

libertaria

il piacere dell'utopia

**L'ecologia politica?
Va criticata
in modo dialettico**
di John Clark



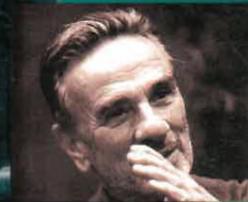
**Per i laici è suonata
l'ora dell'attacco**
intervista
a Giulio Giorello



**Come convivere
con l'islam?**
di Alessandro Dal Lago
e Aldo Giannuli



**Giancarlo De Carlo:
provocatore
per coerenza**
di Franco Bunčuga

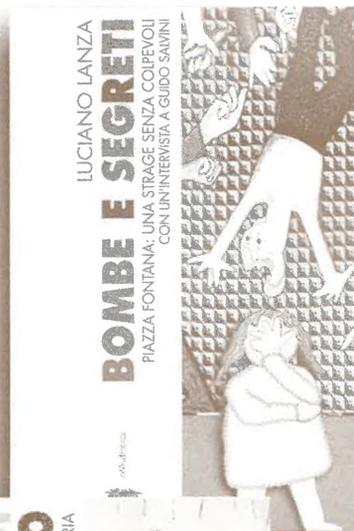


**Azione diretta
con pic-nic
negli alberghi**
di Paola Cescutti
e Maurizio Casali

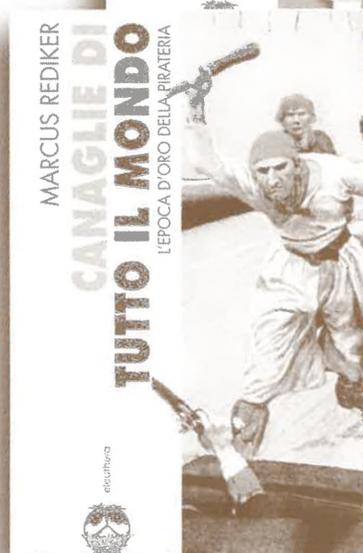


libri *per una* **elèuthera** cultura **libertaria** novità **2005**

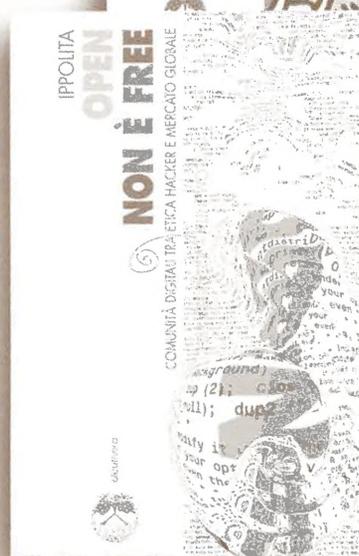
160 pp.
euro 12,00
ISBN 88-89490-12-8
nuova edizione



158 pp.
euro 13,00
ISBN 88-89490-05-5



192 pp.
euro 17,00
ISBN 88-89490-03-9



128 pp.
euro 11,00
ISBN 88-89490-04-7

In catalogo anche
Marc Augé •
Enrico Baj •
Noam Chomsky •
Ivan Illich •
Serge Latouche •
Fernando Savater •
Kurt Vonnegut •



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

Anno 7
numero 4
ottobre / dicembre
2005

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

Internet
www.libertaria.it

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

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

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

Versamenti
ccp 53537007 intestato
a Editrice A
sezione Libertaria
casella postale 9017
00167 Roma
rimesse bancarie
Banca Etica
c/c 114485
Abi 05018, Cab 03200
Filiale di Roma
intestato
a Editrice A Libertaria

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

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

ISSN 1128-9686

Collettivo
redazionale

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

progetto grafico
Ferro Piludu
Lorenzo Anselmo
Carla Baffari

responsabile
Luciano Lanza

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

libertaria 4/2005 ●

in questo numero

- **lavori in corso** **2** La politica delle bombe
- **diverso parere** **4** Come convivere con l'islam?
di Alessandro Dal Lago e di Aldo Giannuli
- **dietro i fatti** **8** Via da Gaza per non cambiare *di Rita Cenni*
11 Questi israeliani lottano per la pace *di Massimo Annibale Rossi*
18 Azione diretta con pic-nic *di Paola Cescutti e Maurizio Casali*
- **conversazioni** **24** Laici è l'ora dell'attacco
intervista a Giulio Giorello *di Pietro Adamo e Luciano Lanza*
- **pietra filosofale** **29** Perché non possiamo non dirci illuministi *di Francesco Berti*
- **incontri** **39** Scuole libertarie di tutto il mondo riunite a Berlino *di Francesco Codello*
- **laboratorio** **43** Critica dell'ecologia politica *di John Clark*
- **rifrazioni** **51** Lo stato mafioso *di Pietro Toesca*
- **persone** **59** L'ultima volta che vidi Giancarlo De Carlo *di Franco Buncuga*
- **senza confini** **64** Mentire per un mondo migliore? *di Brian Martin (da Social anarchism)*
- **lanterna magica** **77** note di rivolta/John Coltrane: il linguaggio della protesta
intervista a Vittorio Giacomini *di Persio Tincani*
84 libreria/Educare alla libertà non è un'utopia *di Carlo Pancera*
94 libreria/Anarchici famosi e militanti sconosciuti *di Lorenzo Pezzica*
- **arcipelago** **96** notizie della cultura libertaria

LA POLITICA DELLE BOMBE

Iraq e Afghanistan sono i casi più evidenti del rapporto tra Occidente e resto del mondo. Un rapporto basato sulla violenza. Ma la guerra guerreggiata in corso a Baghdad e nelle altre parti del globo sta facendo nascere un nuovo potere musulmano. Un potere che si legittima nella lotta all'Occidente. Pronto, però, a esercitare un suo dominio transnazionale e panarabo

Lo sappiamo tutti: le occupazioni dell'Afghanistan e dell'Iraq non servivano a combattere il terrorismo islamico. Erano e sono una mossa sullo scacchiere internazionale per consolidare il «potere imperiale» degli Stati Uniti. Certo gli strateghi del Pentagono e della Casa bianca non pensavano di impan-tanarsi nel modo che vediamo tutte le sere al telegiornale. Sembra soffrano di memoria corta e la ritirata dalla Somalia di qualche anno fa non ha insegnato nulla. O forse hanno buona memoria e la sequenza degli attentati kamikaze era nel conto. Chissà... ma è difficile crederlo.

Una cosa, però, è certa: la politica fra paesi occidentali e «resto del mondo» si sviluppa all'interno di un processo segnato da bombe. Quelle sganciate da supere-aerei o da carriarmati e quelle altrettanto micidiali portate alla cintura da qualche giovane desideroso di riscattare la sua gente e di entrare nel paradiso di Allah.

La quotidiana bomba a Baghdad o quella recente fra i turisti di Bali sarebbero il contrappasso ai crimini occidentali. Twin Towers a New York, treni a Madrid, metropolitana a Londra entrano nella ragionieristica «partita doppia»

del «terrore». E di bomba in bomba si fa strada il tanto propagandato «scontro di civiltà». Una sonora bestialità che però ha forti sostenitori sia da una parte che dall'altra. E, bisogna riconoscerlo, questa contrapposizione di bombe non può più essere valutata come la giusta risposta ai soprusi dell'Occidente. Che ci sono (chi li può negare se non Oriana Fallaci?), ma non esauriscono la nuova realtà in via di consolidamento. C'è qualcosa di più, di inedito.

Sulla strada tracciata dagli Stati Uniti e dai suoi alleati-servi si sono sviluppate nuove entità che in nome di una lotta di liberazione costituiscono i nuclei di nuovi poteri. E non è un caso che le quotidiane bombe a Baghdad colpiscano in prevalenza altri iracheni. Non solo gli «sporchi collaborazionisti», ma anche persone che hanno la sola colpa di trovarsi nel posto sbagliato al momento sbagliato. La strategia è chiara. Eliminare i concor-



renti al potere e annichilire coloro che, come al solito, stanno sotto: i dominati.

Qui il discorso si fa difficile perché negli ambienti di sinistra serpeggia un'idea (più o meno espressa) per la quale il terrorismo islamico (e quello di al Qaida in particolare) sia da considerarsi come una prosecuzione, per

quanto feroce e distorta, della lotta anticoloniale. La difesa dell'identità islamica è vista come un'autotutela nei confronti del tentativo occidentale di imporre ovunque i propri modelli culturali. Una simile lettura scaturisce da una trasposizione abbastanza meccanica al presente delle categorie politiche degli anni Sessanta e Settanta (e, peraltro, sarebbe anche

Facciamo un esempio utilizzando un personaggio tanto noto quanto misterioso. Osama bin Laden non è un capopopolo alla testa di una rivoluzione sociale. Tutt'altro. È un grande finanziere che appartiene a una famiglia di finanzieri di prima importanza abituali frequentatori di Wall Street, cioè gente che sta dalla stessa parte di quel

capitale finanziario internazionale che ospita i «poteri forti dell'Occidente». La stessa partecipazione di bin Laden alla guerriglia afgana, in stretta collaborazione con la Cia, indica la sua contiguità al sistema di potere occidentale. Ma sia altrettanto chiaro che opporsi all'aggressione e invasione sovietica era giusto.

Però sgombriamo il campo da equivoci più o meno dichiarati: al Qaida non è un gruppo guerrigliero che sorge «dalle viscere del popolo», ma lo strumento di uno stato maggiore dietro il quale non si fa fatica a scorgere la mano di pezzi della famiglia reale saudita, dei servizi

segreti pachistani, delle alte sfere dei Fratelli Musulmani di Egitto, di settori della classe dirigente indonesiana (vedi il recente attentato a Bali e a quelli che l'hanno preceduto) e così via.

Per dirla brutalmente: i dirigenti di al Qaida non sono le Brigate rosse che parlano in arabo ma, semmai, la P2 che si riunisce alla moschea: un

vigorous tentativo di affermare una nuova leadership transnazionale e panislamica capace di rimpiazzare le classi politiche nazionali. E tutto questo ha poco a che fare con la lotta antimperialista che alberga ancora nell'immaginario di tanti. È così con tutta probabilità. Quindi si sta assistendo allo scontro fra un potere istituzionalizzato occidentale e un nuovo potere in via di legittimazione. E che proprio nelle bombe, negli attentati, nei proclami trae elementi di autolegittimazione e di riconoscimento della sua autorità presso i nuovi dominati. Guarda caso musulmani.

Ma che sia in corso una lotta di potere, non impedisce certo l'azione in campo occidentale contro la guerra che i governanti occidentali fanno oggi in medioriente. Anzi. La cosa ci riguarda. Eccome. Primo, perché non ci piacciono i morti nelle strade di Baghdad, ma neppure a Londra o a Madrid. E domani a Roma e.... Secondo, perché siamo contro la guerra. Contro tutte le guerre, perché non risolvono nulla e aggravano sempre e comunque la situazione. Terzo, perché la democrazia da esportazione è una tale sciocchezza da non meritare neppure un commento. Quarto, perché crediamo comunque nel dialogo. Con un'unica riserva: come si fa a dialogare con chi non vuole? E nello spirito dei *lavori in corso* apriamo il dibattito.



il caso di avviare una riflessione critica su quella cultura politica e sui troppi schematismi che l'afflissero). Ma tutto questo non fa i conti con le trasformazioni degli ultimi vent'anni e con alcune evidenze che non si possono ignorare.

Si sta creando un clima di diffidenza e di ostilità. Molti pensano che islamico sia sinonimo di terrorista. E i sanguinosi attentati di Madrid e Londra sembrerebbero confermare questa credenza. Ma è un circolo perverso, dove occidentali e islamici (ma cosa veramente sono? possono essere ricondotti in un unico alveo come qualcuno vorrebbe? quanti islam esistono?) sono solo destinati a scontrarsi in nome di un'identità difficile da definire. E se la via fosse la pratica del métissage come indica François Laplantine nel suo libro pubblicato da Elèuthera: Identità e métissage. Umani al di là delle appartenenze? Ecco un confronto di idee fra il sociologo Alessandro Dal Lago e lo storico Aldo Giannuli

La religione in testa

di Alessandro Dal Lago

Quando mi si chiede di dire qualcosa sull'islam, in relazione ai conflitti contemporanei, cerco di declinare cortesemente l'invito. E non solo perché non sono un islamista, né conosco l'arabo, letterario o parlato. Se è per questo, non mi occupo di ebraismo e nemmeno di cristianesimo, benché legga più o meno il latino e tra i miei libri non manchino opere di storia e sociologia della religione. No, il motivo è un altro: sono giunto alla conclusione che l'ossessione per l'islam mascheri una notevole incomprensione, spesso anche deliberata, delle poste e delle dinamiche implicate da faccende come la guerra, il terrorismo e così via.

Un esempio. Nel bel mezzo del pasticcio ira-

Sono contro perché libertario

di Aldo Giannuli

Confessiamolo: noi laici, razionalisti e atei abbiamo un complesso di superiorità nei confronti della religione che riteniamo una superstizione, una fissazione più o meno innocua che possiamo tollerare con una scrollata di spalle. E questo ci porta a ritenere le religioni uguali fra loro e il loro contenuto del tutto indifferente; c'è chi crede nell'Immacolata concezione e chi in Manità, chi in Allah misericordioso e chi nei Tarocchi. Tutte forme di irrazionalismo fra le quali distinguere non ha più senso che stabilire se è più matto quello che si crede Napoleone o quello che abbaia alla Luna.

Ma le cose non stanno così, perché le religioni non sono riducibili al solo aspetto teologico. Quando gli uomini parlano di Dio, è di se stessi che vogliono parlare, come guardan-

I 99 nomi di Allah

«Ad Allah appartengono novantanove nomi (cento meno uno), non li memorizza se non colui che entrerà nel Paradiso. In verità Lui è l'Impari, ama le cose dispari»

(Sahih Al-Bukhari 6410)

cheno, nei mesi successivi alla sciagurata dichiarazione di George Bush, secondo il quale la guerra era finita o le maggiori operazioni militari erano concluse, mi capitava di leggere sui grandi quotidiani nazionali dotte dissertazioni sui conflitti religiosi e teologici che avrebbero spiegato la resistenza irachena. Il grande imam degli sciiti e la nullità gerarchica del giovane Moqtada al Sadr. Il ruolo dei mullah iraniani. Il conflitto con i sunniti. La mancanza nell'islam sunnita di un'autorità riconosciuta e così via. Tutte cose che saranno pur vere, ma che mi sembrano ancora oggi delle forme di depistaggio. Gli esperti «arabi» che si diffondevano su questi dettagli (magari libanesi di religione cristiana) non manifestavano lo stesso interesse per quella colossale truffa globale che è stata la guerra in Iraq, che non mancherà di produrre sciagure sia tra gli iracheni, sia altrove.

Ora, supponiamo che, invece di essere stati americani e inglesi a invadere l'Iraq, nel 2003 fossero stati gli arabi a invadere, che so, la Spagna. Questo è successo circa 1300 anni fa, mi si obietta subito, e quindi che c'entra? Appunto, risponderai. Siamo così obnubilati dalla nostra centralità globale, dal nostro laicismo, dalla modernizzazione e dalle sue conseguenze (la secolarizzazione e così via) che non ci ricordiamo nemmeno quando la chiesa mobilitava i nobili francesi e catalani per la riconquista. Anche noi siamo stati integralisti, che diamine. Non solo contro gli invasori islamici che, tra il 700 e la fine del quindicesimo secolo, quando furono definitivamente cacciati, erano diventati molto più civili dei loro vicini aragonesi o castigliani. Ma anche contro i nostri eretici, per esempio catari o albigesi, contro i quali all'inizio del Duecento il papato mobilitò i signorotti feudali del nord della Francia. E perché mai nobilitot-

dosi allo specchio, perché è l'Uomo che fa Dio a sua immagine e somiglianza e ogni idea di Dio non è che l'involucro di una idea dell'uomo.

Dunque, le religioni, accanto alla dimensione teologica, ne hanno una antropologica che non può essere messa fra parentesi o ridotta a «mero fatto privato» come il credere all'oroscopo o meno ma che fa parte, a pieno titolo, del dibattito politico.

Il dibattito sull'islam va inquadrato in questa prospettiva. La domanda che dobbiamo porre è se la concezione dell'uomo che l'islam sottintende sia compatibile con quella che abbiamo noi e a quali frizioni ciò dia luogo. Non sembra sia difficile scorgere una fittissima serie di punti di profondo contrasto fra una qualsiasi concezione egualitaria e libertaria dell'uomo e quella dell'islam:

- dal ruolo della donna a quello dei diversi gruppi sociali, l'islam si configura come una cultura profondamente gerarchica e disegualitaria;

- l'islam si propone come religione totalizzante che, se ammette una relativa tolleranza verso le altre religioni monoteiste (a condizione che i loro adepti paghino un apposito contributo), non ammette alcuna libertà di critica a se stesso e vieta, con la morte, la conversione dei propri fedeli e il tentativo di altri di sollecitare tale conversione

- soprattutto, l'islam è l'unica religione che proponga il suo libro sacro come fonte immediata di diritto, escludendo ogni possibile forma di diritto positivo (la charia è, infatti, una sorta di giurisprudenza ricavata direttamente dall'interpretazione del corano).

In particolare l'ultimo punto appare molto rilevante: la particolare difficoltà che la democrazia incontra ad affermarsi nei paesi islamici è in diretta relazione con la persistenza della charia, perché non è ipotizzabile alcun tipo di democrazia senza la produzione di diritto positivo. La democrazia non è compatibile con

Ar-Rahmân: Il Misericordioso / *Ar-Rahîm*: Il Compassionevole / *Al-Mâlik*: Il Re / *Al-Quddûs*: Il Santo / *As-Salâm*: La Pace / *Al-Mu'min*: Il Fedele / *Al-Muhaymîn*: Il Custode / *Al-'Azîz*: Il Potente / *Al-Jabbâr*: Il Potente / *Al-Mutakabbir*: Il Fiero / *Al-Khâliq*: Il Creatore / *Al-Bârî*: Il Plasmatore / *Al-Musawwir*: Colui che modella / *Al-Ghaffâr*: Colui che perdona / *Al-Qahhâr*: Il dominatore / *Al-Wahhâb*: Il Munifico / *Ar-Razzâq*: Colui che provvede / *Al-Fattâh*: Colui che apre / *Al-'Alîm*: Il Sapiente / *Al-Qâbid*:

Colui che contrae / *Al-Bâsit*: Colui che espande / *Al-Khâfid*: Colui che diminuisce / *Al-Râfî*: Colui che eleva / *Al-Mu'izz*: Colui che dà la potenza / *Al-Mudhîll*: Colui che umilia / *As-Samî*: Colui che tutto ascolta / *Al-Basîr*: Colui che tutto osserva / *Al-Hâkam*: Il Giudice / *Al-'Adil*: Il Giusto / *Al-Latîf*: Il Sottile, l'Amabile / *Al-Khabîr*: Il Ben Informato / *Al-Halîm*: Il Paziente / *Al-'Adhîm*: L'Immenso, il Sublime / *Al-Ghafûr*: Colui che perdona / *Ash-Shakûr*: Il Riconoscente / *Al-'Alîyy*: L'Altissimo / *Al-Kabîr*: Il Grande / *Al-Hafîdh*: Il Custode /

ti, mercenari, soldati di ventura e così via andavano a combattere contro i Mori di Spagna o gli eretici? Perché erano cristiani, certo. Perché ricevevano l'indulgenza, sicuro. Ma anche perché ottenevano della terra e del bottino, esattamente come i loro colleghi che si abbarbicarono alle coste della Palestina per un paio di secoli.

Lungi da me deprimere il ruolo della religione nella storia. Dopotutto, ci si è massacrati a lungo, noi che non possiamo non dirci cristiani, su questioni come la natura di Cristo nell'eucaristia o se l'immagine di Dio sia santificabile come il suo significato. Tuttavia, sarebbe altrettanto insensato concepire la storia come scontro di teologie. Non è più ragionevole pensare che, coeteris paribus, insomma in mancanza d'altro, la religione sia un'ottima o pessima metafora, cioè esprima, oltre a se stessa, anche altro?

Mettetevi nei panni degli iracheni. Vi hanno

massacrato nel 1991, per la criminale stupidità del vostro dittatore. Per dieci anni e più, mentre lui se la spassava nei palazzi sull'Eufrate, vi hanno affamato con l'embargo. Poi, un bel giorno vi hanno accusato di aver aiutato Osama bin Laden ad abbattere le torri e vi hanno dichiarato guerra (veramente hanno accusato lui, ma la guerra l'hanno fatta a voi). Eliminano la dittatura e tutti quelli che non appartenevano alla macchina saddamiana magari si sono fregati le mani per la gioia. Ma poi gli stranieri occupanti si insediano per anni nel vostro paese a combattere i saddamiani rimasti a piede libero e tutti gli altri, quelli che hanno colto l'occasione per regolare i conti con gli americani. Prima i terroristi non c'erano, ora si moltiplicano. E alla fine capite che questo vostro disgraziato paese non sarà mai più in mano vostra ma, se va bene, di qualche élite insediata, elezioni o no, dagli oc-

qualsiasi forma di teocrazia. Molti obiettano che non è solo l'islam ad aver dato luogo a orientamenti teocratici, all'intolleranza verso ogni pensiero eretico o alla discriminazione contro le donne e ricordano in proposito i roghi dell'Inquisizione, il potere temporale dei papi o i dubbi, a lungo nutriti, se le donne avessero un'anima e se essa fosse pari a quella dell'uomo. Tutto vero, verissimo, solo che l'Inquisizione ha bruciato il suo ultimo eretico più di tre secoli fa, mentre la Fatwa contro Salman Rushdie è di tre lustri fa, così come la lapidazione delle adulate è perfettamente vigente e, mentre a Roma esiste una Moschea, alla Mecca non esiste una chiesa cristiana o un qualsiasi altro tempio. Persino la costituzione «laica» del nuovo Iraq, fatta con la supervisione americana, si apre con il riconoscimento dell'islam come una delle fonti principali del diritto contro il quale non può essere fatta alcuna legge.

A farla breve, i paesi islamici non hanno avuto alcun processo di secolarizzazione.

Naturalmente non ignoro che esistono fermenti verso la secolarizzazione delle società islamiche o l'affacciarsi di una sorta di femminismo islamico. Se tutto questo sfocerà in una «riforma» dell'islam o nella sua crisi e disfacimento non possiamo saperlo (anche se il mio auspicio va certamente verso il secondo esito) ma, in attesa che l'islam trovi il suo Martin Lutero non possiamo fare altro che misurarci con la realtà oggi esistente, con le sue contraddizioni e fermenti, ma anche con il suo prevalente carattere totalitario e oppressivo verso il quale non si comprende perché dovremo essere tolleranti.

Il dibattito sull'islam è viziato da troppi equivoci, confusioni e malposte remore ideologiche: c'è chi pensa che essere contro l'islam sia possibile solo in una prospettiva fallaciano-leghista, chi non riesce a superare il complesso di

Al-Muqîr: Colui che vigila / Al-Hasîb: Colui che chiede il conto / Al-Jalîl: Il Maestoso / Al-Karîm: Il Generoso / Al-Raqîb: Colui che veglia / Al-Mujîb: Colui che risponde / Al-Wâsi': Il Largo (nel dare) / Al-Hakîm: Il Saggio / Al-Wadûd: L'Amorevole / Al-Majîd: Il Glorioso / Al-Bâ'ith: Colui che resuscita / Ash-Shâhid: Il Testimone / Al-Hâqq: Il Vero, la Verità / Al-Wakîl: Il Garante, Colui che protegge / Al-Qawîyy: Il Forte / Al-Matîn: L'Irremovibile / Al-Walîyy: Il Patrono / Al-Hamîd: Il Degno di lode / Al-Muhsî: Colui che tiene il conto

(di tutte le cose) / Al-Mubdi': Colui che palesa / Al-Mu'îd: Colui al quale tutto ritorna / Al-Muhyi: Colui che dà la vita / Al-Mumît: Colui che dà la morte / Al-Hayy: Il Vivente / Al-Qayyûm: Colui che sussiste da Se stesso e per il Quale tutto sussiste / Al-Wâjid: Colui che trova tutto ciò che vuole / Al-Mâjid: Il Glorioso / Al-Wahid: L'Uno / Al-Ahad: L'Unico / As-Sâmad: L'Assoluto, l'Eterno, l'Impenetrabile, Colui verso il Quale tendono tutte le creature / Al-Qâdir: Il Potente / Al-Muqtadir: L'Onnipotente / Al-Muqaddim: Colui che fa avanzare /

cupanti. Come l'avreste presa?

E poi ci sono quelli che nel mondo si identificano con gli iracheni, con i confratelli palestinesi, con i perdenti di tutte le guerre con gli occidentali.

Va bene, si sa che gli islamici si massacrano spesso tra loro (proprio come gli Occidentali in due terrificanti guerre del Novecento), ma questa volta l'immagine di un islam unificato è veramente potente, anche se poco veritiera. Unificato dal comune nemico, non dalla teologia. Per colpire una rete miliardaria di terroristi fanatici, americani e inglesi se la sono presa con un paese in cui non c'erano terroristi e fanatici. E così, ovviamente hanno creato, invitato e fatto moltiplicare terroristi e fanatici. Che c'entra la teologia?

Ecco perché propongo di non partire da discorsi sull'islam quando si discute di terrorismo e conflitti. Partiamo dalle concatenazioni storiche, dai conflitti, dagli interessi e dalle azioni politi-

co-militari, e poi vediamo in che modo la religione è brandita come strumento per intervenire in tali conflitti. Se inoltre la religione diventasse il motivo dominante dei conflitti, vorrebbe dire che tutto il resto (interessi, ragioni e così via) agisce nell'ombra, non che non conta.

In breve, in guerra si uccidono le persone e si distruggono dei beni, non si colpiscono le religioni. Queste sono modi di pensare socialmente diffusi, non persone e cose. Crediamo davvero che l'Islam ci abbia dichiarato guerra? Non lo credo, ma se così fosse, vuol dire che quelli che si dichiarano islamici avranno dei motivi, reali o immaginari. Studiamo questi motivi e, se abbiamo fatto errori colossali, cerchiamo di emendarli. E, infine, poniamoci il problema di dialogare con le persone e le loro ragioni, non con quelle sciagurate astrazioni chiamate religioni.

colpa della colonizzazione, per cui, siccome l'islam è religione di popoli colonizzati occorra avere nei suoi confronti un atteggiamento «comprensivo» e amichevole. Chi lo scambia per una nazionalità, per cui dice «islamici» in luogo di arabi, indonesiani o turchi, come se tutti gli arabi, indonesiani o turchi fossero di fede islamica e, soprattutto, come se non potessero diventare altro. E c'è anche chi, semplicemente, parla senza aver mai letto un rigo del *Corano* e chi pensa che a schierarsi contro l'islam significhi giustificare la banditesca aggressione americana all'Iraq. Tutte cose che confondono le idee e allontanano dall'asse centrale del discorso che resta la sostanziale incompatibilità dell'islam con la modernità. E questo anche perché spesso ci si rifugia dietro pretesti risibili per evitare di affrontare il toro per le corna: il «decreto Sarkozy» sul velo islamico fu motivato con l'esigenza laica di considerare il credo religioso come un affare perso-

nale da tenere per sé senza esibire simboli (come se la laicità significasse proibire la libertà di espressione del proprio pensiero), la chiusura della scuola coranica di via Quaranta a Milano con l'insufficienza dei requisiti professionali, logistici e igienici della scuola e così via. Tutto per non voler affrontare il cuore del problema: è possibile ritenere le religioni uguali fra loro e tutte destinatarie della stessa tolleranza? L'Europa, dopo secoli di guerre di religione trovò la sua pace nella parificazione di tutti i culti davanti allo stato, ma si trattava di culti diversi all'interno del cristianesimo e le differenze politico-antropologiche che ne derivavano erano omogeneizzabili con relativa facilità. Quello che fu un compromesso empirico divenne un valore fondante della nostra cultura giuridica, ma esso è valido ancora oggi in presenza di contraddizioni ben più profonde e laceranti? Possiamo far tutto, meno che far finta che il problema non esista.

Al-Muâkhir: Colui che fa ritardare /
Al-Awwal: Il Primo / *Al-khîr*: L'Ultimo /
Adh-Dhâhir: Il Manifesto / *Al-Bâtin*:
Il Nascosto / *Al-Waliy*: l'Alleato, il Protettore /
Al-Muta'âliy: Colui che è cosciente di essere
l'Altissimo / *Al-Barr*: Il Caritatevole /
At-Tawwâb: Colui che accoglie il pentimento /
Al-Muntaqim: Il Vendicatore / *Al-'Afuww*:
Colui che cancella (le conseguenze
dei peccati) / *Af-Ra'ûf*: Il Dolcissimo /
Mâlik al-Mulk: Il Padrone del Reame /
Dhul Jalâli wa-l-Ikrâm: Colui che è colmo
di Maestà e di Magnificenza / *Al-Muqsit*:

Colui che giudica alla bilancia /
Al-Jamî': Colui che riunisce / *Al-Ghanîyy*:
Il Ricco, Colui che abbonda in ogni cosa /
Al-Mughnî: Colui che procura l'abbondanza /
Al-Mâni': Colui che impedisce / *Ad-Darr*:
Colui che nuoce / *An-Nâfi'*: Colui che procura
guadagno / *An-Nûr*: La Luce / *Al-Hadi*: Colui
che guida / *Al-Badî'*: Colui che crea
perfettamente (ogni cosa) / *Al-Bâqî*: L'Eterno /
Al-Wârith: Colui che è l'Erede di tutto /
Ar-Rashîd: Il Ben Guidato (da se stesso) e che
guida sulla retta Via / *As-Sabûr*: Il Paziente

L'11 settembre si conclude ufficialmente il ritiro dei coloni israeliani dalla Striscia. Ariel Sharon ha scontentato i suoi alleati di governo imponendo quella soluzione.

Un passo per avvicinare la pace in medioriente? Forse. Sta di fatto che il trasferimento degli 8.500 ebrei non modifica di molto la situazione dei palestinesi. E Israele

continua a essere il guardiano dei cittadini di serie B. Ecco come ricostruisce quegli avvenimenti Rita Cenni, giornalista, dopo un'inchiesta in quell'area

VIA DA GAZA PER NON CAMBIARE

di Rita Cenni



Ritiro avvenuto. A dispetto dello psicodramma collettivo messo in scena dai coloni e dai loro sostenitori, delle spaccature che hanno dilaniato la società civile e l'establishment politico, il disimpegno unilaterale di Israele dalla Striscia di Gaza e da alcune aree della Cisgiordania a nord è ormai un fatto. Ma di quale portata? Che cosa cambia, in sostanza, per israeliani e palestinesi? Il ritiro modificherà i rapporti, le prospettive?

L'enfasi sul disimpegno e la sensazione che sia stato compiuto un passo storico si ridimensionano appena si presta attenzione alle dimensioni dei problemi dell'area.

Mahagneb, palestinese con cittadinanza israeliana, esponente di Bet'selem, associazione indipendente israeliana per la tutela dei diritti umani nei Territori, inquadra un primo aspetto. «Il territorio abbandonato e restituito da Israele rappresenta il 20 per cento circa dei 362 chilometri quadrati della Striscia di Gaza. Un'area immensa, se consideriamo che, mentre lì vivevano 8.500 coloni, nella parte restante si assieparono un milione quattrocentomila palestinesi, dei quali oltre quattrocentomila erano stipati nei campi profughi. Una grande opportunità», dice l'attivista, «ma in Cisgiordania vivono, altrettanto affollati, altri due milioni di palestinesi: e dobbiamo ricordare che, secondo le Nazioni Unite, due terzi delle famiglie sono in condizioni economiche disastrose, sotto la soglia della povertà».

I problemi lasciati sul tappeto dal disimpegno sono molteplici, grandi e piccoli: per cominciare dai piccoli, ecco le migliaia di palestinesi che lavoravano da anni nelle aziende

agricole dei coloni rimasti di punto in bianco senza impiego. Per loro, ovviamente, l'ampio piano di indennizzi previsti dal governo israeliano non prevedeva alcun tipo di risarcimento. Passando alle questioni più grandi, il primo, evidente, dato di fatto è che il disimpegno, per quanto benvenuto e da tempo dovuto, non costituisce affatto la fine dell'occupazione israeliana delle terre palestinesi.

Al contrario. «Basta considerare», ricordano dal Network delle Ong palestinesi, «che, a fronte di 8.500 coloni evacuati lo scorso agosto dagli insediamenti nella Striscia, in Cisgiordania ne restano altri 420 mila, la metà dei quali a Gerusalemme est».

Effetto boomerang

A differenza di chi dà letture ottimiste, molti osservatori segnalano addirittura un effetto boomerang del ritiro appena avvenuto: entro la fine di quest'anno, molti dei coloni spostati da Gaza verranno comunque ricollocati su territori palestinesi. Demolendo le abitazioni delle duemila famiglie della Striscia di Gaza, il governo israeliano non avrebbe fatto altro che aprire la strada allo spostamento di oltre 30 mila coloni in nuovi insediamenti, sia in Cisgiordania sia nella stessa Gerusalemme est.

Ma c'è di più: Israele continua a mantenere nella Striscia gran parte delle sue vecchie prerogative. A cominciare dal controllo sui confini, che in alcune aree esercita in modo parziale, mentre in altre lo mantiene in modo completo. Gli israeliani continuano a essere padroni insindacabili della libertà di movimento delle persone e dei beni dentro e fuori da Gaza, mentre il governo palestinese continua a non avere nessun controllo sullo

spazio aereo, sulle acque territoriali e sulle risorse naturali, come l'acqua e il gas, e non ha alcuna possibilità di superare la sua strutturale dipendenza economica da Israele.

Da un punto di vista generale, inoltre, nulla è cambiato nella politica delle restrizioni e delle chiusure messa in atto da tempo dal governo israeliano. Come ricostruisce Amira Hass, giornalista israeliana del quotidiano *Ha'aretz* di Tel Aviv, che vive a Ramallah, in Cisgiordania: «La politica sistematica di restrizione della libertà di movimento nei Territori da parte del governo israeliano ha raggiunto l'acme negli anni 2002-2003. Per prima cosa sono stati interrotti i collegamenti tra le città e centinaia di villaggi palestinesi e tra questi e le grandi arterie: quanto più un villaggio si trovava vicino a un insediamento ebraico, tanto più le strade erano sbarrate e diventava difficile ottenere permessi. Molte arterie sono state riservate solo agli ebrei. Secondo passaggio: la Cisgiordania è stata divisa in otto zone, separate geograficamente tra loro da un'area centrale detta C. Per entrare e uscire da queste zone sono necessari permessi speciali, raramente concessi e sempre dopo interminabili trafale burocratiche. Infine, terzo e ultimo passaggio, l'ideazione e la messa a punto della barriera fisica per separare Israele e i Territori e controllare così tutti gli ingressi. Per centinaia di migliaia di palestinesi è diventato praticamente impossibile raggiungere le aree che precedentemente coltivavano, o i luoghi di lavoro. La minaccia al settore

agricolo ha avuto pesanti ripercussioni economiche sui residenti e ha portato molte famiglie palestinesi alla povertà».

Il muro della discordia

Nelle zone dove il muro è già edificato la situazione dei palestinesi si è ulteriormente aggravata. Ogni giorno gli attivisti israeliani per la difesa dei diritti civili, da Bet'selem alle donne di Machsomwatch registrano violazioni dei diritti dei palestinesi che vivono nei dintorni. Ma questo è solo un aspetto. Per gran parte del suo tracciato il muro è stato edificato il più a est possibile, in modo da includere il maggior

numero di insediamenti e pagare il minor costo alla green line, la linea di divisione tra Israele e Palestina precedentemente definita. Il muro, la cui altezza varia dai sei agli otto metri è stato inoltre costruito attraverso, e non lungo la green line. Grazie al muro, Gerusalemme è diventata nei fatti una enclave isolata dalla Cisgiordania e annessa a Israele, in palese violazione degli accordi internazionali.

Dopo il disimpegno, a tutt'oggi, il sistema delle restrizioni e delle chiusure non è stato modificato in nulla. Anzi, paradossalmente, la Striscia di Gaza resta una grande prigionia, esattamente come Cisgiordania e Gerusalemme est.

Anche a voler essere ottimisti, a dispetto della decisione presa e condotta fino in fondo su Gaza, a dispetto della crisi politica e addirittura di identità israeliana, che si è spinta al punto di far considerare il premier Ariel Sharon partigiano delle colombe, la realtà è che oggi in Israele non si registra alcun segnale che il governo intenda modificare lo status quo, fatto di occupazione, controllo del territorio e delle persone, colonizzazione.



QUESTI ISRAELIANI LOTTANO PER LA PACE

di Massimo Annibale Rossi

*Sono una minoranza.
Stretti fra integralisti
ebrei e kamikaze
palestinesi. Ma riescono
a fare azioni clamorose.
A scuotere le coscienze.
A far capire*

*che la convivenza
fra due popoli
è possibile.
Anzi necessaria.
Così rappresentano
la coscienza critica
del paese. Nonostante*

*la consegna del silenzio
dei mass media.
Anche in Europa.
Soprattutto in Italia.
Ecco chi sono
e che cosa fanno
i pacifisti in Israele*



La sala è gremita, il pubblico attento, teso. Siamo all'Istituto Van Leer di Gerusalemme, prestigiosa istituzione culturale israeliana. La conferenza è al margine di un workshop a porte chiuse durato tre giorni. Workshop che ha coinvolto alcuni dei principali protagonisti del processo di pace iniziato a Oslo nel 1993. Sono presenti Sa'eb Erakat, capo della delegazione palestinese e Ron Pundak, direttore del Centro Peres per la Pace e delegato di parte israeliana. Il dibattito è moderato da Galia Golan, figura storica del movimento pacifista, qui rappresenta il Centro interdisciplinare Herzliya.

Il titolo dell'incontro è emblematico: *Oslo: cosa è andato male?* Golan introduce sottolineando i caratteri del contesto che generò il processo. Particolare rilevanza hanno avuto le risoluzioni prese dall'Olp nel 1988: accettazione dell'esistenza dello stato d'Israele, ripudio della lotta armata, ipotesi di due stati nazionali basati sui confini del 1967. In quella fase Israele iniziava a mettere in discussione l'occupazione dei Territori, ad aprirsi a una soluzione negoziale. Allora il 65 per cento dell'opinione pubblica si diceva a favore degli accordi, percentuale tragicamente crollata con la sospensione delle trattative e lo scoppio della seconda intifada. Particolarmente efficace durante questi anni, a parere della Golan, si è rivelata l'azione di quel terzo della popolazione, legato alla destra radicale, che si oppone agli accordi per ragioni ideologiche o religiose.

«A mio parere», afferma Pundak, «la corrente maggioritaria del sionismo crede che non esistano oggi possibilità per la pace». Dal suo punto di vista

le responsabilità del fallimento sono da attribuire ai tre leader: Ehud Barak, che condusse l'ultima fase del processo, Yasser Arafat, inamovibile rais e Bill Clinton, protagonista dello smacco di Camp David.

Nella prima fase di Oslo l'intenzione dei negoziatori israeliani non era raggiungere un accordo, quanto valutare l'affidabilità dell'Olp a divenire partner del processo di pace. «Nel primo incontro, avvenuto il 21 gennaio», ricorda Pundak, «rimanemmo sorpresi. Le risposte ai quesiti centrali giunsero con rapidità e chiarezza e in breve potemmo affermare che la controparte poteva essere considerata affidabile. Lo stupore riguardava l'approccio, che ci apparve aderente all'evoluzione storica, pragmatico, orientato a costituire un'entità in grado di coesistere con Israele. Un atteggiamento che posso cogliere nella leadership attuale a dispetto dell'involuzione del processo di pace». «Proponemmo» continua Pundak, quasi giustificandosi, «la formula delle due fasi non perché fosse la migliore, quanto perché rappresentava l'unica mediazione possibile».

