiuto di ogni forma di storicismo e di ogni giustificazionismo dell'esistente.
In conclusione, la diversità radicale tra anarchismo e democrazia consiste nel principio informatore che presiede ai due rispettivi modelli di società. La differenza sostanziale è questa: autorità o libertà, coazione o consenso, obbligatorietà o volontarietà. È su questa questione fondamentale del supremo principio regolatore dei rapporti inter-umani che bisogna intendersi. Tuttavia Malatesta non va oltre questa fondamentale osservazione perché persiste nel contrapporre al principio politico dell'autorità quello etico della libertà: l'errore è epistemologico, dal momento che le due entità non sono confrontabili in quanto ontologicamente diverse.
Ma esiste veramente, per Malatesta, una verità anarchica? La risposta, ovviamente, è no: la verità anarchica altro non è che il criterio anarchico di definizione della libertà, mentre, a sua volta, la libertà non rimanda alla verità tout-court. Quindi, la verità anarchica consiste nella piena consapevolezza che l'universale libertà impedisce un'univoca verità.
Libertà dell'errore, vale a dire libertà come concetto laico di verità e quindi come possibilità, per tutti, di dar seguito alle proprie idee purché non limitino la realizzabilità di quelle altrui. Il rapporto ontologico tra libertà e verità fa dunque da supporto alla relazione politica tra libertà e anarchia. La libertà, in prima istanza, non ha nome perché nessuno ha la verità: tutti, pertanto, hanno il diritto di essere liberi, di non conformarsi alle decisioni altrui. Ma l'universalità della libertà non si può dare, se non si offre a ogni individuo la possibilità reale di accedere alle fonti materiali della vita. Ecco perché la libertà effettiva implica una società di uomini liberi e solidali, il che può avvenire solo laddove è stato distrutto il sistema di accaparramento monopolistico dei mezzi di produzione. Il concetto centrale dell'anarchismo, considerato come mezzo all'anarchia, è questo: il libero accordo sostituito alla violenza, la volontarietà contro l'obbligatorietà. La sua idea fondamentale è appunto l'eliminazione della violenza nei rapporti sociali. Infatti anarchia vuol dire non-violenza, non-dominio dell'uomo sull'uomo, non-imposizione per forza di uno o di più su quella degli altri. È solo mediante l'armonizzazione degl'interessi, la cooperazione volontaria, l'amore, il rispetto, la reciproca tolleranza, è solo con la persuasione, l'esempio e

Bibliografia essenziale

Michail Bakunin, *Stato e anarchia*, Feltrinelli, Milano, 1996.

Michail Bakunin, *Opere complete*, Anarchismo, Catania, 1976-1977.

Michail Bakunin, *La libertà degli uguali*, Elèuthera, Milano, 2000.

William Godwin, *La giustizia politica*, Trimestre Editrice, Chieti, 1990.

William Godwin, *L'eutanasia dello Stato*, Elèuthera, Milano, 1997.

Pëtr Kropotkin, *Scienza e anarchia*, Elèuthera, Milano, 1998.

Pierre-Joseph Proudhon, *Che cos'è la proprietà*, Laterza, Bari, 1967.

Pierre-Joseph Proudhon, *La giustizia nella rivoluzione e nella chiesa*, Utet, Torino, 1968.

Pierre-Joseph Proudhon, *Sistema delle contraddizioni economiche. Filosofia della miseria*, Anarchismo, Catania, 1975.

Max Stirner, *L'unico e la sua proprietà*, Adelphi, Milano, 1986.

Errico Malatesta, *Individuo, società, anarchia: la scelta del volontarismo etico*, Edizioni e/o, Roma, 1998.

Errico Malatesta, *Il buon senso della rivoluzione*, Elèuthera, Milano, 1999.

il vantaggio mutuo della benevolenza che può e deve trionfare l'anarchia, cioè una società di fratelli liberamente solidali, che assicuri a tutti la massima libertà, il massimo sviluppo, il massimo benessere possibili.
Dall'insieme di tutte queste affermazioni si vede in modo netto come la relazione politica tra libertà e anarchia, che intende superare il problema centrale della sovranità posto dalla democrazia, consista nella delineazione di una società fondata sul libero consenso di tutti i suoi membri, al punto che si può dire che «l'anarchia ci sarà per tutti quando tutti saranno anarchici». Essa, inevitabilmente, implica l'universalizzazione di un'etica volontaria, la quale, per sua stessa natura, non può in alcun modo essere il frutto di un sistema predeterminato. In altri termini Malatesta, più di qualsiasi altro anarchico, rende palese l'irriducibile natura volontaria della libertà quale nucleo profondo dell'anarchia, visto che la relazione tra questa e quella consiste nel rapporto non necessitante tra atto e potenza. L'anarchia prefigura una società meta-politica perché il superamento del criterio della coercizione non è l'esito di una qualche scoperta scientifica o storica sulla natura umana, ma è più semplicemente il risultato della libera volontà degli uomini. Essi, se lo vorranno, saranno liberi, altrimenti no.
Ma la libertà annullata dall'amore implica che nella società anarchica l'etica stabilisca i limiti della libertà del soggetto. Quali siano le forme concrete in cui potrà realizzarsi questo trionfo della libertà e dell'amore nessuno potrebbe dirlo con esattezza perché non vi sono formule magiche capaci di risolvere le difficoltà né dottrine universali e infallibili applicabili a tutti gli uomini e a tutti i casi. Nessuno, soprattutto, essendo anarchico, potrebbe pensare di imporre agli altri la forma che gli appare migliore. Ancora una volta, l'unico modo per arrivare alla scoperta del meglio è la libertà. Insomma, nella società anarchica si configura una libertà storicamente determinata, che però, per la sua stessa natura, non può essere preventivamente descritta nei suoi termini concreti, se non in senso negativo: abolizione di ogni impedimento materiale alla realizzazione universale della libertà mediante l'uguaglianza.

MEZZI E FINI

La libertà concepita dagli anarchici, configuratasi in un *Programma anarchico*, non è dunque una libertà generica e illimitata. Prevede il principio dell'uguaglianza e della solidarietà, che a loro volta contemplano l'esistenza di una «morale superiore». «Il trionfo della libertà e dell'amore» è il trionfo di una determinata libertà e di un determinato amore che, certo, nelle intenzioni di Malatesta, si delineano come il massimo di libertà e di amore concepibili entro il quadro istituzionale di una società «organizzata senza autorità». Se si vuole mantenere ferma l'istanza suprema dell'abolizione del principio dell'autorità, è necessario che l'istanza opposta, quella della libertà, si conformi secondo le modalità sopra delineate. È necessario sia dal punto di vista razionale, sia dal punto di vista morale. In questo caso, il concepimento di una determinata libertà spinge l'etica e la scienza a coincidere, non però nel senso di una loro auspicabile coniugazione, ma nel senso della constatazione di un loro ineluttabile accostamento dovuto all'integrazione organica della libertà, dell'uguaglianza e della solidarietà. Poiché questa organicità rappresenta l'anarchia al suo massimo grado, alla sua più compiuta realizzazione, se ne dovrebbe dedurre che anche la società anarchica è una società organica, una società «non aperta». Deduzione errata, perché Malatesta mantiene contemporaneamente fermo il rapporto metodologico tra anarchia e anarchismo che delinea la distanza pressoché incolmabile tra l'ideale che potrebbe anche non realizzarsi mai, così come non si raggiunge mai la linea nell'orizzonte, e il metodo di vita e di lotta degli anarchici. Tra il fine (l'anarchia) e il metodo (l'anarchismo) vi è di mezzo il metodo stesso. Il rapporto metodologico diventa infatti un rapporto ontologico, visto che è sostanziato da quel concetto di libertà senza nome che a sua volta si dà in un'universalizzazione laica: libertà per tutti, libertà per ciascuno purché non violi l'eguale libertà degli altri solo mezzo per arrivare al vero e al meglio. E non vi è libertà, se non vi è libertà dell'errore. Per arrivare all'anarchia bisogna passare attraverso la libertà che, certamente, viene dopo la rivoluzione (cioè a seguito di un'azione pur sempre coercitiva), ma viene comunque prima della società anarchica.

liberiaria

Libraria

La **rivoluzione** spagnola e i suoi **nemici**

di *Claudio Venza*

Sulla guerra civile spagnola del 1936-1939 numerosi storici hanno scritto cose inesatte. Molti tendono, disinvoltamente, a occultare o sminuire il ruolo degli anarchici.

C'è poi una categoria di studiosi che palesemente scrive una storia «ad usum partiti», anche dopo il tramonto del socialismo reale. Perfino l'ultimo libro di Paul Preston, da poco uscito in edizione italiana, non si sottrae del tutto alla logica dell'occultamento. Qui Claudio Venza, docente di storia della Spagna contemporanea all'università di Trieste, analizza il lavoro di Preston e alcuni testi significativi che si occupano di quell'importante pagina di storia.

Un paio di mesi fa i giornali italiani hanno riportato la notizia di un dibattito spagnolo sul golpe del 18 luglio 1936, data in cui un gruppo di generali si ribellò alla seconda repubblica. La discussione non si era svolta tra giornalisti o storici, bensì alle Cortes, il parlamento di Madrid. Il risultato fu l'approvazione di una mozione di condanna formale (con l'astensione dei seminostalgici del Partido Popular al governo) del *alzamiento* che, fino al 1975, veniva celebrato come festa nazionale.
Un modo come un altro per chiudere i conti con la storia, con un passato scomodo da gestire a livello di potere nell'Europa liberaldemocratica di oggi. Ma la memoria della guerra civile, o meglio della rivoluzione sociale divorata dalla guerra, è tutt'altro che sepolta. Anche in Italia.
Quando, nell'autunno del 1995, è apparso sugli schermi italiani il film di Ken Loach *Terra e Libertà,* alla commozione di molti si sono accompagnate le polemiche di altri. Gli entusiasti vi hanno trovato divulgato a un ampio pubblico un problema scottante fino ad allora conosciuto da gruppi ristretti: il ruolo controrivoluzionario del Partito comunista di osservanza moscovita e le sue responsabilità nella repressione delle aspirazioni libertarie. I critici hanno attaccato il film per una presunta, ma infondata, semplificazione manichea fra i buoni rivoluzionari e i cattivi stalinisti. Tra i detrattori più viscerali figuravano alcuni intellettuali interni, o molto vicini, al Pds e a Rifondazione comunista, eredi della tradizionale lettura marxista ortodossa della guerra spagnola come esclusiva battaglia democratica e antifascista.
Poco dopo il successo nelle sale di tutta Italia, uno dei veterani di Spagna e medaglia d'oro della Resistenza, Giovanni Pesce, percorreva mezza penisola intervenendo a festival della stampa comunista e a incontri di affiliati a Rifondazione per stroncare come provocazione anticomunista il lavoro del regista inglese, un comunista trotckista.
In questo ambito almeno due opere sono state pubblicate dalla sinistra istituzionale per contrastare l'idea che nella guerra civile i comunisti non fossero stati semplicemente dei generosi e disciplinati combattenti per la libertà e la Repubblica; quest'ultima tesi aveva trionfato dal secondo dopoguerra nell'opinione pubblica di sinistra italiana ed europea. Non potendo disporre di nuovi lavori di storici allineati (anche perché la linea era difficilmente definibile), gli Editori Riuniti ripescano un lavoro vecchio di dieci anni del noto studioso francese Pierre Vilar: nel giugno 1996 è ristampata una sua sintesi divulgativa, intitolata *La guerra di Spagna 1936-1939,* senza citare la precedente edizione italiana (Lucarini, Roma, 1988).
L'impostazione accademica dello storico francese, autore di opere importanti nella storiografia moderna e contemporanea, lascia intravedere nelle crepe dell'attenta e succosa esposizione, consistenti esempi di logica autenticamente stalinista. Sul nodo cruciale degli scontri del maggio 1937 a Barcellona (nei quali furono uccise da stalinisti e altre forze repressive più di cinquecento persone, per lo più militanti anarchici e del piccolo partito marxista dissidente del Poum, (Partido obrero de unificación marxista), Vilar definisce George Orwell «il più disorientato testimone di una lotta ancora più confusa», allo scopo di screditare lo scomodo *Omaggio alla Catalogna,* fondamentale reportage più volte ristampato. Subito dopo, nel consolidato stile sovietico, si insinua l'interesse della prima potenza capitalista nell'interpretazione dei «fatti di maggio» come svolta controrivoluzionaria, dichiarando che «questa agonia della rivoluzione ha fatto versare molte lacrime nelle università americane». (Immettendoci nel clima da guerra fredda evocato dallo studioso francese, si potrebbe allora supporre che nelle università sovietiche, ammesso che se ne sia parlato, ci siano state risate euforiche?).
Il ragionamento di Vilar si completa con una presunta dimostrazione storica dell'essenza provocatoria della resistenza operaia a Barcellona contro l'attacco di comunisti e governativi alle conquiste proletarie e libertarie. Si citano infatti le prese di posizione dei segretari della Cnt, Confederación nacional del trabajo (il sindacato libertario prevalente in Catalogna) e del Poum contro la «provocazione» del maggio 1937, senza ricordare però che i due personaggi attribuirono tale responsabilità