«Anche se rappresenta un tassello importante», continua Pundak, «non penso che l'assassinio di Yitzhak Rabin costituisca la ragione principale del collasso. Quando Benjamin Netanyahu giunse al potere, inaugurò una politica del tutto nuova. Il suo obiettivo era bloccare le trattative, azzerare le acquisizioni e le prospettive aperte a Oslo. Ma nel processo esisteva ancora un'alternativa, raccolta dal governo guidato da Barak. Credo che Barak, nonostante le sue contraddizioni, intendesse realmente arrivare alla pace. Sono convinto che Camp David abbia costituito una preziosa opportunità. Tuttavia per coglierla, la delega-



Geopolitico. David Newman

zione israeliana avrebbe dovuto definire la propria posizione, ma continuammo a negoziare senza idee chiare, creando un contesto insostenibile». «Vorrei ribadire», conclude Pundak, «che non ci può essere una soluzione senza la restituzione del 100 per cento dei territori della Cisgiordania». «Noi abbiamo interesse a mantenere il controllo di parte dei quartieri di Gerusalemme est, ed esiste una via per giungere a un accordo. Continuo a credere che esista una possibilità di raggiungere la pace, anche in tempi rapidi. Penso che se questa notte Abu Mazen e Ariel Sharon venissero qui con una piattaforma basata sull'intesa di Ginevra o sul Piano Clinton, il processo potrebbe riavviarsi. La trattativa dovrebbe essere resa pubblica e gli accordi sottoposti a referendum. In realtà non abbiamo alternativa. Se considereremo i palestinesi nostri pari, se li tratteremo nei negoziati come in passato accadde ai nostri vicini arabi, raggiungeremo la pace».

Dopo la seconda intifada

Erakat possiede una voce ferma e profonda. Appare abituato a parlare a una platea ostile, la evoca, la provoca, la inchioda con le sue frasi scolpite. «Israele sta distruggendo la fazione pacifista nel campo palestinese». Sottolinea l'ama-



Refusnik. Arik Diamond

rezza della sconfitta, il non avere più parole per quanti avevano sacrificato l'ideale della Palestina unita, per sciogliere sul piano inclinato delle promesse non mantenute e di una vita sempre più intollerabile. Le condizioni della gente nei Territori non ha fatto che peggiorare, sprofondando regioni un tempo ricche nella povertà. I palestinesi si sentono ora più trattati come esseri umani di seconda classe. A Oslo i palestinesi, più che trattare, si sono trovati ad avallare condizioni stabilite dalla controparte. Dinamica che nelle fasi successive non ha fatto che consolidarsi. Emblematica la questione delle compensazioni, causa di pesanti attriti sia a Camp David, sia a Taba. Ma cosa rimane dell'energia suscitata da Oslo dopo la seconda intifada, al di là delle macerie politiche rappresentate dai protagonisti della Conferenza del Van Leer? È la domanda che poniamo a David Newman, professore di geopolitica all'università Ben Gurion del Negev. Newman è stato attivista dei movimenti pacifisti e si è impegnato nell'analisi del processo di pace. «Oslo simbolizza il momento del reciproco riconoscimento tra stato di Israele e palestinesi. Ora possono dire di odiarsi, di non accettare i rispettivi

partner, ma devono riconoscere che l'altro esiste. E questo non può più cambiare». Newman è abituato a storicizzare gli eventi e si aspetta che dopo una fase calante, il processo riprenda. In questo senso Oslo rappresenta una solida base. Newman, come i relatori del Van Leer, individua una possibilità nel presente. Da un lato la nuova amministrazione palestinese appare più moderata. Dall'altro Israele è uscito da Gaza. Si tratta di uno spiraglio, che deve essere colto. «Dato che alcuni cambiamenti strutturali si stanno realizzando», sostiene Newman, «c'è la possibilità di esprimere un cauto ottimismo. La gente era coinvolta da Oslo, anzi era coinvolta nei tentativi di dialogo ancor prima di Oslo. Ma bisogna dire che ora siamo più realisti; abbiamo imparato dalle sconfitte. Ci aspettiamo che Abu Mazen ottenga una significativa riduzione degli attacchi suicidi». Newman si definisce uno specialista del muro, in quanto come geografo ne ha studiato le caratteristiche e lo sviluppo: «Occorre fare i conti con la maggioranza degli israeliani, inclusi molti di sinistra, che lo considera una sorta di panacea. Sono convinti che il muro risolva il problema del terrorismo». Le ragioni della diminuzione degli attacchi sono tuttavia da ricercare altrove: le pressioni degli europei sui palestinesi, la portata delle recenti azioni militari israeliane, l'assassinio dei leader di Hamas. Colpisce la rilevanza data da Newman all'intervento europeo, laddove l'Europa viene generalmente considerata il grande assente, o il potenziale intruso. Se tuttavia la ricostruzione della Palestina è in parte finanziata dall'Unione Europea, dal lato israeliano emergono sperimentazioni interessanti. È il caso di un progetto

allo studio dell'università del Negev, al quale Newman lavora da alcuni anni. Si tratta di corsi di formazione destinati a insegnanti provenienti da scuole religiose. Il progetto intende consolidare il contatto con questo mondo, introducendo elementi di cambiamento. Al termine del training il gruppo di lavoro di Newman propone di realizzare un workshop in Europa, l'Italia sarebbe un luogo ideale, dove unire quindici insegnanti israeliani e quindici palestinesi.

«Dobbiamo affrontare un contesto inedito, ma è proprio nell'interesse di Israele consolidare l'economia palestinese», aggiunge Newman, «per questa stessa ragione Shimon Peres invita le nazioni ricche a concedere assistenza economica all'Anp. In un paese afflitto dalla povertà, crescono le frustrazioni politiche, la violenza, gli attacchi terroristici. Con il procedere del muro, Israele dovrà decidere se mantenere o meno i propri legami con il vicino. Nel primo caso la condizione della Palestina si configurerebbe come postcoloniale: il lato forte sosterebbe i propri interessi, sviluppando una politica di sfruttamento. L'interruzione delle relazioni, produrrebbe d'altro lato un generale indebolimento dell'economia. Attualmente 120 mila palestinesi lavorano in Israele, ottenendone bassi salari e pessime condizioni». Quanto alla situazione dei gruppi pacifisti Newman (si identifica con la sinistra istituzionale) ha una posizione critica. Il movimento non è riuscito a esprimere una generazione di militanti comparabile a quella della destra. Le iniziative sono deboli; pochi sono

disponibili a correre il rischio di scendere in strada. Nel campo avverso, il migliore esempio di capacità organizzativa è la mobilitazione attuata durante il ritiro da Gaza. La destra conta su di un'ala religiosa spregiudicata e attiva, la stessa che si è battuta contro il processo di pace, quanto su di una leadership in grado di rinnovarsi costantemente.

I militari obiettori

Cosa pensa Newman dei refusnik, i militari che rifiutano di servire nei Territori? «Sono molto interessanti. La scorsa settimana hanno partecipato a una lettura in facoltà ed è stato un fatto importante perché molte università li discriminano». In Israele è in corso un rovente dibattito che coinvolge l'intera società. Ai refusnik, nati durante la guerra del Libano, si contrappongono gli obiettori di destra, che per ragioni ideologiche si rifiutano di partecipare allo sgombero delle colonie. Fatto significativo: in un paese cresciuto nel mito del proprio esercito, l'obiezione è divenuta accettabile. Ma se da destra i leader cavalcano il movimento, da sinistra nessuno ha il coraggio di esporsi. «Oggi i refusnik», conclude Newman, «rappresentano una realtà importante e possono contare su di una vasta rete di appoggio. Penso che il vero timore dell'esercito sia che gli obiettori possano diventare migliaia».

Una posizione più radicale è espressa da Oren Yiftachel, anch'egli geografo alla Ben Gurion. Yiftachel si definisce seguace di Antonio Gramsci. A suo parere non esiste un vero movimento pacifista, quanto una galassia di organizzazioni, la maggior parte delle quali in

crisi. «È uno dei momenti più critici della loro storia», osserva senza scomporsi. «Le ragioni sono da ricercarsi nel dilagare della violenza». Yiftachel sottolinea l'importanza di analizzare i fatti, più che le dichiarazioni d'intento: «Oslo da molti punti di vista è stato negativo. Oslo ci diede un'illusione di pace, ma provocò l'inasprimento dell'occupazione. Si tratta di una dinamica complessa, che non coinvolge solo i tank e la repressione, quanto il controllo e la popolazione del territorio. La geografia disegnata a Oslo, la suddivisione a macchia di leopardo in aree di competenza, favorì lo sviluppo degli insediamenti, delle strade riservate, delle enclaves. Possiamo affermare che l'attuale struttura sul terreno ci ha portati molto più lontani dalla pace di quanto fossimo nel 1992».

Alcuni studiosi sostengono che la situazione nella West Bank abbia superato la cosiddetta «linea di mezzanotte». In altri termini, il consolidamento della rete urbana, viaria e delle infrastrutture militari israeliane invaliderebbe ogni reale prospettiva per un futuro stato palestinese. Jeff Halper, professore nella stessa università e coordinatore dell'Icahd (comitato israeliano contro la demolizione delle case) riprende in considerazione la prospettiva di realizzare uno stato binazionale. Si tratta di un'ipotesi federale mutuata dall'esperienza di alcuni stati europei, quali Belgio e Svizzera, finalizzata a tutelare democraticamente i diritti delle etnie presenti. L'ipotesi unitaria era stata caldeggiata da alcuni paesi arabi ed europei prima di Oslo, ma si era scontrata con la determinazione a costruire uno stato a maggioranza ebraica. Dopo l'Olocausto i leader israeliani avevano proclamato: «Mai più minoranza!». Nonostante i 3.5



Icahdi. Jeff Halper

milioni di rifugiati, molti dei quali residenti nei campi profughi dei paesi vicini, la popolazione all'interno dell'ex Palestina è vicina all'equilibrio: 5 milioni di ebrei contro oltre 4 milioni di palestinesi. Dato il tasso d'incremento demografico, il sorpasso della componente araba è previsto come prossimo. Da qui, secondo molti, la «sofferta» decisione di Sharon di abbandonare Gaza. Con Gaza disoccupata abbiamo una comunità di 1.2 milioni di palestinesi assiepati in una striscia di territorio che negli anni si è trasformata in un ghetto ingovernabile. L'operazione permette al governo israeliano di concentrarsi sulla colonizzazione della West Bank e sulla creazione dei Bantustan palestinesi, rinviando a tempo lo spettro del sorpasso demografico.

Yiftachel resta convinto che, nonostante i 260 mila coloni della West bank e i 200 mila di Gerusalemme est, la «linea di mezzanotte» non sia stata superata. Tuttavia, dato l'evolversi della situazione sul campo, la soluzione indicata da Halper diviene via via più realistica: «Di fatto già viviamo in uno stato binazionale. Il problema è che un'etnia vive in uno stato di diritto, l'altra no. È necessario costruire un ordine normativo che difenda il diritto comune». Costruire uno stato binazionale com-



porterebbe delle difficoltà enormi, difficoltà superiori a quelle inerenti la soluzione dei due stati. La situazione potrebbe capovolgere nel giro di cinque anni, se la presenza ebraica nei Territori dovesse superare il numero di non ritorno, che Yiftachel individua in 600-700 mila coloni. A complicare la situazione intervengono componenti ideologiche e culturali: «Gli ebrei, data la loro storia, non accetterebbero uno stato binazionale. Dato che l'entità territoriale palestinese è troppo frammentata e debole per costituire la base di un reale stato, l'unica soluzione perseguibile è il ritiro d'Israele entro i confini del 1967. Bisogna trattare i palestinesi come ogni altro popolo sconfitto; porre fine all'occupazione con un accordo durevole. Ci aspetta un periodo difficile. In futuro, nell'arco di cinquant'anni, la situazione potrà evolvere, le due comunità mescolarsi e le relazioni economiche ristabilirsi. Allora, potremo diventare una federazione».

Gli interlocutori di *Libertaria* appaiono unanimi nel sostenere il ritiro dell'esercito dai Territori come passo preliminare e incondizionato verso la ripresa del processo di pace. Arik Diamond è un giovane di trentuno anni appartenente alla riserva dell'Israeli Defence

Forces. Ha svolto il servizio militare una decina di anni or sono nella West bank, esperienza che gli ha cambiato la vita. Orgoglioso del grado di tenente e del suo esercito, è tuttavia divenuto uno dei leader di spicco del movimento dei refusnik. Attualmente è il direttore della campagna *Il coraggio di rifiutare*, campagna che in tre anni ha conseguito un notevole spazio sui media e oltre 600 adesioni. I suoi ritmi di vita non si adattano alla descrizione del pacifista data da Newman. Il cellulare di Diamond squilla in continuazione; reduce da una manifestazione nei sobborghi di Gerusalemme, mi concede trenta minuti prima di entrare nella sala convegni di Neve Shalom. Si tratta di una riunione strategica del movimento refusnik, in un kibbutz diventato il simbolo della possibile convivenza tra ebrei e palestinesi.

Sionisti pacifisti

Il segreto del successo dei compagni di Diamond pare stia nell'organizzazione e nella rapidità di azione. All'incontro odierno partecipano tutte le componenti refusnik: e *C'è un limite*, il comitato nato durante l'invasione del Libano del 1982, ne rappresenta l'origine. I Shministim costituiscono l'ala radicale del movimento e mantengono stretti contatti con i palestinesi. Molti di loro sono stati imprigionati. Il terzo gruppo raccoglie i piloti che nel 2003 pubblicarono una lettera contro gli assassinii mirati. Il totale dei militari che hanno aderito al rifiuto della leva nei territori è 1.660. Peculiarità del gruppo di Diamond è di rifarsi alla storia del sionismo. D'altro lato si dicono convinti che l'attuale politica sia estranea agli ideali del sionismo. «Tre anni fa un gruppo di soldati», racconta Diamond,

«si rese conto che ciò che facevamo non serviva a proteggere il nostro paese; si trattava solo di mantenere l'occupazione. Così decidemmo che ci saremmo rifiutati di condurre missioni al di là dei confini del 1967. La dichiarazione divenne pubblica come *Lettera dei combattenti*. Quando iniziammo eravamo in 50, ma presto nuove reclute si unirono a noi. In questi anni circa 300 dei nostri sono stati in carcere, ma ora siamo un'organizzazione articolata, forte dell'appoggio di un'ampia rete di volontari. Noi intendiamo trasmettere all'opinione pubblica un messaggio fondamentale: l'occupazione non serve alla difesa di Israele. Siamo convinti che il blocco dei territori non sia utile ad arginare il terrorismo, e lo diciamo da soldati, il che aumenta la credibilità delle nostre affermazioni».

«Nessun partito in Israele sostiene la nostra azione». Riecheggiano le parole di Newman, ma Diamond è più netto: «Non ci appoggiano perché sono polli, pavidi». Diamond è convinto che solo quando il movimento sarà più forte, i politici si faranno avanti. Sarà un processo lento: «Tre anni or sono ci fu una drastica chiusura da parte della società israeliana, poi ci fu la lettera dei piloti, quella dei comandanti e l'obiezione cominciò a essere accettata. La politica governativa in questa fase sembra improntata alla moderazione. Nessun militante è in carcere e la nostra popolarità è in aumento. Alcuni mesi fa il 25 per cento degli israeliani si dichiarava d'accordo con le nostre posizioni». Dopo anni di servizio di leva, di check point e rastrellamenti, che ora



giudica inutili e controproducenti, Diamond sente l'esigenza di ridimensionare i problemi che da 57 anni inchiodano il tavolo del negoziato politico: «Penso che raggiungere la pace possa essere più facile di quanto ci aspettiamo. Nessuno in realtà è determinato a perseguirla. A livello personale sostengo la Piattaforma di Ginevra; abbiamo inoltre la Road map di George Bush. Ci sono mille e una via per porre termine all'occupazione e i punti sono meno problematici di come ci vengono presentati. Durante il processo di Oslo come soldato ho presidiato la costruzione degli insediamenti, che secondo i trattati non si sarebbero dovuti espandere. Israele non ha mai realmente perseguito la pace». «Molti dei miei commilitoni sostengono di essere d'accordo con me, ma che il cambiamento debba avvenire dall'interno dell'esercito. Bisogna a loro avviso convincere l'opinione pubblica che siamo persone morali, non animali. I soldati sono persone normali, persone come me. In Israele non si hanno alternative: finita la scuola si è richiamati e sbattuti in una situazione dove la vita è in costante pericolo. Le reclute sono convinte di andare a fare un'opera necessaria. È successo anche a me. Avevo 18 anni e volevo divenire il migliore dei soldati. Ma non c'è nulla di morale nel bloccare le ambulanze ai check point o i bambini mentre vanno a scuola. Non è il tuo sorriso nel com-

piere la missione che fa la differenza: il dato è la quotidiana sofferenza di un popolo».

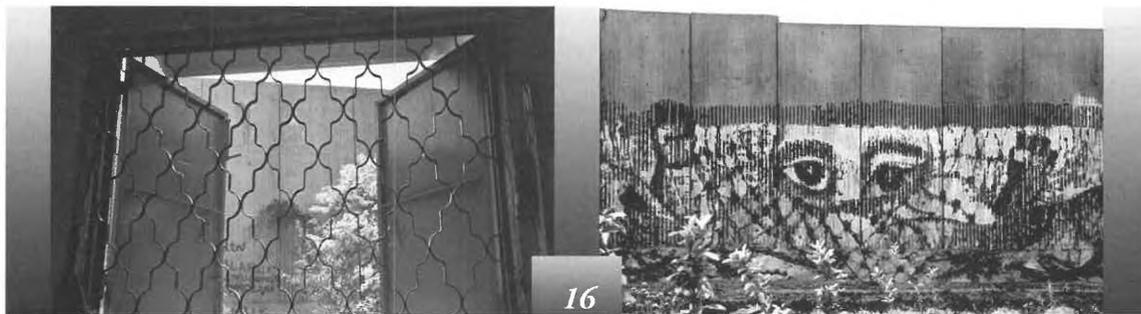
Il pensiero coinvolge l'esperienza personale di Diamond: «Ciò che ha cambiato il mio modo di pensare sono stati gli anni trascorsi nei Territori, principalmente nei dintorni di Nablus. Capii che facevo una cosa sbagliata, ma in quelle condizioni per rifiutare era necessaria una determinazione enorme. Servivo in un corpo d'élite, le truppe paracadutiste, con il grado di sergente ed ero un ottimo soldato. La decisione non dipende da un singolo evento, quanto dal susseguirsi delle settimane e dei mesi passati ai check point. Cerchi di fare del tuo meglio, di vedere le persone dietro la sequenza di facce che ti passano davanti. Tuttavia non puoi fare molto e nel tempo ti accorgi che quella gente vive all'inferno. E che tu sei parte di quell'inferno. Io non ebbi il coraggio di rifiutare durante la ferma. Solo anni più tardi, tornato civile e membro della riserva, presi la decisione».

Anarchici contro il muro

Se il punto di vista di Diamond appare prevalente, in Israele esistono teenager che si battono contro il muro, attraversano la frontiera senza armi, rifiutano il servizio militare. Incontro Yossi Bartel, 18 anni, attivista degli Anarchists Against the Wall e dei Black Laundry. «Il primo è un gruppo di giovani, che ha deciso di intervenire nei Territori battendosi contro il Muro dell'Apartheid, mentre

Black Laundry è un movimento omosessuale che combatte per i diritti civili e la fine dell'occupazione. Nella comunità gay e nella sinistra cerchiamo di far crescere la consapevolezza della connessione tra battaglie diverse: omosessuali, ebrei dell'est, disabili, palestinesi...». Il gruppo è nato un anno e mezzo fa: «Eravamo attivi nei Territori e compivamo azioni dirette contro il muro. Allora ci chiamavamo Mas'ha Group, dal nome di un villaggio vicino a Qalqilya. In seguito ci fu una manifestazione per cui divenimmo famosi, un'azione durante la quale uno dei nostri venne ferito alle gambe dai proiettili dei soldati israeliani. Allora abbiamo adottato il nome attuale».

Mash'ha è uno dei villaggi dove il muro ha tagliato fuori gran parte dei terreni agricoli palestinesi. «Abbiamo cercato di aprire uno dei cancelli che stanno lungo il percorso della barriera, che li è costituita da una rete elettrificata. Eravamo tutti israeliani. Il cancello avrebbe dovuto essere aperto dai militari per far passare i contadini. È stata la prima volta che i soldati hanno sparato a un ebreo: è stato traumatizzante». Sorprende la determinazione di questi ragazzi nel battersi per una causa che potrebbero ignorare. «Una delle principali ragioni», sostiene Bartel, «è il sentimento che provi entrando in Palestina, quando ne attraversi i villaggi e incontri gli abitanti. Ti guardi intorno e comprendi che non puoi stare a guardare; provi il desiderio di dare un sostegno reale, di com-



piere un'azione». «La prima volta che ho incontrato un palestinese è stato due anni fa a Mas'ha. Non vado in posti dove non sia benvenuto; entrando nei villaggi domando se la presenza di un israeliano sia accettata. E ogni volta è straordinario vivere l'esperienza di parlare con persone considerate nemiche. Non chiedo che accettino gli israeliani in quanto occupanti, ma che comprendano che esistono israeliani che si stanno impegnando contro il muro... Certo in mezzo ai palestinesi devo comportarmi diversamente da quanto farei in Israele: non posso abbracciare una ragazza, parlare dei diritti degli omosessuali. C'è comunque anche nei Territori una grande differenza tra i villaggi e le città: a Ramallah e Betlemme, dove ho molti amici, mi sento più libero».

Il discorso torna al servizio di leva e alla possibilità di obiettare: «per me rifiutare è stato piuttosto facile. Sono attivo politicamente, sono stato arrestato più volte: sono sulla lista nera. È stato sufficiente presentarsi e dichiarare che non volevo essere arruolato perché mi congedassero. Non si tratta di una cosa complicata: la maggior parte dei miei amici attivisti non ha fatto il servizio militare». È probabile che l'esercito preferisca avere nei propri ranghi soldati motivati, piuttosto che giovani antimilitaristi come Bartel. «Ci sono diversi modi di rifiutare. Alcuni, li chiamiamo grey refusing, affermano di non volere uccidere i palestinesi. Altri, una

minoranza, si dichiarano contro l'occupazione e vengono spediti in prigione». «Sono stato arrestato quattro volte per aver violato le aree militari, o per essere penetrato nelle zone A, riservate ai palestinesi. L'esercito come civile non mi poteva processare, quindi venni giudicato dai tribunali israeliani; le violazioni non sono più di tanto punibili, e spesso si creano accuse fasulle per incastrarci».

Bartel è testimonianza di un risveglio, di una sensibilità, il cui eco giunge fioco o non giunge affatto ai tavoli della politica e nelle università. «Tra tutti gruppi», sostiene Bartel con una punta di orgoglio, «Anarchist against the wall è il più attivo. Arriviamo a organizzare due manifestazioni la settimana: abbiamo il vantaggio di essere giovani, di passare senza problemi la frontiera, di conoscere il territorio. Non siamo organizzati quanto Ta'yush, Vivere insieme, o Gush Shalom, Blocco per la pace, e forse ci sentiamo liberi perché non siamo una vera organizzazione. Il cuore del nostro gruppo, formato da 50-60 persone, è quotidianamente attivo; poi altre persone si aggiungono nelle occasioni più importanti. In tutte le nostre azioni ci sono anche palestinesi: discutiamo insieme, in modo che tutti siano coscienti del rischio da correre».

Se la connotazione dei giovani israeliani appartenente al gruppo è chiara, incuriosisce la natura della componente palestinese: «I giovani dei villaggi partecipano, quando possono,

alle manifestazioni. Posso dire che i partiti di sinistra sono più attivi in quello che si chiama Fronte popolare contro il muro, ma nei comitati sono presenti tutte le forze politiche, compresa Hamas, e lavorano unite. Noi non nascondiamo di essere di sinistra e di non sostenere né l'Autorità palestinese, né Fatah». Bartel bolla la leadership dell'Anp come corrotta, una cricca che sta distruggendo la lotta del popolo palestinese, anziché sostenerla: «Credo la situazione peggiorerà. I palestinesi non hanno niente da perdere. Anche se ci sarà un altro cambio di governo il partito al potere sarà comunque sionista e, in quanto tale, non lavorerà per la pace. I politici non accetteranno la soluzione basata sui confini del 1967, che anch'io credo superata. Mi sembra più realistica la prospettiva di un unico stato democratico, ma questo non potrà accadere a breve. È necessario che la pressione su Israele aumenti: l'unica speranza è fermare l'occupazione dall'esterno, dall'Europa, dagli Stati Uniti. Questi dovrebbero boicottare Israele finché l'occupazione abbia fine. L'antissemitismo, il razzismo non c'entrano; non possiamo ignorare che i palestinesi stanno soffrendo».





AZIONE DIRETTA CON PIC-NIC

di Paola Cescutti e Maurizio Casali

Da tempo è in corso a Parigi una lotta sindacale molto particolare. Un gruppo di libertari entra nella hall di uno degli alberghi del gruppo Accor, stende una tovaglia per terra subito imbandita con cibo e bevande. E ini-

zia un pic-nic, non sull'erba ma sui marmi del pavimento della multinazionale. Perché quei libertari parigini fanno pic-nic in albergo? Per sensibilizzare i clienti sulle condizioni di lavoro del personale addetto alle

pulizie. E per far riassumere una donna africana licenziata per aver guidato la protesta dei suoi colleghi. Raccontano questa inconsueta strategia due libertari italiani dopo un viaggio a Parigi nel luglio scorso

Un giro a Parigi, era tanto che non ci andavamo. Un compagno che non vedevamo da alcuni anni ci fa da cicero negli ambienti degli anarchici francesi. Questa volta ci promette una visita diversa dalle riunioni noiose, dalle solite manifestazioni antimondialiste o dal confronto in cagnesco con i poliziotti. Ovviamente non ci saranno solo anarchici, ma, come vedremo, la logica dell'azione è veramente libertaria.

Abbiamo appuntamento il venerdì sera verso le 18,30, all'80, rue du Faubourg-Saint-Denis, davanti alla sede di una azienda di subappalto di pulizie: Arcade. I compagni arrivano a poco a poco e nel giro di una mezz'ora ricoprono di manifesti e autoadesivi la facciata del palazzo, mentre altri distribuiscono volantini e spiegano di cosa si tratta.

Pare che Arcade abbia la reputazione di essere una banda di negrieri, con delle condizioni di lavoro fra le peggiori del settore, che pure non è dei più allegri: uno dei criteri per essere assunti è di non saper leggere né scrivere. Non certo per fi-

lantropia. Semplicemente è la garanzia che i diritti più elementari non saranno rispettati e le neo-assunte non avranno nessuna possibilità di difendersi. Ciononostante, un gruppo di una trentina di donne, dipendenti di questa ditta che lavoravano per alcuni alberghi del gruppo Accor (uno dei più grandi gruppi alberghieri in Europa), nel 2002-2003 ha fatto uno sciopero di un anno e, fatto ancor più incredibile, sono riuscite a vincere. Un anno dopo, Faty (la sindacalista di Sud che aveva guidato lo sciopero) viene licenziata da Arcade, con la benedizione di Accor, che finge di non vedere. Dal maggio 2004, tutti i venerdì sera, il collettivo di solidarietà che ha aiutato le donne di servizio nello sciopero, ricostituendosi al licenziamento di Faty, si ritrova per mantenere la pressione su Arcade e mostrargli che non ha vinto la partita. In che modo? Visitando diversi hotel Accor. Ce ne sono tantissimi. È Accor, infatti, che beneficia dell'utilizzo dei subappalti: il responsabile, dunque, della situazione.

Verso le sette e un quarto, ci si

ritrova in una quindicina di compagni: si sceglie l'hotel e ci si dirige verso il vicino metrò. Tutti sono allegri. Stasera ci sarà anche la musica.

Arriviamo a un Hotel Mercure, a una delle porte di Parigi. Grande, circa 400 camere. I compagni entrano decisi: uno di loro (con giacca e cravatta) va a chiedere un secchiello per il ghiaccio, altri due distribuiscono volantini al personale della reception, spiegando che si tratta del pic-nic del venerdì sera e chiedono di vedere un responsabile dell'albergo. Pare infatti che Accor sappia bene di cosa si tratti e, per evitare incidenti che potrebbero ledere l'immagine del gruppo, ha mandato fax per avvertire i suoi alberghi.

Nel frattempo altri tre o quattro stendono una bella tovaglia dorata nel bel mezzo dello hall (non proprio al centro, per evitare di impedire il passaggio dei clienti) e ci mettono sopra le vettovaglie: chips, pane, salame, olive, taramà, paté, formaggi, affettati vari, vino, analcolici e altro ancora. Arriva il secchiello del ghiaccio e la Blanquette de Limoux



Brindisi di lotta. Ecco in queste pagine e in quelle successive i vari pic-nic organizzati da un gruppo di libertari parigini nelle hall degli alberghi Accor.

A pagina 20, Faty licenziata per aver guidato la lotta sindacale





(uno spumante, meno caro dello Champagne) trova posto al centro della tovaglia.

Nel giro di pochi minuti comincia il pic-nic, mentre un paio di compagni completa la decorazione esterna, con manifesti piazzati in modo strategico. Quando la polizia arriva, ci spiega Nicolas, sa che non si tratta di una banda di vandali, ma di un conflitto del lavoro. In genere si sentono a disagio, specialmente quando gli spieghiamo quali sono le condizioni di lavoro del personale di pulizia dei subappalti. È successo che alcuni di loro, andandosene, ci abbiano detto: «Coraggio e buona fortuna!». Aiuta a non perdere speranza nel fatto che c'è un essere umano anche sotto una divisa. Intanto all'interno la festa comincia sotto i migliori auspici: stasera c'è un vicedirettore che vuol mostrare chi comanda! I compagni smontano pezzo per pezzo la sua autorità, discutendo pacificamente, senza privarsi dell'uso dell'ironia e spiegando che la direttrice del personale del gruppo ha dichiarato alla stampa (*Libération*, 11 agosto) che avrebbe gestito direttamente tutti i ser-

vizi di pulizia degli hotel del gruppo, smettendo con i subappalti: «Noi non chiediamo niente di diverso, solo che le promesse vengano mantenute: Accor assuma le donne e gli uomini che fa lavorare e, per cominciare, riassuma Faty che per una decina d'anni ha lavorato in un hotel Ibis. Dovete rispettare gli accordi di fine sciopero». «D'altra parte le pulizie, in questo albergo, sono fatte da personale interno o in appalto?». Il cerbero non può evitare di riconoscere che il subappalto continua, malgrado le promesse della direttrice del personale.

«Chiamo la polizia»

«Andatevene o chiamo la polizia», minaccia il vicedirettore! «Ma ci sembra giusto, la chiami! Altrimenti pensiamo che non ci prendiate sul serio», rispondono i compagni. Il dirigente inferocito, sotto lo sguardo divertito dei suoi dipendenti, si attacca a un cellulare. Dopo mezz'ora, la polizia è sul posto, constata che non ci sono degradazioni, aggressioni, deprezzazioni, mentre i clienti fraternizzano, discutono, mangiando qualche oliva e bevendo un goccetto. Sarebbe

difficile intervenire a colpi di manganello in questo clima disteso, e distinguere nel pestaggio i buoni clienti dai cattivi *picniqueurs*. Il cerbero sembra capire che un intervento muscoloso delle forze dell'ordine non aiuterebbe né la buona immagine del gruppo (secondo la loro pubblicità, più che affittare camere, vendono sorriso) né la sua carriera; si calma un po', fa ancora un paio di giri e va a chiudersi nel suo ufficio, non prima di aver ricordato al personale della reception che non deve fraternizzare con gli invasori. Infatti l'atteggiamento della maggioranza di loro resta cortese e distante, e se qualcuno manifesta simpatia lo fa in modo discreto, fuori dagli sguardi dei dirigenti e delle telecamere onnipresenti. Il gruppo venderà anche sorrisi, ma perdere il posto di lavoro non fa piacere a nessuno, anche se con un sorriso ti mettono alla porta.

La polizia (ha l'aria di dire: «Perché ci disturbate per queste sciocchezze, abbiamo altro da fare, noi») se ne va, non



senza aver chiesto fino a che ora dura il pic-nic: «Fino al dolce, come è d'uso», risponde in coro tutto il gruppo, «non abbiamo certo intenzione di prendere una camera in questo albergo».

Nel frattempo il clima si distende, continua la distribuzione di volantini in sei lingue diverse ai clienti e ai passanti, dentro e fuori l'albergo, le discussioni si animano. Qualcuno spiega che l'idea dei pic-nic è venuta pensando alle condizioni di lavoro delle donne delle pulizie, a cui era vietato mangiare anche solo un panino durante l'orario di lavoro e per tutta la giornata. Per farlo dovevano nascondersi nei gabinetti in mancanza di locali per i pasti del personale in subappalto. L'azione consiste quindi nel portare sotto gli occhi di tutti la presenza di quelle persone invisibili che i clienti non incontrano mai.

Non tutti i clienti si sentono toccati, molti continuano a fare le loro cose come se niente fosse, ma parecchi si avvicinano, si informano, discutono, chiedono cosa possono fare per dare una mano. Ovviamente si può scrivere alla direzione del gruppo per protesta-

re in modo argomentato contro le condizioni di lavoro delle donne delle pulizie dei subappalti, ma ci sono delle cartoline che vengono distribuite dal collettivo, da mandare alla direttrice del personale di Accor, per chiedere il rispetto dei suoi impegni. Qualcuno mette mano al portafoglio e solidarizza dando qualche decina di euro. Tra i clienti degli alberghi c'è anche chi si rende conto dell'importanza della battaglia in corso: il subappalto, infatti, è la punta di lancia del peggioramento delle condizioni di lavoro su scala europea. Anche negli ambienti militanti, tutti lo dicono ma concretamente pochissimi fanno qualcosa o si pongono il problema di come lottare contro, limitandosi per lo più a una denuncia generica del precariato in tutte le sue forme.

Chi decide?

L'interessante in questa iniziativa è che non ci si rivolge al parlamento, a un magistrato del lavoro o a un giurista sindacale: il principio è l'azione diretta e solidale, insieme ai diretti interessati, dove le decisioni su cosa fare vengono prese insieme intorno allo

stesso tavolo e, poi, collettivamente messe in pratica. Non ci sono «grandi fratelli» che decidono sulla testa degli altri e, se ci sono persone esterne all'azienda queste intervengono perché non sono sottoposte al ricatto dell'occupazione, come avverrebbe con i dipendenti del gruppo. Non ci si batte contro un nemico onnipotente e oscuro (come la mondializzazione) ma contro un gruppo alberghiero preciso, con responsabilità precise, con rapporti di forza assolutamente sfavorevoli, ma con la possibilità di modificarli, come è già successo all'epoca dello sciopero di Arcade. «Vinceremo quando il gruppo Accor si renderà conto che la loro immagine, per cui spendono una barca di soldi, sta facendo acqua da tutte le parti», spiega Jean-François, «hanno fatto molti investimenti per promuovere l'immagine di gruppo ecologico, all'avanguardia nel riciclaggio dei rifiuti e dell'acqua, dicono che vendono il caffè del commer-

cio solidale, ma sul piano sociale non smettono di usare il lavoro di queste ditte di negrieri. E se Arcade ha perso molte commesse altre ditte con una reputazione meno infame l'hanno sostituita. Far assumere gli addetti alle pulizie resta ancora una bella operazione di comunicazione, ma li obbligheremo a mantenere le loro promesse».

«D'altra parte le forme di azione che abbiamo scelto ci permettono di durare nel tempo e di non cadere sotto i colpi della repressione», aggiunge Alice, «di fare cose divertenti, di non stancarci e di fare in modo che anche un piccolo aiuto dato da compagni occasionali ci aiuta a continuare. In un certo senso, stiamo modificando nella pratica le frontiere della legalità, appoggiandoci sulla legittimità di quello che facciamo. Vari compagni all'estero, spagnoli, italiani, per esempio, ci hanno detto che da loro non potrebbero fare un solo giorno quello che facciamo qui da un anno. In realtà, anche in Francia non è molto legale: basti pensare che una legge vieta i raggruppamenti nelle entrate dei palazzi

condominiali, ma sono le contraddizioni stesse, legate all'immagine pubblica del gruppo, che ci permettono di continuare. Immagina cosa succederebbe se una squadra di poliziotti aggredisce un pacifico gruppo di persone che fanno un pic-nic in un albergo di lusso. Anche se il gruppo Accor ha buoni rapporti con la stampa, difficilmente la cosa potrebbe essere messa a tacere e a quanti milioni di euro si potrebbe quantificare la loro perdita d'immagine?».

«Pensa», dice Marco, «che si erano impegnati a promuovere la candidatura di Parigi per i giochi olimpici, sponsorizzano il Tour de France, la loro direttrice del personale è stata nominata in una commissione nazionale per lottare contro le discriminazioni, e le loro azioni in Borsa hanno fatto un salto quando hanno deciso di "esternalizzare" i muri degli alberghi e concentrarsi sulla vendita di immagine e servizi. In altri termini sono diventati più vulnerabili di fronte ad azioni come la nostra, perché un niente può fargli perdere pubblicamente la faccia e quindi stanno attenti a non fare fesserie. È per questo che pensiamo di poter vincere».

«Ma che probabilità ci sono che Faty venga assunta direttamente da Accor?», domandiamo, scettici. «Allo stato delle cose non molte», confessa Kamel, «Accor dice che non assumeranno mai la donna delle pulizie più famosa di Francia. Ma i cretini non si sono resi conto che loro l'hanno resa famosa. Lei non aveva chiesto niente. Si è soltanto battuta per delle condizioni di lavoro più decenti e per il rispetto dei suoi diritti. E molti compagni l'hanno aiutata e continuano a farlo. Anche all'estero, come all'epoca dello sciopero, quando ci sono state azioni di solidarietà a Valenza, Firenze, Milano e in Germania. Accor ha già visto all'epoca dello sciopero che siamo capaci di tenere a lungo. Non hanno capito che la solidarietà internazionale non può che allargarsi. Dillo ai compagni italiani. Ogni distribuzione di volantini davanti a un albergo, ogni piccola azione che viene fatta altrove, è un aiuto per la riassunzione di Faty ma anche un contributo prezioso alla



lotta contro i subappalti. Sarebbe un precedente enorme. Nessun sindacato ci ha ancora provato in Europa».

Il nostro interesse è evidente, e i compagni non si fanno pregare per soddisfare la nostra curiosità. Chiediamo se nel loro modo di azione si sono ispirati a qualcosa di preciso e Anne ci spiega che in ogni lotta i collettivi di solidarietà hanno trovato forme di azione specifiche, adatte alla situazione particolare dell'azienda, facendo sempre delle cose all'altezza delle forze disponibili.

Ricordando gli Iww e i provos

Non è difficile trovare delle analogie con forme di azione dove l'immaginazione ha un largo spazio e compensa la scarsità delle forze in campo: quelle degli Iww (Industrial workers of the world) di inizio secolo, che facevano giornali in 18 lingue e utilizzavano per favorire la lotta le differenze nazionali che di solito i padroni utilizzano per dividere, quelle dei provos olandesi che mettevano in scena forme di provocazione per indurre gli

interlocutori (in questo caso i clienti degli alberghi) a non chiudersi di fronte all'ingiustizia, o ancora gli uccelli che agivano nel 1968 a Roma o gli indiani metropolitani del 1977. Forse non è un caso, ma sono proprio degli anarchici di Amsterdam i primi che hanno cominciato a dare una mano, là dove vivono, facendo azioni simili e prendendoci gusto. Alcuni italiani, in giugno a Milano, hanno anche loro preso iniziative di solidarietà.

«Alcuni compagni ci accusano di fare un sindacalismo senza sindacato, ma facciamo appunto cose che i sindacati non fanno perché ne non hanno più le forze, o perché non vogliono, o perché non interessa. Ma molti dei compagni che partecipano alle nostre azioni sono iscritti ai sindacati più diversi. D'altra parte i collettivi hanno dato una mano a salariati in sciopero che aderivano a Sud, alla Cgt, alla Cnt, senza settarismi e cercando di favorire il mutuo appoggio, ma la maggior parte di noi non ha tessere in tasca. Molto banalmente ci rifacciamo all'idea che i fatti parlano meglio di tutti i discorsi. Mi pare che voi la chiamate propaganda del fatto e all'azione diretta da sempre sostenuta dagli anar-

chici. Purtroppo qui in Francia solo una minoranza degli anarchici ci dà concretamente una mano».

Nel frattempo il clima si è disteso ulteriormente e sembra quasi che l'animazione faccia parte delle attività dell'albergo: alcuni compagni (sax, armonica, percussioni varie) si sono messi a suonare del jazz, ma rapidamente si passa alle canzoni di lotta. I turisti sono sorpresi, divertiti e interessati. Chi prende un volantino o discute con i compagni diventa un canale di moltiplicazione dell'informazione tornando nel suo paese, dove parlerà delle cose inusuali viste a Parigi, delle pratiche sociali degli alberghi Accor e di una donna dall'aria dolce e decisa, bellissima nel suo abito tradizionale africano, coloratissimo, che si batte per i suoi diritti, aiutata da una piccola banda di matti.

«Se Accor ci propone di assumerci per fare dell'animazione nei suoi noiosissimi alberghi», dice, Franck, «rifiuteremo qualsiasi proposta finché Faty non sarà riassunta e i subappalti messi in soffitta».



Di fronte all'invasione delle varie chiese i laici non si dimostrano abbastanza attrezzati. Anzi, sembrano cedere il passo a chi in nome di un qualche dio vuole imporre una visione del mondo e dei rapporti sociali improntati a gerarchia e assolutismo. Spezzare l'oscurantismo religioso diventa oggi impegno prioritario sostiene il filosofo della scienza Giulio Giorello

Il referendum sulla procreazione assistita ha acceso nuovamente i fuochi del contrasto tra laici e «religiosi», mettendo in evidenza come dietro questo dissidio si nascondano problemi ben più ampi, che hanno a che fare con i dilemmi politici fondamentali nelle zone del primo mondo: il diritto di coazione esercitato dallo stato, lo spazio di autonomia dell'individuo, il ruolo della diversità nelle società avanzate d'Occidente. Il libro di Giulio Giorello, *Di nessuna chiesa. La libertà del laico* (Cortina, Milano, 2005), è forse stato il testo di maggior successo e maggior impatto nella polemica. Giorello, filosofo della scienza, ne parla con Pietro Adamo, storico, e Luciano Lanza, giornalista, responsabile di *Libertaria*. Giorello è autore fra l'altro di *Prometeo, Ulisse, Gilgames. Figure del mito* (2004), *Quale dio per la sinistra? Note su democrazia e violenza* (con Pietro Adamo, 1994), *Filosofia della scienza* (1992).

LAICI E L'ORA DELL'ATTACCO

intervista a Giulio Giorello di Pietro Adamo e Luciano Lanza

● conversazioni

Luciano Lanza. *Il senso di questo libro mi sembra sia riassunto, più che nel titolo, nella fascetta: i laici tendono a difendersi, è tempo di attaccare.* Buona battuta, anche perché sono stato io a inventare lo slogan della fascetta. Però sono affezionato anche al titolo. La locuzione *di nessuna chiesa* è un omaggio al grande poeta John Milton, che, a detta di Karl Marx, distillava la rivoluzione meglio di quanto un baco da seta distilli la seta. Grande temperamento religioso, Milton, però detestava il conformismo di qualunque istituzione ecclesiastica. Così lo ricordava almeno Samuel Johnson, che aggiungeva: essere di nessuna chiesa è pericoloso. Il laico, anche etimologicamente, è qualcuno che sta fuori dal recinto del sacro, comunque questo termine voglia essere inteso. Voglio dire che non solo non sopporto alcuna chiesa stabilita, ma non sopporto neanche le chiese degli scienziati o quelle degli atei. Nel contempo, chi è di nessuna chiesa combatte per la libertà di qualsiasi chiesa, purché questa non si arroghi il monopolio dell'infalibilità. Ovviamente, qualcuno potrebbe sostenere che questa è una posizione puramente difensiva. Io ritengo invece che i laici nel senso sopra illustrato debbano anche attaccare. Senza pietà. Qualsiasi assolutismo, qualsiasi pretesa di infalibilità, per usare una bella locuzione di John Stuart Mill. Qualsiasi struttura che pretenda coartare le coscienze. Perché se (giustamente) lasciamo libertà di esprimersi anche agli assolutisti, non vogliamo certo toglierci il piacere di ridicolizzarne le pretese, divertendoci delle mille incongruenze di coloro che si sentono investiti del diritto di parlare in nome di dio, dello stato o dell'uma-

nità. Non amo questi «universalismi» e la penso come Guglielmo di Ockham: reali sono solo gli individui. E allora «courageo giacobini, combattete e distruggete, anche vostro è il regno dei cieli», come scriveva il rivoluzionario irlandese John Mitchel.

Pietro Adamo. *Qui siamo probabilmente tutti d'accordo nel detestare l'universalismo e in particolare le sue implicazioni autoritarie, se non totalitarie. Il problema concreto che ci troviamo però di fronte non è semplicemente quello di un autoritarismo intellettuale, ma quello di un apparato politico-religioso che, in particolare in Italia, come anche negli Stati Uniti, traduce questo autoritarismo in politiche concrete. È questo il tema da affrontare oggi per i laici.*

Però non tutti intendono prendere le distanze da un universalismo aggressivo e prepotente. Il teologo tedesco Joseph Ratzinger, poi noto come Benedetto XVI, ritiene che il suo messaggio «cattolico», alla lettera universale, valga per ogni donna e ogni uomo che sia razionale. È in nome di questo tipo di «razionalismo» che ritiene di poter dettare norme di comportamento non solo alla tribù dei cattolici-romani ma a chiunque, infischandosene della pretesa laicità dello stato. Ora, io ritengo che la contraddizione, già messa in luce dal papato di Karol Wojtyła, tra obbedienza alla chiesa e obbedienza allo stato quando in gioco ci sono i temi della vita e della coscienza, costituisca una provocazione molto feconda. I papisti di stretta osservanza si sono schierati dalla parte di questo tipo di chiesa. I maniaci della prerogativa dello stato si ritrovano dall'altra parte. Io credo invece che noi dobbiamo comportarci un po' come il

Clint Eastwood di *Per un pugno di dollari*: giocare la partita ora da una parte ora dall'altra, in modo che la contraddizione tra stato e chiesa diventi sempre più esasperata, finché entrambe queste due istituzioni totalitarie rivelino la loro condizione di entità logore. In altri termini, il laico nel mio senso può permettersi il lusso di indossare la maschera del difensore dello stato contro la chiesa, ma anche quella del difensore della chiesa contro lo stato. Purché si sappia sempre che di una maschera si tratta. Ovviamente il lettore arguto avrà capito che apprezzo molto il detto *né dio né padrone*. Almeno finché si intenda dio come una sorta di ente supremo che determina i nostri destini. Ma nulla ho contro un dio garante e suscitatore di libertà e giustizia. Dal che si evince che non appartengo nemmeno alla «ortodossia anarchica». Magari non lo crederete, ma ho sentito l'espressione «anarchico ortodosso» qualche decennio fa da alcuni libertari, secondo i quali il mio caro amico e maestro Paul Feyerabend non era appunto «anarchico ortodosso».

P.A. *Sì, ma tornando a teocon e affini, italiani e americani...*

Era implicito in quanto ho detto prima che considero nefasto per la democrazia il programma di esportare la democrazia con le armi, come se le forme storiche che ha assunto il sogno democratico negli Stati Uniti come nella stessa Europa siano valide ovunque. Non c'è niente di peggio della visione di quei missionari, in genere fondamentalisti protestanti, in agguato alle frontiere dell'Iraq con le loro Bibbie. Non sono altro che gli epigoni

dei bigotti intolleranti che hanno massacrato per secoli i cattolici d'Irlanda, costruendo in quel paese un regime basato su una sorta di *apartheid*. Curiosamente, in Italia alcuni fan di George Bush junior ritengono che la chiesa cattolica romana debba avere la stessa funzione di supporto che i fondamentalisti americani soddisfano a casa loro. Ritengo questa una spiacevole strumentalizzazione dello stesso cattolicesimo: ed è per questo motivo che penso vadano at-

che papali e nei documenti delle altre istituzioni pontificie, e così come è stato presentato dal papa attuale e da quello precedente, si fonda su una presunzione di infallibilità e su una rivendicazione di superiorità politico-epistemica che assimila pienamente il vero «cattolicesimo» all'assolutismo intellettuale con cui polemizzavano aspramente sia Mill sia Feyerabend.

I laici devoti, i papisti atei di cui parlavo prima, non sono soltanto cinici ma anche stupidi.

punto è però nell'interesse dei cattolici stessi: liberatevi del totalitarismo implicito nel papismo e noi saremo i primi ad apprezzare le ricchezze della vostra tradizione. Segni positivi ci sono. Mentre i laici devoti berciano di scontro tra civiltà, figure attente alle pieghe della storia come il patriarca di Venezia monsignor Angelo Scola hanno messo in guardia contro i rischi di una sterile contrapposizione tra un Occidente che si pretenderebbe cristiano e l'Islam. Non dimentichiamo che



taccati gli «atei devoti», quei nostri papisti dell'ultima ora che vorrebbero fare persino del papa il galoppino dell'attuale maggioranza di governo.

P.A. A me pare però che nelle iniziative della gerarchia cattolica ci sia qualcosa di più che una convergenza casuale con i fondamentalisti americani. Il pensiero della chiesa di Roma, così come viene in genere espresso nelle encicli-

Si illudono di poter strumentalizzare la chiesa cattolica e rischiano invece di esserne strumentalizzati. Detto questo, sul puro piano dell'intelligenza è chiaro a chi vadano le mie simpatie: per esempio, a proposito di *Senza radici*, a Ratzinger e non a Marcello Pera. Meglio avere a che fare con totalitari di classe che con mediocri apprendisti stregoni. È ovvio, ma senza dimenticare la componente totalitaria del cattolicesimo romano stesso, almeno dalla Controriforma in poi. L'attacco dei laici su questo

l'Islam è stato uno splendido alleato nella lotta contro il totalitarismo marxista e non soltanto nel caso dell'aggressione sovietica all'Afghanistan.

L.L. Mi pare difficile sostenere che noi laici possiamo fuoriuscire in libertà più avanzate appoggiando ora uno ora l'altro, o applaudendo se afgani e comunisti si combattono o se

atei devoti distruggono un regime come quello di Saddam Hussein. Io ho anche difficoltà a parlare di «un» islam come ho difficoltà a parlare di «un» cristianesimo. E sono anche convinto che cattolicesimo e islam non possano essere momenti di libertà. Entrambi si rifanno a una visione piramidale della società che pretende annullare la diversità esaltando la gerarchia. Oggi il cattolicesimo non può più bruciare Giordano Bruno; l'islam quando può

conciliare la relatività delle nostre conquiste con questa impazienza per l'universale che anima anche ogni vera filosofia. Sapersi riconoscere in ogni momento finiti, determinati, localizzati e al tempo stesso pensare che le nostre parole abbiano un senso per donne e uomini di altri paesi e altre epoche. Forse solo la scienza è riuscita in questa mediazione dal locale al globale, tra ciò che è idiosincratico e ciò che è universale. Anche la filosofia ci ha tentato, ma il bello della fi-

solidarietà che si instaura tra esseri umani che riconoscono di avere problemi comuni senza necessariamente avere valori comuni. Una solidarietà che trova radice in quella peculiare libertà, non calata dal cielo, ma conquistata con lacrime e sangue nell'Europa del Seicento e del Settecento, la libertà di Baruch Spinoza e Voltaire, di Benjamin Franklin e Thomas Jefferson. Una libertà ben descritta da una locuzione di Mill: ogni vincolo, in quanto vincolo, è male.



lo fa. Il punto è che oggi noi laici dovremmo saper coniugare in maniera intelligente relativismo e universalismo, contemperandoli in una forma che salvi la libertà nelle sue più diverse espressioni, anche contrastanti, e riconoscendo che a partire dal Seicento e dal Settecento si sono affermate alcune idee da cui l'uomo non può più prescindere: per esempio, appunto, il concetto moderno di libertà. Il grande problema è quello di

losofia è che se ha cercato l'universale non l'ha imposto. Sono d'accordo: islam e cristianesimo, o, se per questo, ebraismo e buddhismo, hanno più di una faccia. Sono organismi mobili in evoluzione e non statiche etichette. Qualunque fondamentalista non fa altro che violentare innanzitutto la propria tradizione. Questo vale anche per il fondamentalista cattolico o il fondamentalista protestante, perché non è con l'*apartheid* che si conquista l'universalità. Quella che io preferisco è la

Non che qualche vincolo non sia necessario, come per esempio il controllo da parte dello stato di chi compie crimini in nome dell'intolleranza o della xenofobia. Ma resta il fatto che la stessa restrizione della libertà in nome della libertà è un momento coercitivo, violento e sopraffattorio. Sono d'accordo con chi coraggiosamente si oppone a erga-

stoli e prigionie. Possiamo anche ammettere azioni repressive, ma non dobbiamo dimenticare che si tratta sempre di repressione. Possiamo ammettere anche guerre giuste, nel senso di resistenza ai poteri iniqui, ma dobbiamo renderci conto che si tratta di dolore e violenza. Sono un pacifista nel senso di Bobby Sands: detesto quelle forme di tirannide che costringono i giovani a prendere le armi.

P.A. *Nel libro difendi la «tolleranza», prendendotela con quei pensatori politically correct che la criticano perché non abbastanza comunicativa e sin troppo esclusivista. Ma c'è un altro problema nella tolleranza e tu stesso lo avverti, senza soffermartici: quando c'è tolleranza c'è chi tollera e chi è tollerato.*

Il paradigma più adeguato a esprimere la libertà di Spinoza e Voltaire mi sembra invece quello della piena libertà religiosa: ognuno crede a quel che gli pare senza alcuno che controlli e manovri. Un concetto che, traslato alla vita sociale, consente di dare senso al principio pratico della libertà di sperimentare i più diversi stili di vita.

Secondo la teoria dell'indifferenza (che io riprendo nel mio libro citando prima i pensatori più libertari della rivoluzione inglese e poi Jefferson per il caso americano) lo stato dovrebbe essere indifferente rispetto alle va-

rie differenze religiose, smantellando qualsiasi pretesa di una religione di stato finanziata dal contribuente. Questo punto di vista a mio avviso va esteso, come già presagiva Jefferson, anche ad altre idee a cui personalmente potremmo essere attaccati, per esempio le nostre convinzioni morali. Così come non si dà stato religioso, non si dà stato etico. E nemmeno, per quanto riguarda il settore a me più familiare: scienza di stato. Quanto poi alle stupidaggini del *politically correct*, compresi quelli nostrani che ci predicano di andare oltre la tolleranza senza averla mai praticata, non mi pare il caso di perdere tempo con le loro idiozie. La correttezza politica che si è rivelata negli Stati Uniti e altrove è una nuova forma di bigotta e

stupida censura. Colpiamoli prima di essere colpiti da loro.

L.L. *La tua impostazione trova coronamento dove scrivi che «la libertà del filosofare non è che l'altro volto della vita buona. Ciò vale anche, se non soprattutto, per quelle filosofie che si dichiarano distruttive o nichiliste, per il Nietzsche che smaschera la cattiva coscienza del fondamento o per lo Stirner che afferma di costruire la sua causa su nulla». Questo pone un grosso problema al laico, che deve essere capace di costruire la libertà e la convivenza sociale sapendo che non ci sono a priori e che tutto ciò che fa deriva da lui e dagli altri che prendono decisioni insieme a lui. È questo il segno vero della libertà che costruisce la libertà.*

Per dirla con Karl Popper: «Se non ci fosse stata la Torre di Babele, avremmo dovuto costruirci una». I miei amici assirologi mi ricordano il proverbio per cui a Babilonia anche un cane è libero. Dunque, nel riconoscimento reciproco dei problemi, nella solidarietà praticata al di là delle ideologie, nella collaborazione con chi è diverso, sta la risposta. Fondamenti ultimi: non ne abbiamo bisogno. Buoni fucili sì. Per difenderci da chi vuole toglierci questa nostra libertà babilonese.

Giulio Giorello Di nessuna chiesa

La libertà del laico

I laici tendono a difendersi,
è tempo di attaccare.



Raffaello Cortina Editore



PERCHE NON POSSIAMO NON DIRCI ILLUMINISTI

di Francesco Berti

Una nuova crisi della coscienza europea e statunitense, frutto avvelenato dell'11 settembre 2001, sta mettendo in discussione il processo di secolarizzazione e di modernizzazione delle società occidentali. Fondamentalisti musulmani e cristiani hanno sferrato un attacco frontale alla cultura illuministica che è alla base delle più importanti conquiste liberali, democratiche e libertarie delle «società aperte». Per la chiesa cattolica si apre una insperata possibilità di rivincita e di riscossa sulla modernità. Nel tentativo di riprendere il controllo delle anime e dei corpi delle donne e degli uomini, e di contrastare le «derive anarchiche» delle società contemporanee. Da queste considerazioni muove il saggio di Francesco Berti, ricercatore in storia delle dottrine politiche all'università di Padova. Berti ha pubblicato, tra l'altro, La ragione prudente. Gaetano Filangieri e la religione delle riforme (2003).

Chiediamoci: davvero l'illuminismo ha bisogno di essere difeso nelle società pervasivamente laicizzate e secolarizzate nelle quali viviamo? Non sono queste stesse società quelle nelle quali è già stata statisticamente accertata l'eclissi del sacro [1], oppure quelle in cui, più radicalmente, si è ipotizzato, su un piano storico e filosofico, che la «traiettoria viva del religioso» sia, «nella sua essenza, compiuta»? [2] Constatiamo, anzitutto, un fatto: l'illuminismo, inteso co-

estendono sino ai giorni nostri, ha certo vinto, ma non in modo completo. Nei paesi in cui, dopo la riforma protestante, la chiesa cattolica ha mantenuto una presenza diffusiva e spesso invasiva, gli ideali illuministici hanno maggiormente faticato (e faticano tuttora) ad affermarsi. Negli altri, è vero, si è sviluppato con più velocità e profondità, e la carta costituzionale europea, che a questa tradizione fa esplicito riferimento (trascurando di men-

simo secolo, nei cieli del vecchio continente si stavano addensando nubi oscure. Il libro parlava di una lontana stagione culturale, il mondo intellettuale del Seicento e del Settecento, ma il titolo dell'opera sembrava alludere al tempo politico presente, a un'altra, ben più tragica, crisi della coscienza che i popoli europei, e presto non solo loro, stavano attraversando.

Mi riferisco a quella ecatombe della ragione causata, a cavallo delle due guerre, dall'affermazione dei regimi totalitari. Il comunismo e il nazi-fascismo, con le loro religioni pagane divinizzatrici dello stato, sorsero come due grandi *movimenti reazionari* contro il disincanto del mondo operato dalla secolarizzazione e dalla cultura illuministica. Cos'era, in fondo, la crisi della coscienza europea, negli anni Trenta del Novecento, se non un'eclissi della ragione del tutto

speculare e opposta a quella crisi della coscienza studiata

me quel profondo movimento culturale e politico sorto nel diciottesimo secolo in Francia, di lì propagatosi in tutto l'Occidente, i cui ideali sono stati raccolti e variamente sviluppati nel diciannovesimo e ventesimo secolo dalle dottrine politiche «progressiste» (liberali, democratiche, socialiste, anarchiche e comuniste) e le cui propaggini, infine, si

zionare, al contempo, le radici giudaico-cristiane dell'Europa: nel momento in cui si decide di citare le radici, parrebbe corretto citarle tutte) ne è la più evidente dimostrazione. Ma, fuori dall'Occidente, di illuminismo pare essercene ancor oggi molto poco, certamente ancora troppo poco. Quando Paul Hazard pubblicava a Parigi nel 1935 *La crisi della coscienza europea* [3], un testo nel quale veniva esposta una nuova tesi sulla circolazione delle idee in Europa tra il diciassettesimo e il diciotte-

1. Il riferimento è a uno dei tanti lavori sull'argomento: Sabino Acquaviva, *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale*, Edizioni di Comunità, Milano, 1981.
2. Marcel Gauchet, *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, Einaudi, Torino, 1992, p. VII.
3. Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne*, Boivin et Cie., Parigi, 1935 (edizione italiana: *La crisi della coscienza europea*, Einaudi, Torino, 1946).

da Hazard che invece aprì la strada al trionfo della ragione illuministica? La lunga stagione dell'illuminismo, fatta iniziare da Hazard intorno al 1680, nel 1935 pareva drammaticamente concludersi: studiare come, quando e perché essa era iniziata poteva forse essere utile per capire come e perché essa stava finendo.

Da quella crisi della coscienza europea che dilaniò l'intero pianeta negli anni Trenta e Quaranta del Novecento il mondo occidentale, fortunatamente, si riprese. In cinquant'anni di pace (relativa, armata, ma pur sempre pace) nelle società occidentali, più o meno liberali, più o meno democratiche, più o meno rispondenti agli ideali dei Lumi, tra alti e bassi, si è sviluppato un benessere materiale mai precedentemente conosciuto nella storia umana. Il liberalismo e il costituzionalismo hanno impedito, dove più, dove meno, che il potere dello stato si dispiegasse ordinariamente in forma illimitata e assoluta. La sfera delle libertà individuali, dei diritti fondamentali degli individui e anche dei diritti sociali delle classi lavoratrici si è ulteriormente espansa, grazie soprattutto alla spinta propulsiva di movimenti di pressione libertari sorti dal seno della società civile e dalle lotte di emancipazione del movimento operaio. Gli ideali illuministici,

liberali, democratici, socialisti e libertari hanno conosciuto una nuova fioritura, soprattutto negli anni Sessanta e Settanta: il principio di autorità è stato attaccato su tutti i fronti, mettendo in crisi il pensiero tradizionale. Vi era, in questo, una continuità ideale con il movimento illuministico che sconvolse l'Europa nel diciottesimo secolo: anche allora il principio di autorità era stato sottoposto al vaglio della ragione, criticato ed eroso nella sua stessa struttura, oltre che nelle sue manifestazioni storiche.

La caduta del totalitarismo comunista ha indotto molti a ritenere che si aprissero finalmente nuovi spiragli di democrazia e di libertà per quei popoli che, dopo la spartizione di Yalta, si erano trovati disgraziatamente a vivere di là del Muro. In parte, è vero, ciò è avvenuto. Ma lo scenario internazionale, come è noto, in questi ultimi anni, è progressivamente cambiato. E non in meglio.

Un nuovo movimento reazionario si oppone oggi alla secolarizzazione e alla modernizzazione delle società, fuori e dentro l'Occidente. L'integralismo islamico ha sferrato un attacco frontale alle «società aperte» occidentali, nel tentativo di impedire un progresso politico, culturale ed economico di tipo occidentale nei paesi di cultura islamica. Che questo movimento esista e mi-

nacci l'*ethos* liberale, libertario e individualistico delle società occidentali pare un fatto difficile da negare [4].

Di riflesso, hanno riacquisito vigore, in Occidente, fanatismi religiosi e politici che sembravano essere condannati alla marginalità, saldandosi spesso, in Europa, con movimenti xenofobi, anch'essi minoritari sino a poco tempo fa, rinvigoriti in virtù dei flussi migratori che hanno investito negli ultimi decenni il vecchio continente.

Fondamentalisti cristiani, cattolici e protestanti, negli Stati Uniti e in Europa, stanno stringendo una «santa alleanza» con settori consistenti di una intellettualità laica, o ex laica, alla deriva, con i quali sino a pochi anni or sono si erano scontrati. La nuova *trahison des clercs* ha generato un gruppo sempre più folto di «atei devoti» che (per machiavellismo o crisi della propria identità culturale) reputa necessario opporre a un irrigidimento identitario dell'islamismo un altrettanto corposo rigurgito identitario delle società secolarizzate: questo movimento identitario riflesso trova la sponda più naturale nel fondamentalismo cristiano, cattolico e protestante. È il preludio di uno «scontro di civiltà» tra l'Occidente e l'integralismo islamico.

Per le chiese cristiane, e per la chiesa cattolica in particolare, emarginate dalla vita culturale e politica degli ultimi decenni, si apre una insperata *chance* di rivincita e di riscossa sulla modernità e sull'*ethos* illuministico. Sui cieli dell'Occidente tornano ad addensarsi nubi oscure. Si profila una

4. Un piccolo esempio. Adriano Sofri ha sottolineato, con viva preoccupazione, questo dato: 40 mila olandesi autoctoni, nel 2004, a causa del clima di terrore e di paura provocato dal terrorismo islamico, sono emigrati dall'Olanda in altri paesi. Quell'Olanda liberale e tollerante che per secoli ha accolto decine di migliaia di dissidenti politici e di minoranze religiose ed etniche in fuga da regimi dispotici, rischia ora di divenire una terra inospitale per gli stessi suoi ospiti.

tanti. Adriano Sofri, *Introduzione a Ayaan Hirsi Ali, Non sottomesa. Contro la segregazione nella società islamica*, Einaudi, Torino, 2005, p. X. Ma si veda, tra gli altri, su questo punto, Magdi Allam, *Vincere la paura*, Mondadori, Milano, 2005, pp. 78-130, pagine nelle quali l'autore affronta le contraddizioni della società occidentale, e in particolare della sinistra italiana, nei riguardi della minaccia terroristica.

nuova crisi della coscienza, europea e statunitense.

Sul piano interno, lo «stato d'assedio» seguito all'11 settembre ha portato, tra le altre cose, a un restringimento dei diritti civili, così come la crisi economica prodotta dalla globalizzazione e dalla crescita di competitività delle economie di paesi in via di sviluppo ha provocato un arretramento delle conquiste sociali del movimento operaio e la fine delle politiche del *welfare state*, oltre a un generale stato di malessere, di incertezza, di paura nel futuro. In questo contesto la chiesa cattolica, soprattutto in Italia, l'unico paese occidentale nel quale, oltre ad avere una radicata presenza, ha ancora una determinante capacità di influenza politica, sta approntando, nei suoi settori più tradizionalisti dominanti, una «nuova» strategia di attacco agli ideali illuministici, liberali e libertari, dopo essere stata, per molti decenni, costretta alla difensiva. E trova una compiacente sponda nel potere politico, felice, come sempre del resto, di essere fornito di «nuove» giustificazioni per aumentare la sua pienezza e restringere le libertà dei cittadini.

Chiesa cattolica e Lumi

Attaccare la «dittatura del relativismo»: è questa la nuova parola d'ordine dei fondamentalisti e dei tradizionalisti cristiani [5]. A guidare l'assalto, in Italia, vi sono il nuovo papa Benedetto XVI, il presidente della Conferenza episcopale italiana Camillo Ruini e alcuni «atei devoti» di spicco, tra i quali si ricordano almeno Marcello Pera, Giuliano Ferrara e Oriana Fallaci.

Costoro muovono da una considerazione: la critica del relativismo culturale. Come noto, il relativismo culturale, negli ulti-

mi anni, è stato alimentato soprattutto da alcuni settori della sinistra, allo scopo di difendere la specificità culturale e politica delle comunità extraoccidentali dall'omologante azione dell'«imperialismo occidentale». L'intento si fonda sull'inaccettabile equipollenza assiologica tra valori e culture differenti, e soprattutto tra i valori liberali ed egualitari della cultura occidentale e quelli illiberali e gerarchici di altre culture, che quei valori negano alla radice, mortificando i diritti degli uomini e soprattutto delle donne. Le quali sono le prime e le principali vittime dei regimi autoritari e dispotici extraoccidentali, soprattutto di quelli nei quali vige la legge islamica. Tuttavia gli antirelativisti producono una mistificazione maggiore di quella che pretendono di denunciare nel momento in cui trasformano la denuncia dei limiti del relativismo culturale in un processo sommario al pensiero illuministico e libertario che è alla base delle conquiste più avanzate, in tema di libertà e di diritti individuali e sociali, della società occidentale.

Nel corso dei secoli la chiesa cattolica ha quasi sempre avversato ogni idea progressista in campo economico, culturale e politico, temendo giustamente che la diffusione del libero pensiero avrebbe determinato l'inizio del suo declino. Nel Settecento essa è stata la nemica principale, anche se non esclusiva, delle dottrine illuministiche. Denis Diderot, forse il più profondo e il più libertario dei grandi illuministi francesi, scriveva a tal proposito: «Quando il prete incoraggia un'innovazione, essa è cattiva; quando vi si oppone, è buona. Testimone la storia» [6]. Questa avversione verso la modernità, i suoi valori e i suoi interpreti è proseguita anche nei secoli successivi: l'anatema scagliato con virulenza

contro la scienza, la filosofia illuministica, il liberalismo e la democrazia si è via via esteso alle dottrine politiche socialiste, anarchiche e comuniste, a mano a mano che lo sviluppo economico e culturale portava alla ribalta nuovi soggetti storici in grado di riempire di nuovi contenuti la lotta per la libertà e l'eguaglianza giuridica e sociale.

Ma che ne è oggi del rapporto della chiesa con la modernità? I tempi, certo, sono cambiati e anche la chiesa, in parte, vi si è dovuta adattare, seguendo una strategia culturale consolidata nei secoli: cambiare poco, per cambiare il meno possibile, rimanendo ancorata alla tradizione. Assorbire, della cultura laica, quanto ritenuto buono e compatibile con la propria tradizione e combattere con fermezza tutto il resto.

Una verniciatura modernizzante è sembrata necessaria per recuperare in Occidente, almeno parzialmente, un gregge sempre più disperso e sempre più propenso a seguire le sirene della società dei consumi e dell'edonismo piuttosto che le indicazioni dei preti. È cosa nota e dai più ripetuta: nonostante le folle oceaniche che si radunano al cospetto dei papi vivi e di quelli appena morti, le chiese, anche in Italia, sono sempre più vuote. «L'io e le sue voglie», per usare un'espressione di Joseph Ratzinger, ora Benedetto XVI, sembrano seguire strade diverse e opposte a quelle prescritte dal magistero.

5. Marcello Pera, Joseph Ratzinger, *Senza radici. Europa, relativismo, cristianesimo, Islam*, Mondadori, Milano, 2005. Per una critica libertaria a queste tesi Giulio Giorello, *Di nessuna chiesa. La libertà del laico*, Raffaello Cortina, Milano, 2005.
6. Denis Diderot, *Principi di politica dei sovrani*, in *Scritti politici*, Utet, Torino, 1967, p. 349.

Sotto il pontificato di Giovanni Paolo II, papa al contempo tradizionalista e innovatore, sono stati compiuti passi in avanti verso la tolleranza e la riconciliazione del cattolicesimo con le altre fedi religiose, soprattutto con l'ebraismo [7]. È stata inoltre fatta parziale ammenda di molti errori e nefandezze compiute dalla chiesa cattolica nella sua bimillenaria storia: è vero che, come ha detto Norberto Bobbio, il «perdono non cancella niente» [8]; ma è anche vero che riconoscere, sia pure con secoli di ritardo, che l'intolleranza clericale cattolica ha immolato, sull'altare della fede, migliaia di vittime, è già qualcosa, soprattutto se si intende evitare, nel presente e nel futuro, di perseverare diabolicamente sulla strada di sangue nella quale si è camminato per secoli. «Come tacere poi delle tante forme di violenza perpetrate anche in nome della fede? Guerre di religione, tribunali dell'Inquisizione e altre forme di violazione dei diritti delle persone... È significativo che metodi coercitivi, lesivi dei diritti

umani, siano poi stati applicati dalle ideologie totalitarie del ventesimo secolo e siano ancora usati dai fondamentalisti islamici» [9]. Queste parole di Giovanni Paolo II vanno sottolineate non solo perché vi si legge un'ammissione della continuità ideologica tra le «istituzioni totali» create dalla chiesa cattolica e il totalitarismo novecentesco, ma anche perché, come vedremo ora, sono in palese contraddizione con quanto affermato in altre circostanze dallo stesso pontefice.

mente *Frutti di bene sul terreno dell'illuminismo*, possiamo leggere: «L'illuminismo europeo non ha prodotto soltanto le crudeltà della rivoluzione francese; ha avuto anche frutti positivi come l'idea di libertà, di uguaglianza e di fratellanza, che sono poi valori radicati nel Vangelo». Vero, ma vale la pena ricordare che la maggiore avversaria di questi grandi valori iscritti nella storia della cultura occidentale (indussero Benedetto Croce a scrivere il suo celebre saggio *Perché non possiamo*



Si ponga mano, per esempio, all'ultimo best seller di Wojtyła, *Memoria e identità*. Al capitolo quarto, intitolato significativa-

7. Il pontefice avrebbe peraltro potuto ricordare, tra le colpe più recenti della chiesa in questa materia, i concordati tra il Vaticano e gli stati fascista e nazista, il silenzio sulla Shoah di Pio XII durante la guerra, le complicità vaticane nel *Piano Odessa* con il quale furono fatti espatriare in Sud America migliaia di criminali nazisti dopo il 1945, l'ostilità pregiudiziale nei confronti dello stato di Israele sino a po-

chissimi anni fa. Su questi temi si veda, tra i più recenti contributi, Giovanni Miccoli, *I dilemmi e i silenzi di Pio XII. Vaticano, seconda guerra mondiale e Shoah*, Rizzoli, Milano, 2000; Guenter Lewy, *I nazisti e la Chiesa*, Il Saggiatore, Milano, 2002; Daniel Jonah Goldhagen, *Una questione morale. La Chiesa cattolica e l'Olocausto*, Mondadori, Milano, 2003. Sul ruolo della chiesa nel piano Odessa si ve-

da Uki Goñi, *Operazione Odessa. La fuga dei gerarchi nazisti verso l'Argentina di Perón*, Garzanti, Milano, 2003, in particolare pp. 135-142 e 283-306.

8. Norberto Bobbio, *Religione e religiosità*, in *Micromega*, n. 2/2000, p. 13.
9. Giovanni Paolo II, *Promemoria ai cardinali*, primavera 1994, in *Il papa chiede perdono*, Piemme, Casale Monferrato, 2000, p. 38.

non dirci «cristiani») [10] è stata proprio nel corso dei secoli la chiesa di Roma.

«L'effettivo riconoscimento dei diritti dell'uomo», prosegue il papa, «cominciò da allora a essere posto in atto con maggiore forza, superando le tradizioni feudali. Occorre però rilevare che questi diritti erano già conosciuti in quanto fondati sulla natura dell'uomo creata da Dio a propria immagine e come tali proclamati nella Sacra Scrittura fin dalle prime pagine del libro della

ma, infatti, ha sempre posto l'accento sulla famiglia e sui valori comunitari dei cosiddetti «corpi intermedi» (la chiesa, *in primis*), non sull'individuo, e ha sempre combattuto, sino al secondo dopoguerra inoltrato, la teoria dei diritti dell'uomo, come era stata concepita dal programma emancipatorio degli illuministi [12]. Ma, al di là di questi particolari, l'impressione che si può ricavare dalla lettura di questo capitolo è di una parziale apertura ai valori

precartesiano la filosofia, e dunque il *cogito*, o piuttosto il *cognosco*, era subordinato all'esse [...]. Nella logica del *cogito, ergo sum*, Dio si riduceva a un contenuto della coscienza umana; non poteva più essere considerato come Colui che spiega il *sum* umano [...]. Il Dio della Rivelazione aveva cessato di esistere come «il Dio dei filosofi». Era rimasta soltanto l'idea di Dio, come tema di una libera elaborazione del pensiero umano. In questo modo crollarono anche le basi della «filosofia del male». Il male, infatti, in senso realistico, può esistere solo in relazione a Dio, sommo Bene [...]. È in questa prospettiva che si può comprendere il peccato originale, e anche ogni peccato personale dell'uomo. Ma questo male è stato redento da Cristo mediante la croce [...]. Il grande dramma della salvezza, nella mentalità illuminista, era sparito. L'uomo era rimasto solo:

solo come creatore della propria storia e della propria civiltà; solo come colui che deci-

Genesis) [11]. Questo giudizio non pare impeccabile: i diritti naturali proclamati dal giu-snaturalismo laico moderno e ribaditi dall'illuminismo e dalle rivoluzioni americana e francese nel Settecento sono nati come *diritti soggettivi*, frutto di una cultura individualistica che è tipica dell'età moderna e che è estranea alla concezione organicistica della dottrina cattolica. Quest'ulti-

illuministici, in virtù del fatto che tali valori sono ritenuti *compatibili* con gli insegnamenti evangelici.

Se però si torna indietro al capitolo II, nel quale il papa si chiede come abbiano avuto origine le «ideologie del male» (comunismo e nazifascismo), si può trovare il *vero* giudizio del papa sull'argomento: il razionalismo cartesiano viene additato come la fonte filosofica delle filosofie totalitarie. «Il *cogito, ergo sum* [...] portò con sé un capovolgimento del modo di fare filosofia. Nel periodo

10. Benedetto Croce, *Perché non possiamo non dirci «cristiani»* (1944) ora in *La mia filosofia*, Adelphi, Milano, 1993, pp. 38-54.
11. Giovanni Paolo II, *Memoria e identità*, Rizzoli, Milano, 2005, pp. 133-134.
12. Vincenzo Ferrone, *Riflessioni introduttive in merito al problema della Chiesa, i diritti dell'uomo e il totalitarismo*, in Vincenzo Ferrone (a cura di), *La Chiesa cattolica e il totalitarismo*, Leo Olshki, Firenze, 2004, pp. 27-43.



de di ciò che è buono e di ciò che è cattivo, come colui che esisterebbe e opererebbe *etsi Deus non daretur* [...]. Se l'uomo può decidere da solo, senza Dio, ciò che è buono e ciò che è cattivo, egli può anche disporre che un gruppo di uomini debba essere annientato» [13].

Si osservi anzitutto che le idee di Giovanni Paolo II testé espresse non contengono nulla di nuovo rispetto alla tradizionale condanna dell'illuminismo espressa dalla chiesa sin dal Settecento; anatema che, a partire dalle encicliche di Pio XI *Ubi arcano* (1922) e *Quas primas* (1925) si trasformò in un *processo ai Lumi* dopo la prima guerra mondiale, quando la chiesa indicò nella secolarizzazione e nell'illuminismo le cause principali dei nazionalismi e della guerra mondiale [14]. Alle parole del pontefice si potrebbero poi obiettare almeno due cose. La prima: l'esecrato razionalismo cartesiano (insieme all'empirismo baconiano) è stato la base filosofica sulla quale si è innestata quella cultura dei diritti soggettivi le cui profonde radici il papa rinviene nella cultura cristiana. È giusto indicare questa origine remota, anche se sarebbe più onesto riconoscere al contempo che la teoria dei diritti inalienabili degli individui non è sorta come un

semplice e quasi indolore sviluppo del cattolicesimo (come già voleva il Croce nel citato saggio), ma come una radicale rottura con una tradizione di pensiero ritenuta giustamente oscurantista e liberticida. La cultura individualistica del protestantesimo radicale, del libertinismo, del giusnaturalismo laico, del nascente liberalismo e infine dell'illuminismo sono l'antitesi e non la premessa ideologica delle dottrine totalitarie, le quali sono sorte proprio con il precipuo scopo di negare questo sviluppo del pensiero filosofico e politico moderno. Il nazismo e il fascismo, con la loro mistica irrazionalistica, sono frutti putrescenti della cultura romantica, così come sono debitori di quell'idealismo hegeliano, dal quale deriva anche il comunismo marxiano, che intese essere la negazione del razionalismo illuministico. *Ergo* è assurdo ravvisare nel razionalismo la matrice del totalitarismo.

La seconda: l'umanità non ha certo atteso la morte di Dio, vale a dire l'ateismo e le derive nichilistiche della cultura moderna, per disporre l'annientamento di un gruppo di uomini. Non è stato lo stesso papa ad ammettere che la storia della chiesa è intrisa di intolleranza e di stragi infinite, perpetrate in

nome di Dio e giustificate sulla base di dotte disquisizioni teologiche? Come ebbe a scrivere Voltaire a proposito delle matanze commesse in nome della fede, «noi ci siamo sterminati per dei paragrafi» [15].

Il brano di Giovanni Paolo II prosegue con la descrizione sintetica dei genocidi totalitari novecenteschi, e con l'agghiacciante parallelo tra questi ultimi e la pratica dell'aborto [16]. Ma ciò che a noi preme sottolineare in questo contesto è il seguente passo: «Perché accade tutto questo? Qual è la radice di tali ideologie post-illuministe? La risposta, in definitiva, è semplice: questo avviene perché è stato respinto Dio quale Creatore, e perciò quale fonte della determinazione di ciò che è bene e di ciò che è male [...]. Se vogliamo parlare in modo sensato del bene e del male, dobbiamo tornare a san Tommaso d'Aquino» [17].