libertaria

al Psuc, Partit socialista unificat de Catalunya (a egemonia comunista), fedele strumento della Terza Internazionale in Catalogna. Tra l'altro, l'assassinio di Andreu Nin, il segretario del Poum, viene attribuito dallo storico francese a una «polizia parallela» non meglio identificata politicamente. Inoltre Vilar afferma che, alla notizia degli scontri di Barcellona, «in Aragona i capi delle milizie della Cnt e del Poum non osarono sguarnire il fronte»: si scambia quindi un gesto di assoluta, e forse autolesionista, lealtà alla coalizione antifascista in nome della vittoria militare contro i franchisti, per una dimostrazione che i «fatti di maggio» furono opera di elementi irresponsabili invisi anche a Cnt e Poum. In buona sostanza, gli estremisti *incontrolados* non si sarebbero resi conto che invece di lottare per la rivoluzione sociale bisognava combattere una guerra tradizionale agli ordini di efficienti comandanti bolscevichi.

Per il vasto pubblico italiano, nel 1996, l'apparato propagandistico Pds & Rifondazione operò una duplice mossa: da un lato *Terra e libertà* fu diffuso come supplemento video a *l'Unità* (accompagnato comunque da un foglietto di stroncatura storica di Gabriele Ranzato) e dall'altro nelle edicole compariva un polpettone di spezzoni di repertorio in cui gli anarchici e la rivoluzione in atto nel 1936-1939 erano appena ricordati.

Il video, a cura di Franco Giraldi, era interno alla collana Diario del Novecento, prodotta dall'istituzione deputata a operazioni di questo tipo, l'Archivio audiovisivo del movimento operaio e democratico.

Traendo un bilancio degli effetti del conflitto interpretativo, si può affermare che, in fin dei conti, non sia riuscito il tentativo di svuotare di senso antiautoritario il lavoro di Loach, malgrado la mobilitazione anche di Manuel Vázquez Montalbán che su *il Manifesto* difese la politica del Psuc. Piuttosto si è verificato, a livello di massa, un altro equivoco storico: i combattenti della milizia del Poum, che pure sventolavano la bandiera rossa con falce e martello, sono stati spesso identificati per anarchici. Tale assimilazione impropria si può forse spiegare con una certa presenza di fazzoletti rossoneri sullo schermo o forse è la dimostrazione di quanto sia radicata la convinzione, peraltro storicamente corretta, che i principali protagonisti dell'epopea rivoluzionaria in Spagna furono gli anarchici.

Alla ribalta sui giornali

Un paio di anni dopo, nella primavera del 1998, vari quotidiani e riviste italiani ospitano una lunga polemica attorno ad alcune affermazioni filofranchiste di Sergio Romano, ex ambasciatore e opinionista del *Corriere della Sera* e *La Stampa*. Tutto inizia da un libretto di memorie di due ex combattenti italiani: sul fronte antifascista il professore umanista, ed esule socialista, Giulio Bonfante, i cui ricordi sono stati riordinati da Nino Isaia; su quello fascista, Edgardo Sogno, ex diplomatico e giornalista (proprio come Romano) di dichiarate convinzioni monarchiche, e al centro di indagini giudiziarie per presunti tentativi di colpo di stato negli anni Settanta. In realtà a suscitare il vespaio fu un editoriale di Mario Pirani su *la Repubblica* del 13 maggio nel quale si stroncava il tentativo di Romano di rileggere la guerra di Spagna. Gli si imputava, e a ragione, di aver accettato in pieno le autogiustificazioni della propaganda franchista che presentò il golpe militare e la guerra come una *Cruzada* per salvare la Spagna dal comunismo e da Stalin.

Analoga chiave di lettura è stata fornita da un potente personaggio, molto noto nelle cronache politiche: Licio Gelli. Costui, che si era già definito in un libro di memorie "il più giovane legionario di Spagna", ha pubblicato, insieme al suo amico Antonio Lenoci, un preteso *Dossier Spagna. Gli italiani nella guerra civile (1936-1939)*, Giuseppe Laterza, Bari, 1995.

È appena il caso di ricordare che fu proprio il golpe dei quattro generali, tra i quali Francisco Franco non era inizialmente il più importante, a spostare i rapporti di forza tra i protagonisti del fronte antifascista. Nel luglio 1936 i comunisti contavano molto poco, non disponevano della massiccia presenza sindacale della Cnt anarcosindacalista e della Ugt socialista: fu proprio la trasformazione della lotta dal terreno di classe e sociale a quello militare e diplomatico (con l'ingresso dell'Urss, successivo a quello della Germania nazista e dell'Italia fascista), a favorirne l'ascesa rapida e

libertaria

tentacolare sfruttando soprattutto il controllo delle armi sovietiche. Quindi i fatti si svolsero esattamente all'opposto di come illustri giornalisti hanno titolato, tipo *Il golpe di Franco? Impedì l'arrivo di Stalin in Spagna,* su testate di grande tiratura e di superficiale lettura. Per un approfondimento del significato della polemica attorno al libretto fatto pubblicare e curato da Romano (*Due fronti. La grande polemica sulla guerra di Spagna,* Liberal Libri, Firenze, 1998, seconda edizione con articoli di vari giornalisti) si rinvia alla rivista scientifica *Spagna contemporanea* che, sul numero 13, uscito nel settembre 1998, vi ha dedicato un adeguato *Dossier.*

Qui interessa soprattutto ricordare come attorno al tema, apparentemente lontano, della guerra civile spagnola si siano intrecciate interpretazioni storiche e politiche di cruciale importanza per quella che viene chiamata, con grande approssimazione, «coscienza civile democratica». Altrimenti non si spiegherebbe il centinaio di articoli che hanno animato la suddetta discussione, per mesi al centro dell'attenzione dell'opinione pubblica.

Un'eco di tale polemica è giunta in Spagna e ha coinvolto direttamente l'importante storico inglese Paul Preston. Nel libro a più mani *La Guerra Civil: dos o tres Españas?* (Altera, Barcellona, 1999), egli smonta l'attendibilità della chiave interpretativa di Romano basata su «una forte incomprensione del significato della guerra civile spagnola» (p. 53).

Poche pagine prima, lo stesso ispanista inglese, forse per una sorta di compromesso editoriale, definisce il già citato libretto curato da Romano (che occupa circa due terzi del libro spagnolo) come un «contributo interessante e originale» nella letteratura sul tema. Ora, se il testo di Romano si basa (come è in realtà) su errori storici di fondo non si vede quale interesse possa suscitare e se cerca (come fa realmente) di riattualizzare la propaganda franchista non si vede quale originalità possa contenere. In più, sempre per motivi imperscrutabili, lo storico inglese qualifica l'ex ambasciatore come «intellettuale e storico di impeccabili credenziali liberali»: così attribuisce al liberalismo (che, se non andiamo errati, è una filosofia politica più o meno accettabile), improbabili garanzie di credibilità e di correttezza scientifiche.

Indubbiamente Paul Preston è uno degli ispanisti più noti e accreditati a livello mondiale, soprattutto per una puntuale biografia del dittatore nazionalcattolico (*Francisco Franco. La lunga vita del Caudillo,* Mondadori, Milano, 1995) e le sue affermazioni hanno un peso e una fondatezza ben diversi da quelle di un giornalista, o diplomatico, che talora si diletta con aspetti della storia contemporanea spagnola disponendo di fonti bibliografiche scarne, vecchie e, a loro volta, opere giornalistiche approssimative e superficiali. Succede comunque che anche Preston riveli idiosincrasie particolarmente rigide e posizioni non sufficientemente elaborate. Una di queste, presente sia nel saggio spagnolo sia nel libro *La guerra civile spagnola 1936-1939* (Mondadori, Milano, 1999), riguarda una non meglio precisata storiografia sponsorizzata dal Congresso per la libertà della cultura, finanziato dalla Cia. La tesi di fondo di questi libri sarebbe che «a sconfiggere la Repubblica erano stati gli stalinisti quando avevano soffocato la rivoluzione» (p. 8). E questa tesi sarebbe tipica del clima culturale da guerra fredda, quando gli apparati di propaganda americani sovvenzionavano a larghe mani ricerche strumentalmente anticomuniste. A parte le assonanze speculari con il succitato Vilar, ciò che appare poco accettabile è che tale accusa, a sua volta tipica di certa sinistra nostalgica della potenza sovietica, non sia articolata citando con precisione autori e titoli e quindi offrendo un terreno scientifico per verificare la fondatezza della critica.

In linea di massima, non si può escludere che la propaganda filostatunitense abbia cercato di strumentalizzare opere come il famoso *Omaggio alla Catalogna* di Orwell, oppure il lavoro monumentale di Burnett Bolloten, *La guerra civil española: Revolución y contrarrevolución* (Alianza, Madrid, 1989), ma tali opere andrebbero eventualmente smontate nelle loro affermazioni evidenziando errori, forzature, omissioni, pregiudizi e altre scorrettezze sul piano scientifico. Se non si cita nessun libro concreto, si finisce con il lanciare un'accusa che ha il sapore

Liberiaria

Preti fascisti. L'appoggio del clero spagnolo ai golpisti guidati da Francisco Franco fu totale. Anticipando il Vaticano che poco dopo si schierò in modo risoluto con i fascisti. Non era certo una novità: in Italia la chiesa era alleata del regime fascista fin dal 1929 quando aveva firmato il Concordato con «l'uomo della provvidenza», Benito Mussolini. L'immagine qui a sinistra è più eloquente di qualsiasi discorso e bene esemplifica la connivenza e la collaborazione dei preti con i militari fascisti spagnoli

della calunnia per tutti coloro che, come i due autori succitati e molti altri, si sono permessi di criticare il ruolo dei comunisti filosovietici nella Spagna del 1936-1939.