La filosofia contemporanea, per superare le proprie aporie, derivanti dal fatto che *qualunque* etica non religiosa per il papa è *insensata* (alla faccia della tolleranza!), essendo incapace, in definitiva, di stabilire ciò che è bene e ciò che è male, viene dunque invitata a ritornare al medioevo, alla filosofia di Tommaso d'Aquino. È come dire che, per risolvere il problema dell'inquinamento, occorre tornare alla società pre-industriale (alcuni matti lo dicono, in verità). Osama bin Laden e il mullah Omar, relativamente ai loro paesi, non hanno idee molto diverse da quelle espresse da Wojtyła: *mutata mutandis*, ovviamente. Quanto poi all'incapacità della cultura laica di saper discernere il bene dal male, si potrebbe obiettare: chi non ha mai pec-

13. Giovanni Paolo II, *Memoria e identità*, op. cit., pp. 17-22. Qui il papa riprende temi già trattati nell'enciclica *Fides et ratio. I rapporti tra fede e ragione*, Piemme, Casale Monferrato, 1998, pp. 94 e sgg.
14. Vincenzo Ferrone, *Riflessioni introduttive*, op. cit., pp. 39 e seguenti.
15. Voltaire, *Trattato sulla tolleranza*, Feltrinelli, Milano, 2002, p. 62.
16. «Dopo la caduta dei regimi costruiti sopra le ideologie del male, in quei paesi le forme di sterminio nominate poc'anzi sono di fatto cessate. Permane tuttavia lo

sterminio legale degli esseri umani concepiti deciso addirittura da parlamenti eletti democraticamente» (Giovanni Paolo II, *Memoria e identità*, op. cit., p. 22). Subito dopo aver scagliato un anatema anche contro le unioni omosessuali, Wojtyła si chiede se «qui non operi ancora una volta una nuova ideologia del male, forse in forma più subdola e celata», lasciando intendere, così, che le «derive» libertarie e libertine delle società occidentali in materia sessuale stanno producendo una nuova forma di totalitarismo.

17. *Ivi*, p. 23.

cato, scagli la prima pietra! Se si passano infatti in rassegna i contorsionismi bizantini della chiesa cattolica in materia di morale nel corso dei secoli, non si può non ricavare l'idea che la chiesa stessa sia stata un'accesa promotrice di idee relativistiche: un giorno perseguitava gli ebrei, da qualche anno li chiama fratelli; ieri bruciava Giordano Bruno, costringeva all'abiura Galileo Galilei, faceva marcire in carcere Tommaso Campanella, adesso se ne pente; sino a non molto tempo fa, riteneva il feto privo dell'anima, oggi reputa l'embrione un uomo titolare di inalienabili diritti. E si potrebbe continuare, quasi, all'infinito. Prima di passare oltre, osserviamo che questa idea dell'illuminismo come sorgente a cui si sono abbeverate le dottrine totalitarie novecentesche è curiosamente simile all'anatema scagliato contro le dottrine illuministiche medesime dai teorici della (pessima) Scuola di Francoforte, secondo i quali l'ideologia illuministica, risolvendosi dialetticamente nel suo opposto mitico, avrebbe rivelato la sua vera natura totalitaria, generatrice del totalitarismo liberalcapitalistico e nazionalsozialistico [18].

Contro l'anarchia

Apriamo, infine, uno dei recenti testi di Ratzinger, il quale, oltre a essere papa, è anche un raffinato teologo conservatore. Egli osserva che «l'epoca, che denominiamo età moderna, è determinata sin dall'inizio dal tema della libertà» [19]. Questo anelito alla libertà individuale nasce per Ratzinger con la riforma protestante, e viene più tardi approfondito dalla cultura illuministica, che teorizza il «distacco della ragione del singolo dai vincoli

dell'autorità». Ratzinger individua poi due grandi filoni di pensiero all'interno dell'illuminismo: una prima corrente, politicamente orientata verso la democrazia costituzionale; una seconda, che viene identificata con il pensiero di Jean-Jacques Rousseau, che «mira all'anarchia piena». Rousseau avrebbe portato «alla sua forma più radicale» l'anelito alla libertà illuministica, ponendo le basi per lo sviluppo delle dottrine totalitarie dalla rivoluzione francese al ventesimo secolo, che nascono da questa smodata propensione alla libertà per risolversi, necessariamente, nell'instaurazione di regimi dittatoriali: «La rivoluzione francese, che era iniziata con un'idea democratica costituzionale, ha rapidamente gettato via da sé questi legami e si è messa sui binari di Rousseau e dell'idea anarchica di libertà; proprio così essa è divenuta, inevitabilmente, una dittatura sanguinaria» [20]. Questa suddivisione dell'illuminismo in due filoni operata da Ratzinger potrebbe anche essere condivisibile. È ormai un dato acquisito nella letteratura scientifica sull'argomento che l'illuminismo non è un movi-

mento declinabile al singolare, bensì al plurale. La riduzione di queste molte anime dell'illuminismo a due tendenze principali, che per comodità chiameremo una liberale e/o democratica e/o libertaria (Voltaire, Diderot, d'Alembert, d'Holbach, Chastellux...), l'altra protototalitaria (Rousseau, Mably, Morelly...) si appoggia su una vasta letteratura interpretativa del fenomeno illuministico che parte dagli scritti di Benjamin Constant e arriva sino a oggi. Constant, nel famoso discorso su *La libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni* (1819), individuava nel pensiero di Rousseau e dell'abbé de Mably la fonte dottrinale del pensiero giacobino e la base teorica su cui è stata edificata la dittatura rivoluzionaria [21]. Stupisce, tuttavia, che il dotto Ratzinger individui in Rousseau un teorico dell'anarchismo (non è il primo, del resto) [22], dal momento che il pensiero del ginevrino, secondo un condivisibile giudizio interpretativo, fu solo *apparentemente* libertario ma sostanzialmente totalitario e statolatratico [23]. Ma, forse, piuttosto che soffermarsi su questo punto, è più interessante porre l'accento sul

18. Sulla critica dei teorici della scuola di Francoforte alle dottrine illuministiche si veda, tra tutti, Max Horkheimer, Theodor Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino, 1975. Per un giudizio critico su queste tesi vedi Vincenzo Ferrone, Daniel Roche, *L'illuminismo. Dizionario storico*, Laterza, Bari, 1998, pp. 558-559.
19. Joseph Ratzinger, *Fede Verità Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni nel mondo*, Cantagalli, Siena, 2005, p. 251.
20. *Ivi*, p. 255.
21. Benjamin Constant, *La libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*, Einaudi, Torino, 2001, pp. 18-20. Sul dibattito tra gli antichi e i moderni nel Sette-

cento francese si veda Luciano Guerci, *Libertà degli antichi e libertà dei moderni. Sparta, Atene e i «philosophes» nella Francia del Settecento*, Guida, Napoli, 1979.

22. Si veda, per esempio, Carmela Metelli di Lallo, *Componenti anarchiche nel pensiero di J.-J. Rousseau*, La Nuova Italia, Firenze, 1970.
23. Su Jean-Jacques Rousseau totalitario si vedano: Jacob Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria*, Il Mulino, Bologna, 1967, pp. 57-62; Lester G. Crocker, *Il contratto sociale di Rousseau*, Società editrice internazionale, Torino, 1971; Sergio Cotta, *I limiti della politica*, Il Mulino, Bologna, 2002, pp. 225-284.

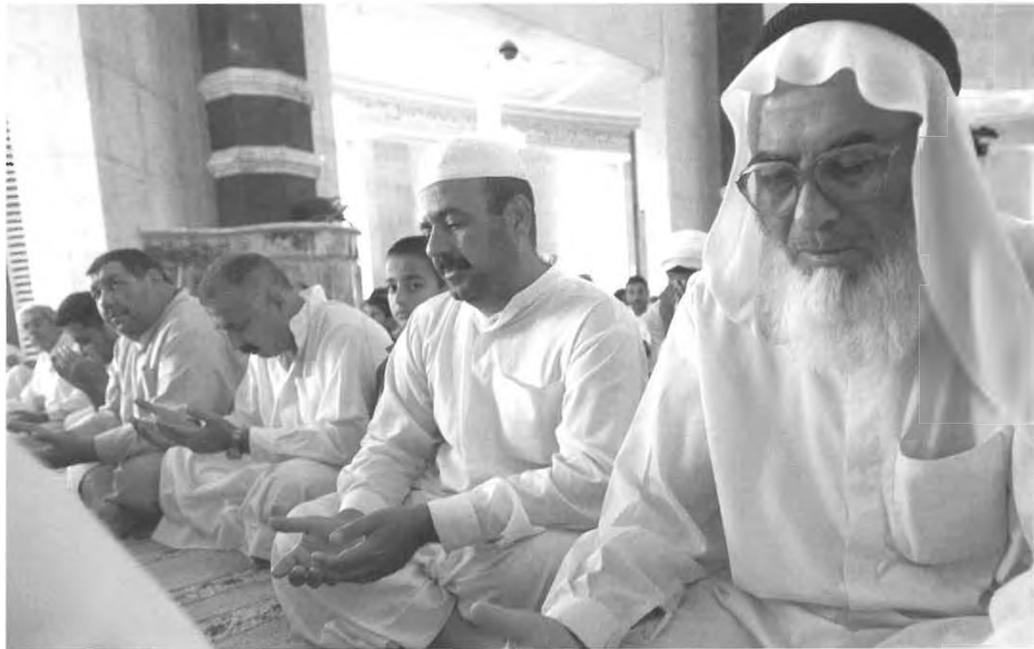
fatto che lo stesso Ratzinger ritenga che la libertà anarchica di tipo individualistico sia lo sbocco verso il quale sta correndo la società contemporanea su sollecitazione delle dottrine neoilluministiche. La sua tesi pare in linea con quella *teoria del regresso morale* (che è tipica, guarda caso, proprio del pensiero di Rousseau) già esposta da Wojtyła. La civiltà dei moderni si sarebbe snodata attraverso questa parabola discendente: dal cristianesimo al razionalismo; dal razionalismo all'illuminismo; dall'illuminismo al nichilismo; dal nichilismo al totalitarismo; per riprendere, dopo l'esperienza totalitaria, la marcia infernale verso l'anarchia e l'individualismo. Il mondo moderno, avendo separato la libertà dalla dimensione della verità (cattolica), ha prodotto un uomo svuotato di ogni contenuto etico: «Questa libertà senza un significato è l'inferno per l'uomo». «Questa libertà assolutamente anarchica come determinazione essenziale dell'essere umano (...) si sveglia (...) come il vuoto assoluto». «La libertà anarchica, assunta in modo radicale, non redime l'uomo, ma ne fa una creatura

fallita, un essere senza senso». Alcuni esempi? «Nella radicalizzazione della tendenza individualistica dell'illuminismo, l'aborto appare come un diritto di libertà» [24]. E ci risiamo.

Urgono drastici rimedi: dopo il *j'accuse*, alcune proposte filosofico-politiche per rimediare all'anarchismo delle società contemporanee. È necessaria una «correzione di percorso in tre punti essenziali». Primo, radicalmente antianarchico: sia chiaro che «una concezione della libertà, che voglia vedere

ne umana ha bisogno dell'appoggio delle grandi tradizioni religiose dell'umanità». «Anche l'etica filosofica non può essere puramente e semplicemente autonoma. Essa non può rinunciare all'idea di Dio né rinunciare all'idea di una verità dell'essere, che ha carattere etico. Se non esiste nessuna verità dell'uomo, egli non ha neppure una libertà. Solo la verità rende liberi» [25].

Che la ragione e la scienza abbandonino dunque, una buona volta, il *sapere aude* kantiano, e



come liberazione soltanto la dissoluzione sempre più ampia delle norme e l'ampliamento continuo delle libertà individuali fino alla totale liberazione di ogni ordinamento, è errata». Secondo, abbastanza ovvio: «Nell'ambito di questa nostra storia umana non esisterà mai la situazione assolutamente ideale, e non si erigerà mai un ordine di libertà definitivo». Terzo, inquietante: «Dobbiamo anche prendere congedo dal sogno dell'assoluta autonomia della ragione e della sua autosufficienza. La ragio-

tornino finalmente sotto l'ala protettiva della chiesa, che sola permette loro di non prendere quelle cattive strade che portano alla rovina dell'uomo. È sempre la solita minestra riscaldata: *extra ecclesiam nulla salus*. Negando quell'autonomia della ragione, su cui, a partire dall'età dell'illuminismo, si è costruita la civiltà moderna, Ratzinger rende palese il dise-

24. Joseph Ratzinger, *Fede Verità Tolleranza*, op. cit., pp. 259-275. L'inseparabile e tradizionale nesso tra libertà e verità cattolica era già stato del resto ribadito da Giovanni Paolo II nell'enciclica *Veritatis splendor*, Piemme, Casale Monferrato, 1993, pp. 94 e seguenti.

25. *Ivi*, pp. 274-275.

gno reazionario di una chiesa cattolica sempre più ripiegata su se stessa, che concepisce il «dialogo» con il mondo laico solamente nei termini dell'*assimilazione*, e che non riesce a liberarsi dell'antico «vizio» di trasformare l'Italia in uno stato etico e confessionale. Pare davvero lontana quella stagione di apertura e di *vero* confronto con la modernità e i suoi valori culminata, negli anni Sessanta, nel Concilio Vaticano II. L'attacco frontale alla cultura illuministica e alle sue propa-

che la chiesa ha sempre condannato e ancor oggi in parte condanna e guarda con sospetto e gran dispetto a rendere più libere e più giuste le nostre società: la scienza, l'economia di mercato, l'emergere di filosofie individualistiche e democratiche laiche, la redistribuzione delle ricchezze successivamente propugnata dai movimenti socialisti per ovviare alle disuguaglianze prodotte dal capitalismo, la diffusione della cultura dei diritti inalienabili dell'uomo (di prima, di seconda e

chiesa si è dovuta appoggiare su quell'astensionismo cosiddetto fisiologico che è una delle manifestazioni politiche di quella secolarizzazione contro la quale essa scaglia, sempre più inutilmente, i suoi anatemi. La chiesa cattolica è uscita sinora sconfitta da tutte le battaglie illuministiche sui diritti civili, perdendo progressivamente potere sul corpo, sui pensieri e sulle azioni degli individui. In quasi nessun paese occidentale i suoi precetti morali sono leggi dello stato relativamente alle

scelte etiche che ogni persona compie nel corso della sua vita: *il peccato*, come teorizzò l'illuminismo giuridico, *non è* (quasi mai o quasi più) *reato*. Ormai esclusa dalle tappe fondamentali che si snodano lungo la vita degli individui, la chiesa è disperatamente aggrappata ai due lembi estremi della vita umana, la nascita e la morte: intorno a esse sta giocando le ultime mani della lunghissi-

gini contemporanee, in questi tempi di paura e di crisi materiale e culturale, può velare, temporaneamente e parzialmente, una verità che i preti conoscono anche troppo bene e tentano in ogni modo di occultare: se oggi quella parte fortunata dell'umanità dei paesi occidentali vive meglio e più a lungo, ciò non è avvenuto per merito della teologia (definita da Diderot «scienza delle chimere») [26], ma *a dispetto di essa*. Sono stati proprio i fattori

di terza generazione) [27]. In una parola: l'illuminismo. Personalmente, sono convinto che i tradizionalisti e i fondamentalisti cristiani (cattolici e protestanti), da una parte, i fanatici islamici, dall'altra, non riusciranno a fermare il processo di disincanto del mondo e di progressiva affermazione degli ideali illuministici e libertari. Al più, solamente, riuscirà loro di rallentarlo, fuori e dentro l'Occidente. È quello che è recentemente accaduto in Italia con il referendum sulla procreazione assistita, per vincere il quale la

ma partita per il controllo delle anime e dei corpi. Alla lunga, perderà anche queste, come ha perso tutte le altre. È solo una questione di tempo.

26. Denis Diderot, *Colloqui con Caterina II*, in *Scritti politici*, op. cit., p. 320.

27. Norberto Bobbio, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino, 1997, pp. 26 e seguenti.



SCUOLE LIBERTARIE DI TUTTO IL MONDO RIUNITE A BERLINO

di Francesco Codello

IDEC 2005 BERLIN

Dal 30 luglio al 7 agosto si sono riuniti nella capitale tedesca gli aderenti all'Idec, la Conferenza internazionale per l'educazione democratica. Studenti e insegnanti arrivati da 29 paesi di tutto il mondo. Dalla Germania all'Ucraina, dalla Russia all'Inghilterra, dagli Stati Uniti all'Australia, dal Giappone a Israele. Per mettere a confronto i tanti modi di educare alla libertà



Abbiamo festeggiato la nascita della prima Sudbury Schule a Lipsia tagliando persino un nastro: quella scuola inizia la sua vita proprio nei giorni durante i quali si svolge l'incontro a Berlino dell'Idec, la Conferenza internazionale per l'educazione democratica, dal 30 luglio al 7 agosto. La risposta delle autorità scolastiche del Land della Sassonia non si è fatta attendere: la volontà di dichiarare illegale questa scuola e di chiuderne immediatamente i battenti è più di una minaccia. Non è difficile capire la reazione del governo di fronte a questo fatto: tra tutte le esperienze di scuole alternative nel mondo il modello Sudbury (nome della prima scuola di questo tipo fondata nel Massachussetts e ormai diventata un modello in diverse parti del mondo) è il più radicale: niente classi, alunni che scelgono totalmente gli insegnanti, nessun orario scolastico predefinito, nessuna differenza in base all'età dei ragazzi. Sembra una fantasia degna dei sogni di adolescenti di ogni tempo, invece è una realtà che qui, a Berlino, si è materializzata attraverso le voci, i racconti, le testimonianze di ragazzi e ragazze, insegnanti, genitori, sostenitori, di centinaia di scuole libertarie e democratiche di ogni angolo del mondo.

Il primo pensiero, quando sono arrivato nel luogo di questo incontro (un magnifico, enorme parco nella Berlino est) sede e ritrovo, fino a qualche anno fa, dell'organizzazione dei pionieri comunisti, è stato proprio questo: eccomi qui, in uno spazio deputato nel recente passato all'indottrinamento della gioventù, secondo i principi del comunismo totalitario, per celebrare il trionfo dell'educazione libertaria. Un pensiero che mi ha accompagnato lungo tutti i giorni dell'incontro Idec giunto alla sua tredicesima edizione.

Quest'anno, a organizzare le conferenze, i seminari, le tavole rotonde, oltre a tutto ciò che è servito agli oltre duecento partecipanti, ha provveduto un'associazione berlinese (Kratza) che si occupa, da 12 anni, di sviluppare, diffondere, sostenere concretamente i diritti dei bambini all'uguaglianza totale con gli adulti, in ogni ambito

sociale e, particolarmente, nella scuola. Ha collaborato anche una scuola per l'educazione degli adulti (Sfe), molto impegnata nell'attivismo pedagogico e sociale a Berlino.

L'atmosfera conviviale e veramente libertaria cattura subito la mia attenzione e mi farà vivere un'esperienza umana indimenticabile. Impossibile infatti non lasciarsi «travolgere» da uno spirito cosmopolita, aperto, dialogico, egualitario, pur in una babele di lingue e culture diverse. Siamo infatti uomini, donne, ragazzi e ragazze, provenienti da ben 29 paesi di tutto il mondo: Germania, Francia, Spagna, Svizzera, Austria, Serbia,

IDEC 2005

*«Noi crediamo che,
in ogni contesto
educativo, i giovani
abbiano il diritto
di decidere
individualmente
come, quando,
che cosa, dove
e con chi imparare
e abbiano il diritto*

Ucraina, Russia, Danimarca, Belgio, Olanda, Inghilterra, Norvegia, Polonia, Ungheria, Finlandia, Stati Uniti (dal Nuovo Messico a New York), Canada, Brasile, Australia, Nuova Zelanda, Giappone, Thailandia, Corea del Sud, India, Nepal, Lesotho, Israele e, purtroppo solo nella parte privata della conferenza, l'Italia.

Un'unica, vera e profonda convinzione ci ha spinto qui, quella espressa nella risoluzione finale approvata: «Noi crediamo che, in ogni contesto educativo, i giovani abbiano il diritto di decidere individualmente, come, quando, che cosa, dove e con chi imparare e abbiano il diritto di

condividere in modo egualitario le scelte che riguardano il loro modo di organizzarsi, soprattutto le loro scuole, stabilendo, se ritenuto necessario, regole e sanzioni».

Interrogativi

La risoluzione finale, naturalmente, non esaurisce la molteplicità e la ricchezza dei temi e degli argomenti dibattuti, analizzati, sviscerati, con sensibilità così diverse, con approcci così variegati. Sono troppo differenti i contesti socio-culturali di provenienza, nei quali si sviluppano le esperienze concrete di educazione democratica e libertaria, per poter essere riassunti e rappresentati. Potete immaginare come sia diversa la realtà di una scuola statale e pubblica nei quartieri più emarginati di una grande metropoli americana da quella di una piccola scuola alternativa nella regione dell'arcaico Ladakh nell'estremo nord-est dell'India. Ma alcuni temi chiave, alcuni problemi sono condivisi e dibattuti con serietà e approfondimento dai partecipanti. Quali vantaggi apportano le scuole democratiche alla società? Quali aspettative ripongono coloro che praticano queste esperienze rispetto al cambiamento della società? È possibile, ed eventualmente quanto e come, democratizzare le scuole statali? Quali sono i risultati complessivi che gli studenti ottengono in queste scuole e sono raffrontabili con quelli che si ottengono nelle scuole pubbliche? Come si può fondare una scuola libertaria? Discriminazione, violenza, bullismo, sono fenomeni presenti in queste esperienze e come vengono eventualmente affrontati? Chi sono e come vengono assunti gli insegnanti? Chi definisce le regole, chi stabilisce le eventuali sanzioni, chi decide veramente e con quali modalità? Come funziona il meeting di ogni scuola? Quale ruolo hanno i genitori all'interno delle scuole? Quali sono i particolari agganci con la cultura e la tradizione del luogo e che peso hanno nel processo educativo? Si formano delle nuove forme gerarchiche all'interno e come si posso-

Resolution

*di condividere
in modo egualitario
le scelte
che riguardano
il loro modo
di organizzarsi,
soprattutto le loro
scuole, stabilendo,
se ritenuto necessario,
regole e sanzioni».*



no contrastare nuove forme di potere più subdolo e strisciante? Come si finanziano queste esperienze? Sono elitarie? Come dovrebbe essere un insegnante che vive questa realtà così diversa, quale preparazione, quale sensibilità deve possedere? Come garantire il successo scolastico e come, conseguentemente, organizzare le lezioni? Quali dinamiche di gruppo emergono in un contesto di vera libertà e uguaglianza? Quali effetti producono la tristezza e la felicità nel processo di apprendimento? Regole e sanzioni sono veramente necessarie? Come si inseriscono bambini e ragazzi con forti disabilità fisiche e/o mentali? Come sviluppare un network fra gli studenti delle diverse scuole? E fra gli insegnanti e i genitori? Come migliorare la collaborazione tra le scuole libertarie? Quale organizzazione darsi per superare le difficoltà e i problemi che emergono? Come evitare che si sviluppino nuove forme di potere? Quali sono le principali differenze all'interno di questo mondo così variegato? Sono una ricchezza per tutti o possono diventare forme di nuovo classismo?

Ecco alcune tra le principali domande che ci siamo fatti e che non hanno trovato, per fortuna e inevitabilmente, risposte simili a verità, ma hanno, piuttosto, reso tutti un po' più ricchi di prima e nutrito una comune ricerca di soluzioni pluralistiche. Durante questo periodo c'è stata anche una sessione aperta al pubblico all'università Humboldt alla quale hanno partecipato oltre duemila persone.

Ed è proprio in questa sede che sono emerse le diversità tra ciò che anima e agita i pensieri, le riflessioni, i problemi, di chi vive esperienze di educazione libertaria e di chi sta (anche su posizioni progressiste e riformatrici) dentro una logica e un orizzonte di pensiero tradizionale.

Senza gerarchie

I temi e le proposte delle scuole democratiche non sono che marginalmente assimilabili alle logiche e alle discussioni che investono le politiche di riforma dei governi occidentali, tutti presi a garantire un cambiamento che sia in grado di stare nel processo di globalizzazione culturale ed economica attuale e di soddisfare le logiche del mercato mondiale «formando» delle «teste ben fatte». L'agenda dei problemi dei vari governi (poco importa se di orientamento progressista o conserva-

tore) è piena di argomenti e temi scolastici e culturali, ma essi sono comunque sempre all'interno dell'istituzione-scuola, delle sue codificate gerarchie, dei suoi vari aspetti di politica del lavoro e di contrattazione sindacale, di obiettivi di apprendimento e profili formativi predefiniti e codificati. Nessuno tenta, all'interno dell'istituzione, di porre quelli che, in maniera così chiara e decisa, mi sembrano e sono sembrati anche ai convenuti a Berlino, i veri argomenti degni di essere fino in fondo criticamente dibattuti. Solo questa prospettiva, così apparentemente radicale, ma in sostanza autenticamente educativa, è in grado di raccogliere la sfida che le macerie della scolarizzazione forzata e autoritaria, figlia dell'avvento degli stati nazionali, ha lasciato sul campo. Solo una vera apertura a una dimensione libertaria dell'educazione e dell'istruzione, come è emersa anche a Berlino in maniera inequivocabile, che neghi alla radice la gerarchia e la gerarchizzazione dei ruoli sociali, è in grado di restituire all'educazione e all'istruzione, quella dignità che ogni società, degna di essere considerata tale, dovrebbe assumere. Per fare ciò, però, occorre un salto di qualità radicale e un'assunzione di nuove responsabilità che finora, neanche negli ambienti scolastici più progressisti, mi sembra di cogliere.

L'agenda dei problemi, così come emersa a Berlino, è tuttora aperta, ma è solo dentro la strada tracciata in questa sede che credo possibile realizzare una società più giusta e più libera.

A quando anche in Italia le condizioni per ospitare un appuntamento così significativo? Perché nel nostro paese non esistono esperienze di scuole libertarie? La risposta sincera e aperta a questi interrogativi potrebbe essere già una buona base di partenza.

Il pensiero ecologista sta subendo una sorta di involuzione stretto fra dogmatismi e ideologismi che non tengono sufficientemente conto della realtà. Così l'ecologismo si frammenta in diversi spezzoni non comunicanti fra loro. Facendo perdere quella capacità di impatto che il movimento potrebbe avere. Come uscire da questa situazione di stallo? Con un approccio dialettico che porti fino in fondo la critica alle teorie e all'attività pratica. Per arrivare a una

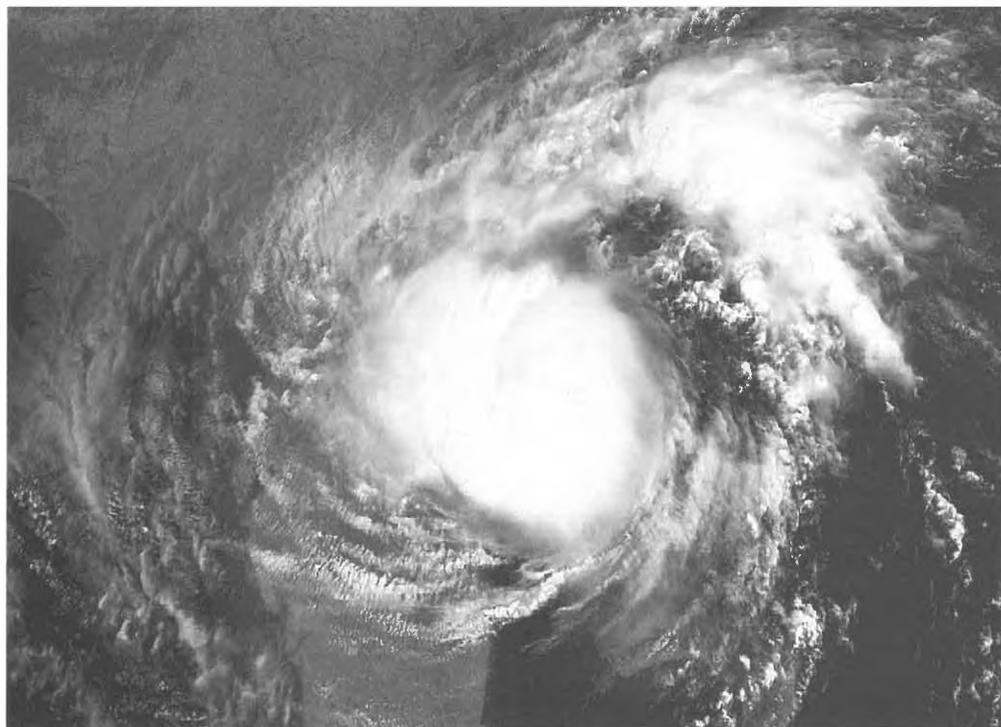
sintesi fra le varie teorie. Come? Per dirlo in termini enfatici e fuori moda: liberando le forze della fantasia. Questo propone John Clark docente di filosofia a New Orleans (e dopo Katrina?). Fra i suoi libri: The Anarchist Moment. Reflections on Culture, Nature and Power (1984), Introduction à la philosophie écologique et politique de l'anarchisme (1993). Ha inoltre curato: Elisée Reclus. Natura e società. Scritti di geografia sovversiva (1999)

CRITICA DELL' ECOLOGIA POLITICA

di John Clark



Disastri. Ecco l'uragano Katrina fotografato da un satellite. Il riscaldamento continuo della Terra sta provocando il moltiplicarsi di devastanti fenomeni atmosferici. E fra le cause di questi c'è sicuramente l'azione dell'uomo



Mi è di recente capitato di leggere un articolo di quasi trent'anni fa, che aspirava, almeno secondo il titolo, a intraprendere *Una critica dell'ecologia politica*. Considerando lo scarso lavoro teorico che in quel campo era stato fatto fino a quel momento, l'autore, Hans Magnus Enzensberger, presentava un intervento azzecato, anche se prematuro. Il saggio era brillante non tanto nei giudizi teorici (tranne qualche riferimento ad André Gorz, Herbert Marcuse, Paul Ehrlich e a qualcun altro, aveva trovato poco materiale su cui lavorare) quanto per qualche intuizione premonitrice.

Aveva per esempio osservato come il movimento ecologista allora nascente si era sviluppato proprio in quegli ambiti «frequentati dalla borghesia», nei quali «le condizioni di vita sono esposte ai costi ambientali che l'industrialismo porta con sé» [1]. In effetti, Enzensberger sollevava una questione centrale, quella del rapporto tra ambientalismo e struttura di classe, e anticipava alcuni dei temi del movimento di giustizia ambientale. Esprimeva poi in una sintesi alquanto buona la futura critica dei verdi sulle forze produttive, con una citazione di Gorz: «Le forze produttive sono state formate dai rapporti di produzione capitalistici e da questi sono così profondamente segnate che qualsiasi tentativo di alterarli è destinato a fallire, se non cambia la natura delle forze produttive, e non solo il modo in cui sono utilizzate» [2]. Questo aspetto deve ancora essere affrontato in modo

serio dai teorici della sinistra, con l'eccezione di certi neoprimitivisti le cui domande inquietanti sulla megamacchina tecnologica sono state messe da parte troppo frettolosamente.

È infine notevole che nel pieno della guerra fredda Enzensberger abbia profeticamente previsto un futuro in cui «crescerà l'importanza strategica del terzo mondo e soprattutto di quei paesi che esportano petrolio e minerali non ferrosi», di modo che «l'imperialismo farà di tutto per sobillare le popolazioni dei paesi industrializzati contro gli apparenti nemici esterni, la cui politica sarà presentata come una minaccia diretta al loro standard di vita, alla loro stessa sopravvivenza, in modo da acquisire consenso per interventi militari» [3]. Non male come previsione, considerando come sono andate da allora le relazioni Nord-Sud e come la «sicurezza ambientale» sia diventata un tema caldo della politica.

Le affascinanti riflessioni di Enzensberger mi hanno spinto a interrogarmi sullo stato della critica dell'ecologia politica oggi, dopo più decenni in cui hanno proliferato le teorie politiche e sociali di opposte scuole di ecologia politica sui temi dell'ambiente, con un dibattito vivace e spesso polemico. Certo, questa domanda ne presuppone un'altra, che riguarda la natura della disciplina di cui è oggetto.

1. Hans Magnus Enzensberger, *A Critique of Political Ecology*, in *Politics and Crime*, The Seabury Press, New York, 1974, p. 166. L'articolo originale era uscito su *Kursbuch* nel 1973.

2. *Ibid*, p. 185.

3. *Ibid*, p. 197.



Inquinati dall'auto.
Una veduta della fabbrica di automobili tedesca Volkswagen. La diffusione su tutto il pianeta di veicoli a motore contribuisce in modo pesante al fenomeno dell'effetto serra

Che cos'è l'ecologia politica? Un'indicazione ci viene dall'etimologia. È una materia che si occupa dei rapporti tra l'*oikos*, l'ambiente domestico o comunitario, e la *polis*, la comunità umana organizzata (nei fatti o in potenza) per il perseguimento del bene comune. E riguarda la *logos* di tale rapporto, il suo significato sotteso, la sua struttura, la sua dinamica, come pure il nostro modo d'intenderlo, nel modo più criticamente incisivo, più empiricamente fondato, più razionalmente coerente. Va anche detto che in questa analisi è essenziale la dimensione normativa. Infatti il progetto si basa sul presupposto secondo il quale si raggiunge una comprensione generale del rapporto tra *oikos* e *polis* avendo risolto la crisi dell'umanità in natura e avendo raggiunto un ordine sociale ed ecologico normativamente giustificabile.

Gli ostacoli

Secondo la mia tesi personale, il progetto dell'ecologia politica, perché riesca, quale che sia l'attributo che si vuole scegliere (sociale, socialista, profonda, femminista...), deve diventare il più possibile dialettico. Se questo è vero (e lo si può stabilire solo in base a un esame dei risultati pratici), diventa chiaro quale sia il compito di una critica dell'ecologia politica. È ovvio che una critica del genere sarà decisamente orientata da un metodo d'analisi dialettico e dal pensiero dialettico. Ciò implica, per prima cosa, che esso si prenda un impegno concertato per scoprire in quali modi l'ecologia politica sia attualmente precipitata nel dogmatismo, perché il dogmatismo è la negazione assoluta del pensiero dialettico. In secondo luogo, è necessario che

individui in che modo ogni aspetto del pensiero dell'ecologia politica abbia contribuito al proprio progetto unitario, e debba sviluppare questi contributi in una reciproca interazione dialettica, sintetizzandoli in una politica più generale e realizzata, anche se sempre in evoluzione. In altri termini, deve imparare a essere più aperto alla verità di ogni prospettiva e alle modalità in cui le prospettive si presentano come elementi di un unico progetto in evoluzione di visione sociale ecologica e di liberazione planetaria. Nello stesso tempo, deve essere spietatamente critico nei propri confronti, di modo che il procedimento dialettico hegeliano che porta a scoprire la verità delle prospettive non si corrompa trasformandosi nel suo contrario: un processo antidialettico che trova solo la verità utile a raggiungere alcuni risultati preconcepiuti. Tutta la faccenda sembrerebbe abbastanza innocua e scontata. Invece ha implicazioni di vasta portata se si considera lo stato attuale dell'ecologia politica, che per un verso offre tante intuizioni che aspettano solo di essere sviluppate dialetticamente e sintetizzate in modo creativo in un tutto capace di sviluppo, ma è anche profondamente inquinata da ideologismo e da dogmatismo che si frappongono come ostacoli alla dialettica creativa. Se dobbiamo allora caratterizzare lo spirito dialettico necessario, direi che deve essere capace di agire sia in un modo spietato e distruttivo sia

in uno sensibile e creativo. Karl Marx affermava appunto che il compito della dialettica è quello di svolgere «una critica implacabile di tutto l'esistente». Non c'è nulla di immune alla forza distruttiva dell'indagine dialettica. La dialettica presenta le caratteristiche di quella che Friedrich Nietzsche definiva «la seconda metamorfosi dello spirito», l'essere simile a un leone che sa come dire il «sacro No» a tutte le verità stabilite e a tutte le autorità sovrane. Ma possiamo ancor più collegare lo spirito dialettico alla sua «terza metamorfosi», che lo rende simile al bambino. Infatti il pensiero dialettico è come una specie di gioco in cui l'io si perde andando a caccia della verità dovunque essa porti. Il che significa che esso deve essere sensibile, anche se ciò sembra in contraddizione con un indomabile spirito critico. Ma non lo è. La critica dialettica, infatti, è spietata proprio perché è sensibile e attenta. Essa richiede un'affettuosa sollecitudine verso l'evoluzione degli esseri e delle idee. La critica spietata di ogni rigidità e costrizione è il corrispettivo dell'affermazione di tutto ciò che contribuisce alla vita, alla crescita, all'espressione creativa. Come diceva William Blake, «la critica tonifica, la lode infiacchisce» [4].

L'ideologia

Cominciamo con l'aspetto spietato, di condanna. Georges Gurvitch (un importante pensatore dialettico che ha affrontato temi sociali, purtroppo quasi sconosciuto nei paesi anglofoni) sostiene che «la vera funzione del metodo dialettico» è quella della «demolizione di tutti i

concetti ufficialmente approvati e cristallizzati» per cui «dev'essere sostanzialmente antidogmatico, deve cioè eliminare qualsiasi preconcetto filosofico o scientifico» [5]. È una definizione precisa dell'implicazione radicale della dialettica e indica la portata della sua sfida non solo al pensiero ma anche all'indole di chiunque adotti un punto di vista dialettico.

La dialettica serve a superare i blocchi del flusso di pensiero e del movimento dei concetti, blocchi che si presentano a quattro livelli. Il primo riguarda i limiti generali del processo conoscitivo, come la nostra tendenza inevitabile a imporre categorie rigide e statiche a un universo fatto di cambiamenti incessanti, di trasformazioni interne e soprattutto a percepire un'identità illusoria laddove c'è differenza, molteplicità e alterità. Il secondo livello è quello dell'ideologia sociale, nella quale le categorie e gli schemi concettuali elaborati per facilitare le funzioni dell'ordinamento sociale distorcono l'esperienza e ne limitano i concetti. Il terzo è quello di specifici gruppi sociali, di particolari istituzioni e tendenze all'interno della società, in cui le ideologie di gruppo (anche quelle di gruppi dissidenti e di opposizione) e l'adesione a queste producono falsa coscienza. Ci sono infine i blocchi a livello personale, che derivano

4. Non mi sfugge l'ambiguità dialettica di questa frase di William Blake. Attenti alla critica che lega e irrigidisce il carattere. Ciononostante, tutto ciò che lega o limita deve essere criticato o condannato. Lodare o confermare la realtà toglie i vincoli e libera. E ciò che libera deve essere di per sé lodato e affermato.
5. Georges Gurvitch, *Dialectique et Sociologie*, Flammarion, Parigi, 1962, p. 20.

I forzati delle quattroruote.

La concentrazione di veicoli allunga sempre di più i tempi di percorrenza, ma nessuno sembra voler rinunciare all'uso dell'auto. E i ciclisti in Occidente rimangono un'esigua minoranza



dalla specifica e particolare esperienza alienante e traumatizzante del singolo e che generano una serie di manifestazioni nevrotiche e di meccanismi di difesa.

È chiaro che questi quattro livelli non sono separabili e si determinano a vicenda. Per esempio, il caso particolare della militanza ideologica o del fondamentalismo religioso è condizionato dai particolari di un'esperienza personale alienata e reattiva, dalla scelta di un particolare settarismo politico e religioso, dalle condizioni sociali e ideologiche generali che fanno da contesto alla vita personale e di gruppo e anche dalle più ampie condizioni umane che sono il contesto di tutte le istituzioni e le azioni umane.

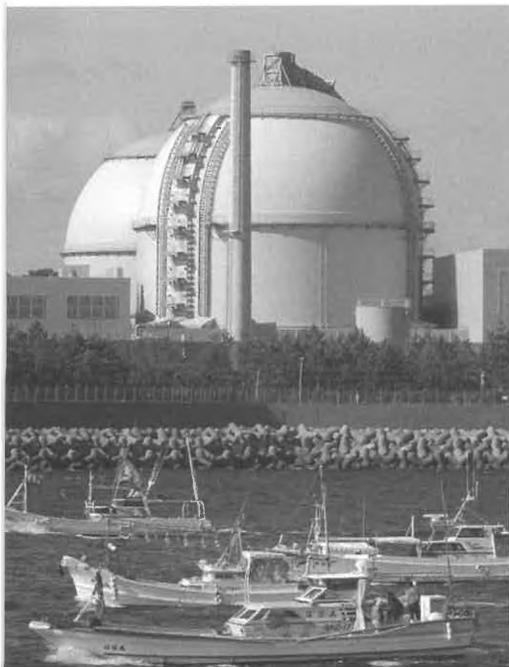
Una critica dialettica dell'ecologia politica esaminerà le distorsioni ideologiche e dogmatiche che nascono per queste cause. Alcuni elementi ideologici alquanto generali del pensiero ecologico contemporaneo sono già stati oggetto di un'ampia discussione. Per esempio l'adozione del modello di ecosistema e soprattutto del concetto del cosiddetto ecosistema di climax, come norma morale e metafisica, sono stati ampiamente discussi in quanto riflessioni acritiche di un'ideologia utopica modernista che presenta una posizione di reazione antitecnologica. Più di recente la critica si è rivolta verso

l'enfasi unilaterale sul caos e sul rifiuto dottrinario di qualsiasi analisi sistemica, quali riflessi dell'ideologia relativista postmoderna della tarda società capitalista dei consumi.