Golpe comunista

D'altra parte, se risulta evidente tra le cause della vittoria franchista il ruolo dell'intervento nazifascista in Spagna (intervento particolarmente cruciale nelle prime settimane, quando parte dell'esercito golpista era bloccato in Marocco e gli aerei di Mussolini realizzarono il primo grande ponte aereo della storia), non meno certa è la conseguenza negativa, anche sul terreno dell'efficacia militare, delle lotte intestine tra le forze antifranchiste, come risulta da varie opere, quali il classico Pierre Broué, Emile Témime, *La rivoluzione e la guerra di Spagna* (Sugar, Milano, 1962), o il lavoro più polemico di Carlos Semprun Maura, *Libertad. Rivoluzione e controrivoluzione in Catalogna* (Elèuthera, Milano, 1996). Di sicuro molto aspri furono i conflitti interni fra i rivoluzionari (anarchici, militanti di base del sindacato socialista, poumisti), che avevano sostenuto buona parte degli sforzi nel bloccare il golpe, e gli statalisti (repubblicani conservatori, settori socialisti, regionalisti catalani e baschi, comunisti filostaliniani), che intendevano procedere a tappe forzate nella ricostruzione di un apparato istituzionale che controllasse società, economia ed esercito.

Tali scontri bloccarono l'entusiasmo proletario dei primi mesi, riconosciuto da Preston come un elemento importante nella lotta armata contro i golpisti (p. 183), legato alla realizzazione di conquiste concrete sul piano della trasformazione produttiva (le collettivizzazioni agrarie e industriali) e mantennero una costante diffidenza fra le diverse componenti politiche, al di là delle dichiarazioni ufficiali di stretta collaborazione.

Lo stesso Preston non trascura il ruolo potente della volontà e dell'immaginario dei rivoluzionari libertari e cita al riguardo la famosa intervista di Buenaventura Durruti che si conclude con l'affermazione «Noi portiamo un mondo nuovo nei nostri cuori», ma sembra poi orientarsi verso una sorta di visione «realista» della situazione spagnola in cui i comunisti avrebbero giocato la parte, scomoda ma fondamentale, di reintrodurre la disciplina, l'ordine, la legalità nel settore repubblicano. Viene quindi criticata senza riserve l'impostazione di Noam Chomsky (Obiettività e cultura liberale, in *I nuovi mandarini*, Einaudi, Torino, 1968) che, a sua volta, aveva cercato di smontare il modo con cui lo storico liberale Gabriel Jackson (*La Repubblica spagnola e la guerra civile*, Il Saggiatore, Milano, 1967) interpretava gli eventi del 1936-1939, un modo apparentemente neutrale, ma in

Vittorie e sconfitte. Un gruppo di miliziani mentre si sta arrendendo, dopo un duro scontro con le truppe franchiste. Qui siamo al Passo Somosierra nell'agosto 1936. Nonostante la scarsità di mezzi bellici, il fronte antifascista riuscì a bloccare fino al 1939 la definitiva vittoria di Francisco Franco. E in quel periodo realizzò, soprattutto grazie agli anarchici, una delle pagine più significative nella storia dell'emancipazione umana. È anche per questo che, nonostante siano passati più di sessant'anni, la rivoluzione spagnola fa ancora tanto discutere

realtà fortemente viziato da pregiudizi antirivoluzionari e antianarchici. Come il suo maestro Hugh Thomas, autore di un testo base largamente diffuso anche in Italia e dedicato soprattutto agli aspetti militari, diplomatici e politici di alto livello (*Storia della guerra civile spagnola,* Einaudi, Torino, 1963), Preston esprime in diversi momenti ammirazione per le qualità di organizzatori militari dei comunisti, «i soli in grado di organizzare l'esercito popolare» (p. 193). Lo storico britannico dimostra di sottovalutare, anche sul piano dell'efficienza bellica, quanto e come la spropositata crescita del Partito comunista avesse suscitato resistenze e contraccolpi sia in altri partiti e movimenti sia nelle stesse fila degli ufficiali lealisti politicamente non schierati. Questo sarà, tra gli altri, il caso del colonnello Sigismundo Casado, il quale realizzò, nel marzo 1939, un colpo di stato a Madrid contro il predominio bolscevico negli alti comandi militari. Tale iniziativa, che si avvalse anche dell'appoggio del socialista Julián Besteiro e dell'anarchico Cipriano Mera, aveva l'obiettivo, rivelatosi vano, di intavolare delle trattative con Franco per evitare le prevedibili vendette dei vincitori. Sia su questo tema sia su altri problemi come la militarizzazione alla quale non era contrario, si veda Cipriano Mera, *La Rivoluzione Armata in Spagna: memorie di un anarcosindacalista,* La Fiaccola, Ragusa, 1978.

In realtà Preston sembra riconoscere, in alcune pagine, che la politica di centralizzazione e di pesante egemonia svolta dai comunisti abbia avuto effetti disastrosi sul morale dei combattenti e della popolazione, e in particolare ricorda «la brutale distruzione dei collettivi (sic) attuata dal generale stalinista Enrique Lister» (p. 211) nell'agosto 1937 in Aragona.

D'altra parte, egli sostiene che «a organizzare il reclutamento dei volontari repubblicani fu quasi esclusivamente il Partito comunista» (p. 134) e che, dopo le prime settimane di violenza diffusa nella zona repubblicana, «l'ordine fu restaurato, con il contributo determinante di tutte le organizzazioni proletarie, e in particolare del partito comunista» (p. 180) di cui ricorda comunque l'uso del terrore contro i rivoluzionari. Preston esprime ripetutamente il proprio apprezzamento della generosità e del coraggio dei volontari antifascisti di molti paesi del mondo che combatterono nelle Brigate Internazionali controllate dalla Terza Internazionale di stretta osservanza sovietica. Mentre anche tra gli anarchici italiani vi sono stati ampi riconoscimenti della dedizione dei brigatisti

alla lotta contro la reazione spagnola (ad esempio in Umberto Tommasini, *L'anarchico triestino*, Antistato, Milano, 1984, pp. 342-343), non sono mancate, in opere di storia politica, le denunce dei piani staliniani di strumentalizzazione delle vicende spagnole per i propri fini di grande potenza e di controllo e repressione dei movimenti rivoluzionari antistaliniani. È il caso dell'opera giovanile di Gabriele Ranzato, che aveva curato gli scritti di Andrés Nin, *Guerra e rivoluzione in Spagna 1931-1937*, Feltrinelli, Milano, 1974. Lavoro analogo, per alcuni aspetti, è quello recente di Antonio Moscato, che ha introdotto Andrés (Andreu) Nin, *Terra e libertà. Scritti sulla Rivoluzione spagnola (1931-1937)*, Erre Emme edizioni, Roma, 1996. Negli ultimi anni Ranzato è ritornato sul tema all'interno di un ampio discorso a più voci sulla natura delle guerre civili in età contemporanea (*Guerre fratricide*, Bollati Boringhieri, Torino, 1994).

A proposito della linea seguita dalla Cnt-Fai, lo storico inglese ha ben presente il grave dilemma dell'estate 1936: sviluppare fino in fondo il progetto libertario di nuova società o accettare la priorità della guerra e, in nome dell'unità antifascista, collaborare con lo stato repubblicano. Su questo tema scottante risulta sempre valido lo studio di Vernon Richards (*Insegnamenti della rivoluzione spagnola*, Edizioni RL, Pistoia, 1974) per le riflessioni sui meccanismi organizzativi che avrebbero finito col delegare a pochi «militanti influenti» le scelte fondamentali dell'intero movimento. Preston mette bene in evidenza la manovra degli statalisti, in prima linea i comunisti, per far partecipare al governo degli esponenti libertari: oltre a presentare sulla scena internazionale un fronte politico repubblicano compatto e rappresentativo delle forze in campo, tale partecipazione mirava a «coinvolgere l'organizzazione anarchica nella distruzione dei suoi stessi poteri rivoluzionari autonomi» (p. 191). In tal modo la sua interpretazione presenta vari punti di coincidenza con l'analisi di Richards, comunque molto più «interna» al mai spento dibattito storico fra gli anarchici di tutto il mondo e di tutte le tendenze.

Le premesse della guerra

Per il pubblico italiano una parte senz'altro positiva del lavoro di Preston è costituita dalla settantina di pagine in cui si danno le informazioni di fondo per capire le radici della guerra civile, il radicalizzarsi di uno scontro di lungo periodo fra una popolazione rurale oppressa da un ceto latifondista parassitario a cui si aggiunge un conflitto, più recente ma non meno radicale, fra una classe operaia forte e orgogliosa e gruppi di industriali protetti dallo stato e decisi a stroncare le organizzazioni sindacali. Anche in questo ambito non mancano giudizi assai criticabili come quello sulla «irresponsabile ingenuità» degli anarchici (p. 53) che, nel dicembre 1933, chiamarono all'insurrezione contro il governo dei partiti di destra appena vittoriosi nelle elezioni politiche.

Va ricordato che la vittoria delle destre fu dovuta, in misura non piccola, all'astensionismo degli ambienti proletari disillusi dalle mancate riforme, in particolare quella agraria, e colpiti dalla nuova versione della tradizionale repressione statale esercitata, in questo caso, dal governo progressista del 1931-1933.

A questo riguardo Preston non pare dia un adeguato rilievo ai gravi fatti del villaggio andaluso di Casas Viejas, del gennaio 1933: qui un tentativo di proclamare il comunismo libertario era stato duramente represso dalla Guardias de Asalto, un corpo di polizia creato dal governo di sinistra. Risultò evidente che le promesse di riforma agraria, che avevano costituito il centro della propaganda di socialisti e repubblicani nelle elezioni del 1931, erano demagogia elettorale poiché questi partiti non intendevano attaccare il nocciolo delle forze reazionarie, cioè i latifondisti, stretti alleati della chiesa cattolica e dell'esercito. Per il governo di sinistra era più facile usare il tradizionale strumento della violenza repressiva contro i braccianti invece di soddisfare la «fame di terra». Ecco perché, come sottolinea Abel Paz (*Durruti e la rivoluzione spagnola*, Bfs-La Fiaccola-Zic, Pisa-Ragusa-Milano, 1999), la via dell'insurrezione non era una soluzione irragionevole tra i contadini e gli operai che provavano sulla propria pelle l'ipocrisia e la violenza della «repubblica democratica».

Libertaria

Non è più convincente la valutazione dello storico inglese sugli scioperi insurrezionali della Cnt, indetti durante il «biennio progressista» del 1931-1933, i quali avrebbero contribuito alla riorganizzazione della destra che, nella sua propaganda, li attribuiva ai socialisti al governo. Questa accusa può risultare logica solo se ci si pone da un'ottica politica, cioè se si considera l'istituzione repubblicana, con le sue tragiche contraddizioni e i limiti formali e sostanziali, quale unico valore positivo rispetto al quale tutti gli altri protagonisti dell'epoca avrebbero dovuto semplicemente inchinarsi e obbedire. Tra l'altro non è superfluo ricordare che, se la Cnt fosse stata al rimorchio degli incerti leader repubblicani, il golpe del 18 luglio sarebbe stato una passeggiata trionfale per i generali.