Problematiche analoghe possono essere considerate più specificatamente caratteristiche dell'ecologia politica contemporanea. Osservano Richard Levins e Richard Lewontin: «Nel pensiero borghese il cambiamento è spesso visto come il regolare svolgersi dell'esistente». Lo stesso problema si ritrova nelle teorie della sinistra, per esempio quando «la visione dinamica della storia come storia della lotta di classe è sostituita dal passaggio da un'epoca all'altra» [6]. Una tendenza simile si riscontra nell'ecologia politica, per esempio nelle teorie dell'ecologia «profonda» che puntano su una «autorealizzazione» piuttosto acritica e asociale, o in quelle dell'ecologia «sociale» che vedono la dialettica come un esplicitarsi quasi aristotelico di potenzialità nelle condizioni idonee, in cui la «tendenza» e la «direzionalità» di sistemi, anche molto complessi, di idee e di fenomeni sociali sono semplicemente «desunte» in un modo alquanto sbrigativo e semplicistico.

Tali approcci sono sintomatici di un problema diffuso in tutta l'ecologia politica. Per Joel Kovel quello che lui definisce un «olismo completamente positivo» è «incapace di cogliere la realtà umana e sociale ed è ciò che alimenta l'ottusità sociale manifestata da molti movimenti ecologici» [7]. L'ecologia politica radicale

6. Richard Levins e Richard Lewontin, *The Dialectical Biologist*, Harvard University Press, Cambridge, 1985, p. 276.
7. Joel Kovel, *Ecological Marxism and Dialectic*, in *Capitalism Nature Socialism*, n. 24, p. 35.



Energia a confronto. Centrale nucleare e produzione artigianale sono i due poli che contraddistinguono le economie occidentali da quelle del Sud del mondo



spesso non è riuscita a trascendere i limiti dei modelli di ecosistema e di equilibrio naturale, soprattutto quando si è trattato di formulare i propri ideali personali, sociali ed ecologici. Ciò vale, per esempio, per il concetto di «io ecologico» che viene definito, in modo unilaterale ed ecoplatonico, «equilibrio armonioso» o «armoniosa sintesi». Problemi analoghi si ripresentano nelle visioni di comunità ecologiche futuribili che, in forme ecorussoviane, potranno raggiungere un'espressione perfetta della volontà generale attraverso ideali procedure di voto collettive, e le cui decisioni potranno poi armonizzarsi universalmente grazie a un consenso puramente volontario. Sono atteggiamenti che tradiscono una caduta nell'idealismo dualistico, che dimenticano il carattere imprescindibile della negatività e che a vari livelli hanno molto influenzato l'ecologia politica (soprattutto certe versioni dell'ecologia sociale, dell'ecologia «profonda», del bioregionalismo e dell'ecologia neoprimitivista).

Il dogmatismo

Nell'ecologia politica, ancor più fastidiosa di questi limiti ideologici è la manifestazione diffusa del suo declino in direzione di un rigido settarismo dogmatico. In effetti, si è vista spesso infuriare una «guerra delle ecologie». Uso il termine «guerra» a bella posta, per connotarla quale attività strategicamente distruttiva e di ostilità tra campi nemici. Il dogmatismo si manifesta con vari sintomi, come l'evidente stravolgimento delle opinioni che si vogliono attaccare, citando gli avversari fuori dal contesto, usando la cultura a sostegno di posizioni preconcepite e rigidamente difese, e dividendo in modo manicheo i teorici e le scuole in campi di alleati e di avversari.

In tale «guerra delle ecologie» le argomentazioni puntano sempre a confondere le acque. Ciò conta più del fatto che esse comportano contraddizioni, perché la contraddizione è ciò che stimola uno sviluppo dialettico positivo. C'è invece una ripulsa dogmatica e di reazione delle opinioni opposte, un'incapacità a riconoscere la complessità delle posizioni degli altri e quel che è peggio, forse, un metodo intellettuale che io chiamo da «minatore». È quello di chi esplora i testi solo per trovarvi materiale che può essere utilmente sfruttato per i propri scopi. La natura organica, vivente, del pensiero è trattata in un modo alquanto brutale con questo sistema meccanizzato.

I frutti di questa guerra sono del tutto scoraggianti. Si scoprono alcuni ecologi sociali che accusano l'ecofemminismo di essere reazionario, perché consegna le donne a una versione idealizzata della sfera domestica e perché respingerebbe la ragione e la realtà a favore dell'intuito e del sentimento. Eppure è difficile trovare una sola importante teorica dell'ecofemminismo che affermi qualcosa del genere. Si trovano critiche irrazionali e spesso fondate sul nulla di alcuni ecologi sociali e socialisti a quella che essi definiscono grottescamente «ecologia mistica». Il buffo è che critiche del genere sono spesso portate in nome della «ragione» da qualcuno che non ha una comprensione razionale né delle posizioni filosofiche che vuole attaccare né dei fenomeni di misticismo che assimila a tali posizioni. Si trovano attacchi generalizzati a tutta l'ecologia socialista, in nome (e anche qui verrebbe da ridere) di una «democrazia inclusiva». E quell'«inclusivismo» esclude del tutto qualsiasi formulazione dell'ecologia socialista che non la faccia coincidere con uno screditato centralismo burocratico o a un tiepido riformismo socialdemocratico totalmente succube del dominio globale del capitalismo. Infine, per prendere uno dei tanti possibili esempi, si trovano certi ecologisti «profondi» che criticano gli ecologi sociali e socialisti in generale, in quanto semplici «antropocentristi» privi di qualunque



coscienza ambientale, che cercano cinicamente di manipolare i movimenti ecologici per propri meschini obiettivi politici.

La dialettica

Quando soccombe a questi ideologismi e al dogmatismo, l'ecologia politica non riesce più a essere dialettica. Ma che cosa comporterebbe l'essere del tutto dialettica? Nessuna spiegazione potrebbe rispondere meglio a questa domanda della definizione che Theodor Adorno ha dato della dialettica: «Il senso coerente di non identità» [8]. È una verità che va applicata in modo conseguente a tutti i fenomeni, compresi quelli del mondo naturale, della società, dell'io e della soggettività. E l'ecologia sociale ha dimenticato tanti aspetti relativi a tutti questi. Sarà utile fare un paio di esempi a proposito.

Uno riguarda la questione dell'io e della critica dialettica della soggettività. Non dobbiamo affatto trascurarla, se vogliamo superare l'ideologia e il dogmatismo. Come osservava Friedrich Hegel, il percorso dialettico comincia quando ci si trova di fronte alla morte, cioè quando ci si rende conto della contingenza dell'io e della relatività del soggetto, della non identità e del carattere artificiale dell'io convenzionale. Hegel parla a questo riguardo del risveglio dello spirito, ma lo si potrebbe vedere come un'apertura a un essere completamente relazionale. Il pensiero ecofemminista si è sviluppato in questa direzione. Ariel Salleh ha osservato: «È attraverso momenti di crisi e di perdita d'identità che [una donna] scorge nuovi significati nella propria situazione, l'esistenza di un dato potenziale politico nascosto. Questa dialettica negativa si basa su una distinzione tra l'essere e

l'apparire, dove gli elementi positivi della percezione, i fatti immediati, non sono che manifestazioni temporanee, o addirittura distorsioni di una realtà immanente o di un'essenza ancora tutta da esplorare» [9]. Questo passo solleva un interrogativo che si pone raramente, sulla natura dell'*esperienza* dialettica, distinta dall'*analisi* dialettica. Marx aveva indagato su ciò che produciamo con il nostro lavoro e aveva rilevato come, da un punto di vista dialettico, noi creiamo molte cose (sistemi di produzione, di distribuzione e di consumo, un sistema di classi, il nostro stesso sfruttamento e così via), ma la cosa più rilevante che si produce con la nostra attività siamo noi stessi. In questo spirito, non dobbiamo dimenticarci che quando costruiamo un'ecologia politica noi esprimiamo e ricreiamo anche un io e il modo in cui esprimiamo e formiamo noi stessi resta sostanzialmente implicito è la misura della natura non dialettica dell'ecologia politica.

Un altro vasto campo che è rimasto trascurato, soprattutto nell'ecologia politica anglo-americana, è quello della creazione di cultura e dell'immaginario. Si è riflettuto poco su quanto l'immaginario sociale incida nel fissare i confini che delimitano l'ambito dell'ecologia politica e la critica dell'ordine dominante. L'ecologia politica ha fatto notevoli progressi nell'analisi dei problemi ecologici e, almeno nelle sue espressioni più radicali, si dimostra consapevole della gravità della crisi ecologica, della base strutturale di questa crisi e dell'esigenza di un sostanziale cambiamento politico, economico e culturale. Per molti versi c'è stato, però, un arretramento rispetto alla questione cruciale della formazione istituzionale della coscienza. Gli elementi di tale analisi sono indubbiamente presenti. Trent'anni fa, soprattutto grazie alla teoria critica della Scuola di Francoforte e del situazionismo, le tematiche relative alla forma-

8. Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics*, The Seabury Press, New York, 1973, p. 5.

9. Ariel Salleh, *Nature, Woman, Labor, Capital: Living the Deepest Contradiction*, in *Capitalism Nature Socialism*, n. 21, p. 35.

zione della coscienza, all'industria culturale e all'immaginario sociale erano sempre più poste al centro della riflessione sociale della sinistra. Oggi, invece (salvo qualche eccezione notevole ma messa ai margini), sembra che restiamo molto distanti dall'intuizione marcusiana, secondo la quale esiste «un intimo nesso tra il pensiero dialettico e la tensione che vuole spezzare il potere dei fatti sulla parola e di parlare un linguaggio che non sia quello di coloro che stabiliscono i fatti, li attuano e se ne avvantaggiano» [10]. Oggi le tesi illuminanti di un Guy Debord o di un Adorno si sviluppano in modo concreto, materiale, ma paiono come smarrite nel limbo della volgarizzazione post-moderna della storia della cultura, con un abuso di termini come «cultural studies», rivoluzione culturale e perfino «critica culturale».

Un'ecologia politica dialettica ha la necessità di intraprendere un'analisi approfondita del ruolo svolto dall'immaginario nella creazione di una realtà ecologica sociale e di riconoscerne la funzione centrale per il progetto di critica e di trasformazione della società. Pertanto, deve dedicare una notevole attenzione, cosa che al momento non fa, alla questione assolutamente cruciale delle possibilità di travalicare le analisi, anche le più intelligenti, dei problemi ecologici della società e le confutazioni più efficaci di chi si oppone alla creazione di forze materiali in grado di trasformare la coscienza. Per dirlo in termini un po' enfatici e fuori moda: deve pensare ai modi per liberare le forze della fantasia.

Il dialogo

La principale tematica qui sottesa è quella di una sorta di traduzione in termini teorici di due fondamentali comandamenti verdi: «Non fare sprechi» e «Conserva». I vari blocchi ideologici e i vari dogmatismi che abbiamo citato provocano uno spreco sbadato e devastante di intuizioni che restano ignorate, respinte o distorte, lasciate in uno sterile isolamento tra loro. La sfida che ci attende è farle interagire in modo fertile e creativo, di modo che ciò che hanno da offrire può essere conservato nel processo di crescita, sviluppo e svolgimento dialettico. In altre parole, dobbiamo creare un «movimento di conservazione» che sia un movimento di *Aufheben*. Se consideriamo i vari ambiti in cui varie teorie dell'ecologia politica hanno offerto contributi importanti, l'ecologia socialista e la teorie dei sistemi globali offrono notevoli intui-

zioni riguardo all'analisi del valore, alla globalizzazione, alla teoria della crisi (che abbraccia la dimensione politica, come quelle culturali, psicologiche ed ecologiche), alla critica dell'ideologia, all'interazione tra condizioni di produzione, rapporti di produzione e forze produttive, e all'interazione centro-periferie. L'ecologia sociale ha offerto contributi, per esempio, alla critica dello stato e del potere politico, del dominio tecno-burocratico, alle teorie di democratizzazione e all'analisi del sistema complessivo della gerarchia e del dominio. L'ecofemminismo presenta notevoli intuizioni riguardo alle pratiche e alle forme di coscienza, alla critica del patriarcato, all'io relazionale, all'etica e alla politica della cura. L'ecologia «profonda» e le tendenze a questa connesse sollevano importanti questioni rispetto alla critica dell'antropocentrismo, al valore intrinseco, al bene intrinseco e alla teoria del valore etico. L'ecologia culturale, che comprende la teoria bioregionale, pone importanti interrogativi nel campo del linguaggio, della cultura e dell'immaginario, della creatività sociale, dell'*ethos*, delle realtà regionali, del senso del luogo e della collocazione culturale. Il neoprimitivismo, il postsituazionismo e altre forme di ecoanarchismo avanzano idee stimolanti rispetto al sistema tecnologico, alla società dello spettacolo, massificata e consumatrice di merci.

Questa breve sintesi è ben lontana dal fornire un elenco completo anche dei campi più generici in cui si è fatto un lavoro importante, che non deve essere trascurato da un'ecologia politica dialettica. Ho solo abbozzato un progetto, che vuole mettere a confronto le varie teorie e i loro vari contributi in modo critico ma costruttivo, in vista di una sintesi che è appena agli inizi. In breve, da un punto di vista critico dialettico non manca certo il lavoro promettente e stimolante da fare per l'ecologia politica.

traduzione di
Guido Lagomarsino

10. Herbert Marcuse, *A Note on Dialectic in Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*, Beacon Press, Boston, 1960, p. X.



La mafia? Non esiste. Il tradizionale metodo omertoso per coprire una realtà evidente sta diventando, paradossalmente, verità. Perché la mafia non è più corpo separato, ma parte integrante del potere politi-

co. Anzi è il potere politico ad aver assunto in sé l'agire e il pensare mafioso. Dunque la politica, come la mafia, non esiste perché la politica è diventata mafia. Attorno a questa visione ruota il saggio di Pietro

M. Toesca, filosofo, direttore del trimestrale Éupolis e autore di diversi libri fra cui: Fenomenologia della fine del mondo (2002), Teoria del potere diffuso (1998), Manuale per fondare una città (1994)

MAFIOSO

LO STATO

di Pietro M. Toesca



Oggi la mafia, l'organizzazione malavitoso che si costituisce come società a parte, con proprie regole e propri presidi di potere, non ha più bisogno dell'appoggio della politica, cioè di pezzi dell'istituzione statale che si prestino alla connivenza, nella forma dell'infiltrazione. L'infiltrazione si è trasformata, ovvero è stata sostituita dalla imitazione e dunque adozione dei medesimi criteri malavitosi. Lo stato è diventato, semplicemente, mafioso poiché in esso è prevalso il criterio della reciprocità di favori tra il singolo e l'istituzione. Questa, impersonata da un ben definito gruppo di potere, favorisce i singoli suoi appartenenti, scegliendoli per il lavoro, l'inserimento, la fruizione di beni, e richiede un riscontro necessario, una «riconoscenza» che si traduce in sudditanza, cioè in appoggio garantistico dell'identificazione tra istituzione e gruppo di potere. Si dirà che sempre ciò è accaduto, è quell'aspetto per il quale lo stato è da sempre luogo del privilegio. Da questo punto di vista si può ben dire che la mafia non ha fatto altro che adottare per la costituzione della propria società separata i criteri dello stato. Ma ora grazie alla crescita del suo potere e all'indebolirsi degli anticorpi, lo stato del privilegio si è universalizzato, ha cioè assunto una forma totale, riguardando tutti coloro che ne sono riconosciuti cittadini anche per quei diritti che

vengono chiamati sociali; cosicché la forma malavitoso dello stato ha contaminato tutta la società, trasformandone il funzionamento a sua immagine e somiglianza. Si potrebbe addirittura dire che l'assunzione di responsabilità sociale, con conseguente incremento del proprio potere, da parte della istituzione statale ha realizzato una sorta di coincidenza tra stato e società con una circolazione chiusa, perfetta dei criteri malavitosi.

Morte della politica

La vittima principale, oltre al singolo cittadino, è la morte della politica, come luogo prima di tutto di riflessione comunitaria sui criteri di gestione della comunità. Questi criteri sono già stabiliti, e guai a metterli in discussione: il dogmatismo che li configura quasi sacralmente coincide con il «rispetto» dell'identificazione tra istituzione e gruppo che ne detiene il potere. Per questo noi siamo costretti a fare una seconda considerazione: l'istituzione non fa nulla, o ben poco, per combattere e distruggere la mafia, perché essa stessa, nella sua forma di universalizzazione democratica, ne ha acquisito i criteri di gestione sociale. La sua distruzione, oltre che contraddittoria, sarebbe impossibile, sarebbe un'autodistruzione totale. Lo stato così configurato è il più prezioso alleato della mafia, poiché i favori sono ora perfettamente reciproci, il gruppo di potere, garantito nella sua costituzione (voto)

e nel suo mantenimento dalla mafia, la utilizza poi come sua *longa* (o *brevis*) *manus* per la gestione sociale variamente locale, realizzando un groviglio tale di connivenze che produce, oltre alle vittime «normali» sopra indicate, anche vittime eccezionali, coloro che tentano, a costo della vita o almeno della efficienza della loro prestazione di opera, di opporsi a questo rovesciamento, ovvero distruzione, della politica difendendo un concetto e una prassi che sono diventati, per forza, alternativi, cioè rivoluzionari. Ecco il tragico paradosso dello stato mafioso: già Socrate denunciava la solitudine del giusto che diventa l'unico ingiusto in una società di ingiusti che passano per giusti a tutti gli effetti. Il difensore della politica diventa eversore e terrorista.

I terroristi

Questa identificazione dell'avversario con il terrorista eversore ha una gran parte di ragione e un'altrettanta di torto. La contestazione sopra accennata si oppone sì all'istituzione ma nella forma della sua identificazione con un gruppo di potere e con la sua logica; il torto sta nel giudicare questa opposizione come obiezione all'istituzione come tale e non a quella requisizione che ne distorce radicalmente struttura e funzione. Si dirà che anche questa è una vecchia storia, la rap-

presentazione e la repressione dei «rivoluzionari» come distruttori; ma anche qui, grazie allo sviluppo dello stato moderno, quella identificazione terroristica diventa totalizzante: tutti coloro che sono fuori dal sistema mafioso sono eversori terroristi. Quella che sarebbe la caratteristica della reale democrazia, l'universalizzazione della responsabilità in uno con l'autogestione, diventa invece chiamata di correatà tra due interlocutori reciprocamente compromessi, i governanti e i governati, con automatica esclusione (secondo diversi gradi di estromissione, più o meno attiva, più o meno definitiva) di tutti coloro, indistintamente, che non stanno al gioco, e fanno comunque qualcosa per interromperlo.

La linea di demarcazione che separa e contrappone lo stato mafioso da quella concezione alternativa che vuole istituzioni con funzioni di giustizia, sta proprio, dunque, nel modo di concepire la responsabilità comune, o collettiva. Per ogni organizzazione malavitosa la responsabilità collettiva deriva da un fondamentale scambio di favori che legano, nel male e nel bene (ma soprattutto nel male, come possibilità permanente di intimidazione reciproca) i vari contraenti. Chi è al di fuori di questo fondamentale scambio di favori è direttamente irresponsabile, quindi è l'unico vero responsabile di ogni turba-

mento dell'ordine costituito, ovvero pattuito. Irresponsabile nel senso che non rispettando quel patto, da lui non sottoscritto, si mette fuori non solo dalla malavita ma dalla sua pretesa di costituire la comunità.

La corresponsabilità

La concezione alternativa della corresponsabilità è quella che la fa derivare dalla «natura» comune dei conviventi, cioè di tutti gli uomini che grazie prima di tutto alla loro nascita e poi ai vari elementi della loro storia comune, si debbono gli uni agli altri rispetto e riconoscenza, come debbono rispetto e riconoscenza a tutta la realtà di cui sono fruitori-debitori. Ciascun uomo risponde in qualche modo della vita di tutta la terra, poiché dalla vita di tutta la terra ha ricevuto e continua a ricevere qualcosa della propria vita. Quale patto (nel senso di scambio previo di favori) tra l'uomo e la realtà (natura e società) se prima ovvero indipendentemente dalla realtà in cui egli è, cioè nasce e vive, l'uomo non ha esistenza, consistenza che lo renda, autonomamente, in grado di fare un contratto? Il contratto, per esempio sociale, verrà poi, come realizzazione precisa ed esplicita di una possibilità comune, su cui (e non dunque su un previo scambio di favori) si fonda la comunità. Ecco dunque la differenza tra stato mafioso e stato democratico: questo secondo, nella sua sostanza al di là del meccanismo di formazione della sua istituzione e della

gestione-controllo del suo funzionamento, si fonda sulla considerazione della comune responsabilità dei suoi membri fondata, a sua volta, non su di una scelta ma su un diritto in qualche modo naturale. La scelta sta poi nella iscrizione storica a una precisa comunità, per esempio locale o territoriale, che non toglie però quel fondamento universale e la relativa corresponsabilità cosmopolitica. Questa universale responsabilità si fonda dunque sull'uguaglianza naturale, che differenzia poi i singoli secondo la misura di ciò che hanno ricevuto dalla «realtà»: chi più ha deve dare di più, fino a realizzare davvero un'eguaglianza non solo di diritti ma di disponibilità. Lo stato mafioso presume una differenza di partenza (si può ben dire di natura) di singoli proprietari che contrattano il potere derivante da quella proprietà, scambiandosene parti, a costituire una partecipazione comune ma esclusiva. E quando si dice proprietà non si intende semplicemente una (qualsiasi) quantità di cose, ma la considerazione della (qualsiasi) realtà di ciascuno come sua proprietà, anche solo la sua nuda vita. Una nuda vita che si può (o si deve per costrizione della miseria) impegnare per non essere estromessi dal gioco. Per questo lo stato mafioso ha di nuovo, come il vec-



chio stato monarchico assolutista e ogni stato dittatoriale, diritto di vita e di morte sui suoi cittadini, con in più quella universalità prestatagli dalla sua forma democratica che gli permette di interpretare ogni dissenso come eversione, cioè come crimine. Vero è che anche quei vecchi stati e quelli dittatoriali (vedi il fascismo) punivano pure il dissenso (politico) come crimine, ma nello stato finalmente mafioso questa identificazione dissenso-crimine si allarga anche alla semplice non adesione, alla resistenza passiva di chi non collabora in qualche qualunque modo anche con il semplice inserimento nel meccanismo sociale del privilegiato *do ut des*, del patto mafioso.

L'economia assoluta

Il *do ut des*, la cui formulazione più corretta sarebbe *do si des*, dove il principio vero della reciprocità è il prendere piuttosto che il dare (il dare è per prendere) con un ovvio scarto di profitto per chi ha già di più e appare come quello che può dare di più (in quantità, s'intende, poiché in qualità è sempre chi ha meno, che è costretto a dare tutto, a impegnare la propria attività vitale e la propria vita stessa); il *do ut des* dunque è la regola costitutiva dell'economia autonoma, o assoluta, cioè non finalizzata all'uomo, alla crescita della società degli uomini. Ebbene, questa regola ha defini-

tivamente occupato lo stato, si è elevata a valore politico, è diventata il criterio di governo della comunità. Questa ossessione, ovvero esclusività ossessiva della reciprocità fattuale, o artificiale, che porta poi a ogni forma di razzismo come giustificazione anche teorica di tutte le emarginazioni, trasforma appunto lo stato in istituzione di garanzia della società mafiosa: così lo stato diventa direttamente mafioso. Come stupirsi allora di legiferazione ad hoc, cioè ad personam; come stupirsi di dichiarazioni: «se vinciamo non facciamo prigionieri»; come stupirsi della sistematica strumentalizzazione del pubblico a favore degli interessi privati? È questo il caso più clamoroso di contrapposizione del privato al pubblico: l'illusione che questo sistema garantisca il privato di tutti, mentre, scomparendo il pubblico nella sua consistenza, scompare anche la sua funzione strutturale di garanzia, appunto, del privato di tutti e non solo di alcuni che si sono impadroniti del pubblico, semplicemente distruggendolo con la sua subordinazione alla loro privatezza. E come stupirsi ancora della necessità di una legge sulla privacy quando la prima e più pericolosa violazione viene dallo stato che obbliga ogni privato ad adeguarsi a quelle leggi che pretendono universale validità avendo in realtà valore riservato per quelli che hanno il potere di emanarle? «*Qui facit legem, super legem est*», proclamava già il divino imperatore

romano. Niente di nuovo dunque? In verità il nuovo c'è e consiste nella straordinaria semplificazione dei mezzi per ottenere il potere, renderlo efficace e mantenerlo. Chi detiene il potere lo fonda semplicemente sulle idee che motivano la maggioranza degli uomini moderni (leggi soprattutto occidentali e derivati: il caso della Cina attuale ne è un formidabile esempio): come ben dimostra James Hillman nel suo bel libro *Il potere*, queste idee sono quelle economiche, prospettiva universale che attraversa tutti, ricchi e poveri, così divisi tra di loro proprio da una qualità economica, dal loro potere di attuare quelle idee positivamente o no. Questa formidabile forza stabilisce una connivenza di fondo, una fede come affidamento reciproco tale da elevare quelle idee al rango della religiosità, portandole addirittura a espressioni di fanatismo fondamentalista (ben previsto, anche questo, nella vicenda biblica del vitello d'oro). La semplificazione si fa evidente nella monetizzazione di tutto, cioè nell'assunzione del simbolo omnisignificativo dello scambio economico, vale a dire della moneta, come criterio di giudizio per ogni rapporto, con cose e persone. È una forma di totalitarismo purificato e apparentemente soft, che ricorre ad altri mezzi di esclusione solo in casi estremi, alla guerra e all'omicidio (anche genocidio) solo là dove il denaro non riesce a

risolvere il problema, dove cioè il costo dell'offerta sarebbe superiore, in termini puramente economici, a quello della richiesta, cioè del bisogno da soddisfare. Fatti bene i calcoli è meglio, più remunerativo, distruggere per poi ricostruire e così rimanere all'interno del processo di produzione-riproduzione, senza allargarlo troppo e troppo rapidamente, con il rischio di dover attendere appunto troppo un riscontro appagante.

La forma piramidale

Non è questo il funzionamento stesso della mafia, con la sua oscillazione continua tra mezzi brutali di soppressione e mezzi convincenti di persuasione (letteralmente associazione a delinquere)? Il paradosso di una logica siffatta è la forma piramidale del suo esito: mentre tende a uniformare tutto, o almeno il maggior numero possibile di utenti, in funzione dei medesimi criteri, metodi, valori (le idee trainanti), concentra sempre più il profitto nelle mani di pochissimi che trasformano quelle idee in strumenti di potere, impoverendo la società nell'atto stesso in cui ne innalzano il livello di consumo. Il costo di questo diventa via via sempre superiore alla disponibilità universale di fruizione, per via del profitto che, accumulandosi, aumenta l'abisso tra coloro per i quali quel progresso si sviluppa geometricamente e

coloro che arrancano secondo una linea puramente aritmetica. Lo sviluppo non è altro che tale funzione matematica della vertiginosamente crescente distanza tra ricchi e poveri, dove i ricchi sono sempre più pochi ma spropositatamente ricchi e i poveri sempre più numerosi ma spropositatamente, e corrispondentemente, poveri.

Le alternative

Nei confronti di tale prospettiva dinamica non ci sono che due possibili scelte: o se ne rovescia la logica, subordinando l'economia alla politica intesa come equa autogestione universale, incrementando la produttività delle risorse, naturali e artificiali grazie allo sviluppo tecnologico e a una razionale (anche qui nel senso di equa) utilizzazione della forza lavoro umana, a favore dei molti senza sperequazioni, mettendo tutti in grado di realizzare la possibile reciprocità tra prestazione e fruizione non in termini di astratta quantità ma di concreta qualità (a ciascuno secondo i suoi bisogni, da ciascuno secondo le sue possibilità). In questo caso l'istituzione ritrova la sua funzione di universalizzazione reale del potere e perde così la sua, purtroppo storicamente maturata, figura di dominio privilegiato, geloso e sempre più ristretto. Oppure continua l'illusione della compatibilità della ricchezza di pochi con la ricchezza di molti, del potere concentrato di pochi a favo-

re, per una sorta di automatica ovvero naturale moltiplicazione del beneficio della crescita, del potere diffuso di molti, o addirittura di tutti. Questa illusione è fondata su una menzogna, una menzogna interessata: e questo è l'aspetto mafioso di tutta l'operazione.

La segretezza

Il vocabolario linguistico alla voce mafia attribuisce come caratteristica di quel tipo di associazione la segretezza: il che significa la riserva di elaborazione del giudizio e di presa della decisione non tanto o semplicemente di nascosto (data l'evidenza del criterio, che è quello economico) ma in forma coperta con la finzione del vantaggio di tutti a giustificare la soddisfazione dell'interesse di pochi. Segretezza significa falsificazione della verità, riserva del significato reale, sistematica discrasia del piano di comunicazione rispetto alla funzione reale di ogni scelta fatta. Per dirla in termini arendtiani: bieca utilizzazione del lavoro e dell'opera dei più a favore esclusivo dell'azione dei pochi, a costituire una ristrettissima associazione di potenti esclusivisticamente capaci di ideare, discutere, decidere, al cui servizio i molti esecutori prestano braccia e menti per il puro compenso di ciò che consente loro di sopravvivere. L'espedito



della delega copre (ecco di nuovo la segretezza) l'istituzione, con l'apparenza della libera autorizzazione, del potere riservato. Il quale ovviamente, per prima cosa, si occuperà di legiferare in modo da consolidarsi e mantenersi a tempo indeterminato.

L'educazione alla rovescia

Per fortuna l'estremizzazione di questa logica apre gli occhi alle vittime e crea un muro di resistenza elementare, a favore dei più semplici interessi vitali, violati dalla patente contraddizione del sistema. È questa una sorta di educazione alla rovescia, grazie a cui la scoperta della propria dignità passa attraverso la percezione della sua sistematica violazione, prima che maturare per un processo di naturale crescita della sua presa di coscienza. È la dolorosa conquista della civiltà attraverso l'esperienza dell'insopportabilità dell'oppressione della barbarie.

La difficoltà di questa situazione, cioè di questa educazione alla rovescia, sta ancora nella rovinosa identificazione tra classe dirigente malata e istituzione statale come tale. Se gli «onorevoli» si sono, chi più chi meno, chi con piena consapevolezza, chi con inconscia disponibilità oggettiva, trasformati in «uomini d'onore», c'è il rischio che la loro auspicata caduta trascini con sé la distruzione del

senso della comunità, della *res publica*: che con la morte dei filistei anche Sansone venga definitivamente distrutto. Effetto non del tutto secondario della distruzione dello stato attuata dal governo mafioso è l'emergere di una nuova versione degli opposti estremismi di infamata memoria: un governo mondiale terrorista provoca l'incremento del terrorismo che gli si oppone. Ma se questo è più che altro un pericolo a livello planetario, la contrapposizione assume piuttosto, all'interno delle singole istituzioni, la forma della disperazione impotente e rassegnata. Risalire questa china non è facile, anche se il motore della trasformazione sta proprio in questa disperazione. Bisogna ritornare alla base, alla radice, la motivazione dello stare insieme, del condividere, dell'identificare luoghi e istituire presidi della relazionalità reciproca. È come se tutta l'elaborazione storica e teoretica e politica dell'Occidente sia stata azzerata dalla parallela maturazione dei germi distruttivi contenuti nella sua ambiguità. Elaborazione anche teoretica, certamente, poiché la tensione problematica caratteristica della riflessione filosofica è stata sostituita dalla convinzione dogmatica di una verità coincidente con il funzionamento perfettamente oggettivo dell'operatività umana (garantito dalla scienza e dalla tecnologia). Il risultato paradossale di questa convinzione è che l'apparente autonomia assoluta raggiunta dalla oggettività perfettamente co-

stituita, ha poi invece bisogno di essere, a sua volta, garantita praticamente, cioè da una attività politica i cui soggetti attivi in realtà tutto fanno invece che agire politicamente, cioè al servizio della comunità che essi governano, ma utilizzano la loro presunta competenza e il loro reale potere requisito ai fini dell'identificazione di tutta l'attività politica con la propria persona e i propri interessi.

Il culmine dell'autocentralizzazione

Ciò che rende specificamente mafioso questo culmine della cultura e della politica del privilegio è la perfetta mistura della estrema strafottente arroganza di chi attribuisce al fatto del proprio potere il diritto assoluto di decidere e fare e della finzione di una giustificazione ideale per cui il rovesciamento dei valori etici e politici è affermato come conquista finale di un processo di maturazione e di liberazione universale finalmente raggiunta come verifica democratica, «laica», di convinzioni finora vissute come proiezioni mitiche (la monarchia, l'aristocrazia, la trascendenza, la libertà spirituale e così via). L'egoismo più esclusivo, il cui successo è affidato a un'unica virtù sintetica che è la bravura, la capacità di districarsi e prevalere è rappresentato come il compimento dell'appropriazione di sé, la giusta

consapevolezza della propria libertà intesa come principio a un tempo sociale e antisociale, poiché si attua coinvolgendo tutti i rapporti con persone e cose la cui autonomia viene strutturalmente negata dall'esauritivo riferimento strutturale alla propria assoluta affermazione. È come se la retrolettura che sempre si è data del potere (gli ideali come copertura di interessi privilegiati) fosse accettata poiché accertata in piena luce e il riconoscimento della nascosta verità glorificato come finalmente acquisita e liberata sincerità. Non il diritto divino, neppure le eccezionali doti di natura autorizzano la ricchezza e il potere come valori, ma il merito acquisito da un faida-te che si fonda su nient'altro che la propria potenza e l'accumulo progressivo dei risultati della propria pura azione. La negazione della socialità consiste nel non riconoscimento del contributo dato dagli interlocutori della cui rete in realtà ciascuno è semplicemente un nodo; il riconoscimento è sostituito da una delirante autocentralizzazione sistematica che trasforma gli interlocutori in utili o, a seconda, fastidiosi e recalcitranti strumenti per l'affermazione assoluta della propria realtà. Ciò comporta un vero e proprio rovesciamento dell'evidenza, e una sua manipolazione a piacere, giacché il culmine del potere consiste proprio nella capacità di dare forma

non solo a persone e a cose, ma a significati, con una creazione della verità. Questa manipolazione della verità ha un effetto paradossale: paralizza letteralmente coloro che ne sono i destinatari, mettendo violentemente in dubbio la loro capacità di percezione della realtà, e costringendoli a dar credito a chi compie tale operazione come quella che dà un valore altrettanto creativo alle sue conquiste materiali cioè alla ricchezza e al potere acquistati. Questo credito fa sì che gli ideali proclamati trasformino chi li proclama in modelli di vita: il messaggio che passa è la consacrazione della ricchezza e del potere come scopo dell'esistenza di tutti, realizzabile però evidentemente solo da pochi per via della misura di bravura necessaria e che soltanto pochi possono mettere in atto. La gerarchia della bravura distingue così capi gregari e semplici sudditi: dove però nel concetto di bravura è inclusa soprattutto la disponibilità al servizio feudale.

La negazione della mafia

Non c'è da stupirsi infine che l'attuale governo italiano (quello che io conosco meglio) neghi strenuamente una collusione con la mafia propriamente detta: in effetti, a parte la dichiarata necessità di convivere con essa, avendone introiettati i metodi e la concezione, non è più necessario un rapporto di dipendenza da essa come da un altro da sé. La lotta alla mafia, di conseguen-

za, si configura come una serie di atti dimostrativi della non collusione, in realtà per allontanare il sospetto di una identificazione con essa. In sostanza, la classica dichiarazione omertosa («la mafia non esiste») è assunta come principio generale di governo: per quel poco che esiste è castigata e distrutta attivamente. Per chi sa leggerlo, questo messaggio dichiara: non abbiamo bisogno della mafia come altro, come eterogoverno; la mafia siamo noi. E non chiamateci mafia, società a parte malavita, chiamateci governo legittimo, espressione assolutamente corretta e senza alternativa di una società che per essere tale deve fondarsi sulla divisione netta tra governanti e governati, sul sistema cioè che la mafia ha elaborato esemplarmente copiandolo a sua volta dalla società del privilegio. Combattere veramente la mafia vorrebbe dire sradicarla dalle condizioni che la rendono possibile e in qualche modo necessaria, cioè dall'assenza della politica. L'organizzazione politica come presidio attivo della giustizia sociale toglierebbe giustificazione e quindi spazio alla mafia: ma come chiedere presenza a chi fa della distruzione della politica la condizione del proprio potere? Come chiedere, in altre parole, al governo mafioso di distruggere la mafia senza distrugge-



re se stesso? L'unica alternativa innocua è dunque quella di negarne, e a parole e con fatti, l'immagine. «La mafia non esiste».