Sviste editoriali

L'edizione italiana della sintesi di Preston, a differenza di quella spagnola del 1986, non porta nella dedica iniziale alcun accenno alle Brigate Internazionali, forse per un certo pudore delle edizioni Mondadori, ma qualcosa di analogo è successo a un recente volume storico-letterario, peraltro interessante. La copertina di quest'ultimo libro riproduce un manifesto comunista con i visi di quattro tipi di protagonisti repubblicani (intellettuale, soldato, contadino, giovane), ma dalla bandiera rossa è stato tolto il simbolo della falce e martello (Gigliola Sacerdoti Mariani, Arturo Colombo, Antonio Pasinato, a cura di, *La guerra civile spagnola tra politica e letteratura*, Shakespeare and Company, Firenze, 1995). Preston non spreca una parola per ricordare che gli anarchici, fra i quali non pochi italiani, furono tra i primi antifascisti ad accorrere in massa in Spagna e che tale immediato aiuto, se praticato su larga scala, avrebbe potuto pesare molto sulla bilancia militare in quanto le truppe golpiste dovevano ancora riorganizzarsi dopo i fallimenti iniziali. Risulta interessante, al riguardo, la raccolta di scritti, curati da Ariane Landuyt, *Carlo Rosselli e la Catalogna antifascista*, "Quaderni del Circolo Rosselli", 1996, 2).

Ancor più sorprendente è l'affermazione dello storico inglese secondo la quale, nell'estate 1936, l'Europa sarebbe stata «ancora ignara dei crimini di Stalin» (p.9): ciò significa cancellare volutamente l'intensa propaganda che anarchici e marxisti dissidenti, soprattutto in Francia, avevano condotto per denunciare la dittatura staliniana e i misfatti della polizia e degli altri apparati del partito moscovita. Sarebbe piuttosto da spiegare storicamente il fatto che furono in molti (comunisti fedeli al Comintern e democratici ammiratori dell'Urss) a rifiutarsi di dar credito alle voci dissidenti e critiche. Anzi chi denunciò immediatamente i crimini dello stalinismo venne accusato di essere al servizio del capitalismo che voleva colpire e calunniare la «patria del socialismo».

All'interno del consenso riscosso dall'Urss si possono capire le difficoltà e i boicottaggi incontrati da Orwell, nell'estate del 1937, nel pubblicare il suo *Homage* presso editori di sinistra inglesi, formalmente indipendenti, ma strettamente subordinati al mito staliniano.

Data la premessa sulla generale ignoranza verso la situazione dell'Urss, risulta poi logica l'asserzione di Preston secondo cui «le Brigate organizzate dai comunisti sembravano battersi per obiettivi per cui valeva la pena lottare: i diritti democratici e le libertà sindacali» (p. 9). Ma sarebbe difficile enunciare obiettivi più generici e sfuggenti quali «diritti democratici» e «libertà sindacali»: ai primi pochi sembravano dar credito in Spagna dopo che il golpe militare aveva di fatto vanificato le elezioni del febbraio 1936 che avevano visto la vittoria del Fronte popolare; le seconde vennero immediatamente messe in subordine allo sforzo bellico repubblicano. Anzi, i sindacati (ai quali ogni lavoratore doveva iscriversi obbligatoriamente) si trovarono a gestire l'efficienza produttiva, dentro e fuori le collettivizzazioni, rinunciando perciò a ogni libera iniziativa sindacale propriamente detta, come scioperi o richieste di riduzione dell'orario di lavoro.

libertaria

Donne combattive. Le donne spagnole diedero un contributo rilevante alla rivoluzione sia partecipando ai combattimenti al fronte sia nell'organizzazione delle strutture libertarie nelle retrovie. Non è un caso che le anarchiche e libertarie spagnole avessero creato, già anni prima del golpe fascista, un'organizzazione denominata Mujeres Libres. Ed è significativo che la storiografia «ufficiale» tenda a sottovalutare o perfino a ignorare l'importanza e il ruolo svolto da Mujeres Libres

È anche assai improbabile che «l'idealismo dei combattenti» non fosse stato incrinato da quelle che lo storico inglese definisce «le sordide lotte di potere fra comunisti da una parte, e socialisti, anarchici e trockijsti del Poum dall'altra» (p. 9). In fin dei conti gli effetti delle giornate del maggio 1937 erano sotto gli occhi di tutti e tutti, anche i brigatisti, scelsero da che parte stare.

Il libro di Preston, con i limiti e le incongruenze evidenziate, è una delle migliori storie sintetiche, in lingua italiana, del conflitto spagnolo, ritenuto fondatamente il «punto nodale degli anni Trenta» (p.11) dello scenario mondiale.

L'edizione italiana presenta però una serie di sviste e di errori di traduzione che cambiano il senso del discorso originario in diverse pagine, come si deduce da un paio di esempi.

Nello sciopero insurrezionale proclamato dalla Cnt nel dicembre 1933, le caserme sarebbero state assaltate dalla stessa Guardia Civil invece che dai rivoluzionari (p. 53); nella repressione degli scioperi rurali dell'estate 1934, il governo repubblicano di destra avrebbe fatto arrestare i «militanti liberali», mentre furono detenute le persone di orientamento progressista; il «rigenerazionismo» sorto dopo la sconfitta coloniale del 1898 sarebbe stato un movimento di militari e non, come invece fu, una tendenza al rinnovamento sociale e istituzionale di intellettuali stanchi della retorica imperiale, di cui i militari erano parte integrante.

Non è forse il caso di infierire troppo sui curatori dell'edizione italiana, ma andrebbe quanto meno rilevato che la presentazione del risguardo di copertina si inventa qualcosa che lo storico inglese non scrive: i «conflitti sorti all'interno delle Brigate internazionali» infatti non compaiono nel testo ed è molto probabile che questi scontri siano stati confusi con i gravi dissensi politici, ideologici e militari fra gli antifascisti culminati nel *mayo sangriento* di Barcellona. D'altra parte gli stessi editori indeboliscono la ricca bibliografia ragionata redatta da Preston per l'edizione inglese, che comprende circa duecento volumi, dimenticando di riportare le traduzioni italiane di una decina di libri. Se può essere comprensibile, anche se non accettabile, che ciò succeda con opere edite, qualche decina di anni fa, da piccole case editrici (Gaston Leval, *Né Franco, né Stalin. Le collettività anarchiche spagnole nella lotta contro Franco e la reazione staliniana*, Istituto Editoriale Italiano, Milano, 1952; Michail Koltsov, *Diario della guerra di Spagna*, Schwartz, Milano, 1961), la dimenticanza si fa più grave per Claude G. Bowers, *Missione in Spagna*, Feltrinelli,

Libertaria

No pasaran. L'entusiasmo rivoluzionario dei militanti della Cnt (il sindacato libertario spagnolo) e della Fai (Federazione anarchica iberica) fu decisivo nel bloccare il golpe militare. A Barcellona, «capitale» dell'anarchismo spagnolo, i fascisti furono sconfitti nel giro di poche ore. Alcuni militanti spagnoli dell'epoca sostengono che fu un errore accettare le regole della guerra convenzionale per opporsi ai militari professionisti. Errore che divenne ancora più macroscopico quando anche le colonne dei miliziani vennero militarizzate nel 1937

Milano, 1961 e per i due lavori di David T. Cattell, *I comunisti e la guerra civile spagnola*, e *La diplomazia sovietica e la guerra civile spagnola*, entrambi editi da Feltrinelli, rispettivamente nel 1962 e 1963. La lacuna appare poi vistosa quando si tratta di un lavoro molto diffuso come quello di Gerald Brenan, *Storia della Spagna 1874-1936. Le origini sociali e politiche della guerra civile*, Einaudi, Torino, 1970 o di un testo fondamentale sull'intervento mussoliniano come John F. Coverdale, *I fascisti italiani alla guerra di Spagna*, Laterza, Roma-Bari, 1977.

Da notare ancora che nella trentina di personaggi brevemente biografati al termine del volume si trova un solo anarchico: Buenaventura Durruti, di cui si ricorda la morte «in circostanze tuttora misteriose» nel novembre 1936 sul fronte di Madrid.

Sulla sua fine, il biografo più analitico e documentato, Abel Paz, propende per un incidente tecnico, un errore compiuto dallo stesso Durruti nell'impugnare un mitra durante un'emergenza.

Mentre si era diffusa allora, in ambienti anarchici, la voce di un'uccisione ad opera dei comunisti per eliminare un prestigioso leader contrario alla militarizzazione, gli agenti stalinisti avevano fabbricato una versione che ne attribuiva la responsabilità ad anarchici in fuga dal fronte di Madrid e che Durruti avrebbe cercato di fermare, o, in alternativa, ad anarchici «puri» contrari alla militarizzazione. In tal modo la morte dell'*héroe proletario* sarebbe servita ai bolscevichi nella campagna per la militarizzazione e la repressione degli «indisciplinati». Il fatto sorprendente, sul piano storiografico, è che un famoso autore inglese come Eric J. Hobsbawm accetti la sostanza di tale versione chiaramente prefabbricata da certa propaganda politica (*I rivoluzionari*, Einaudi, Torino, 1975, p. 93).

In conclusione si può concordare sul fatto che il dibattito sulla rivoluzione e la guerra civile possa contare ora su un'altra opera interessante, ma tale discussione, che ha tangibili significati politici oltre che culturali e storici, è ben lungi dal chiudersi con queste pagine sintetiche scritte da Preston, come sostiene invece la presentazione mondadoriana del volume, tanto imprudente quanto approssimativa.

●

Libertaria

Note di rivolta

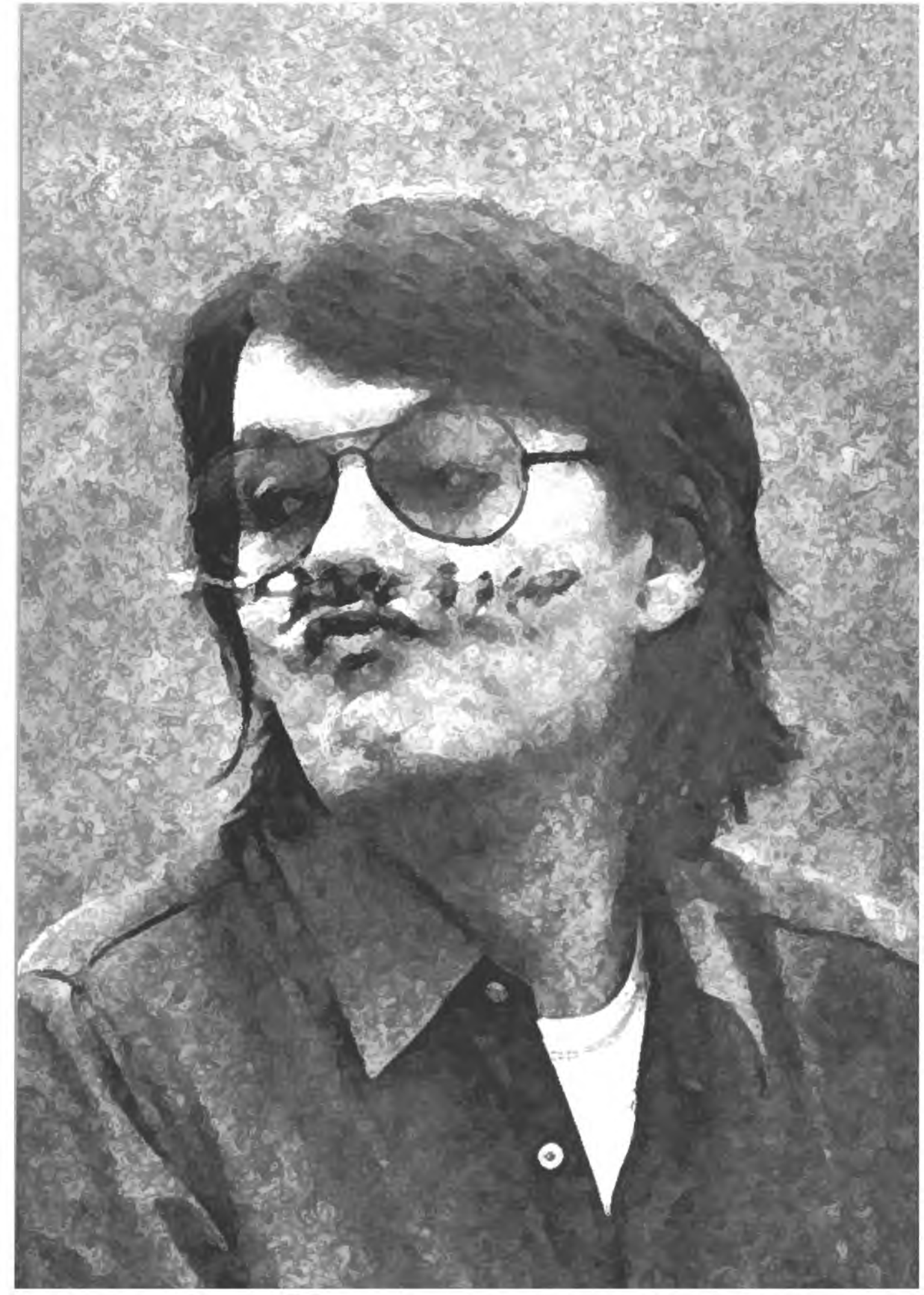
FABRIZIO DE ANDRÉ LO SCIAMANO LIBERTARIO

DI MAURO MACARIO

Dalla Canzone
di Marinella
alla Guerra di Piero,
da Il testamento
a La ballata del Michè,
da Rimini *ai morti*
che si raccontano in
Non al denaro non
all'amore né al cielo,

da La cattiva strada
a Il bombarolo,
da Creuza de mä
a Le nuvole
al disperato
La domenica delle salme,
il cantuatore genovese,
morto un anno fa,
ha creato
un modo nuovo di fare
poesia in musica.
Qui ne tratteggia
l'opera e la figura un
altro poeta,
amico del cantore
degli emarginati,
della libertà...
dell'anarchia

I poeti vanno... vengono... qualche volta si fermano e quando si fermano creano la comunità spontanea, l'alleanza sommersa, la solidarietà plurigenerazionale, l'onda anomala, il sogno al di là delle rovine, l'estasi del paese che non c'è. Eccoli, acrobati in bilico tra l'atemporalità esistenziale e il presente storico, tra l'individualismo estremo stirneriano e l'appello planetario e messianico di Michail Bakunin, eccoli, angeli del vilipendio con occhi retroattivi e avveniristici che volteggiano sulle dottrine rampicanti e colesteroliche che ostruiscono l'arteria onirica della coscienza liberata. E sono fraterni i poeti, che di fraternità infine si tratta, perché nel corso del tempo diventano a noi consanguinei per vie misteriose, per la potenza creativa del loro immaginario in cui si riflettono, amplificate e sintetizzate, le istanze bene



dette di tutte le rappresaglie abortite sul nascere
e dei millenari rancori che ribollono dentro come un buon vino futuro.
E rimangono fratelli paralleli arroccati sulla spalla come sul trespolo delle idee sparviere in procinto di essere lanciate sulle multinazionali delle torture o nei laboratori di ricerca genetica dove si tenta di scoprire il Dna del nanismo mondiale per accrescere un'umanità di bonsai da allevamento.
Fabrizio De André, poeta sismografo, ha posato un ecoscandaglio, un sonar sul fondo del silenzio epocale per registrare ogni minimo movimento morale o la sua agonia, redigendo con la sua opera un immenso diagramma di fine secolo affinché il dibattito sempre più debole dei cuori in rivolta
possa rianimarsi all'amore, alla pietà, al rifiuto e perché il dovere alla realtà diventi invece il diritto al sogno, a quella sana trasfusione di fiele non più praticata, anzi occultata dalla comunicazione diabetica televisiva del buonismo complice e affaristico che porta al coma irreversibile degli integrati robotici marchiati dal terziario e forse anche dal quaternario: incantesimi tecnoinformatici oscurantismi per un cimitero prossimo venturo con inquilini produttivi, asettici e ordinati nei loro loculi urbani.
Fabrizio, coltello gitano nella cerniera scuoiata del nomadismo, squarcio che spia i falò serali delle tribù ritrovate, Fabrizio, freccia scoccata sul fondo del Sand Creek come barracuda-siluro di vendetta postuma, Fabrizio, confessore laico di puttane malinconiche al crepuscolo tra Genova e Beirut, Fabrizio, inviato speciale al Golgota per testimoniare come muore un uomo temuto dal potere, Fabrizio, che dondola tra gli impiccati e ne canta la nenia anatemica perché tutti morimmo a stento puniti dalle baliekapò della democrazia circense, Fabrizio, aquilone funestato sopra le domeniche delle salme nello smembramento del millennio, vento di maestrale che lo porterà a traghettare, indenne, con la sua poesia, la frontiera del calendario parrocchiale, Fabrizio, che incontra sull'ultimo vecchio ponte l'amico suicida per oltraggio e pensa che anche Dio ne sarà contento, Fabrizio, incatenato all'Hôtel Supramonte e che le stesse catene non vuole vedere ai suoi carcerieri cui darebbe forse le chiavi di una cella di Pietroburgo, le chiavi del secondino Nicola-Baffi di Sego, Fabrizio, che tormenta le coscienze dei giudici come un condannato rivissuto nei loro incubi, Fabrizio, ipermetrope del sogno che dalla sua palpebra-surf veleggia verso l'orizzonte dove galleggiano i relitti di domani, Fabrizio, ironista spavaldo travestito da giullare alla corte dei potenti con le sue strofe-catapulte e con le sue rime d'amore e di riscatto alla corte dei cenciosi.

Musica e poesia nelle strade

I poeti in musica, fenomeno canoro-letterario o poetico sonoro, hanno scavalcato nottetempo il ghetto spinato ed elitario dei salotti colti e si sono aperti alle folle aprendo la gola al diapason collettivo che cattura e intona la nota base di un sogno comune, hanno reso possibile l'invocazione di Leo Ferré: «La musica... la poesia... nelle strade, e ci verrà!». Hanno riportato la fonte originaria della poesia al suo destinatario che non è l'operaio specializzato della fabbrica culturale ma l'uomo in attesa del fratello ritrovato, dell'emozione emorragica in cui fluttuare, della visione invasiva in cui confondersi.
I poeti in musica hanno irrorato linfa alcolica nella vena disidratata della poesia contemporanea versando linguaggi liberati e sonorità distillate per ristabilire quel rapporto interrotto tra arte viscerale e vita carnale, tra la cronaca dei nostri giorni e quella coscienza indignata e rabbiosa che sonetti obsoleti, abulici, pretenziosi e scollati dal reale non sanno più comunicare. I poeti in musica, poeti «tout court» in quella trinità artistica: Voce, Testo, Musica, hanno compiuto il piccolo grande miracolo laico di teofori delle stelle, di maratoneti dell'emozione rom e transnazionale, leader antipragmatici del sogno infranto da spargere come semenza nella foresta dei simboli alla ricerca di un sistema solare e sociale vivibile e disincantato. Ma i poeti in musica sono un fenomeno raro e non vengono preconfezionati dall'industria discografica che li osteggia, l'industria discografica crea dei cloni filtrati e sfrondati da ogni pericolo poeticamente eversivo e autonomo e li immette sul mercato dei facili sogni a tutti accessibili per ingenuità. I veri poeti invece portano in sé l'apparente concetto contraddittorio della mortalità infinita, della trasmigrazione nella memoria, della stabilità virtuale dopo la scomparsa.

Libertaria

“

Anche se il nostro maggio
ha fatto a meno del vostro coraggio
se la paura di guardare
vi ha fatto chinare il mento
se il fuoco ha risparmiato
le vostre millecento
anche se voi vi credete assolti
siete lo stesso coinvolti

(Canzone del maggio)

Via del Campo c'è una bambina
con le labbra color rugiada
gli occhi grigi come la strada
nascon fiori dove cammina.
Via del Campo c'è una puttana
gli occhi grandi color di foglia
se di amarla ti viene voglia
basta prenderla per la mano

(Via del Campo)

Certo bisogna farne di strada
da una ginnastica d'obbedienza
fino a un gesto molto più umano
che ti dia il senso della violenza
però bisogna farne altrettanta
per diventare così coglioni
da non riuscire più a capire
che non ci sono poteri buoni

(Nella mia ora di libertà)

La chiamavano bocca di rosa
metteva l'amore, metteva l'amore,
la chiamavano bocca di rosa
metteva l'amore sopra ogni cosa.
Appena scesa alla stazione
nel paesino di San Vicario
tutti si accorsero con uno sguardo
che non si trattava di un missionario

(Bocca di rosa)

Mi arrestarono un giorno per le donne e il vino
non avevano leggi per punire un blasfemo
non mi uccise la morte, ma due guardie bigotte
mi cercarono l'anima a forza di botte.
Perché dissi che Dio imbrogliò il primo uomo,
lo costrinse a viaggiare una vita da scemo,
nel giardino incantato lo costrinse a sognare,
a ignorare che nel mondo c'è il bene e c'è il male

(Un blasfemo)

Quando la morte mi chiamerà
forse qualcuno protesterà
dopo aver letto nel testamento
quel che gli lascio in eredità
non maleditemi non serve a niente
tanto all'inferno ci sarò già

(Il testamento)

Dov'è Jones il suonatore
che fu sorpreso dai suoi novant'anni
e con la vita avrebbe ancora giocato.
Lui che offrì la faccia al vento,
la gola al vino e mai un pensiero
non al denaro, non all'amore né al cielo.
Lui sì, sembra ancora di sentirlo
cianciare ancora delle porcate
mangiate in strada nelle ore sbagliate,
sembra di sentirlo ancora
dire al mercante di liquore
«Tu che lo vendi, cosa ti compri di migliore?»