La negazione della politica

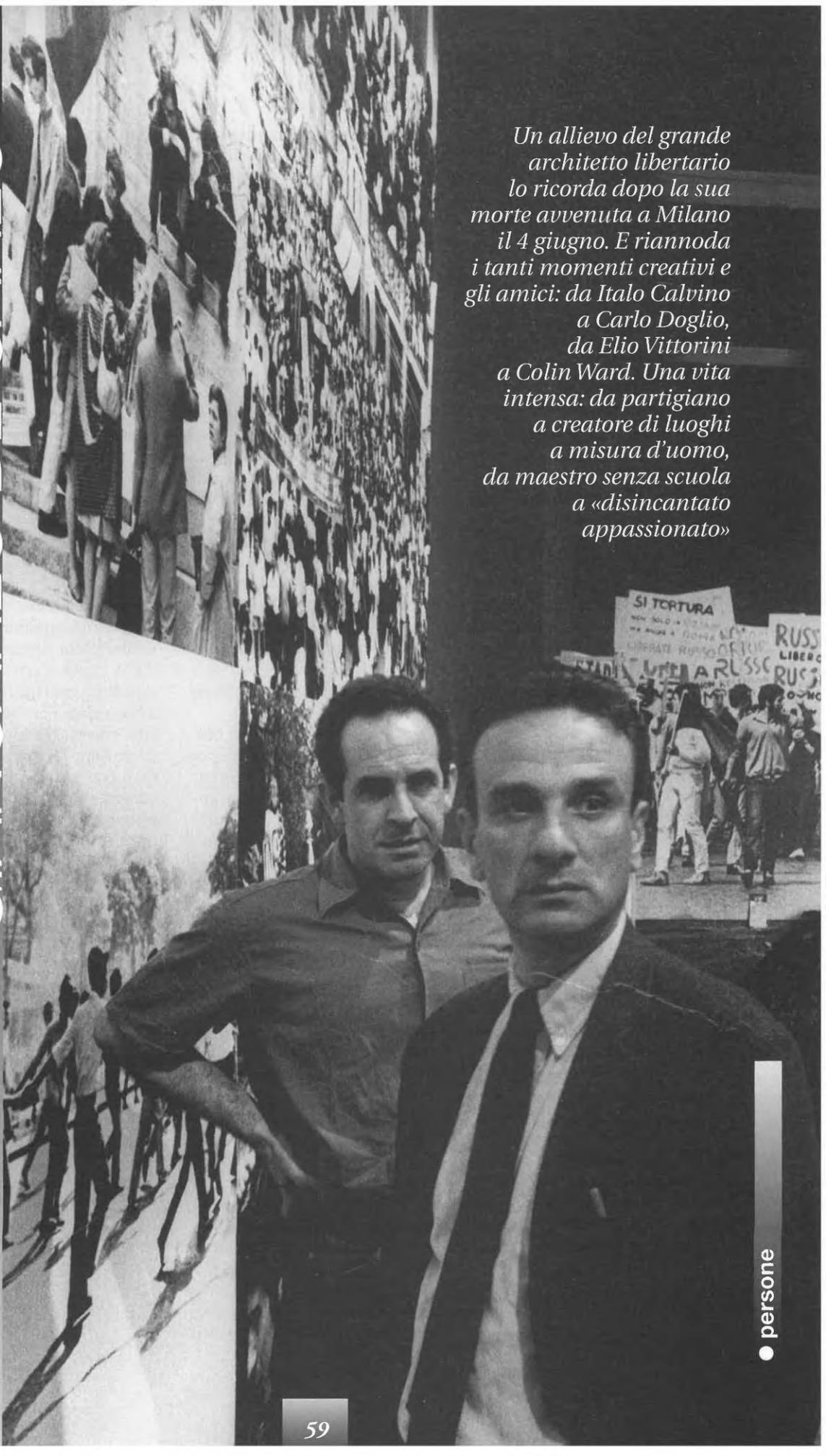
L'esistenza della mafia coincide con la sua inesistenza, con la sua negazione attiva e passiva. E non è un semplice gioco di parole, un paradosso, bensì un ossimoro, una reale contraddizione in termini. Infatti, se l'esistenza di una realtà sociale consiste nell'istituzione della sua evidenza, cioè della sua pubblicità, della sua patente condivisibilità, una realtà sociale coperta, alla cui esistenza è essenziale, addirittura definitoria, la segretezza, cioè la non evidenza pubblica, esiste solo a condizione di non esistere. Le sue manifestazioni sono immediatamente negate dalla modalità del loro accadimento, sono dei fatti ma a un tempo degli avvisi che permettono ma non permettono di risalire alla loro fonte, cioè di identificare i loro attori. Ma ciò che è più grave è che questa autonegazione è tout-court la negazione del pubblico, la negazione della reciprocità come evidenza reciproca e sua organizzazione appositiva, cioè dell'evidenza e sulla base dell'evidenza. Ma questa organizzazione è appunto la politica: cosicché, quando la mafia occupa, come oggi, la politica, questa scompare, si nega, si auto-

distrugge. La requisizione della politica non è una delle possibili forme della politica: poiché la politica è la realizzazione della relazionalità come appropriazione reciproca attraverso la pubblicità, la politica requisita è semplicemente negata. Questo è l'assurdo storico dello stato mafioso, esso esiste negandosi, organizzando la propria presenza addirittura pervasiva in modo assolutamente coperto, giocando sulla irresponsabilità come non identificabilità concreta dei suoi autori, coperti in generale dal meccanismo oggettivo da loro avviato in qualche modo ma poi funzionante per conto suo (burocratica esecuzione delle leggi) e in particolare da una immunità che li fa apparire come semplici amministratori dando in realtà via libera al loro assoluto arbitrio. La ciliegina sulla torta di questa attività coperta è la sistematica negazione dell'evidenza, la sistematica trasformazione della constatazione in maliziosa interpretazione dell'avversario. In sostanza, la sistematica falsificazione della parola, in un'epoca in cui la parola, grazie ai mezzi di comunicazione di massa, ha acquistato una formidabile potenza di persuasione. Per questo qualcuno dice che la requisizione attuale della politica si realizza mediante l'appropriazione dei mezzi di comunicazione di massa e questo caratterizza l'attuale forma del dominio. Questo è ben vero, ma a condizione che si intenda questa appropriazione come la franchigia della falsifi-

cazione, e quindi della copertura, con l'apparenza, della suddetta requisizione. Si consuma così il dramma politico finale: non ci si può stupire della larga disponibilità dei cittadini trasformati in utenti di quei mezzi di persuasione, a farsi ingannare, a dar credito all'incredibile, a farsi persuadere da un sistema di comunicazione che ha sostituito l'evidenza e che tiene testa a questa con la sua forza attiva di penetrazione. La politica, che è dialogo interattivo, ricerca comune della verità fondata sulla istituzione del suo valore e perciò come progressiva sua appropriazione, è sostituita dal sistematico esercizio della parola falsificata e falsificante, da una strutturale negazione della verità che permette quell'assurdo politico che è un'attività pubblica sistematicamente secretata, cioè coperta; si potrebbe anche dire privata. Questo rovesciamento, ovvero falsificazione della parola, permette dunque l'adozione del metodo mafioso su scala universale, è, di quella universalizzazione, lo strumento finalmente adeguato. La politica, come la mafia, non esiste. La politica è diventata mafia.

CHE VIDI L'ULTIMA VOLTA di Franco Bunčuga GIANCARLO DE CARLO

Un allievo del grande architetto libertario lo ricorda dopo la sua morte avvenuta a Milano il 4 giugno. E riannoda i tanti momenti creativi e gli amici: da Italo Calvino a Carlo Doglio, da Elio Vittorini a Colin Ward. Una vita intensa: da partigiano a creatore di luoghi a misura d'uomo, da maestro senza scuola a «disincantato appassionato»



Ho avuto l'ultima conversazione con Giancarlo De Carlo in aprile per concordare un'intervista per *Libertaria*. «Non sto molto bene in questo periodo, ci sentiamo più avanti, quando mi riprendo un po', spero a fine maggio», mi aveva detto De Carlo.

Avremmo voluto discutere sui grandi progetti in cantiere a Milano e in Italia, sulle nuove tendenze nell'architettura di oggi e sulla nuova figura di architetto agli inizi di questo millennio. «Che cosa è diventata la professione dell'architetto! I nuovi protagonisti della scena architettonica si sono trasformati in attori dello star system, appartengono a quel circo mediatico che mescola stilisti, arredatori, speculatori e pubblicitari che costruisce solo forme o belle immagini da pubblicare su riviste patinate», aveva aggiunto con rammarico.

Questo articolo avrebbe dovuto essere a due voci, ma la sua si è spenta per sempre il 4 giugno. Una voce divenuta già flebile, quasi irriconoscibile quando quest'inverno mi ha telefonato per commentare l'edizione francese del nostro libro (*Conversazioni con Giancarlo De Carlo*, Elèuthera, Milano, 2000) e ringraziarmi ancora una volta per averlo «quasi costretto» a una ricostruzione organica della sua esperienza nelle nostre conversazioni che hanno prodotto quella che lui negli ultimi tempi considerava la sua biografia più cara.

De Carlo si è spento dopo una lunga malattia i cui primi sintomi, me lo confessò molto più tardi, si erano rivelati prima delle conversazioni che hanno dato origine al nostro libro. Un aneddoto: avevo consegnato da tempo le bozze finali del nostro lavoro per le

sue eventuali correzioni ed ero preoccupato per il suo totale silenzio che avevo scambiato per disapprovazione o disinteresse. «Stampa pure tutto senza neppure farmelo rileggere», mi aveva detto poco tempo prima. Quando vidi restituito il manoscritto con innumerevoli correzioni, aggiunte e precisazioni rimasi sorpreso del tempo e del lavoro che De Carlo aveva dedicato alla rielaborazione del nostro testo. «Ho avuto il manoscritto all'ospedale in un attacco della mia malattia e ho deciso di dedicargli tutto il tempo necessario per aggiungere ciò che a voce non eravamo riusciti a dirvi. Ho realizzato in quella condizione di mettere per iscritto in maniera sistematica la mia esperienza umana e professionale. Ora di colpo ne sentivo l'urgenza: questa avrebbe potuto essere l'ultima occasione».

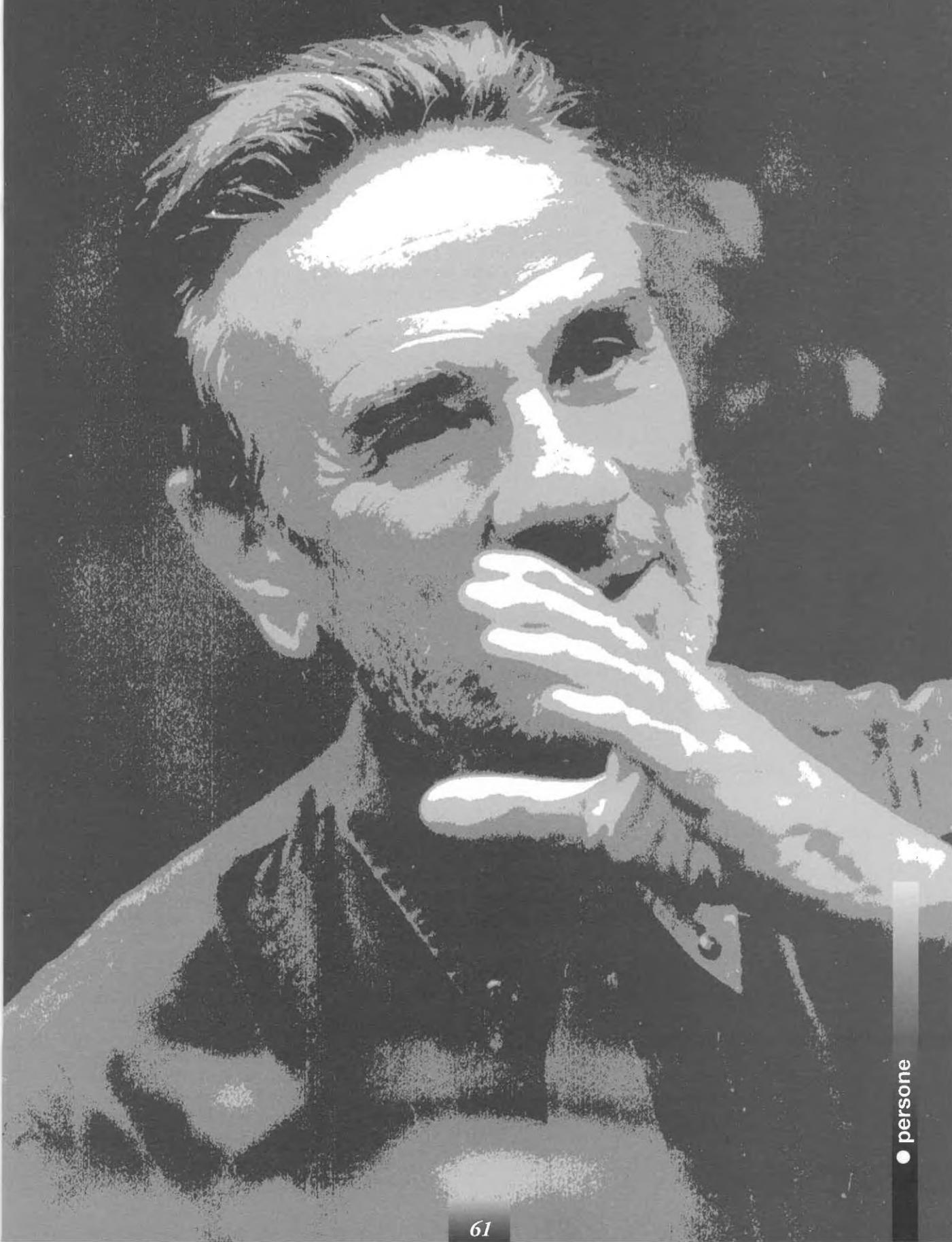
Angela Mioni, sua stretta collaboratrice, mi raccontò poi che per poter leggere e correggere le bozze si era fatto appuntare foglio per foglio tutto il manoscritto su una tavoletta che era stata sospesa sopra di lui immobilizzato a lungo sulla schiena dopo l'intervento.

Partigiano e anarchico

Durante la resistenza De Carlo milita in un primo momento nel Movimento di unità proletaria di Lelio Basso e poi confluisce nei Sap (Squadre di assalto proletario) insieme a Delfino Insolera e Giuseppe Pagano. È in questo periodo che si avvicina alle idee anarchiche e approfondisce il suo interesse per l'architettura insieme a Giuliana, sua compagna di tutta la vita, frequenta Elio Vittorini, Vittorio Sereni e viene in contatto con Carlo Doglio, Virgilio Galassi e altri esponenti del movimento anarchico.

In qualche modo De Carlo si è sempre considerato anarchico «atipico»: soprattutto si considerava architetto e io credo temesse che qualsiasi ideologia, anche la più «esageratamente» libera, potesse distoglierlo dalla sua coerenza deontologica.

Giancarlo De Carlo ha sempre vissuto il suo sentirsi anarchico come una continua tensione ideale, non è mai stato legato organicamente al movimento anarchico come furono invece il suo grande amico Carlo Doglio, che lo introdusse alla lettura di Pëtr Kropotkin e degli altri grandi pensatori anarchici, o Colin Ward con il quale era accomunato dall'interesse per una pianificazione territoriale di stampo libertario e dalla sperimentazione della partecipazione in architettura. Spesso nelle nostre discussioni citava Colin come il prototipo dell'anarchico architetto, del militante puro. Per De Carlo bisogna invertire i termini: prima viene l'architetto, poi l'anarchico. I contatti di De Carlo con il movimento anarchico non furono comunque solo sporadici: oltre ai contatti durante il periodo della resistenza, nel dopoguerra partecipò ai convegni anarchici di Carrara e di Canosa e sempre ebbe come riferimento il filone di pianificazione territoriale anglosassone «libertario» che affonda le sue radici nelle opere di Kropotkin attraverso Patrick Geddes e Lewis Mumford. Nel 1948 a Canosa De Carlo presenta uno studio sulla condizione delle abitazioni in Italia che viene pubblicato sulla rivista *Volontà* diretta da Giovanna Berneri e Cesare Zaccaria e in inglese su *Freedom* alla quale partecipa



vano Vernon Richards, Herbert Read, George Woodcock, Colin Ward e John Turner.

Molti di questi nomi, incluso quello di De Carlo, ricompariranno nella sezione monografica *Ripensare la città* che ho curato nel 1986 per il numero 2 di *Volontà*. Ricordo che alcuni redattori storcivano il naso all'idea di proporre un argomento così poco «impegnato» come quello dell'architettura, ma diedero il via al progetto grazie alle credenziali anarchi-

ni Ottanta De Carlo approfondisce il suo anarchismo lasciando come eredità per molti giovani architetti la curiosità per un modo libertario possibile e praticabile di agire professionalmente.

Movimento moderno e Ciam

In un panorama dominato culturalmente dall'idealismo e in architettura dal razionalismo e dallo «stile internazionale» De Carlo irrompe da

gettazione hanno sconfinato nell'insegnamento universitario, le sue riflessioni e le relazioni internazionali sono diventate la rivista *Spazio e società*. Tutte queste esperienze hanno confluìto per anni nell'Ilaud (International laboratory of architecture and urban design), luogo di lavoro e contemporaneamente di ricerca, di incontro tra studenti e docenti. Per De Carlo, infatti, l'insegnamento è stato sempre un'attività fondamentale per

Architetto della libertà.

Giancarlo De Carlo
con la moglie Giuliana



che di Ward e di Doglio e De Carlo. L'argomento si rivelò un successo e ci rendemmo conto (nel frattempo ero entrato nella redazione di *Volontà*) che nel mondo dell'architettura esisteva una forte componente libertaria che ci permise di realizzare due numeri monografici sui problemi della pianificazione territoriale dell'architettura: nel 1989 *L'idea di abitare* e nel 1995 *La città è nuda*, entrambi con interventi di De Carlo. Dagli an-

tagonista nel dibattito all'interno dei Ciam (Congressi internazionali di architettura moderna) rivendicando con sano empirismo il valore dei segni del territorio, di una progettazione partecipata, di una ricerca del molteplice contro l'omologazione, quello che sarà il suo concetto di «progetto tentativo».

De Carlo non ha mai scisso la propria esperienza professionale da quella di vita, in un complesso di attività che si sono sempre giustificate l'una nell'altra: le sue attività di pro-

l'elaborazione e la diffusione della sua idea della pratica architettonica. Ascoltare gli studenti, i collaboratori, gli amici architetti e non, mantenendo sempre una forte identità è stata una sua caratteristica costante. De Carlo non ha mai affidato ai suoi discepoli formule o stili o suggerimenti compositivi vincolanti. Non esiste un gruppo di architetti «decarliani», esiste piuttosto un gran numero di architetti nel mondo (attraverso l'università, l'Ilaud o l'esperienza progettuale

o culturale comune) che hanno lavorato a stretto contatto con De Carlo e sono stati «toccati» dalla sua forte personalità, dalla sua grande coerenza professionale. Molti, poi, sono rimasti in contatto con lui nel tempo anche seguendo strade professionali «molteplici», ma conservando qualcosa del suo «metodo».

Provocatore per coerenza

De Carlo fu un provocatore sino dalla sua prima, discussa opera per Matera che fece scandalo al Ciam rompendo tutte le regole fissate dai guru del movimento moderno. Provocatore per coerenza, portatore di profondi valori etici libertari era legato alla convinzione che operare da architetto significasse agire coscientemente per il miglioramento della società. De Carlo in un primo tempo si iscrive a ingegneria al Politecnico di Milano e solo in seguito passa ad architettura. Ma la sua scelta all'inizio non era così scontata: «Avevo vago interesse per le arti, ma sapevo che non sarei stato un artista puro; cercavo un'attività che mi permettesse di essere creativo e allo stesso tempo utile, volevo collaborare alla trasformazione della società svolgendo un'attività creativa».

C'è ancora spazio nella nostra società per personaggi «etici» come è stato De Carlo o dobbiamo lamentare la perdita di uno degli ultimi esponenti di un mondo perso per sempre? De Carlo ha sempre pensato che «l'architettura fosse troppo importante per essere lasciata solo agli architetti» e amava discutere con intellettuali, letterati e poeti: suoi interlocutori privilegiati sono

stati Elio Vittorini, Vittorio Sereni, Italo Calvino, Delfino Insolera e tanti altri come Carlo Bo insieme al quale mutò il volto di Urbino con gli innumerevoli progetti che forse sono stati la sua opera più significativa. Amava discutere sempre anche con i destinatari delle sue architetture: dagli operai di Terni agli abitanti del Borgo san Giuliano a Rimini e in tutti i lunghi esperimenti di partecipazione e di autocostruzione che ha sempre seguito personalmente.

È stato ripagato spesso per questo suo «individualismo» dalla diffidenza e dall'ostilità di molti ambienti architettonici e universitari: osteggiato da destra e boicottato dalla sinistra per non aver mai voluto schierarsi in qualche scuderia di partito. Lo amareggiava molto il fatto di non aver avuto mai un incarico a Milano, sua città di adozione, e di essere spesso evitato anche dalle amministrazioni di sinistra. Perché De Carlo creava problemi ovunque: all'università pochi potevano tenergli testa nei dibattiti e nelle assemblee e la sua coerenza in caso di qualche incarico di progettazione non gli permetteva i compromessi abituali nel circo delle opere pubbliche. De Carlo sapeva dire di no, anche nei momenti di crisi dello studio, a progetti che non condivideva. Non mi risulta che abbia mai progettato una chiesa.

Intransigente con se stesso

L'ho sentito dire al Politecnico davanti a una platea di studenti laureandi pronti a fare carte false per una qualsiasi villetta in Brianza: non si devono accettare incarichi di progettazione che violentino il territorio, si costruisce troppo, non bisognerebbe aggiungere nuova cubatura, ma razionalizzare

l'esistente, non bisognerebbe letteralmente più edificare «neppure una cuccia di cane».

Mi raccontava di quando gli avevano proposto di realizzare un ipermercato per un'importante catena di distribuzione e aveva rifiutato: non riteneva dignitoso per un architetto assemblare pezzi di strutture senza poter intervenire su percorsi e logiche distributive interne e senza poter agire sull'insieme dell'organismo.

Negli ultimi tempi era amareggiato dalla decadenza del mondo dell'architettura e anche se recentemente aveva ricevuto alcuni riconoscimenti formali per la sua ricca carriera progettuale anche in Italia e a Milano non riusciva a darsi pace della riduzione della disciplina a esercizio formale più affine alla moda e al design: i grandi architetti contemporanei diventano marchi di multinazionali paragonabili a tutte le altre che devastano il pianeta. Lo crucciava anche l'opposizione al suo ultimo progetto a Urbino che inseriva nel tessuto storico segni del contemporaneo, opposizione basata su aspetti formali e rigidamente conservativi. Lui che del territorio di quella città conosceva ogni segreto ha combattuto sino all'ultimo per un'architettura che fosse un processo vitale, un'aggiunta di libertà e non un esercizio di stile che conduce all'imbalsamazione del passato o alla vuota celebrazione del presente.

MENTIRE PER

di *Brian Martin*

Che ruolo può ricoprire la bugia in una società che mette al primo posto il valore della libertà e dell'autonomia umana e all'ultimo quello del potere?

Sulla base di questo interrogativo l'autore analizza le varie forme di bugie e menzogne.

Da quelle dette da chi detiene il potere fino a quelle di chi propugna una società senza dominanti e dominati.

In quest'ultimo caso entrano in gioco due imperativi

contrastanti: per la lotta al potere è meglio mentire; per prefigurare una società

senza menzogne è meglio dire la verità. Affronta

questo dilemma difficile

Brian Martin, docente di scienze, technology

& society all'università di Wollongong (Australia).

Martin è autore, fra l'altro, di L'esperto è nudo

(Elèuthera, Milano, 1993),

Nonviolence versus capitalism (2001),

Technology for Nonviolent Struggle (2001),

The Whistleblower's Handbook. How to Be an Effective Resister

(1999). Questo articolo

è stato pubblicato

sulla rivista Social Anarchism n. 35/2003-2004 con il titolo

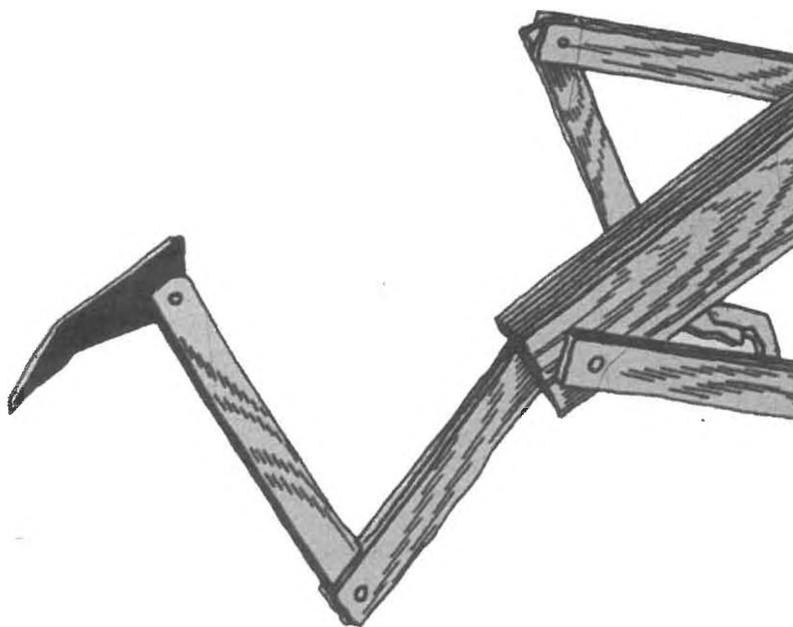
Telling lies for a better world? Social anarchism è pubblicata

dall'Atlantic Center

for Research and Education di Baltimora (Stati Uniti)

Le bugie hanno una brutta reputazione. La sincerità è considerata di solito un fatto positivo, mentre la menzogna è convenzionalmente vista come una cosa di per sé negativa, da evitare a ogni costo. Così la considera, in modo assolutista, Immanuel Kant. Un'altra idea tradizionale è che la menzogna ha spesso brutte conseguenze e vi si dovrebbe ricorrere solo in circostanze eccezionali. In un saggio ormai classico, Sissela Bok (1978) sostiene che le bugie dovrebbero essere ridotte al minimo, perché hanno quasi sempre effetti deleteri.

Seguendo la via della virtù, gli intellettuali si sono sempre dedicati allo studio della verità e hanno invece ignorato quello della bugia. Negli ultimi vent'anni, però, diversi studiosi hanno messo in dubbio i principi tradizionali, avanzando l'ipotesi che mentire non sia così disdicevole come si pensa e che diverse tesi relative alla menzogna siano in realtà male interpretate (Bailey, 1991; Barnes, 1994; Ekman, 1985; Ford, 1996; Lewis e Saarni, 1993; Nyberg,



UN MONDO MIGLIORE

1993; Robinson, 1996).

Questo approccio revisionista alla bugia si è sviluppato parallelamente al pensiero post-moderno, dal quale però si discosta parecchio. I postmoderni respingono l'idea di una verità unica, specialmente nella forma di una grande narrazione monolitica che spieghi tutto, e si concentrano invece sui processi che definiscono i regimi di verità e di finzione. In realtà essi non hanno molto da dire sulla bugia e non molti di loro sarebbero contenti sentendosi dire che le loro opere sono menzogne intenzionali [1].

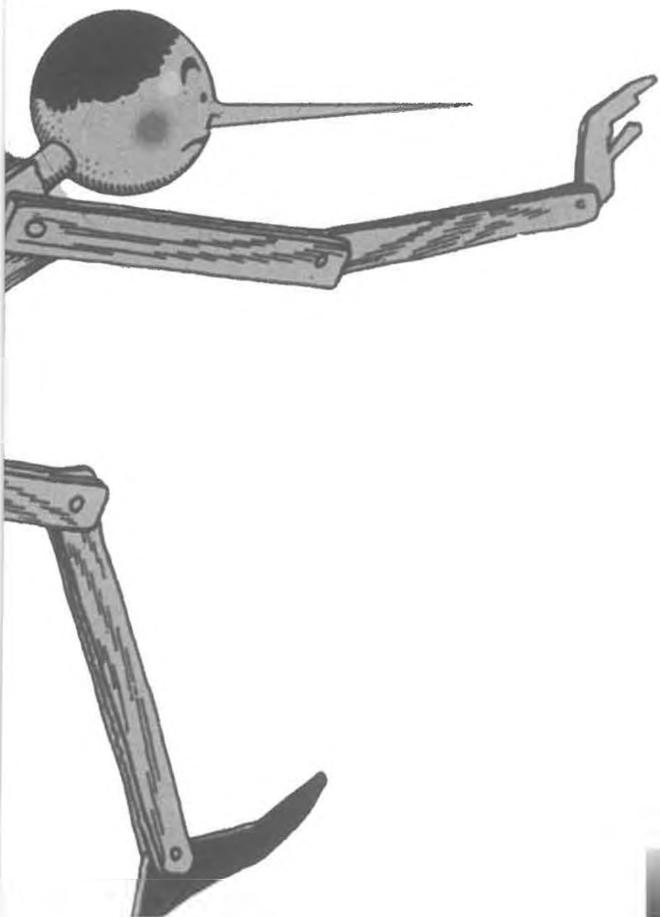
Gli anarchici, nei confronti della verità, hanno preso diversi atteggiamenti che spaziano dal tradizionale credo positivista nell'esistenza di una realtà oggettiva e conoscibile attraverso l'indagine scientifica a varie forme di relativismo. D'altra parte, non risulta che abbiano analizzato criticamente e a fondo il concetto di bugia. Per molti è importante denunciare le menzogne del governo, per sostenere la causa

del cambiamento sociale. Essi hanno inoltre svolto un ruolo importante denunciando le bugie dei partiti rivoluzionari, che promettono la liberazione del proletariato ma producono nuove forme di dominio.

I governi e i capi rivoluzionari possono mentire, ma dovrebbero farlo anche gli anarchici? La bugia può essere un valido strumento all'interno di un processo di partecipazione per l'emancipazione umana?

Molti anarchici attribuiscono un grande valore alla persuasione razionale. Questa posizione, espressa di frequente, per esempio sulle colonne del periodico inglese *Freedom*, non sembra molto compatibile con la menzogna. Un altro approccio anarchico riguarda l'azione diretta, rappresentata per esempio dai Black bloc nelle manifestazioni anticapitaliste. Anche se gli attivisti possono tenere nascosta la propria identità e i propri piani, non ricorrono sempre e sistematicamente alla menzogna per mascherare metodi e obiettivi. Al contrario, sono gli infiltrati della polizia e gli agenti provocatori che spesso mentono sulle proprie intenzioni e si comportano in modo ingannevole. Questi esempi dimostrano che gli anarchici tendono a opporsi alla bugia sistematica. Per i miei scopi, però, non è indispensabile individuare un orientamento univoco degli anarchici nei confronti della verità e della menzogna. Il mio metodo consisterà nel prendere in esame le tesi revisioniste sulla bugia, mettendo in luce aspetti che possono essere rilevanti per il progetto anarchico. Partirò da alcune considerazioni preliminari e procederò esaminando la bugia del singolo e quella dell'istituzione. Nella parte conclusiva delineaerò alcune implicazioni per il pensiero anarchico.

1. Un esempio è il plagio. Gli studiosi sono stati molto bravi a decostruire il concetto di autore, elaborando in particolare la concezione per la quale gli individui creano da soli nuove idee (Rosemary J. Coombe, 1998). D'altra parte, pochi oserebbero rivendicare la paternità del testo *Sul presunto diritto di mentire per amore dell'umanità*, attribuito a Immanuel Kant, o del saggio *Mentire*, attribuito a Sissela Bok (1978). Chi riconosce la natura costruita della verità ammette in genere che alcune costruzioni siano così poco credibili da essere trattate dagli altri come inganni consapevoli.



Alcune premesse

Paul Ekman (1985, p. 41) definisce così la bugia: «La scelta deliberata di ingannare qualcuno senza informarlo di tale intenzione». Questo implica sia dire il falso sia omettere la verità: un aspetto importante, in quanto molti razionalizzano i propri inganni pensando che le bugie derivino unicamente dal dichiarare il falso. La definizione di Ekman comprende anche la menzogna non verbale. Un sorriso o un gesto possono essere ingannevoli quanto un'affermazione.

Questa definizione ci dice anche che la bugia comporta una scelta intenzionale. Dire il falso senza esserne consapevoli, dunque, non è mentire. Una persona che crede in buona fede che l'olocausto non sia avvenuto non mente se lo dichiara, anche se altri possono dimostrare quante falsità ci siano nelle tesi negazioniste (Evans, 2001). Le persone soggette ad allucinazioni, che credono per esempio di essere spiate dagli alieni, non sono bugiarde.

La definizione di Ekman esclude dalla categoria della menzogna quelli che possiamo definire i «territori della finzione accettata». I romanzi e tutte le opere di invenzione letteraria contengono volutamente falsità, ma, poiché tutti sanno che le opere letterarie non intendono ritrarre fedelmente la realtà, non sono di solito considerate bugie (ma quando cerca di esprimere una «verità più profonda», oltre la superficie dei fatti, anche la letteratura rischia di ingannare). Analogamente, in giochi come il poker, la finzione è prevista dalle regole e non è considerata una menzogna. In una partita di calcio, quando un giocatore fa una finta e corre nella direzione opposta, scartando l'avversario, compie un'azione di abilità e non un fallo irregolare. I maghi stupiscono il pubblico con complesse illusioni e nessuno li considera bugiardi. Solo quando il campo della verità e quello della finzione intenzionale si confondono scatta il campanello d'allarme. Un'opera di fantasia che pretende di essere un documento (per esempio i diari falsi di Adolf Hitler) può essere condannata come una frode. Nel poker è lecito bluffare sulle carte che si hanno in mano, ma non è consentito barare. Per una discussione sulla menzogna è fondamentale una definizione precisa, proprio perché molti la considerano una cosa disdicevole. La connotazione negativa che le viene emotiva-

mente attribuita è dimostrata dal fatto che il parlamento britannico non prevede formalmente nessuna sanzione per chi mente, ma chi accusa un altro parlamentare di aver mentito può essere espulso dalla camera. Per questo, quando si mente o s'intende affermare che qualcun altro stia mentendo, si preferisce ricorrere a termini meno diretti per definire il concetto. Gli eufemismi abbondano e se ne coniano di nuovi in continuazione, si dice per esempio che qualcuno «è lontano dalla verità». Il buffo è che questi stessi eufemismi sono forme di bugia.

Bugie dei singoli

La verità è posta sul piedistallo, ma la menzogna è onnipresente. I bambini imparano molto presto a mentire, spesso incoraggiati dagli adulti: «Di' alla nonna quanto ti piace il suo regalo!»; «Non devi mai dire una cosa del genere a tuo padre!» I genitori mentono regolarmente ai figli, in modo più o meno volontario, e i bambini finiscono per scoprirlo e per seguire il loro esempio. Nel classico *double bind*, ci si aspetta che i bambini credano a una bugia che tutti fingono sia la verità, come quando si dice: «Vi vogliamo tanto bene bambini», mentre i piccoli soffrono terribilmente per mancanza d'affetto.

Alcune frasi che alla lettera sono false, come

Potenti menzogne. Le bugie più dannose sono quelle dette da chi sta al potere. Definite bugie



nel caso in cui si risponde «Bene» alla formula di saluto «Come va?», derivano da convenzioni e non rientrano nella definizione di Ekman, in quanto si presuppone che tutti gli interlocutori siano consapevoli del codice usato. Nel mondo degli affari mentire è una pratica normale: «È stato un piacere collaborare con lei». Anche le bugie di convenienza, come «La festa è stata davvero bellissima!», fanno parte della vita di tutti i giorni. Le menzogne sono usate regolarmente per accrescere l'autostima di qualcuno, e sono spesso sollecitate dall'interlocutore stesso: «Come sto?», «Stai benissimo!». Nelle relazioni amorose si mente per nascondere una verità che potrebbe nuocere al rapporto. Si può per esempio tacere il giudizio sulle prestazioni sessuali del partner o ridere forzatamente alle sue battute tutt'altro che divertenti.

Secondo i revisionisti si dovrebbe accettare il fatto che la menzogna prevale sulla verità. Gran parte di loro sostiene anche che in molti casi la bugia è preferibile alla verità. Un esempio classico è quello di una persona si trova a vivere nell'Europa occupata dai nazisti, quando bussano alla sua porta e chiedono: «Ci sono ebrei qui?». La maggior parte di noi direbbe che mentire per salvare la vita agli ebrei è giustificato moralmente [2]. Ci sono anche esempi meno drammatici. Una persona che sta per morire può essere confortata con belle parole.

istituzionali. Qui sotto il summit all'Onu dei capi di stato e governo, tutta gente che mente per professione



Se qualcuno ha poca fiducia in se stesso, certe bugie possono migliorargli la vita, senza nuocere a lui o a terzi. Il principio generale è che, sebbene la verità abbia un valore, questo non ha una priorità assoluta: a volte subentrano altre esigenze (come sottrarre qualcuno dalla morte o migliorargli la qualità della vita) di maggiore urgenza e importanza. Secondo i revisionisti, spesso si sopravvaluta l'importanza della verità.

D'altra parte, queste considerazioni valgono solo per certi tipi di bugie, quelle che possiamo chiamare «benigne». Sono invece da condannare le bugie «maligne», quelle che mirano a far male agli altri. Barnes (1994) sostiene che se le persone fossero più consapevoli della diffusione della menzogna, sarebbero anche più disponibili ad accettare le bugie benigne e più pronte a opporsi a quelle maligne. Distinguere fra i diversi tipi di menzogna non è sempre facile, e i criteri per l'individuazione di una bugia sono a volte fallaci. Gli studiosi evidenziano spesso quanto essi dipendano dalla situazione specifica. Bailey (1991) adduce il seguente esempio:

Ero rimasto sconcertato e offeso di fronte a giovani indiani gentili che rispondevano a ogni mia richiesta assicurandomi che avrebbero «sistemato tutto», non avendo invece nessuna intenzione di farlo (come poi mi resi conto). Più tardi capii che nella loro cultura il diretto rifiuto di una richiesta rappresenta un'affermazione decisa di superiorità. È segno di grande scortesia e di mancanza di rispetto, ed equivale, nella cultura occidentale, all'affermazione: «Col cavolo che lo faccio! Va' a cercarti qualche altro sfigato!». Quelle che appaiono come false promesse in realtà non lo sono per niente; si tratta di formule di cortesia che preservano la dignità e l'identità culturale di un individuo e mantengono l'armonia nei rapporti interpersonali all'interno di una comunità.

Bailey ricava esempi da diverse culture e conclude che è spesso difficile determinare che cosa sia una bugia. Questo problema mette in

2. I seguaci di Immanuel Kant, contrari a qualsiasi menzogna, non mentirebbero in questa situazione. Gli utilitaristi, valutando le questioni in base al loro effetto pratico, lo farebbero.

crisi alcuni tra i giudizi più moralistici e filosofici sulla menzogna, come quelli del famoso saggio di Bok (1978), che si concentra su definizioni chiare e precise della bugia. In via generale non è possibile scoprire immediatamente se una persona mente; è necessaria un'accurata valutazione della situazione e del contesto culturale in cui il soggetto si muove (Barnes 1994).

Uno dei concetti più complessi relativi alla bugia riguarda l'autoinganno, il mentire a se stessi. Questo sembra presupporre l'esistenza di due soggetti, uno che conosce la verità e l'altro che si rifiuta di accettarla, ma un'analisi approfondita (Ford, 1996; Nyberg, 1993) può evidenziare le implicazioni pratiche di questo concetto [3]. Come la bugia, l'autoinganno è largamente diffuso. Per esempio, ci sono moltissimi che sopravvalutano le proprie capacità, le proprie prestazioni e il proprio fascino. Alcune ricerche hanno messo in luce che circa l'80 per cento delle persone ritiene di guidare l'auto meglio della media (Frank e Cook, 1995). Quando ai coautori di un saggio scientifico è chiesto separatamente di quantificare in percentuale l'entità del proprio contributo, la somma delle parti supera di solito il 100 per cento e, per saggi con molti autori, arriva a superare il 200 per cento!

Charles V. Ford (1996) afferma che una delle cause principali delle bugie è la tendenza a favorire l'autoinganno, il quale è a sua volta utilizzato per alimentare la propria autostima. Per esempio, una persona che lega il suo amor proprio all'impegno politico può crearsi l'illusione che il suo gruppo sia molto influente, e sostenerla mentendo sulla reputazione del gruppo e sul numero dei partecipanti alle iniziative, evitando di parlare dei fallimenti e dei contrasti interni. L'autoinganno non solo porta a mentire, ma induce alla menzogna *anche gli altri*. Chi ascolta le parole dell'attivista che si autoillude può assecondarlo e contribuire a diffondere bugie sul gruppo, evitando di mettere in dubbio i dati esagerati e le omissioni. Ci vuole molto coraggio, o stupidità, per dire a qualcuno che il suo impegno e i suoi sforzi sono inutili o male indirizzati e che il suo comportamento è fastidioso. Riguardo alle bugie tese a preservare l'autostima propria e altrui, Ford arriva a concludere: «Chi ascolta cose che vuole sentire, non le considera bugie». E non si tratta di una minoranza: «Pochi riescono a sopportare sempre e comunque la cruda verità».



Tutto il potere ai soviet. Con questa parola d'ordine Lenin compie una grande operazione di potere: mentre sostiene di dare voce ai lavoratori li espropria di ogni possibilità decisionale

Le ricerche dimostrano che la maggioranza ha un'idea esagerata del proprio valore nel mondo, rispetto al giudizio del prossimo. Questa tendenza sembra legata alla salute mentale, infatti molti di coloro che valutano in modo più realistico il proprio ruolo nel mondo soffrono di depressione. Si può dunque affermare che, fino a un certo livello, la menzogna e l'autoinganno siano necessari per mantenere un corretto equilibrio mentale.

Molti ritengono di saper riconoscere qualcuno che mente, ma in realtà solo pochi riescono a vedere la differenza. La cosa non stupisce, dal momento che i bambini, fin da piccoli, imparano dai genitori a mentire. Ekman (1985) ha

3. Timothy D. Wilson (2002) esamina alcuni recenti esperimenti compatibili con la tesi secondo la quale ogni persona ha in sé due soggetti: uno si fonda sulla coscienza e l'altro su processi mentali inconsci, quello che egli chiama «inconscio adattabile» (diverso dall'inconscio freudiano). Secondo Wilson, la mente conscia non ha accesso diretto a quella inconscia e l'io cosciente non può comprendere i pensieri e le emozioni dell'inconscio. Per esempio, una persona può essere totalmente obiettiva a livello conscio, ma nutrire pregiudizi inconsci che si manifestano nel suo comportamento, almeno nei confronti degli altri. In questo quadro l'autoinganno non solo è possibile, ma è difficile da evitare.



Nuovo zar. Stalin elimina tutti i suoi avversari politici nella seconda metà degli anni Trenta con una serie di processi basati su plateali falsi. Ma così consolida la sua dittatura sul proletariato

condotto esperimenti nei quali gli aspiranti infermieri sono stati informati della necessità di nascondere le proprie emozioni di fronte alle immagini di ustioni e amputazioni, una capacità professionale indispensabile nel loro caso. Alcuni studenti riuscivano a mascherare le proprie emozioni molto meglio di altri, ma i test della personalità non mostravano grandi differenze fra i migliori e i peggiori nel simulare. Questo è solo uno dei tanti esperimenti condotti da Ekman sugli effetti pratici della bugia. I risultati mostrano che solo pochi sono davvero in grado di smascherare le bugie, mentre molti che credono di saperlo fare (come la polizia che interroga i sospetti) hanno scarse probabilità di riuscita.