(La collina)

Questa di Marinella è la storia vera
che scivolò nel fiume a primavera
ma il vento che la vide così bella
dal fiume la portò sopra una stella

(La canzone di Marinella)

Alla parata militare
sputò negli occhi a un innocente
e quando lui chiese «perché»
lui gli rispose questo è niente
e adesso è ora che io vada
e l'innocente lo seguì
senza le armi lo seguì
sulla sua cattiva strada

(La cattiva strada)

”

Propongono un linguaggio innovatore, un versante contenutistico critico, una interpretazione irripetibile e pur scorporando il testo dalla musica, la musica dal testo o isolando la pura voce nulla si perde di quella forza evocativa e magica trasmessa dal loro carisma fonico-vocale.
Altri autori-interpreti pur operando nell'ambito della canzone poetica e creando certamente brani di gran pregio non fuoriescono in modo traumatico dalle strutture tradizionali e prevedibili della canzone.
Ma la canzone, in ogni caso, non è un'arte minore perché non esiste un'arte minore e una maggiore; lo stesso concetto è ridicolo e fa sorridere. Non è la disciplina artistica prescelta a determinare la nobiltà e la compiutezza di un manufatto dell'immaginario ma il livello qualitativo intrinseco della creazione da qualunque pascolo inventivo provenga.
Una grande parte della produzione poetica italiana contemporanea ha adottato una sorta di omologazione stilistica, un linguaggio condiviso, una cifra formale unificata che al contrario dell'individualismo sacro del poeta, va verso un corpo poetico compatto di cui ogni singolo autore compone il braccio, il piede, un occhio, un'orecchia, ma sempre più difficilmente è corpo a sé stante nel momento in cui scrive.
Spesso la lingua scelta è incomprensibile, enigmatica, ermetica, criptica e quel che è peggio, glaciale e autistica. Si ha l'impressione, per paradosso, che essi usino un linguaggio impoetico, si ha l'impressione che siano degli intellettuali e non degli artisti, si ha l'impressione che giochino come dei cruciverbisti tortuosi esclusivamente protesi all'insondabilità testuale e che dal punto di vista contenutistico continuano a percorrere il vicolo cieco ma canonico dell'astrazione seguendo i ghirigori dell'elegia o della tensione subliminale.
E con quale sconcerto mentre ci piovono addosso radiazioni, carestie, guerre, sterminii etnici, leggiamo queste strofette lontane aristocraticamente anni-luce dalle problematiche più drammatiche e urgenti che travagliano questa ignobile fine secolo! Come se alla poesia ufficiale tutto questo non riguardasse affatto...
Molti di questi autori, i più accademici e bacchettoni, sovente di estrazione cattolica o misticheggianti, celano a fatica la smorfia di stizza sprezzante verso i poeti in musica (credo soprattutto per l'oceanico auditorio di cui godono e che sarebbe difficile da ricomporre in una biblioteca) e non ne riconoscono appieno il valore testuale relegandoli nella dimensione svilente di artigiani della canzonetta. Ma i parametri euclidei sono ancora vigenti nella cultura di regime. Eppure Paul Verlaine scrisse: «Avant tout, la musique!». E lo stesso Giacomo Leopardi riteneva indissolubile il legame tra parola scritta e musica eseguita.
In tempi più relativamente recenti, tra gli anni Cinquanta e Sessanta, poeti come Allen Ginsberg, Gregory Corso, Lawrence Ferlinghetti, Jack Kerouac, e molti altri della luminosa beat generation recitavano pubblicamente i loro versi accompagnati da complessi jazz o gruppi pop californiani.
In Italia si respira ancora aria indignata alla sola idea che la musica possa interferire così brutalmente sulla priorità della parola, senza pensare che il veicolo emotivo della musica non fa che accrescere il senso evocativo della parola scritta vestendola di suono a totale vantaggio della sua diffusione. Ma i cattedratici, al massimo, accettano alle loro letture la presenza discreta di un violoncello solitario, le note furtive di un piano, o i gorgheggi di un soprano di provincia rispolverato e agghindato per la circostanza da combattente dell'esercito della salvezza.
Eppure la poesia nel non essere narrazione matematica ma dissociazione saldata dovrebbe avere la sua logica espositiva nel sangue, nel pianto, nel grido, nella rabbia, nell'abbandono. E la musica è la sua gemella che attende di essere ritrapiantata nel ventre d'origine.

Navigatore solitario

Anni lontani, immagini remote, suoni sbiaditi come foto ingiallite ci riportano l'eco stordente di esplosioni rock che dirompevano con forza antiborghese nello zenit della giovinezza estrema ma in quel caos ordinato, felice e liberatorio, un'isola più racchiusa se ne andava alla deriva, controcorrente, cercando una sua popolazione d'ascolto: la voce di Fabrizio col suo remo-chitarra che cercava non le folle ma il singolo, il navigatore solitario, chi dissentiva all'interno del dissenso industrializzato, chi voleva spingersi alle latitudini più

libertaria

Poeta in musica. Fabrizio De André in un'immagine giovanile. Sotto, con Donatella Scicchitano e Mauro Macario. In basso, con Francesco De Gregori

inconsuete, fuori rotta, verso la poesia cantata. Sullo sfondo, l'arcipelago della canzone di Saint-Germain-con i suoi giganti imbattuti: Ferré, Georges Brassens, Jacques Brel.
Addio America, noi torniamo in Europa e più precisamente a Genova. Mentre altri suoi compagni di viaggio prendono la strada del realismo poetico o di un asciutto intimismo trattando le tematiche dei sentimenti in modo nuovo e inconsueto per la canzone italiana, Fabrizio prende il sentiero più anomalo ancora, più arduo a proporre per originalità delle scelte di fondo, per atmosfere inabituali all'ascolto e per il senso epico della narrazione non disgiunta da recuperi musicali impensabili. E solamente il suo rigore etico-artistico ha saputo conservare e accrescere il patrimonio di quelle scelte lungo tutta la sua attività di ricercatore anticonformista dentro le tradizioni rivisitate. Si può dire che l'opera omnia di Fabrizio è un unico romanzo disseminato di personaggi e scritto sul pentagramma che l'autore ci ha letto, capitolo dopo capitolo, anno dopo anno, mediandosi attraverso il suono musicale e la voce irripetibile, carismatica e che forse la fine non scritta di questo lavoro consiste, come prolungamento, nella proiezione morale di questo personaggio che è prima ancora «persona» dentro la memoria quotidiana, nei gesti minimalisti della nostra esistenza, gemello poetico della nostra vita impoetica. Un'opera, la sua, sussurrata con dolcezza e ferocia e in questo senso simile all'usanza

remota del racconto orale, del poema epico cantato, o dei cantastorie irriverenti che sulla piazza svelavano al popolo i segreti e le corruzioni che circolavano nei palazzi dei potenti. Di ogni epoca, s'intende.
I suoi personaggi, adesso orfani, vagano nei vicoli putridi della miseria, si ergono sulle tolde delle navi che salpano verso l'altrove, si disseppelliscono da sotto le trincee della guerra sventolando papaveri rossi, si disintegrano in mille pezzi nei paradisi artificiali della droga, gemono nelle stanze del piacere a pagamento, giacciono nelle barricate surgelate di maggio come una fiaccola a novembre, volano dal terzo piano spinti dalla solitudine che si placa nello schianto secco sul selciato, muoiono suicidi in carcere e tornano a vivere in un canto etnico di un Mediterraneo unificato, parlano al di là del tempo dalle lapidi delle tombe, si confessano con rabbia sulla croce sconfessando gli stessi dogmi che li hanno inchiodati, imprecano sottovoce pendendo dalle forche, lasciano le tracce di un passaggio errante in un accampamento tribale nella civiltà postmoderna, si disperano per la sessualità incerta che li ghettizza, o più semplicemente s'abbandonano alla nostalgia crepuscolare di un amore perduto. Adottiamoli questi personaggi.

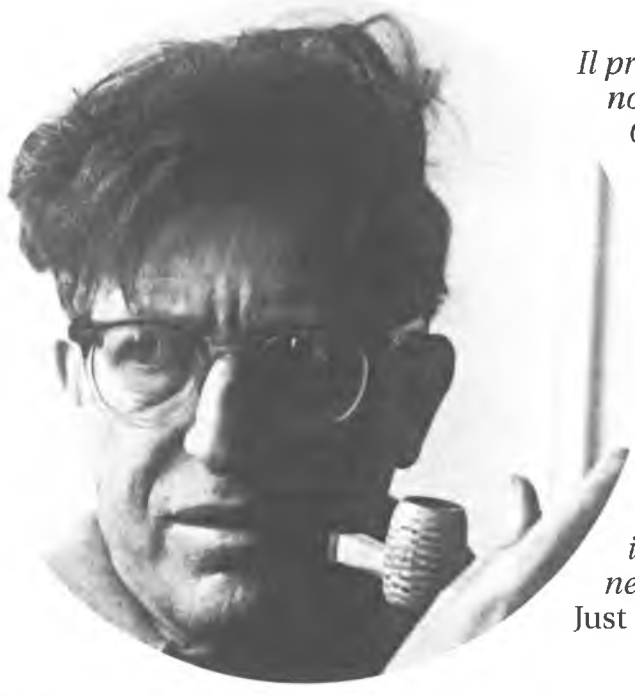
Signora Libertà, signorina Anarchia

È difficile trovare nei testi di Fabrizio un'imposizione protagonistica delle sue vicende personali, eccetto in rari casi là dove tali eventi particolarmente traumatici hanno inciso in modo così significativo da aver determinato piccole o grandi svolte esistenziali o solamente l'ulteriore conferma delle sue istanze morali da perseguire con ancora più caparbietà e convinzione. Lontano, per pudore e per scelta, dall'ego solipsistico, utilizza invece la lucida capacità di immedesimazione sfiorando a volte lo sdoppiamento schizofrenico inteso come viaggio mentale parallelo o interno ai suoi personaggi visti attraverso la lente grandangolare nei loro microcosmi sociali. Diventa quindi un ventriloquo errante che si divide in particelle multiple insediandosi dentro ai suoi eroi perdenti ai quali inserisce un microfono nelle anime sbilenche. Così la sua voce è la voce di qualcun altro che si amplifica per un lungo attimo nello sdegno bisbigliato mestamente o nel suono strozzato di un'agonia procurata. Gli emarginati, i reietti, gli sconfitti, gli ultimi, gli screditati della società perbenista, scacciati con un marchio di vergogna, gli apolidi per vocazione condannati in contumacia fino allo sberleffo, al ludibrio pubblico, trovano in Fabrizio l'incursore liberatorio e libertario, il guastatore della notte in vena di sabotaggi, l'indiano europeo, l'angelo dell'identità restituita che li assolve per non aver commesso il reato o per aver commesso il reato indotto. E fa trovare sulla strada di un assassino braccato un vecchio pescatore che lo salva senza voler sapere di quale assassinio si sia macchiato. Adesso, quando scendiamo in strada, li riconosciamo i personaggi. Ad uno, ad uno, sfilano davanti ai nostri occhi e alla nostra coscienza come li vedessimo per la prima volta e sappiamo che non sono stati estrapolati per magia dall'immaginario di un poeta ma che sono sempre stati lì anche se ora un po' rinati con una speciale disperazione, ostinati a percorrere una direzione contraria a quella del branco. Così la sua voce è la voce di qualcun altro ed è sempre la sua, con quell'inconfondibile timbro sciamanico da Fahrenheit che fonde i cuori come il fuoco la carta. Una voce che sceglie il tono basso per idee alte, per penetrare come un bisturi vocale nelle pieghe purulente dei meccanismi sociali, per imprimere a una frase blasfema una particolare santità laica, per evocare un sentimento smembrato dal tempo eppure così integro nel presente interiore, per affermare il diritto alla diserzione e l'avversione per i falsi miti delle macellazioni di massa. Per cantare l'anarchia.
«Aspetterò domani, dopodomani e magari cent'anni ancora finché la signora Libertà e la signorina Anarchia verranno considerate dalla maggioranza dei miei simili come la migliore forma possibile di convivenza civile, non dimenticando che in Europa, ancora verso la metà del Settecento, le istituzioni repubblicane erano considerate utopie. E ricordandomi con orgoglio e rammarico la felice e così breve esperienza libertaria di Kronstadt, un episodio di fratellanza e di egualitarismo repentinamente preso a cannonate dal signor Trotzkij» (Fabrizio De André a Cesare Romana, in *Amico fragile*, Sperling & Kupfer, Milano, 1999).

libertaria

AMO LA LIBERTÀ, MA PREFERISCO L'AUTONOMIA

di Paul Goodman



Il principio primo dell'anarchismo non è la libertà, ma l'autonomia. Questa è l'ipotesi «controcorrente» di uno dei più interessanti e originali pensatori anarchici americani. Di Paul Goodman (1911-1972) sono stati pubblicati in italiano: La gioventù assurda *(1964),* Communitas *(con il fratello Percival, 1970),* La società vuota *(1970) e* Individuo e comunità *(1995). Questo articolo, inedito in italiano, è stato pubblicato nel 1972, titolo originale:* Just an Old Fashioned Love Song

Molti filosofi anarchici partono dalla voglia di libertà. Ma se la libertà è un concetto metafisico, o un imperativo morale, mi lascia freddo. Non riesco a pensare per astrazioni. Il più delle volte, però, la libertà degli anarchici è un profondo grido animale o una supplica di natura religiosa, come l'inno dei prigionieri nel *Fidelio*. Si sentono esistenzialmente imprigionati dalla natura delle cose o da Dio, o perché hanno visto e patito troppa schiavitù economica, o perché sono stati privati delle loro libertà, o perché colonizzati interiormente dagli imperialisti.

Questo articolo e il suo autore

Paul Goodman (1911-1972) rappresenta uno dei più importanti trait d'union tra la generazione protagonista dei grandi scontri sociali e politici nell'America di fine Ottocento-inizio Novecento (Benjamin Tucker, Emma Goldman, Alexander Berkman) e gli anni Sessanta, momento di rinascita e riaffermazione dell'anarchismo. Saggista, poeta e romanziere, Goodman fu tra i pochi intellettuali americani a tener vivi gli ideali libertari in un periodo segnato da conformismo culturale e scarsa vivacità politica. Tra i più noti social critics degli anni Cinquanta e Sessanta, collaborò con riviste influenti e di prestigio come Politics, Dissent e Commentary, applicando sistematicamente (anche se con un po' di eclettismo) i princìpi dell'anarchismo ai problemi della società tardo-industriale:

Per diventare umani devono sbarazzarsi dell'imposizione.
Poiché, nel complesso, la mia esperienza è sufficientemente ampia, non bramo la libertà più di quanto voglia «espandere la coscienza». Potrei comunque sentirmi diversamente se fossi soggetto a censura letteraria, come Aleksandr Solzenicyn. Io in genere sto male non perché mi sento imprigionato, ma piuttosto perché mi sento esiliato o nato sul pianeta sbagliato. Di recente mi lamento perché sono confinato a letto. Il mio vero problema è che il mondo per me non è funzionale, e capisco che la mia stupidità e codardia lo rendono ancor meno funzionale di quanto potrebbe essere.
Certo, alcune atrocità mi prendono alla gola, come succede a chiunque altro, e io desidero ardentemente liberarmene: insulti all'umanità e alla bellezza del mondo che mi lasciano sdegnato; un'atmosfera di bugie, trivialità e volgarità che immediatamente mi disgusta; le autorità costituite non conoscono il significato della generosità e spesso sono semplicemente invadenti e sprezzanti (come diceva Errico Malatesta, tu provi semplicemente a fare a modo tuo, loro ti ostacolano e alla fine la colpa del conflitto che ne emerge è tua). La cosa peggiore è che le azioni distruttive verso la natura da parte del potere sono dementi. Nelle tragedie antiche leggiamo di uomini arroganti che, commesso un sacrilegio, attirano la rovina su di sé e su chi gli sta intorno; analogamente, a volte temo superstiziosamente di appartenere alla stessa tribù dei nostri statisti e di camminare sulla loro stessa terra.
Ma no! Gli uomini hanno il diritto di essere pazzi, stupidi e arroganti. È la nostra specialità. Il nostro errore sta nel conferire a qualcuno il potere collettivo. L'anarchia è l'unica forma politica *sicura*.
Uno dei più diffusi equivoci sugli anarchici è che essi credano alla «bontà della natura umana» e che perciò ci si possa fidare degli uomini perché si autogovernino. In realtà tendiamo ad adottare la prospettiva pessimistica: non ci si può fidare della gente, perciò bisogna impedire la concentrazione del potere. Chi comanda è particolarmente soggetto alla stupidità perché non è a contatto con la concreta esperienza particolare e continua invece a interferire con la libera iniziativa delle altre persone e a renderle stupide e ansiose. Immaginate cosa può fare al carattere di un uomo venire deificato come Mao Tse Tung o Kim Il Sung. O pensare abitualmente all'impensabile, come i padroni del Pentagono.
Per me, il principio primo dell'anarchismo non è la libertà ma l'autonomia. Poiché intraprendere qualcosa, farlo a modo mio ed essere un artista con le cose concrete è il genere di esperienza che amo, sono restio a farmi dare ordini da autorità esterne, che non conoscono concretamente il problema o i mezzi disponibili. Soprattutto, un comportamento è più elegante, vigoroso e discriminante senza l'intervento di autorità che vanno dall'alto verso il basso, si

potenziamento della libertà individuale; decentramento politico-amministrativo; ritorno ai valori comunitari; sperimentazione sessuale e familiare, e via di seguito. Nel 1959 il successo del suo La gioventù assurda lo catapultò quasi all'improvviso sulla ribalta nazionale, rendendolo un «divo» dalla sera alla mattina. Sino a quel momento aveva goduto di una certa fama nei ristretti circoli libertari, nonché negli altrettanti angusti spazi dell'intellighenzia radicale. Agli inizi degli anni Sessanta acquistò rapidamente lo status di guru della nuova sinistra, del movimento dei diritti civili, degli studenti in rivolta. Divenuto una specie di opinion leader (quasi onnipresente alla radio, in televisione, sui maggiori quotidiani) dedicò una serie di libri alle questioni più dibattute e pressanti del momento, occupandosi della funzione della scuola e del degrado dei modelli «democratici», della crisi urbana e del ruolo dei giovani, della crescita della burocrazia e della massificazione di bisogni, consumi e valori.
L'interpretazione dell'anarchismo di Goodman combinava con passione «riformismo» e «utopia». Da un lato i suoi scritti rilanciavano con franchezza i valori fondanti dell'Occidente, interpretati come il presupposto dell'esistenza di una rete di «zone libere» da difendere e ampliare con metodi pragmatici e flessibili. Dall'altro mostravano una decisa consapevolezza della globalità strutturale del «sistema organizzato» (termine suo), che richiedeva la capacità di ripensarne criticamente gli stessi fondamenti. Ne emergeva una «sociologia visionaria» (così scrisse Theodore Roszak nel suo La formazione della controcultura): restituire alle comunità locali pieni poteri decisionali, incoraggiare gli stili di vita «eterodossi», descolarizzare la so-

tratti dello Stato, della collettività, della democrazia, della burocrazia corporativa, delle guardie carcerarie, dei decani universitari, dei piani di studio predeterminati o della pianificazione centralizzata. Tali cose possono essere necessarie in certe emergenze, ma a costo della vitalità. Questa è una proposizione empirica nella psicologia sociale e penso che l'evidenza sia pesantemente in suo favore. In generale, servirsi del potere per portare a termine un lavoro è inefficace nel breve periodo. Il potere esterno inibisce la funzionalità interna. Come diceva Aristotele, «l'anima si muove da sé».

Nel suo recente libro *Oltre la libertà e la dignità*, B.F. Skinner sostiene che questi sono pregiudizi difensivi che interferiscono con il condizionamento operativo delle persone verso i traguardi che desiderano, la felicità e l'armonia. (È strano incontrare di questi tempi una riesposizione nuda e cruda dell'utilitarismo di Jeremy Bentham). Non coglie il punto.

Ciò che si può obiettare al condizionamento operativo non è che violi la libertà, ma che il comportamento che ne segue è sgraziato e di bassa qualità, oltre che incostante. Non è assimilato come una seconda natura. Skinner è così impressionato dal fatto che il comportamento di un animale possa essere plasmato completamente in modo da agire secondo lo scopo dell'istruttore, che non riesce a confrontare questa azione con il comportamento inventivo, flessibile e in continuo sviluppo dell'animale che agisce e risponde agli stimoli del suo ambiente naturale. E, per inciso, la dignità non è un pregiudizio specificamente umano, come egli pensa, ma è l'atteggiamento usuale di ogni animale, che viene rabbiosamente difeso quando l'integrità organica o lo spazio individuale vengono violati.

Desiderare la libertà è certo uno stimolo per il cambiamento politico più forte dell'autonomia. Dubito comunque che sia altrettanto tenace. La gente che fa il proprio lavoro a suo modo di solito riesce a trovare altri mezzi che non siano la rivolta per continuare a farlo, compresa molta resistenza passiva all'interferenza. Per realizzare una rivoluzione anarchica, nei momenti iniziali della sua attività Michail Bakunin voleva affidarsi proprio ai reietti, ai delinquenti, alle prostitute, ai forzati, ai contadini senza terra, ai sottoproletari, a quelli che non avevano niente da perdere, neanche le loro catene, ma che si sentivano oppressi. C'erano molte truppe di questo tipo nel tetro periodo di massima fioritura dell'industrialismo e dell'urbanizzazione. Ma naturalmente è difficile organizzare per una lunga lotta gente che non ha nulla e viene presto facilmente sedotta da qualche fascista che può offrire armi, vendetta e un momentaneo afflusso di potere.

Il pathos delle persone oppresse che bramano la libertà è che, se riescono a liberarsi, non sanno cosa fare. Non essendo mai stati autonomi, non sanno come

cietà, rimodellare le università sull'esempio medioevale, bandire le automobili dai centri cittadini, ripopolare le campagne e centinaia di altri «saggi utopici e proposte pratiche» (dal titolo di uno dei suoi libri più famosi). Non sorprende che abbia esercitato un fascino insuperato sulla generazione degli anni Sessanta.