Per dire bugie convincenti è consigliabile preparare accuratamente la storia da raccontare (per evitare di cadere in contraddizioni), fare pratica e mascherare le proprie emozioni. La bugia può infatti rivelarsi attraverso le parole e il corpo, soprattutto attraverso le espressioni del volto. Ekman ha osservato che la maggior parte delle bugie è accompagnata da piccoli movimenti rivelatori, in particolare di certi muscoli facciali, i quali si manifestano prima che sul volto s'imponga una sorridente «maschera» ingannevole. Osservando questi segnali del corpo si può scoprire se una persona sta mentendo, ma è necessaria una certa sen-

sibilità. Non si tratta solo di vedere se il soggetto suda, se batte le palpebre rapidamente, o scosta lo sguardo, perché alcuni possono assumere questi atteggiamenti regolarmente, così come possono compiere per abitudine altri gesti o piccoli movimenti muscolari. I segni devono essere valutati nel contesto specifico, e soprattutto in relazione all'atteggiamento abituale di una persona.

Ekman crede sia più facile insegnare a riconoscere chi mente (spiegando come osservare i segni in contesti specifici) di quanto non lo sia insegnare a essere bugiardi convincenti, e ha posto le basi teoriche per lo smascheramento della menzogna. Analogamente, Dimitrius e Mazzarella (1998) hanno definito un metodo di «lettura delle persone», per l'osservazione e la valutazione il più possibile approfondite di un soggetto. Essi propongono un'interazione con l'interlocutore, cercando di scoprire gli schemi di comportamento, prestando attenzione all'aspetto fisico, all'ambiente circostante, alle parole e alle azioni, per poi arrivare a una valutazione finale.

Le tecniche per lo smascheramento delle menzogne non funzionano con tutti i soggetti. I cosiddetti «bugiardi naturali» non presentano i comuni contrassegni fisiologici di chi mente. Le cosiddette «macchine della verità», sono in realtà detector di emozioni e possono essere ingannate in vari modi. I bugiardi naturali non possono essere scoperti per mezzo di una macchina della verità. Ciononostante molte menzogne, seppur raccontate dai bugiardi più convincenti, possono essere scoperte attraverso un riscontro con le prove raccolte nella realtà esterna: se una persona dichiara di essere stata in un luogo particolare a una determinata ora, ma fotografie e altre prove concrete rivelano la sua presenza in un altro posto, ciò indica che ci troviamo certamente di fronte a una bugia, o a un'allucinazione.

Nonostante la diffusione della menzogna, persiste il preconcetto che la maggior parte delle persone dica la verità. L'applicazione del preconcetto varia a seconda dell'individuo, in modo che gli appartenenti a uno status più elevato sono più facilmente ritenuti sinceri. Ne traggono vantaggio, per esempio, i colletti bianchi criminali, perché giudici e giurie faticano a ritenerli così sfacciati da mentire (Robinson, 1996). I preconcetti sulla verità variano inoltre da cultura a cultura.

Riassumendo, la bugia è ampiamente diffusa nella vita quotidiana, ma poche persone possono davvero riconoscere quando qualcun altro sta mentendo. L'autoinganno è ancora più difficile da smascherare (a se stessi) poiché gli altri sono indotti a mentire a loro volta e ad assecondarlo. Solo alcune bugie sono nocive. Molte hanno un affetto benefico sugli interlocutori, e altre aiutano a migliorare l'autostima. Rendere consapevoli della diffusione capillare della bugia può contribuire a migliorare le capacità di riconoscere e contrastare le menzogne nocive.

Bugie istituzionali

Le menzogne raccontate in nome di larghi gruppi possono essere definite bugie istituzionali. Anche se in pratica sono prodotte da singoli individui, attribuirne le responsabilità può risultare arduo. Più in generale, è possibile distinguere fra «bugie pubbliche», quelle che rientrano nella sfera pubblica, e «bugie individuali», che rimangono nell'ambito privato, anche se talora è difficile tracciare i confini fra le due tipologie.

Le politiche governative costituiscono l'ambito principale delle bugie istituzionali (Edelman, 1971). I politici mentono regolarmente. Quando vengono alla luce, le bugie dei politici sono di norma considerate errori dei singoli, senza implicazioni per altri soggetti o per la vita politica in generale. Il presidente Richard Nixon mentì sul proprio coinvolgimento nell'affare Watergate fino alla pubblicazione delle registrazioni che resero le sue bugie indifendibili. I politici si abituano a parlare in modo ambiguo per poter negare più facilmente le bugie che raccontano. George Bush senior commise l'errore di proclamare con troppa tracotanza e decisione la famosa promessa, «Leggete le mie labbra, nessuna nuova tassa!», che non mantenne dopo essere stato eletto. Di solito le promesse fatte durante la campagna elettorale sono tacitamente ritirate dopo le elezioni con qualche scusa o trovata pubblicitaria.

Le bugie istituzionali dilagano in tempo di guerra, quando si ammettono la censura e la disinformazione. È normale trasmettere le notizie di vittorie militari oppure di atrocità commesse dal nemico. Adolf Hitler è stato un maestro della menzogna politica e militare,

ma questi metodi sono tutt'altro che rari. Era in realtà una menzogna il cosiddetto «incidente del Golfo di Tonchino» del 1964, sfruttato dall'amministrazione Usa per ottenere l'appoggio del Congresso all'intervento in Vietnam. Le bugie per omissione sono ancora più comuni. Quando nel 2003, durante il conto alla rovescia per l'invasione dell'Iraq, denunciavano l'impiego di armi chimiche dell'esercito iracheno negli anni Ottanta, gli ufficiali statunitensi evitavano di dire che in quel tempo il governo americano appoggiava il regime di Saddam Hussein, lo riforniva militarmente e non si opponeva al suo impiego di armi chimiche.

Le bugie dei governi e l'autoinganno che nega le atrocità commesse alimentano l'inclinazione umana al consenso e alla quiescenza. I movimenti per i diritti umani, come Amnesty International, devono sviluppare strategie raffinate per sconfiggere questi solidi meccanismi diffusi presso i governi e gli individui (Cohen, 2001).

Un altro campo privilegiato della menzogna è quello della pubblicità, vero ricettacolo di inganni. Alcune delle bugie più efficaci sono infatti le immagini pubblicitarie, in cui per esempio il fumo delle sigarette è associato alla pura aria di montagna o a virili cowboy. In questo caso non abbiamo bugie verbali, ma l'inganno è più ambiguo.

Scandalo Watergate. Il presidente Richard Nixon deve lasciare la Casa bianca perché nega ogni suo coinvolgimento (poi accertato) nel tentativo di furto nel quartier generale del Partito democratico



Alcune professioni si basano sulla bugia. Gli avvocati sono stati definiti bugiardi seriali, perché il loro lavoro impone la difesa di clienti di cui conoscono la colpevolezza. Le menzogne dilagano all'interno delle organizzazioni più grandi. La maggior parte dei top manager ama sentirsi dire solo cose piacevoli, apprezzamenti per l'ottimo lavoro svolto o per l'andamento positivo della società. I dipendenti imparano presto a non mettere in dubbio queste illusioni. A causa di tale dinamica, è più facile per i dirigenti che per i dipendenti avviare pratiche menzognere (Robinson, 1996). Le pressioni per adeguarsi possono essere talmente forti da rendere impensabile ogni dissenso, con la conseguenza che nessuno mette in discussione le scelte e giustificazioni dei manager (Jackall, 1988; Margolis, 1979). Chi denuncia pubblicamente gli illeciti della società parla a suo rischio ed è spesso rovinato. Quando i livelli di menzogna istituzionale all'interno raggiungono il colmo, si bloccano i canali di feedback e aumentano le probabilità di disastri all'organizzazione (Schwartz, 1990), come dimostra il caso Enron.

La stessa dinamica si manifesta a livello delle istituzioni politiche. Chi mente in nome dello stato è elogiato, mentre mentire in favore del nemico è il crimine più spregevole, considerato un tradimento. Presumibilmente, quanto

Bugia di guerra. Il presidente George Bush ha giustificato l'invasione dell'Iraq del dittatore Saddam Hussein per eliminare le armi di distruzione di massa nascoste in quel paese. Ma non ce n'erano



più è forte il controllo centrale, tanto maggiori sono la diffusione e la pericolosità delle pratiche ingannevoli. I leader politici cinesi erano a conoscenza delle disastrose conseguenze del «Grande balzo in avanti», ma persisterono nella loro politica, imponendo un sistema di imposture. Mancando un libero dibattito, che avrebbe stimolato l'azione, decine di milioni di persone morirono di fame negli anni 1959-1961 (Article 19, 1990; Becker, 1998). Per giunta questa orribile tragedia fu tenuta nascosta per molti anni.

I mass media ci offrono sistematicamente una rappresentazione distorta del reale, non solo attraverso la pubblicità, ma anche mediante la soppressione di certi tipi di notizie (Borjesson 2002; Project Censored). «Nuovi valori», come il potere e la conflittualità, sono usati come termini di riferimento per regolare le informazioni, portando a enfatizzare in modo acritico le affermazioni dei leader e a trascurare i processi sotterranei come il dilagare del razzismo o la svalutazione del lavoro. Nonostante tutte le manipolazioni, i mass media comunicano l'illusione di riflettere la realtà. I giornalisti sanno che la maggior parte delle notizie sono costruite ad arte, in quanto dettate dagli interessi dei *news-maker*, in particolare dei governi e delle *corporations*, ma è di rado ammessa pubblicamente la consapevolezza dell'artificialità che regola l'informazione (Weaver, 1994). La televisione è forse il mezzo di comunicazione più menzognero, perché dalla massa di materiali a disposizione gli editor estrapolano solo poche immagini spesso ingannevoli, per esempio quelle di un piccolo gruppo di dimostranti violenti in una manifestazione altrimenti pacifica.

D'altra parte, esistono alcuni campi in cui è la norma dire la verità. Uno di questi è quello della ricerca scientifica e accademica. Sebbene i progetti di ricerca siano regolati dal denaro e dal potere e buona parte dell'attività scientifica sia viziata, è tuttavia molto difficile che gli studiosi mentano consapevolmente nelle proprie pubblicazioni. Chi lo fa rischia di essere denunciato per frode. Mantenere un sistema di ricerca etica è un compito non sempre facile (Ravetz, 1971), ma, nonostante i suoi limiti, questo dimostra che è possibile organizzare strutture per comunicare la verità. Per esempio, se da una parte gli studi storici subiscono la censura di governi e di altri interessi istituzionali, a que-

sto si oppongono molti singoli studiosi, che si adoperano per rendere noti i frutti delle proprie ricerche (De Baets, 2002).

Molte bugie e autoinganni a livello individuale possono essere giustificati in quanto sono a fin di bene o innocui, ma a livello istituzionale le possibilità che portino a conseguenze nocive aumentano enormemente. Le menzogne dei governi, delle *corporations*, dei professionisti e dei mezzi di comunicazione tendono a servire gli interessi di chi detiene il potere e i privilegi più che quelli della società nel suo insieme. In questo contesto, gli appelli retorici alla verità e alla trasparenza finiscono con il favorire gli interessi dei potenti e dei privilegiati. Charles V. Ford (1996) afferma che le istanze moralistiche sul dire la verità fanno il gioco di chi è al potere, che manipola in prima persona l'informazione, ma impone agli altri la sincerità: «Le bugie di chi è al potere sono giustificate razionalmente come necessarie al bene comune; le bugie della gente comune sono considerate pericolose per la collettività».

Come evidenzia Peter Robinson (1996), le élite hanno interesse a giustificare i sistemi di disuguaglianza e ingiustizia dai quali traggono vantaggi. Queste giustificazioni, per quanto viziate, si trasformano in luoghi comuni raramente contestati. Per esempio, Robinson mette in discussione la tesi corrente secondo la quale sarebbero necessarie alte retribuzioni per attirare le persone più adatte alle più alte cariche dirigenziali, mentre una riserva di disoccupati sarebbe indispensabile per mantenere bassi i salari dei lavoratori. Egli propone una tesi alternativa: creare una riserva di manager disoccupati per migliorare l'efficacia dei costi delle *corporations*!

Secondo Robinson, mentre le élite traggono vantaggi da certe giustificazioni, gli studiosi con idee contrarie (come i sociologi e gli psicologi che studiano metodi e modelli per dare al lavoro una base egualitaria) hanno in confronto poco da guadagnare dalla divulgazione delle proprie scoperte teoriche. Le scienze fisiche e biologiche godono di notevoli finanziamenti, con scarso rischio per le élite, ma le scienze sociali e comportamentali non sono finanziate nella stessa quantità, per sperimentare, per esempio, sistemi sociali e politici alternativi: «le élite al potere hanno ostacolato la crescita delle scienze umane, considerandole non a torto pericolose per lo status quo» (Robinson, 1996).

F. G. Bailey (1991) afferma che l'ordine sociale



Cardinale della Controriforma. Giulio Andreotti, senatore a vita, negli anni Settanta arriva a definire «salvatore della lira» il finanziere Michele Sindona, legato a filo doppio con la mafia

si fonda su «bugie fondamentali», per esempio quando si afferma che noi viviamo in una società libera che solo un ristretto numero di persone è adatto a governare. Gli individui ritengono per un verso che i governanti abbiano interessi personali, e per l'altro che le autorità possano essere garanti della giustizia. La soluzione di questo apparente paradosso risiede nel fatto che la gente crede all'esistenza di «campioni della giustizia». In una società occidentale questi possono essere i tribunali, i difensori civici, le organizzazioni dei consumatori o i politici onesti. Sfortunatamente, questi campioni della giustizia contribuiscono a perpetuare bugie fondamentali, per esempio quella che la maggioranza delle persone sarebbe indifesa e avrebbe bisogno di un aiuto dall'alto. Bailey sostiene che queste figure sono come una valvola di sicurezza. Inoltre, «alcune istituzioni popolari funzionano nello stesso modo. Sembra che perseguano la giustizia, contrastando le autorità ingiuste, ma in realtà contribuiscono a tutelare il potere di chi governa». Questo riguarda anche i giornalisti investigativi che prendono di mira singoli individui invece del sistema. Bailey evidenzia: quando il potere è coinvolto, la cosa più importante da fare è entrare nel dibattito: «Quando sono messe in discussione, le bugie fondamentali (che, come ho detto, sono ma-



Caffè al cianuro. Michele Sindona è il protagonista della scalata fallita alla Bastogi nel 1973. Operazione pensata per salvare le sue banche prossime alla bancarotta. Muore in carcere nel 1986

scherate da verità fondamentali) non sono tanto testate quando contestate».

In conclusione, le bugie istituzionali sono normalmente molto più riprovevoli e nocive di quelle private. I sistemi di potere si poggiano su menzogne. Contrastarle può essere parte di un'opposizione ai sistemi di disuguaglianza e oppressione.

Implicazioni per il pensiero anarchico

Dopo aver esaminato le posizioni revisioniste di interesse per gli anarchici, possiamo ora prospettare alcune implicazioni. L'anarchismo abbraccia una gamma di visioni diverse, da quelle classiche di Michail Bakunin e Pëtr Kropotkin (Marshall, 1992), all'approccio pragmatico quotidiano di Colin Ward (1973) fino ad altre posizioni più recenti (Ehrlich, 1996; Purkis e Bowen, 1997). Ai fini della trattazione, in queste pagine si considera l'anarchismo contemporaneo una filosofia politica in senso lato, che si fonda sull'opposizione a tutti i sistemi di dominio, spesso con una particolare enfasi sullo stato, e che vuole promuovere un'organizzazione sociale egualitaria, costruita e gestita dalla gente stessa. Nella sua dimensione di critica sociale, l'anarchismo si ispira liberamente ad altre tradizioni. Come metodo di trasformazione sociale, si

fonda in generale sulla filosofia della prefigurazione, secondo la quale i mezzi devono rispecchiare il fine (Franks, 2003). In questo è decisamente avverso sia al marxismo-leninismo, secondo il quale la presa del potere statale è ritenuta la premessa della scomparsa dello stato, sia alle tradizioni riformiste come quella socialdemocratica, anch'essa basata sull'autorità statale.

Se consideriamo la prefigurazione come valore di riferimento nell'approccio anarchico alla menzogna, è necessario avere in mente ciò che si desidera prefigurare. In pratica, che ruolo può ricoprire la bugia in una società che mette al primo posto il valore della libertà e dell'autonomia umana e all'ultimo quello del potere? Per iniziare prendiamo due posizioni estreme e opposte. La prima afferma che tutte le menzogne sono accettabili. Questa può essere cassata, sia perché porta a conseguenze deleterie (mentire su questioni di sicurezza può mettere a repentaglio la vita di qualcuno) sia perché riflette, a livello individuale e istituzionale, la concezione secondo la quale il fine giustifica i mezzi.

La posizione opposta afferma che nessuna menzogna è accettabile. È auspicabile una società senza bugie? Potrebbe davvero esistere? Potrebbe creare situazioni incresciose. Si dovrebbe magari dire ai bambini che i loro disegni sono penosi, comunicare a qualche anziano che ha buttato via la sua esistenza, rivelare ad amici e famigliari tutti quei pensieri maligni che ci passano per la mente in ogni dato momento. Forse ci si abituerrebbe all'espressione franca e brutale di giudizi e sentimenti, specialmente se si cresce in un ambiente di questo tipo. In ogni caso, questo ipotetico futuro è talmente diverso dalla nostra esistenza quotidiana di oggi, che prefigurare un mondo senza bugie, in cui la verità sia sempre espressa apertamente (e mai nascosta), sarebbe probabilmente disastroso. Molti attivisti potrebbero decidere di rinunciare al proprio impegno, se si sentissero dire di avere vedute superficiali e scarse capacità, di assumere atteggiamenti regressivi e di emanare un odore sgradevole.

Un altro problema che pone l'assoluto rifiuto della bugia, come prefigurazione di una società senza menzogna, è il rischio di nuocere ai compagni. Per esempio, quando si scrivono referenze, di solito si esagerano le qualità po-

sitive e si minimizzano o si omettono quelle negative, almeno fino a un certo punto. Chi scrive senza adeguarsi alle aspettative implicite del candidato, finisce con il danneggiarlo. Immaginate l'effetto che farebbe una frase del genere: «Smith è una delle persone più oneste che conosca; mente solo in certe occasioni». Rivelare alla polizia o ai media le magagne di tutti i nostri amici porta con tutta probabilità a rendere meno efficiente un gruppo di azione sociale. Qualcuno (specialmente quelli che seguono la tradizione dei principi gandhiani) crede nel valore della schiettezza, fino al punto di informare la polizia delle azioni che si vogliono intraprendere, ma non si arriva mai all'eccesso di rendere accessibile agli esterni tutte le informazioni personali dei membri di un gruppo.

Anche supponendo che sia possibile un mondo senza menzogne, è talmente difficile prefigurare una società di questo tipo, che è più opportuno considerare una posizione intermedia: considerare che per gli anarchici oggi alcune bugie sono accettabili e altre non lo sono. Un criterio essenziale consiste nel valutare se un'affermazione o un comportamento servono a favorire o a contrastare il dominio. Il caso più facile è quello delle bugie istituzionali, che sostengono il potere: esse dovrebbero essere smascherate, denunciate e combattute in ogni occasione, soprattutto quelle «bugie fondamentali» che sostengono il sistema. Questo tipo di smascheramento della menzogna è da tempo un aspetto centrale dell'impegno anarchico, con pamphlet dedicati alla denuncia degli inganni dei capi di governo e delle *corporations*.

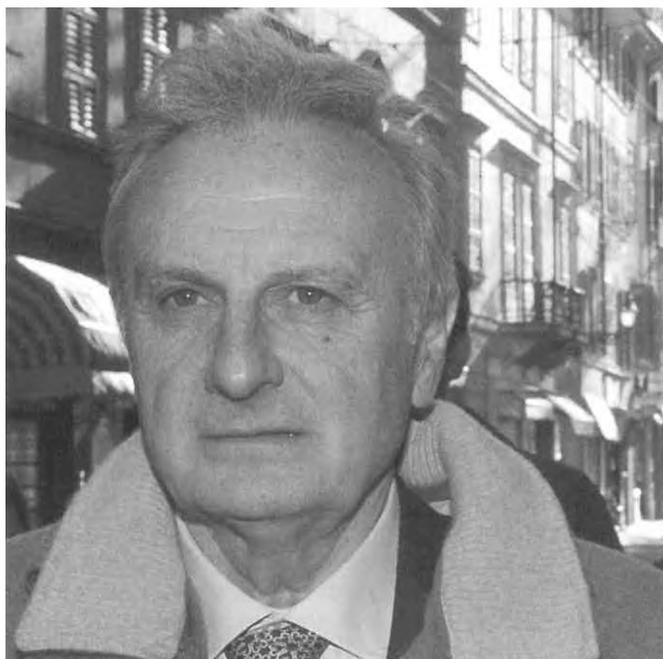
Ciononostante, però, persino le prove inequivocabili del fatto che i leader mentono non bastano a compromettere l'accettazione delle gerarchie, perché c'è sempre la soluzione alternativa: liberarsi delle «mele marce», ovvero di quei dirigenti accusati di essere bugiardi corrotti, invece di liberarsi del cesto che le contiene, cioè lo stesso sistema di governo. Di conseguenza, oltre a rivelare le bugie istituzionali, gli anarchici possono cercare di rendere tutti più consapevoli dell'onnipresenza della bugia. In altre parole, invece di limitarsi alla denuncia degli inganni, si potrebbe promuovere una maggiore consapevolezza della diffusione delle menzogne e migliorare le capacità di riconoscerle. Se, come ritiene Paul Ekman (1985), è più facile insegnare agli altri a sma-

scherare le bugie che a dirle, informare le persone di come scoprire le bugie istituzionali può produrre grandi benefici. Oltre a insegnare i metodi per individuare la menzogna, si dovrebbe stimolare l'analisi sociale, in modo da estirpare le giustificazioni dei sistemi di potere. L'obiettivo da prefiggersi può essere quello di scalzare il preconetto secondo il quale gli altri, soprattutto quelli che occupano posizioni di potere, dicono la verità.

Un altro caso facile è rappresentato dalle bugie che i singoli dicono con cattive intenzioni. Poiché non trovano riscatto in termini di sconfitta del potere, anche queste dovrebbero essere combattute.

Non è così facile decidere che cosa fare quando dire la verità è deleterio, perlomeno nel breve termine, per la lotta contro i sistemi di dominio. Consideriamo il caso di un leader abile, energico e rispettato in una lotta importante. Informazioni sgradevoli sul suo conto potrebbero nuocere enormemente a una campagna o addirittura distruggere un movimento. Il contenuto delle informazioni può avere scarsa importanza nel contesto generale, ma può essere utilizzato dagli avversari per rovinare l'immagine del movimento. Il soggetto potrebbe essere incline a violente esplosioni di rabbia, fare uso di droghe illegali, avere esperienze sessuali fuori della norma, evadere

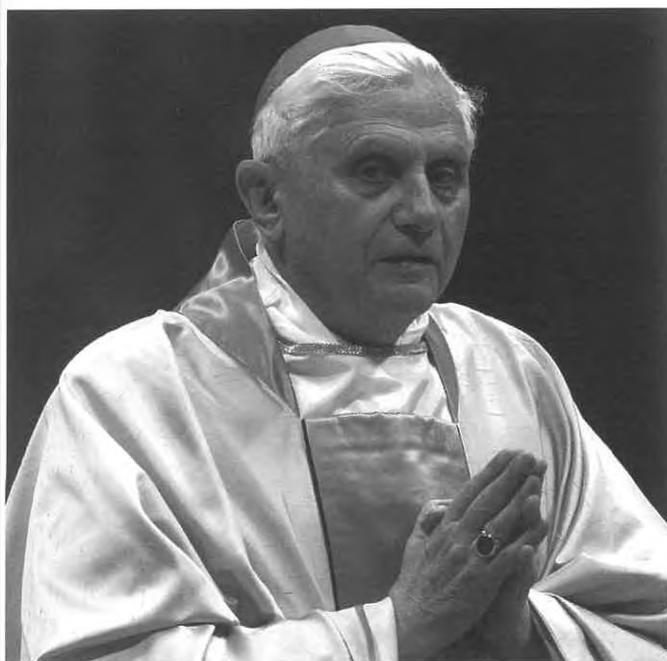
Lattaio del crack. Calisto Tanzi ha ingannato più di centomila persone con un dissesto di dimensioni internazionali. Per anni ha mentito (e i banchieri fingevano di credergli) sui conti delle sue società



le tasse, avere bisogno di particolari terapie, mentire alla polizia o essere implicato in attività di studio irregolari e corrotte. Per i membri del movimento questi comportamenti possono essere irrilevanti o addirittura ammirevoli, ma, se denunciati pubblicamente, possono essere molto dannosi. Dopo la sua morte, fu rivelato che Martin Luther King aveva commesso un plagio nella sua tesi di dottorato. Sebbene questa notizia fosse irrilevante per la sua leadership del movimento americano per i diritti civili, se fosse stata diffusa all'epoca avrebbe potuto portare conseguenze disastrose. L'Fbi si era sicuramente impegnato a fondo per cercare di scoprire le relazioni sessuali di King in modo da poterlo ricattare.

Gli anarchici possono obiettare che comunque i leader di spicco non dovrebbero nemmeno esistere, ma immaginiamo se i punti deboli di tutti gli attivisti fossero resi noti agli avversari. Pochissime persone sono veramente irreprensibili, per cui nascondere certe informazioni è vantaggioso per la lotta politica. Rivelare che certi compagni si drogano potrebbe condurre, in alcune circostanze, all'arresto e al carcere. In questi casi si dovrebbe dire la verità o è meglio un silenzio discreto? Qui entrano in gioco due imperativi contrastanti: per la lotta al potere è meglio mentire; per prefigurare una società senza menzogne è meglio dire la verità.

Duemila anni di favole. Benedetto XVI, attuale rappresentante della chiesa cattolica. Un'istituzione fondata su un fatto incredibile: un uomo, Gesù Cristo, risorto dopo tre giorni dalla morte



Non ci sono risposte facili e immediate per questi dilemmi, per cui si dovrebbe prendere ogni decisione solo dopo accurate analisi e discussioni, prestando attenzione alle diverse forme di dominio implicate. Denunciare un comportamento privato può danneggiare l'immagine e sminuire l'influenza di un attivista, ma se tale comportamento comporta la violenza nei confronti della compagna, coprirlo significa essere complice del sistema di dominio maschile. Un altro caso è quello in cui le informazioni compromettenti stiano per essere rivelate da altri. In questa circostanza è preferibile ammetterle in prima persona.

Infine c'è il caso delle bugie individuali «benigne». Normalmente non sembra che influiscano sui sistemi di dominio. Alcune potrebbero essere accettabili in una società autogestita, per cui il principio della prefigurazione non offre un orientamento chiaro. Possiamo concludere che gli anarchici non dovrebbero preoccuparsi tanto di questo tipo di bugie, a condizione che siano effettivamente benigne. Un esempio sono le parole di incoraggiamento: «Hai cominciato bene. Continua!». Un altro è evidenziare i punti di forza di una persona e sorvolare sulle sue debolezze: «Ci farebbe molto piacere che tu mettessi per iscritto il comunicato stampa », invece di «Non sei capace di parlare in pubblico».

In conclusione, un totale rifiuto delle menzogne non è praticabile in molti casi. Un criterio fondamentale per decidere se una bugia è accettabile è la sua utilità nella lotta al potere. Questo porta a convenire che le bugie istituzionali e quelle individuali maligne dovrebbero di norma essere denunciate e combattute. Mentire per contrastare i sistemi del potere può invece essere giustificato, ma la situazione deve essere valutata accuratamente, soprattutto quando sono coinvolti più sistemi di dominio. Anche se alcune bugie per combattere il potere sono giustificabili, è più sicuro rimanere dalla parte della verità, date le conseguenze penali della menzogna. Una bugia può aiutare la causa, ma essere scoperti a mentire può nuocerle. Perché questi problemi siano valutati con attenzione è opportuno incoraggiare una maggiore consapevolezza della diffusione, dei contesti e delle implicazioni delle bugie.

Un compito altrettanto importante consiste nello smascherare le bugie dette a se stessi. Gli anarchici non sono più immuni dall'autoin-

ganno di chiunque altro, in particolare se l'illusione riguarda il cambiamento sociale e personale. Ci si racconta così che il mondo è maturo per la rivoluzione, che le proprie idee sulla società sono più acute di quelle di altri, e che le relazioni personali non sono tanto importanti di fronte alla priorità del proprio impegno politico. È utile ricordare che la menzogna e l'autoinganno si alimentano a vicenda. È possibile che un gruppo di attivisti finisca per strutturarsi intorno alle bugie raccontate l'uno all'altro. Alcune bugie collettive possono essere benigne, ma altre possono ridurre le capacità politiche del gruppo e dei suoi membri. Scoprire queste dinamiche nocive e gestirle è

certamente un compito difficile. Gli studi dei revisionisti ci aiutano a capire la diffusione e le caratteristiche delle menzogne, ma hanno poco da dire riguardo ai problemi pratici che pongono (siano esse maligne o benigne) all'interno di gruppi e movimenti che si battono per il cambiamento sociale. Il principio teorico generale di molti studi revisionisti afferma che sia la verità sia la menzogna dovrebbero essere utilizzate per il bene dell'uomo (Nyberg, 1993). Per chi adotta questo punto di vista, c'è ancora molto da imparare.

traduzione
di **Cristina Marasti**

Article 19, *Starving in Silence: A Report on Famine and Censorship*, Londra, Article 19, 1990.

F. G. Bailey, *The Prevalence of Deceit*, Cornell University Press, Ithaca, 1991.

J. A. Barnes, *A Pack of Lies: Towards a Sociology of Lying*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.

Jasper Becker, *Hungry Ghosts: Mao's Secret Famine*, Henry Holt, New York, 1998.

Sissela Bok, *Lying: Moral Choices in Public and Private Life*, Harvester, Hassocks, 1978.

Kristina Borjesson (a cura di), *Into the Buzzsaw: Leading Journalists Expose the Myth of a Free Press*, Prometheus, Amherst, 2002.

Stanley Cohen, *States of Denial: Knowing about Atrocities and Suffering*, Polity Press, Cambridge, 2001.

Rosemary J. Coombe, *The Cultural Life of Intellectual Properties: Authorship, Appropriation, and the Law*, Duke University Press, Durham, 1998.

Antoon De Baets, *Censorship of Historical Thought: A World Guide, 1945-2000*, Greenwood, Westport, 2002.

Jo-Ellan Dimitrius e Mark Mazzarella, *Reading People: How to Understand People and Predict their Behavior*, Anytime, Anyplace, Random House, New York, 1998.

Murray Edelman, *Politics as Symbolic Action: Mass Arousal and Quiescence*, Markham, Chicago, 1971.

Howard J. Ehrlich (a cura di), *Reinventing Anarchy, Again*, Ak Press, Edinburgo, 1996.

Paul Ekman, *Telling Lies: Clues to Deceit in the Marketplace, Politics, and Marriage*, Norton, New York, 1985.

Richard J Evans, *Lying about Hitler: History, Holocaust and the David Irving Trial*, Basic Books, New York, 2001.

Charles V. Ford, *Lies! Lies!! Lies!!! The Psychology of Deceit*, American Psychiatric Press, Washington, 1996.

Robert H. Frank e Philip J. Cook, *The Winner-Take-All Society: Why the Few at the Top Get so Much More than the Rest of Us*, Free Press, New York, 1995.

Benjamin Franks, *The Direct Action Ethic: From 59 Upwards*, in *Anarchist Studies*, n. 11/2003.

Robert Jackall, *Moral Mazes: The World of Corporate Managers*, Oxford University Press, New York, 1988.

Michael Lewis e Carolyn Saarni (a cura di), *Lying and Deception in Everyday Life*, Guilford Press, New York, 1993.

Diane Rothbard Margolis, *The Managers: Corporate Life in America*, William Morrow, New York, 1979.

Peter Marshall, *Demanding the Impossible: A History of Anarchism*, HarperCollins, Londra, 1992.

David Nyberg, *The Varnished Truth: Truth Telling and Deceiving in Ordinary Life*, University of Chicago Press, Chicago, 1993.

Project Censored, <http://www.projectcensored.org/>.

Jon Purkis e James Bowen (a cura di), *Twenty-First Century Anarchism: Unorthodox Ideas for a New Millennium*, Cassell, Londra, 1997.

Jerome R. Ravetz, *Scientific Knowledge and its Social Problems*, Clarendon Press, Oxford, 1971.

Peter Robinson, *Deceit, Delusion and Detection*, Sage, Londra, 1996.

Howard S. Schwartz, *Narcissistic Process and Corporate Decay: The Theory of the Organization Ideal*, New York University Press, New York, 1990.

Peter Siegel, Nancy Strohl, Laura Ingram, David Roche e Jean Taylor, *Leninism as Cult: The Democratic Workers Party*, in *Socialist Review*, n. 17/1987.

Colin Ward, *Anarchy in Action*, Allen & Unwin, Londra, 1973. Edizione italiana, *La pratica della libertà*, Elèuthera, Milano, 1996.

Paul H. Weaver, *News and the Culture of Lying*, Free Press, New York, 1994.

Timothy D. Wilson, *Strangers to Ourselves: Discovering the Adaptive Unconscious*, Belknap Press, Cambridge, 2002.

JOHN COLTRANE: IL LINGUAGGIO DELLA PROTESTA

*intervista a Vittorio Giacopini
di Persio Tincani*

Dalla fine degli anni Cinquanta e fino alla sua morte nel 1967 John Coltrane rivoluziona profondamente il jazz creando un linguaggio completamente nuovo tanto da attirare le critiche della famosa rivista statunitense DownBeat che di Coltrane e del suo «compagno di strada» Eric Dolphy scriveva: «Sembrano intenti a distruggere ogni swing e a sviluppare la loro musica secondo una falsariga anarchica che si può definire anti-jazz». A Coltrane Vittorio Giacopini ha dedicato un libro: Al posto della libertà. Breve storia di John Coltrane, Edizioni elo, Roma, 2005. Giacopini, giornalista e scrittore, ha pubblicato con Elèuthera: Una guerra di carta. Il Kosovo e gli intellettuali (2000) e No-global tra rivolta e retorica (2002). Altre sue opere: Scrittori contro la politica (1999) e Il linguaggio della protesta (2004). Giacopini parla di Coltrane con Persio Tincani, filosofo politico e contrabbassista jazz



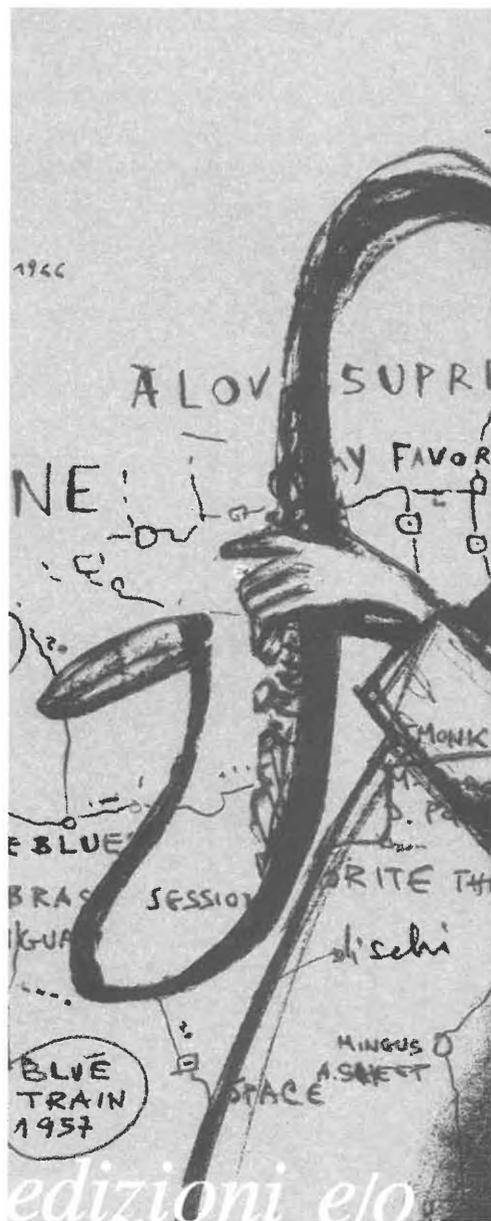
In una divertente canzone dolce-amara, *Canzone di notte numero 3*, Francesco Guccini dice che «ne abbiamo visti geni e maghi uscire a frotte per scomparire», e certo non si può dargli torto. La storia della musica (e non solo di quella) è piena di personaggi che, magari perché dotati di grande talento, sono stati subito accolti da pubblico e critica come autentici innovatori, quando non addirittura come geni veri e propri, e dei quali ci si è poi altrettanto rapidamente dimenticati. Oltre a questi, e ben più numerosi, ci sono poi quelli addosso ai quali il blasone conferito dall'iniziale entusiasmo ha finito per cristallizzarsi (i sopravvalutati) e che sono andati così vivendo la propria esistenza artistica beneficiando di una sorta di rendita vitalizia spesso immeritata nella sostanza. Il sassofonista e compositore John Coltrane non rientra in nessuna di queste categorie. Coltrane (1926-1967) ha raggiunto il successo dopo un lungo periodo di apprendistato pressoché oscuro, durante il quale non si fa notare né per originalità né per doti artistiche fuori dalla norma. Il suo emergere dall'anonimato è un processo graduale, attraverso il quale si fa conoscere prima come valido comprimario (nelle orchestre di Dizzy Gillespie, poi nel quintetto di Miles Davis e nel quartetto di Thelonious Monk) che come leader. Solo a partire dalla fine degli anni Cinquanta, Coltrane comincia a dedicarsi a progetti propri e pubblica i primi, memorabili, lavori a suo nome dei quali *Giant Steps* (1959) e *Olé* (1961) rappresentano probabilmente le punte di diamante. Se *Olé*, rispecchiando il titolo, rappre-

senterà una felice commistione tra il jazz e le atmosfere latine e spagnolescenti, *Giant Steps* è invece ancora tutto interno alla tradizione jazzistica dell'hard bop: temi spigolosi e tempi velocissimi (con la sola, splendida, eccezione della ballad *Naima*) e, soprattutto, giri armonici che non perdonano ai solisti la minima distrazione. Già in questo lavoro si percepisce di avere a che fare con un fuoriclasse, e per fugare ogni dubbio basta paragonare l'assolo che Coltrane suona al tenore sul pezzo che dà il titolo al disco con quello che sullo stesso brano esegue lo spaventatissimo Tommy Flanagan, un pianista che non veniva esattamente dalle balere della Romagna. Anche in *Olé*, a parte una bellissima composizione del pianista McCoy Tyner (*Aisha*), tutto è scritto da Coltrane, a cominciare dalla spagnolescente titletrack, una rielaborazione del canto della guerra civile spagnola *El quinto regimiento* (dieci anni più tardi, ripresa anche da Charlie Haden nel suo *Liberation Music Orchestra* del 1968).

Coltrane appare a suo agio in entrambe queste situazioni così diverse, ma in breve tempo imbocca nuove strade. Prima il jazz modale, che Davis aveva affrontato con scarsa convinzione in alcuni suoi lavori, rivoluzionato al punto che i critici coniano la definizione di «new thing», «roba nuova». È del 1961 la prima incisione di *Impressions*, un brano che Coltrane deriva proprio da un pezzo di Davis, *So What*. In seguito, passando attraverso una continua rielaborazione del genere (assolutamente da non perdere l'incisione del 1965 *New Thing at Newport*, dove esegue un violento *One down, One up*, o l'intenso *A Love Supreme* della fine del 1964, specularmente opposto sotto il profilo della scelta

espressiva), abbraccia il free jazz come un approdo liberatorio. Ma accanto ai lavori più estremi, come *Om* (un'improvvisazione collettiva aperta e chiusa dalla recitazione di un mantra che funge da tema, ancora nel 1965), Trane esplora dimensioni meno radicali, come in *Kulu se Mama* (sempre 1965), dove il tema principale è addirittura affidato al canto del percussionista Juno Lewis.

Fino alla sua morte, avvenuta nel 1967 per un tumore al fegato, Coltrane non smette mai di sperimentare. La sua discografia pubblicata in vita è im-



pressionante per quantità e per varietà (prenderebbe troppo tempo contare anche le opere pubblicate postume, spesso dei nastri quasi inudibili riesumati da chissà dove), e i musicisti con i quali ha inciso sarebbero sufficienti per formare due o tre orchestre.