Libertà e autonomia è uno dei suoi ultimi saggi e fu pubblicato con il titolo Just an Old Fashioned Love Song su In nel febbraio 1972 (sei mesi prima della morte). È stato ristampato di recente in Poker. Paul Goodman's Social Criticism, a cura di Taylor Stoehr, Black Rose Books, Montréal-New York-Londra, 1994. Si tratta di un intervento breve, ma denso, che propone con l'usuale nonchalance di Goodman una discussione apertamente iconoclastica dei fondamenti dell'anarchismo. Per certi versi il saggio rappresenta il frutto di un quarantennio di riflessioni. La pars costruens del saggio si apre con una dissociazione esplicita dall'antropologia positiva del comunitarismo e dello spontaneismo di matrice kropotkiniana, e nella contemporanea affermazione di fede nell'ideale liberale della libertà negativa, cioè in una libertà che sia principalmente esenzione dall'interferenza esterna. Su questi presupposti Goodman schizza un ragionamento che, passando dal primato dell'autonomia sulla libertà (intesa quest'ultima come aspirazione «animale» e priva di dimensioni specifiche), giunge alla conclusione che l'anarchismo non è adeguato, in quanto filosofia della liberazione, alle classi «oppresse», o per lo meno con ciò che si intende in genere con tale espressione. La speranza di mutare la società con la violenza prefigura un percorso opposto a quello dell'autonomia, e spesso

affrontare le situazioni e prima che imparino è di solito troppo tardi. Nuovi dirigenti hanno assunto il comando, che possono essere più o meno benevoli e fedeli alla rivoluzione, ma non hanno mai avuto fretta di abdicare.
Gli oppressi sperano troppo dalla Nuova Società, invece di stare caparbiamente attenti a gestirsi le proprie cose. L'unico movimento di liberazione di successo a cui riesco a pensare è la rivoluzione americana, realizzata in gran parte da artigiani, coloni, mercanti e professionisti che innanzitutto avevano interessi in gioco, volevano liberarsi da interferenze esterne e godettero successivamente di una prospera semi-anarchia per circa trent'anni: allora nessuno si preoccupava molto del nuovo governo. Erano protetti da tremila miglia di oceano. I rivoluzionari catalani durante la guerra civile spagnola avrebbero potuto ottenere lo stesso risultato per le stesse ragioni, ma fascisti e comunisti li fecero fuori.
L'anarchia richiede competenza e fiducia in sé stessi, il sentimento che parte del mondo *mi* appartiene. Non fa presa tra gli sfruttati, gli oppressi e i colonizzati. Così, sfortunatamente, manca di una spinta potente verso il cambiamento rivoluzionario. E tuttavia nelle floride società liberali d'Europa e d'America abbiamo una favorevole possibilità di questo tipo: le persone sufficientemente autonome, fra la classe media, i giovani, gli artigiani e i professionisti, non possono fare a meno di vedere che non è possibile continuare così con le attuali istituzioni. Non possono fare un lavoro onesto e utile o praticare nobilmente una professione; le arti e le scienze sono corrotte; imprese modeste devono essere gonfiate oltre ogni misura per sopravvivere; i giovani non riescono a trovare una vocazione; è difficile crescere i bambini; il talento è soffocato dai titoli di studio; l'ambiente naturale viene distrutto; la salute è messa in pericolo; la vita della comunità è inconsistente; i quartieri sono brutti e insicuri; i servizi pubblici non funzionano; le tasse vengono sperperate per guerre, insegnanti e politici.
Allora essi possono fare dei cambiamenti, per estendere le aree di libertà eliminando sempre più le interferenze. Tali cambiamenti possono essere a spizzichi e non drammatici, ma devono essere essenziali, poiché molte delle attuali istituzioni non possono essere rimodellate e la tendenza del sistema nel suo insieme è disastrosa. Mi piace il termine marxista «estinzione dello Stato», ma deve iniziare ora, non in futuro; e la meta non è una Nuova Società, ma una società tollerabile in cui la vita possa andare avanti.

traduzione di
Francesco Minola

culmina nell'assoggettamento a nuovi padroni. L'anarchia, invece, dovrebbe configurarsi come l'esito di un processo di progressivo ma radicale mutamento degli stili di vita, contro le istituzioni positive o a dispetto delle istituzioni positive, messo in atto da quei gruppi sociali per i quali l'autonomia è già un'abitudine e un presupposto di vita.
La prospettiva di Goodman si situa pienamente all'interno della tradizione anarchica americana. Se da un lato la sua elaborazione dell'argomento «autonomia» e dei suoi risvolti politici mostra l'influenza decisiva della cultura degli anni sessanta, con la sua insistenza sulla «secessione» sociale come strumento di autoaffermazione individuale e liberazione collettiva, dall'altro pare anche il frutto di una riflessione matura condotta su alcuni temi portanti dell'anarchismo post-classico: in negativo, il sospetto nei processi insurrezionali fondati sul «popolo», la sfiducia nella stessa classe «operaia» come soggetto della «rivoluzione», la diffidenza nei confronti dei progetti «utopici» e «costruttivistici» di mutare in un sol colpo la struttura sociale; in positivo, la fede nelle potenzialità di auto-emancipazione culturale dell'individuo; l'idea che il «sistema» occidentale sia «permeabile» di fronte a iniziative di decostruzione socio-politica; la convinzione che le collettività fondate sull'autonomia abbiano la capacità di operare concretamente, mediante «secessione» prima culturale e poi economica, per il mutamento in senso libertario delle strutture esistenti.

Pietro Adamo

malatempora

"Non barattiamo la certezza di non morire di fame con la certezza di morire di noia."
R. Vaneigem

La disperazione per il presente e la ricerca di percorsi di radicalità nella landa desolata delle idee usate ci ha spinto a questa editrice. Che ha le sue radici nell'anarchia storica, nel beat dei Sessanta, nella controcultura dei Settanta, che ha resistito fino ad oggi.
Tre sono le nostre collane: **Lampi**, Pamphlet e/o fiction dirompente. **Piogge dorate**, stravolgimenti mentali e/o visivi-fumettistici. **Perturbazioni**, scritti importanti, contro l'immaginario del potere.

"Trattato del saper vivere"
di R. Vaneigem
(Perturbazioni, lire 26.000. Pp. 260)
Il capolavoro del filosofo radicale che legge la società delle merci come un regime.

"Un Milione al mese a tutti: subito!"
di D. di Simone
(Perturbazioni, lire 26.000. Pp. 192)
Si può, si deve rivoluzionare l'economia e dare un milione a tutti, dalla culla alla tomba. Il libro spiega come.

"Carnalità"
di A. Quattrocchi
(Lampi, lire 16.000. Pp. 160)
99 racconti erotici brevissimi, storici, fantascientifici, hard e soft, esilaranti, romantici, con finali a sorpresa.

"Cos'è che non va da McDonald's?"
del Collettivo Malatempora
(Lampi, lire 16.000. Pp. 128)
Due anarchici contro la McDonald's, che ama troppo i bambini e riempe il pianeta di colesterolo. Il suo terribile sbarco in Italia.

"Underground Italiana"
di Matteo Guarnaccia
(P. D., Lire 26.000. Pp. 160 colore)
Riti, miti, storie, vite, sogni, speranze, immagini della generazione della generazione italiana dei beatiful loosers dei '60-'70.

"Veridica storia dei giubilei"
di A. Quattrocchi
(Lampi, Lire 12.000. Pp. 100)
Una cavalcata impietosa attraverso i giubilei visti da uno scrittore oggettivo ma senza pietà.

"Lottare col Lotto"
di S. Galieni
(Lampi, Lire 16.000. Pp. 128)
La storia del Lotto e trucchi, impicci, imbrogli ed anche la maniera di non farsi male giocando, se proprio dovete.

"Pubblicità: fascino del fascismo rosa"
di F. Di Martino
(P. D., Lire 24.000. Pp. 128 colore)
La pubblicità vista come fascismo rosa da una penna brillante e avvelenata, con 32 immagini decrittate senza pietà.

"Manuale per fare di voi ciò che volete"
di Bodhipat A-rà
(Piogge Dorate, Lire 18.000. Pp. 128)
Sul piercing e la scarificazione, visti come allargamento della coscienza corporea. Con immagini sconvolgenti ma veritiere.

"Le grandi storie"
di R. Crumb
(Piogge Dorate, Lire 14.000. Pp. 100)
Le grandi storie del fumettaro underground americano contro la middle-america e le sue orrendezze.

"Writers of Italy"
di L. Simeoni
(P. D., Lire 26.000. Pp. 128 colore)
Muri, treni, interviste ai writers italiani. Crews, storie, battaglie dell'hip hop nostrano, con grandi foto inedite a colori.

"Lettering"
Fanzine di writing
(Lire 10.000. Pp. 32 colore)
Ideata, prodotta e distribuita da writers italiani, non settari, non collocabili geograficamente e appartenenti a molti stili.

DIRECT MAIL

Siamo in tutte le librerie, chiedeteci! Se non ci trovate, potete anche chiamare il service Castelvecchi allo 0644252414 o 0644252489 (Stefania dalle 9.00 alle 13.30), vi invierà i libri contrassegno spedizioni a nostre spese.
Per centri sociali e/o di documentazione chiedere a Stefania per copie rivendita, sconti ed altro.

libertaria

Libertaria è venduta in queste librerie:

Ancona
- Feltrinelli

Avellino
- Immagine Lettera

Bari
- Feltrinelli

Bologna
- Feltrinelli

Bolzano
- Cooperativa Libraria
- Mardi-Gras

Brescia
- Feltrinelli
- Rinascita

Carpi (Modena)
- La Fenice

Ferrara
- Feltrinelli

Firenze
- Feltrinelli
- Libreria delle donne

Genova
- Feltrinelli Bensa
- Feltrinelli XX Settembre

Jesi
- Wobbly

Lucca
- Centro di Documentazione

Mestre
- Feltrinelli

Milano
- Feltrinelli Buenos Aires
- Feltrinelli Europa
- Feltrinelli Galleria Duomo
- Feltrinelli Manzoni
- Incontro
- Libreria Libertaria
- Unicopli
- Utopia

Modena
- Feltrinelli

Napoli
- Feltrinelli

Padova
- Feltrinelli

Palermo
- Feltrinelli
- Modus vivendi

Parma
- Feltrinelli

Pescara
- Feltrinelli

Pisa
- Feltrinelli
- Lungarno

Ravenna
- Feltrinelli

Reggio Emilia
- Libreria del Teatro

Roma
- Anomalia
- Bar il Fico
- Feltrinelli Argentina
- Feltrinelli Orlando
- Libreria Internazionale il manifesto
- Odradek
- Rinascita

Salerno
- Feltrinelli

Siena
- Feltrinelli

Torino
- Libreria Comunardi
- Feltrinelli

Venezia
- Il Fontego

Verona
- Rinascita

Vicenza
- Librarsi

Trento
- Rivisteria

Come vedete le librerie che vendono ***Libertaria*** sono ancora poche ed è per questo che chiediamo il vostro aiuto. Come? Per consolidare il successo del primo numero andato esaurito (infatti abbiamo dovuto aumentare la tiratura) si deve superare il punto ancora critico della distribuzione. Con un po' di fantasia si possono trovare soluzioni alternative. Un esempio. In diverse zone, alcuni lettori si sono già trasformati anche in diffusori. Non si limitano a «consumare» ***Libertaria***, ma hanno scelto un rapporto attivo con la rivista. Quanti altri lettori vorranno seguire questo esempio? Quanti altri vorranno contattare le librerie che frequentano per trasformarsi in una sorta di promotori di ***Libertaria***? Non è una cosa complicata: contattateci e insieme studieremo il modo per sviluppare la collaborazione.

Inoltre se abitate in una città dove ancora non arriva ***Libertaria*** potete richiederla all'amministrazione di Roma (telefono 06/5754647; casella postale 9017, 00167 Roma; e-mail: Llibert@plugit.net) oppure alla redazione di Milano (telefono 02/28040340; casella postale 10667, 20110 Milano; e-mail: libert@plugit.net).

C'è poi un modo migliore per ricevere ***Libertaria***. È un modo vantaggioso: abbonarsi. Basta fare un versamento sul conto corrente postale 53537007 intestato a *Editrice A* sezione Libertaria casella postale 9017, 00167 Roma, oppure potete fare una rimessa bancaria sul c/c 03776/01 della *Cariplo*, Abi 6070, Cab 3206, Roma agenzia 6, intestato a *Editrice A*. L'abbonamento a quattro numeri costa 50.000 lire (estero 60.000).

Però se pensate che una rivista come ***Libertaria*** valga un vostro aiuto potete fare un abbonamento sostenitore: 100.000 lire.