Di Coltrane si potrebbe parlare per ore e ci sarebbe ancora qualcosa da dire, ma si tratta di qualcosa che sfugge alle definizioni e che perciò, difficilmente, potrebbe essere sviscerato. Non è il fatto di avere influenzato generazioni di sassofonisti, non è l'analisi di questa o di quella composizio-

ne o di questo o quell'assolo. C'è una specie di magia che lo circonda. Un luogo comune, certo, ma non per questo meno vero.

Libertaria ha incontrato Vittorio Giacopini, studioso di scienze sociali, giornalista e profondo conoscitore di jazz, che ha pubblicato *Al posto della libertà. Breve storia di John Coltrane*, per le Edizioni e/o. Un libro che costituisce un ottimo viatico per avvicinarsi al lavoro di questo artista.

Perché hai scelto di scrivere una storia sulla vita di John Coltrane, che certo è stata meno ricca di aneddoti di quella di tanti altri jazzisti e forse, tutto sommato, più noiosa? A chi si rivolge il tuo libro?

È vero, la vita di Coltrane non si presta a essere romanzata. Pochi aneddoti, scarsi viaggi, praticamente nessun vezzo da star, nessuna posa. Non vedo, però, questo come un difetto, ma come un aspetto affascinante, che rende l'idea di una vita vissuta come esplorazione interiore, lavoro della coscienza, intensità. Il fatto che l'esistenza di Coltrane si sottragga (non so se per scelta, indole, caso, convinzione) ai cliché e ai canoni più tipici attraverso i quali si raccontano le vite dei jazzisti e degli artisti in genere mi sembrava un'opportunità straordinaria per provare ad andare oltre la cronaca, evitando il peso di modelli troppo ingombranti. Pensa a quello straordinario romanzo breve che è *Il persecutore di Cortazar*: lì c'è arte, immaginazione, anche poesia ma non è un caso che Cortazar parli di Charlie Parker, l'eroe tragico, «l'artista che si butta via» ma con troppo talento per non lasciare il segno in quanto genio assoluto. Se scrivi di Parker sei costretto a seguirlo, comanda lui. Con Coltrane è diverso, sei più li-

bero. In qualche modo, attraverso Coltrane, puoi parlare d'altro, affrontare le tue ossessioni, ragionare sul contesto, ragionare sul mondo. Io non ho mai scritto molto di musica. La musica mi interessa, è parte della mia esperienza, ma ho sempre lavorato su altri fronti: critica della politica e della cultura, critica sociale, teoria politica. Negli ultimi anni, però, mi sono convinto che il linguaggio della critica e della teoria si siano logorati. Così, ho sentito il bisogno di trovare delle «forme» diverse, uno sguardo diverso sulle cose, sugli altri. Questo racconto su Coltrane nasce da un'esigenza del genere. Lui parte da una dimensione in qualche modo neutra, da un destino di mediocrità, irrilevanza, invisibilità. Da questo punto di partenza svantaggiato ma assolutamente normale (siamo tutti così), bene o male riesce a costruirsi, e continuamente si inventa e si reinventa e ricomincia sempre daccapo... Questa costante irrequietezza, questo suo strano «ascetismo» vissuto tutto come concentrazione, esplorazione di sé, lavoro su se stesso, per me hanno un senso, come dire, «quasi politico» assolutamente esemplare. Gli scarti, i momenti di svolta, le rotture, nel caso di Trane non sono decisi dal caso, da «avventure», psicosi, manie o eventi più o meno traumatici ma sono tutti frutto di scelte radicali, consapevolissime. Da questo punto di vista, Coltrane è un modello di individualismo, di «politica della coscienza», di autonomia radicale. In fondo, lui stesso ne era perfettamente consapevole quando diceva: «Per me la musica è la que-



stione stessa della vita», non l'art pour l'art. Coltrane porta il mondo (la società, la politica, la tradizione, la voglia di futuro) dentro alla musica e poi fa il suo lavoro fino alla fine.

Qual è il Coltrane che preferisci? E quello che ti convince meno?

C'è una fase centrale del lavoro di Coltrane che, salvo qualche eccezione, trovo assolutamente perfetta. Diciamo che il mio Coltrane preferito è quello

Olé si ha davanti un percorso tangibile di affinamento, di ripensamento, di invenzione costante. In quegli anni, Coltrane fa davvero tantissima strada. Ma è solo all'altezza di *Impressions* che la sua ricerca mi sembra compiuta, anche se non diventerà mai una formula statica. Se c'è una cosa affascinante in generale nella vita, nell'arte, è vedere quando una persona che ha tentato mille strade, che si è persa e poi si è ritrovata, a un certo punto

l'avanguardia fine a se stessa e nemmeno quella sottile vena di autolesionismo che a volte si sospetta in certe forme di arte radicale. Io credo che Coltrane avesse intuito che il jazz era vicino a una svolta irrimediabile: si apriva la strada del mercato rinunciando alla propria radicalità. Da un punto di vista di politica della cultura, la fusion, il Miles Davis elettrico, quel genere di cose, sono un grande compromesso con il rock e con l'industria culturale commerciale. In quel momento l'alternativa era secca: o sperimentare o, come dire, andare verso il centro. Coltrane sentiva che qualcosa stava cambiando e non voleva seguire la corrente. Probabilmente aveva intuito il progressivo trasformarsi del jazz in musica di sottofondo, in atmosfera consolante, in accompagnamento fintamente sofisticato, rilassante. Franco Maresco, che oltre a essere un grandissimo regista è un vero esperto di jazz, diceva tempo fa che dopo Coltrane, dopo un certo Ornette Coleman, il jazz è morto. Magari si tratta di una provocazione, ma se guardiamo al panorama attuale viene da dargli ragione. Tutta questa moda del jazz è abbastanza disgustante. Si esaltano personaggi alla Diana Krall o alla Brad Meldhau ed è tutta una sequela di festival e festivalini. Poi ci sono tutte queste seratine tematiche: jazz e vino, jazz e letteratura, jazz e moda e via così. È solo merda, è solo midcult allo stato puro. Il professionista smagato, la signora bene, l'intellettuale, tutti gli habitués-tipo di questa paccottiglia io li legherei su una seggiola per fargli sentire tutta la notte *Ascension* sparato a palla. Poi ne riparlamo di jazz, ti pare?

di praticamente tutto il periodo che sta tra *Impressions* e *Meditations*. I grandi dischi penso che siano proprio quelli: *Impressions*, *Africa Brass*, *Crescent*, il *Live* al Birdland, e naturalmente *A love supreme*. Qui c'è un equilibrio perfetto tra sperimentazione e spontaneità, radicalismo delle scelte musicali e capacità di comunicare, di parlare alle diverse sensibilità, di far riflettere. E alla base di tutto questo c'è una profonda ricerca di se stesso e una specie di autoeducazione che sono straordinarie. Se si ascolta il Trane che va, diciamo, da *Blue Train* a

scopre la sua dimensione, trova la sua voce vera. Quanto al Coltrane che mi convince meno posso dirtelo senza difficoltà. Non mi convince e non riesce a convincermi il Coltrane «facile» di *Ballads* e francamente non sopporto la prima versione canonica di *My Favorite Things*.

E l'ultimo Coltrane invece?

L'ultimo Coltrane è decisivo. Magari è difficile da ascoltare, magari è troppo estremo, ma per capire il senso di tutta la sua vicenda artistica e umana è fondamentale. Da *Ascension* in poi Coltrane fa una musica da pazzo, è fuor di dubbio. Ma in lui non c'è mai il gusto del-



Sono d'accordo con te. Ma torniamo a Trane e a una delle questioni più dibattute da critici e appassionati: da leader, Coltrane ha spesso sbagliato la scelta dei componenti dei suoi gruppi (credo che l'unico quartetto davvero azzeccato sia stato quello con Jimmy Garrison, McCoy Tyner ed Elvin Jones). Pensi che ciò dipenda da una eccessiva attenzione per il proprio lavoro e un conseguente scarso interesse per i comprimari o sono puri e semplici errori (vedi l'innominabile periodo con la moglie Alice al pianoforte)?

È vero, la scelta dei musicisti è spesso discutibile. Il critico musicale Mario Gamba un po' di tempo fa mi faceva notare che persino nel quartetto «storico» che citi come tuo preferito il pianista lascia perplessi (insomma, McCoy Tyner è stato sopravvalutato: non era allora e non è adesso un grande pianista...). E non c'è dubbio: l'ultima fase, quella con Alice e Pharoah Sanders, può lasciare perplessi. Ma non so se siano state pure e semplici cavolate o scelte di comodo. Se leggi le cose che hanno detto Elvin Jones, Garrison, lo stesso Tyner ne viene fuori un'immagine di Trane come di un controlleader: non indifferente a quello che facevano gli altri, ma nemmeno interessato a imporre la «sua legge» in modo definitivo. Il grande critico Nat Hentoff ha scritto una volta che un gruppo jazz può essere uno dei rari esempi di democrazia in atto, di democrazia vera (o di anarchia, se vogliamo) e i gruppi di Trane stanno dentro questo schema. Ho sempre l'impressione che in lui ci fossero valori e punti di vista extramusicali prioritari rispetto allo stesso obiettivo di fare il disco perfetto, il pezzo perfetto: suonava con gli altri, suo-

nava la sua musica ma continuava a essere un suscitatore di esperienze libere, voleva che gli altri tirassero fuori tutto quello che avevano dentro, tutto quello che potevano dare. Così alla fine non è che non gli interessassero i comprimari solo che ogni volta che lavorava con gli altri doveva riuscire a mediare tra il suo individualismo assoluto e la sua idea anche «comunitaria», collettiva della musica. Forse l'esempio perfetto è proprio *Ascen-*

mento in poi, come dici tu, la scelta dei comprimari diventa indifferente o comunque meno importante, anche se non ne sono certo fino in fondo. Di sicuro, era cambiato il suo rapporto con il pubblico, con la «comunicazione» (non voleva più suonare nei club, per esempio, ma solo in concerto) e il suo stile diventa sempre più spiazzante e provocatorio. Non sono poi d'accordo con te sul fatto che quella fase sia tutta «innominabile», anzi c'è an-



sion: una sperimentazione artistica o un gesto quasi politico? Per me basterebbe il confronto con *Free-Jazz* di Ornette Coleman per capire dove sta il punto. Coleman fa una scelta estetica e musicale lucidissima, molto consapevole e tutta coerente con il suo progetto espressivo. *Ascension* si muove su un altro piano, nel quale il risultato estetico conta relativamente. Con *Ascension* Coltrane organizza un'operazione culturale, che chiama a raccolta un'intera generazione di musicisti. Dopo *Ascension*, Trane ha concluso un percorso. Quello che gli resta da dire, da lì in avanti, dovrà dirlo da solo. Forse solo da quel mo-

che lì qualcosa che non è poi tanto male. I concerti di *Live in Japan* sono straordinari, almeno per come la vedo io. Anche per la gente con cui suona. Quando senti Alice al posto di McCoy Tyner all'inizio magari ti irrita. Poi avverti una rarefazione, un senso di profondo estraniamento che alla fine ti fa sospettare che forse fosse proprio quello che Coltrane andava cercando.



Nel tuo libro racconti dell'incontro con Thelonious Monk, che coincide con una fase di profonda maturazione di Coltrane. Un periodo magico.

È uno dei grandi momenti della storia del jazz oltre che un mezzo mistero, quasi un enigma. Quest'anno negli archivi della biblioteca del congresso americano sono stati ritrovati i nastri di un intero concerto che Monk fece con Trane poco dopo quei famosi mesi al Five Spot in cui si sa che suonaro-

una specie di mito, una figura magnetica, un punto di raccordo tra il passato e il presente del jazz. Coltrane è un ottimo musicista ma è anche uno come tanti. Bravo ma anonimo, «normale». Poi tra quei due succede qualcosa di speciale. Probabilmente Monk non aveva davvero bisogno di Coltrane: avrebbe continuato comunque ad andare avanti per la sua strada e a lavorare in profondità come sapeva fare solo lui. Coltrane invece esce

senso profondo, culturale. Alle spalle ha una grande storia di tutti e di nessuno (il blues, le orchestre di strada, le voci degli schiavi del delta, le canzoncine alla radio, tutto quanto) ma non c'è un padre-tiranno da ammazzare. Ci sono musicisti, artisti, scrittori che passano anche per questa strada. Il maestro è uno che fa le cose in modo diverso da come le fai tu ma che ti ispira e ti stimola anche se non senti il bisogno di imitarlo, seguirlo, riverirlo. In una società dominata da modelli di autorità, potere, tradizione e da forme di «pedagogia concreta» assolutamente mistificanti e falsi, inaccettabili (e in questo tra il mondo di Coltrane e il nostro le differenze sono in ultima analisi irrilevanti), l'incontro con un maestro è una fortuna insperabile, un miracolo. Forse il loro rapporto mi colpisce tanto perché mi ricorda un po' qualcosa che è successo anche a me e che considero ancora una delle grandi fortune della mia vita. Tu che hai a che fare con l'università sai quanto possa essere un posto deludente dal quel punto di vista: vallo a trovare un maestro dietro una cattedra! All'università studi, impari, fai un mucchio di cose ma di norma è uno degli ultimi luoghi al mondo dove riesci a scoprire te stesso, la tua voce più vera, la tua strada. Io anni fa dopo un dottorato avevo capito che non faceva per me e avevo ricominciato a lavorare rinunciando all'idea di scrivere o cose del genere. L'università mi aveva fatto odiare i cosiddetti intellettuali e il loro «lavoro intellettuale» e tutto il resto appresso. Poi, piuttosto per caso, mi è capitato di incontrare una persona (parlo di Goffredo Fofi, i lettori di *Libertaria* lo conoscono) e molte cose sono cambiate o



no insieme quasi ogni notte. Chi li ha sentiti dice che sono straordinari e soprattutto incisi in modo molto pulito, insomma ascoltabili. Pare che escano con un disco in autunno. Vedremo, sentiremo. Ma il mistero mi sa che è destinato a durare lo stesso, per fortuna. Quello tra Monk e Trane in ogni caso continua a sembrarmi un incontro speciale e un mistero più che altro in senso esistenziale, personale. Quando cominciano a suonare insieme, Monk (con le sue stramberie e il suo isolamento, con tutta la sua storia) è già

letteralmente trasfigurato da quei pochi mesi. Evidentemente aveva trovato un maestro e non solo in senso strettamente artistico, musicale. Monk (che era davvero diversissimo da lui) diventa un modello spirituale, esistenziale. La storia del jazz (come tutte le storie, si capisce) è anche una vicenda in cui per crescere bisogna uccidere il padre, superarlo. Ma anche questo a volte è uno schema un po' troppo comodo e un po' facile. Nel caso di Trane mi sembra essenziale questo incontro con un maestro. Il punto non è sempre uccidere il padre, liberarsene. Trane da questo punto di vista è un orfano in

hanno ricominciato a mettersi in moto. Io, insomma, ho avuto la grande fortuna di incontrare un maestro. Forse è per questo che nel libro insisto tanto su quei pochi mesi di lavoro comune tra Monk e Trane. Per Trane quello è davvero un turning point spirituale, una grande svolta. Non so neppure se dopo abbiano continuato a vedersi e a sentirsi e credo che senz'altro non abbiano mai più suonato insieme. Ma tanto quello che doveva succedere era successo. E a proposito di incontri, di alchimie artistiche ed esistenziali, mi chiedo anche cosa sarebbe accaduto se Eric Dolphy non fosse morto così giovane. Quello tra Dolphy e Coltrane è un altro rapporto straordinario e d'altronde quando li senti suonare insieme (*Impressions*, mettiamo) hai la netta impressione che avrebbero potuto fare moltissima strada, andare davvero lontanissimo.

Definiresti la storia musicale e personale di John Coltrane un percorso libertario?

A me questo affascina di Coltrane: il fatto che metteva sempre tutto in discussione, il fatto che non si accontentava, che faceva dell'insoddisfazione un metodo di lavoro e una scelta di vita radicali. Se il libro ha un sottotema «politico» sta in questo: la costruzione di se stessi e il fatto di stare nel mondo devono essere due imprese che trovano il loro motore nella libertà radicale capace di sottrarsi dalle convenzioni, da tutte le forme di tradizione e autorità diffuse, da qualsiasi assetto di potere fissato, consolidato. Coltrane spinge questa scelta sino all'estremo di lottare anche contro se stesso. Del resto è così: quando trovi una formula,

quando hai successo il rischio è che tu stesso ti trasformi in una convenzione vivente e anche tu diventi «potere», tradizione, autorità. Coltrane su questo è intransigente. Non ha nemmeno bisogno di dare un senso politico esplicito al suo lavoro. Da artista, Coltrane rimette in discussione il «potere» sin dentro la sua arte, anzi sin dentro i propri risultati migliori, dentro le sue conquiste più evidenti. Questo fatto di diffidare del successo è una

virtù, il movimento aveva introdotto un fatto nuovo nel mondo, inaugurato un nuovo fronte di critica sociale e di lotta. Poi il successo e una sorta di ritualità dell'antagonismo hanno finito per bloccarlo in un vicolo cieco. Quando la rivolta non sa rinnovarsi diventa retorica o accademia. Io ho sempre in mente quella frase di Pier Paolo Pasolini che dice: «Non c'è niente di più bello che inventare ogni giorno da capo il linguaggio della prote-



virtù politica nel senso più pieno del termine. Ti ricordi Bob Dylan, quando dice che «l'unico successo è il fallimento e il fallimento non è successo affatto»? Siamo nello stesso clima culturale. Coltrane diffida del successo ma non si crogiola in nessuna retorica del bello e perdente, del genio dannato. Questa cosa mi colpisce per la sua attualità, non si tratta solo di roba «molto-anni-sessanta». Qualche anno fa quando ho scritto un libro su quello che adesso chiamiamo il «movimento dei movimenti» (l'ha pubblicato Elèuthera, si chiama *No-global tra rivolta e retorica*) pensavo a qualcosa del genere. A Seat-

sta». Questo racconto su Coltrane è un tentativo di riparlare di questo tema in un altro modo. Non che avessi questo obiettivo quando ho cominciato, si capisce. Me ne sono reso conto dopo, a cose fatte. Ma mi sa che succede sempre così e non è un male.

Il recente libro di Francesco Codello («La buona ducazione». Esperienze libertarie e teorie anarchiche in Europa da Godwin a Neill, Franco Angeli, Milano, 2005) ci dà la più completa ricostruzione della pedagogia libertaria dal Settecento al Novecento. Un grande affresco e

una meditata analisi di uno dei temi centrali dell'anarchismo.

E permette anche di affrontare l'intreccio tra utopia ed educazione. Ecco le considerazioni di Carlo Pancera, docente di storia della pedagogia all'università di Ferrara, che si è occupato dell'educazione nel

Settecento e di utopie pedagogiche. Pancera ha curato una raccolta di scritti educativi di Robert Owen (L'armonia sociale. Saggi sull'educazione, 1994) e di William Godwin (Sull'educazione e altri scritti, 1992) ed è autore di La formazione dell'uomo in Socrate (2003)

EDUCARE

di Carlo Pancera

ALLA LIBERTÀ NON È UN'UTOPIA



Il volume di Francesco Codello apre numerose problematiche tante quante sono quelle degli autori e degli sperimentatori dell'educazione che affronta e illustra nel suo testo *La buona educazione. Esperienze libertarie e teorie anarchiche in Europa da Godwin a Neill*. Codello ne enuclea i nodi e le questioni più salienti, e contestualizza queste esperienze e teorie, nei luoghi, nei tempi storici, e nel dibattito culturale e politico che li animava. Ne esce un volume che non solo è l'unico nel darci un quadro così vasto della storia delle pedagogie libertarie, ma che, spaziando su una varietà così ampia di esperienze e di riflessioni, ci squaderna tutta la ricchezza e la complessità delle questioni pedagogiche fondamentali quando queste vogliono rivolgersi all'attuazione di un percorso formativo libero e antiautoritario, e quindi si intrecciano con le riflessioni teoriche e le pratiche di ordine squisitamente politico che anarchici e libertari conducono con l'intento di dar vita a una società e a un'etica alternative a quelle dominanti. Ma ora per toccare tali questioni vorrei fornire alcuni spunti di riflessione per allargare la cornice entro cui considerare queste tematiche.

Stretto è il nesso con la dimensione, o meglio la tensione utopica. In poche parole essa consiste nel cercare di esprimere ciò che si ritiene sarebbe il meglio per una società umana, senza lasciarsi condizionare da considerazioni relative ai più diversi intralci, ostacoli o impedimenti che si potrebbero incontrare. È l'espressione delle aspirazioni più autentiche. Si sono scritti testi di carattere utopico proprio per far maggiormente risaltare ciò

che all'autore appare inaccettabile della realtà in cui vive. In generale, se ripercorriamo la storia delle utopie, ci avvediamo che soprattutto per quanto riguarda i temi di carattere costituzionale e politico, di carattere economico e di carattere pedagogico troviamo molti punti di sovrapposizione e di intreccio con i vari autori affrontati da Codello specificamente appartenenti al grande filone dei movimenti di matrice anarchica e libertaria, dagli anni della rivoluzione francese alla metà del Novecento. Ma anche andando più indietro, alle prime espressioni dell'utopismo con Thomas More e con Tommaso Campanella, quindi già nel sedicesimo e nel diciassettesimo, ritroviamo molte delle istanze che poi saranno riprese dagli autori libertari. Vediamo sommariamente alcuni di questi temi (solo per quanto può interessare la questione educativa) per rendercene meglio conto.

La città del sole

Campanella nella sua *Appendice della Politica, detta La Città del Sole*, scritta in carcere nel 1602, ma resa pubblica nel 1623, ispirandosi ad Agostino e a More, aveva descritto una città ideale al largo di Ceylon, in cui vigeva una società utopica; qui l'istruzione è universale: «s'allevano tutti in tutte l'arti». Corpo e spirito debbono essere simultaneamente addestrati nei ragazzi; tutta la loro educazione e istruzione deve procedere senza costrizioni di sorta, la spontaneità essendo considerata un valore molto importante nella formazione delle motivazioni allo studio. In quella repubblica ideale tutti i ragazzi, indipendentemente dalla loro posizione sociale di provenienza o da quella che occuperanno da adulti, debbono innanzitutto essere

educati al rispetto del lavoro e all'esercizio pratico delle «arti meccaniche». L'obiettivo di Campanella era quello di superare la cesura esistente tra attività intellettuale speculativa e attività manuale lavorativa. Per cui nella città perfetta i ragazzi a partire dai sette anni dovrebbero essere seguiti da anziani esperti che «li guidino ed insegnino loro» e soprattutto «li conducano nelle officine delle arti, dei cositori, pittori, orefici, eccetera; e mirano l'inclinazione di ciascuno» per mostrar loro come apprendere dal fare. Così impareranno anche a non spregiare i lavori sia pur umili che sono socialmente utili. Tra di loro «quello è tenuto di più gran nobiltà che più arti impara e meglio le fa. Onde si ridono di noi che gli artefici appelliamo ignobili, e diciamo nobili quelli che nulla arte imparano». A ciò egli affianca lo studio delle materie scientifiche, che sono da considerare importanti al pari delle *humanæ litteræ* nell'istruzione dei giovani. Tutte queste varie discipline nella *Città del Sole* vengono trattate sinteticamente in «un unico libro, che chiamano *Saggezza*, in cui le conoscenze sono esposte in uno stile conciso e mirabilmente fluente», accompagnandole con illustrazioni, idea che sembra anticipare l'*Orbis Pictus* di Comenio. Campanella dunque affronta un grande tema, quello del rapporto tra i saperi pratici e la conoscenza intellettuale. Egli condanna esplicitamente ogni mnemonismo nozionistico spacciato per erudizione. Il vero sapere deve nascere dall'esperienza, dall'osservazione individuale concreta, e richiede un lungo e difficile



percorso guidato. Quindi non deve basarsi sui soli libri di testo e sulle sole lezioni, ma sull'esperienza, e deve sgorgare anche dal gioco, dalla conversazione, dalle libere letture, dall'esperienza del rapporto con gli uomini.

Temi già presenti in More nel suo famosissimo *Utopia, sive sermo de optimo reipublicae statu*, testo fondatore del genere utopico, uscito a cura di Erasmo a Lovanio nel 1516, in cui tutti eran tenuti a praticare l'agricoltura, e inoltre ad apprendere un mestiere o un arte. Ma mentre in Campanella vige l'obbligo di istruzione, in Moro lo studio è occupazione del tempo libero dal lavoro, dei momenti di *otium*, e più che una scuola egli descrive pubbliche conferenze cui chiunque può partecipare, di qualsiasi età, sesso o condizione. Questo un primo nucleo di idee forti che si radicheranno nel tempo in questo genere di riflessioni su cosa potrebbe essere il meglio assoluto.

Inoltre l'idea che solo un giovane educato al di fuori delle convenzioni e della corruzione della società possa un domani concorrere a rigenerare la nostra civiltà degradata, si ritrova in molti autori. In una certa misura si può dire che nel Settecento verrà ulteriormente stimolato dal romanzo di Daniel Defoe, *Robinson Crusoe*, in cui il protagonista sa tutto ciò che gli occorre per trarre dall'ambiente i mezzi per la propria sopravvivenza materiale e civile.

Johann Wolfgang Goethe nei suoi *Wilhelm Meisters Wanderjahre* del 1809, immagina un luogo in una cornice naturale molto bella in cui le vicende umane siano regolate in maniera ideale: la «Provincia pedagogica». Quando Wilhelm, che conduce con sé il figlio per

farlo educare in quel paese, dopo varie peregrinazioni avvista la contrada è colto da una intensa emozione: «I pellegrini avevano ripreso il cammino secondo le istruzioni, arrivando sani e salvi ai confini della Provincia, in cui avrebbero appreso tante cose straordinarie».

Montano e Macaria

Ma qui si modificheranno molte convinzioni acquisite. Grazie alla disponibilità degli abitanti a rispondere a tutte le sue domande sui loro costumi di vita, apprende che nell'azione educativa l'approfondimento di una particolare conoscenza non va a discapito della cultura universale poiché tutto è collegato. Una seria cultura professionale basata su una corretta deontologia, era considerata garanzia di una società solidale. Tutti nella Provincia devono poter far parte della «Società dei compagni di viaggio», cui si accede dando un proprio valido contributo specifico: «Conoscere ed eseguire bene una singola cosa ha maggior valore educativo di una poliedrica mediocrità», gli spiega Odoardo. Ognuno venga posto in condizioni di poter sviluppare le sue inclinazioni, ciascuno poi farà al meglio ciò che sa fare e tutti godranno perciò del rispetto e dell'apprezzamento generale. Perciò nella Provincia tutti sono tenuti ad apprendere sin da piccoli a sviluppare la propria creatività particolare, sia Montano (l'essere concreto) sia Macaria (l'essere spirituale) sono preziosi, poiché educandosi nel rispetto di sé e degli altri attuano le leggi di natura e la volontà divina. Lo stesso Wilhelm si impegnerà a divenire un buon chirurgo (mestiere assai poco stimato nella società dell'epoca, e ancora svolto prevalentemente dai barbieri come secondo lavoro), e alla

MICHAEL
BAKUNIN
FAUST

SEBASTIAN
FAUST
FRANZ
FERDINAND

WILL
GOD

fine saprà come salvare la vita a suo figlio.

Molti dei temi da lui affrontati, li ritroveremo nel primo Novecento ripresi in alcuni romanzi di Hermann Hesse (si pensi al *Gioco delle perle di vetro*), che li svilupperà, con il suo stile affascinante e coinvolgente.

Ma tornando all'Ottocento, anche nel *Nuovo mondo amoro* (1817) di Charles Fourier l'istruzione si collega strettamente al lavoro, il quale perciò è sia ispiratore dell'istruzione sia oggetto della sua applicazione. Ma il tipo di attività lavorativa da svolgere è frutto di libera scelta vocazionale. A quattro anni i bambini già vengono inseriti in attività produttive e sono quindi supposti in grado di operare le loro scelte, e seguire quegli adulti che essi desiderano, nei loro raggruppamenti spontanei. Fourier confuta le idee di Claude-Henri Saint-Simon entrando in polemica con la concezione dell'educazione come mezzo di trasformazione dell'organizzazione sociale, inteso cioè come strumento di coesione e di consenso, e come preparazione specifica a una professione. A suo avviso Saint-Simon si occupa solo di riforme amministrative, giuridiche, religiose, mentre bisogna ideare nuove forme di convivenza alternative a quelle esistenti, ponendo alla base di tutto l'inclinazione spontanea, l'attrazione passionale: bisogna trovare il modo di amare il lavoro, per cui l'individuo deve poter «sfarfallare» qua e là, assaporare attività diverse, vivendo in una dimensione di gruppo. Solo il gioioso movimento delle passioni potrà far armonizzare l'insieme. Quindi bisogna far apprendere prima di tutto ai ragazzi come formare dei gruppi, per poi porli in una appassionante gara di emulazione, nel rispetto degli altri.

Bisogna dunque assecondare le vocazioni personali nell'associarsi, e considerare in ciò la libertà femminile al pari di quella maschile, come quella dei ragazzi altrettanto di quella degli adulti. Ma se Wilhelm Meister giunge a convincersi della necessità della suddivisione del lavoro per assicurare il progresso generale, Fourier sogna non solo lavori attraenti, ma addirittura una società in cui si dia spazio a *passions papillonantes*, a passioni sfarfallanti, incompatibili con una società industriale quale quella che stava ormai alle porte.

Sulle tracce di Pestalozzi

Anche il seguace di Gracchus Babeuf, Etienne Cabet nella sua *Icaria* (1840) vorrebbe coniugare un'educazione generale e comune a tutti con una società economicamente florida. Il lavoro manuale ha in *Icaria* piuttosto un senso in quanto veicolo di educazione morale, si impara a rispettare le attività manuali e chi le svolge, si impara quanto dura sia la fatica di produrre. Ma insegnamenti specialistici saranno impartiti ai giovani solo dopo il diciottesimo anno d'età quando avranno scelto in quale attività intradarsi.

Quando Robert Owen e i suoi amici, in gran parte convinti seguaci degli ideali pedagogici di Johann Heinrich Pestalozzi, partono nel 1825 per il Nuovo Mondo, e poi sull'imbarcazione denominata The Philanthropist navigano verso il lontano Ovest sul fiume Ohio, per fondare oltre frontiera la comunità di *New Harmony*, portano con sé conoscenze, strumenti, abilità, cultura, e un



consistente capitale, e si illudono di avere tutto ciò che occorre per realizzare l'utopia in terra (si veda il mio *Owen - dell'armonia sociale*). Dovranno loro malgrado fare i conti con la realtà del Far West e della mentalità della gente che ne costituiva la popolazione, sperimentano in breve il fallimento non senza aver lasciato però in eredità alle generazioni future di quella cittadina un sistema scolastico e una metodologia educativa «neopestalozziana», oltre a una rete di cooperative tutt'ora esistenti.

A partire da Godwin

Già William Godwin aveva perorato alla fine del Settecento la causa di una società libera da costrizioni in cui non vi debba più essere alcuno che possa dirci cosa dobbiamo fare, né la famiglia né tantomeno l'istituzione scuola (si veda il primo capitolo del libro di Codello). Così pure nella società descritta da B. F. Skinner in *Walden Two*, del 1948, tutto ciò che bisogna insegnare ai ragazzi sono le tecniche di apprendimento, poiché poi ognuno per proprio conto o assieme ai compagni che s'è scelto, coltiverà gli studi che desidera. Tanto più che la città di Walden offre in vari luoghi e in vari momenti le più diverse opportunità di sviluppare le proprie conoscenze. Come egli afferma anche nel suo saggio *Oltre la libertà e la dignità*, lo scopo deve essere quello di offrire a ciascuno le conoscenze e le tecniche necessarie per essere padrone di se stesso. Per cui nella sua comunità utopica, le lezioni di autocontrollo debbono iniziare sin dalla primissima infanzia e saranno abbastanza frequenti per molto tempo. «Dato che i nostri bambini», spiega un

abitante di *Walden due*, «restano felici, energici e curiosi, non abbiamo assolutamente bisogno di insegnar loro delle materie. Noi insegniamo solo le tecniche del pensiero. (...) diamo ai nostri bambini delle opportunità di apprendere e una guida, (...) il resto lo imparano da soli nelle nostre biblioteche e nei nostri laboratori. (...) non vengono trascurati, ma solo raramente, per non dir mai, vien loro *insegnato* qualcosa. (...) Piuttosto noi diamo loro le nuove tecniche per acquisire conoscenza e pensiero» (pp.131-132). Perciò al di là del leggere, scrivere e far di conto, non si prevedono né programmi, né discipline fisse, né classi; tutti d'altronde si preoccupano dei bambini della città, li aiutano e sono a loro disposizione per ogni problema. Anche a Pala, nell'*Isola* vagheggiata da Aldous Huxley nel 1963, al posto della famiglia vi sono centri di adozione reciproca per cui i bambini pensano a ogni adulto come fosse suo padre o sua madre. In questa società, ispirata al buddhismo tantrico, l'intera cittadina di Pala si è costituita in comunità educante e si sente responsabile per tutti i suoi membri, a tal punto che l'istruzione formale passa in secondo piano rispetto alla formazione stimolata dal contesto socializzante.

Per tutte le società descritte più sopra, si può parlare in un modo o in un altro di comunitarismo utopico almeno nel senso che il bene comune, anzi della comunità, è il bene supremo cui tutti vanno educati sin da piccoli, e dunque il sentimento di appartenenza alla comunità è il più forte rispetto a qualsiasi altro. In molti casi ciò è inteso nel senso che la comunità degli utopiani è una comunità eletta che ha raggiunto la perfezione e l'armonia, per cui l'unità e la com-

PÈ
KROP
LOU
MICH
ALEXA
PIE
PRO
ELISI
RECL

pattezza di utopia vanno assolutamente preservate.

Dato che vi è esclusa ogni coercizione forzata, l'educazione dei figli è lo strumento principale cui ci si affida per plasmare nuovi utopiani ben integrati. Aggirare questa debolezza di fondo, è essenziale per le repubbliche utopiche, pena la loro riduzione a stati come gli altri, con contrasti e divergenze, con dominanti e oppositori. Il paese d'utopia dunque per esser perfetto deve rimanere coeso, compatto, unito, e ciò grazie ad una educazione precoce ai valori che lo reggono. Perciò l'educazione assume un ruolo cruciale, perché attraverso una educazione permanente e continua si rinforza l'adesione e il convincimento, facendo superare gli ostacoli che insorgono nella vita quotidiana, e l'usura del tempo. E perché solo con la scommessa basata su un'efficace educazione si può sperare che le nuove generazioni accettino il modello di pensiero e le scelte che la generazione dei fondatori ha individuato come migliori. Dunque la descrizione del sistema educativo vigente nell'immaginaria società armoniosa non tratta solo di quali conoscenze si ritengano degne di essere impartite, e di come avvengano l'insegnamento e l'apprendimento, o di come siano organizzate le scuole, ma soprattutto dell'importanza che viene data allo sforzo per far acquisire le idee e i principi su cui si basa la società utopica. Sempre si ribadisce il concetto che è più importante orientare a certi valori che non far apprendere nozioni.

La società armoniosa vagheggiata non è solo una società che non conosce una articolazione al proprio interno tra differenti tradizioni, ideologie, o orientamenti culturali, ma che non è particolarmente tol-

lerante nei confronti dei diversi, ovvero di chi è insofferente verso i valori lì vigenti. Essa si ritiene la sede di una comunità di eletti, per cui la preservazione delle conquiste raggiunte, è compito quasi sacro, e dunque è ritenuto addirittura sacrilego chi agisca in modo non conforme. In altri casi la costituzione di utopia è presentata come il punto supremo cui giunge la razionalità umana, o la saggezza acquisita dopo tante amare lezioni della storia, sarebbe un folle chi la mettesse in forse.

Accordo universale

Al dispotismo di un leader, o alle guerre di ideologie, si contrappone dunque l'accordo universale, ma senza avvedersene si mantiene in piedi per molti aspetti una società e una cultura di tipo integralista, anche se sarebbe basato sul consenso generale. Forse ci si figura che la supposta esistenza di un regno della concordia debba essere un bene così prezioso, qualcosa di così unico, una eccezione così fragile, da non poter ammettere la minima incrinatura, enfatizzando possibili pericoli e finendo con il sospettare di tutto ciò che non garantisca fedeltà ai giusti e belli ideali fondamentali. L'educazione è vista come atto che garantisce di poter dare forma all'uomo nuovo. In fondo quasi tutti gli scrittori utopisti sembrano condividere il concetto che l'educazione può tutto: per tramite suo, e grazie al rafforzamento e al supporto del controllo sociale, si possono veramente avere adulti ideali. Inoltre va posta attenzione al fatto che è il concetto stesso di

perfezione che non può ammettere macchie. La perfezione o è assoluta o non è. Tuttavia questa osservazione riveste la sua importanza soprattutto là dove assistiamo a tentativi di assumere il modello utopico di società come un modello cui realmente tendere nella pratica politica, o almeno nella pratica pedagogica.

In conclusione, si può considerare il fatto che in tutti i testi utopici vi è comunque la presenza di una categoria di ordine pedagogico; essi sono testi che volendo indicare obiettivi, si pongono come petizioni di principio su alcuni temi, e propongono un modello ottimale di relazioni sociali cui educare le nuove generazioni. Come scrive Berti nella sua prefazione al libro di Francesco, riprodotta anche su *A rivista anarchica* (n. 308, maggio 2005), in questi casi «il *dover essere* - o, meglio il *voler essere* - si intreccia senza soluzione di continuità con l'essere».

Dover essere

In tutto il genere utopico in definitiva è presente una tecnica costruttiva del discorso che ha un valore eminentemente pedagogico, dato che l'utopia è un viaggio simbolico che conduce il lettore a riflettere sul dover essere, appassionandolo a una nuova concezione della vita associata e della qualità della vita e delle relazioni interpersonali.

Il modello utopico si presenta come una soluzione espressiva perfettamente adeguata alle esigenze intrinseche di espressione di un discorso pedagogico. A sua volta infatti gran parte della riflessione pedagogica è inscritta in una tensione tipicamente utopica volta a individuare cosa costituirebbe il meglio in assoluto, per poi va-

lutare, in seconda istanza, come e quanto ci si può avvicinare nella realtà. Il cui obiettivo di fondo è rendere l'educando in grado di fare a meno dell'educatore. Non molto diversamente l'aspirazione all'anarchia, come società autoregolantesi, autogestita, basata sulla universale consapevolezza del bene comune nel rispetto delle libertà individuali e che sa fare a meno di ogni vigile autorità ordinatrice. Proprio per questo i movimenti anarchici e libertari hanno in sé un'intrinseca vocazione educazionista.

Tra le varie concezioni ed esperienze di tipo libertario studiate da Codello, si può identificare un comune denominatore che le caratterizza e che in parte le distingue dagli autori di utopie: cioè muovevano da concezioni antiautoritarie, antistituzionali, antitotalitarie. Su questa base le concezioni e le pratiche educative scaturite dall'anarchismo, si distinguono dalla matrice utopica poiché prestano sempre attenzione al rispetto delle libertà e dei diritti individuali e valorizzano come positivo il libero dibattito, le discussioni e i confronti tra posizioni diverse che apportano ricchezza di idee e fanno riflettere l'insieme della comunità, cercando perciò forme di democrazia diretta ed estrema, che consentano questo gioco delle parti anche in un futuro contesto sociale rinnovato.

Ma negli autori affrontati nel libro di Codello, non si intravede solo il legame con il filone del pensiero di espressione utopica, importante è indubbiamente anche il rapporto, complesso, e in parte conflittuale, con altre correnti di pensiero appartenenti a movimenti di tipo politico che pure si opponevano alla società del proprio tempo e sviluppavano proprie contestazioni delle

PA
RO
LE
TOLS
M
STIE
MADE
VERI
JE
WINT

pratiche pedagogiche e delle istituzioni scolastiche vigenti. Già nell'Ottocento gli anarchici criticarono i socialisti poiché non credevano affatto che le istituzioni vigenti potessero essere utilizzate come luoghi privilegiati in cui i ceti subalterni potessero comunque acquisire con i «lumi del sapere» anche gli strumenti culturali di autoliberazione. Ricordarono che non è sostituendo un indottrinamento con un altro che si sopprime il carattere alienante della istituzione scuola, ma piuttosto assicurando a coloro che apprendono una grande autonomia quanto agli obiettivi e alle modalità della loro formazione individuale. Si notino già in William Godwin (si veda il mio libro *Godwin sull'educazione*) le sue riflessioni sulla giustizia e le conseguenti considerazioni sulla educazione alla libertà di giudizio e a un'etica del rispetto della individualità altrui, perorando la causa di una società libera da costrizioni in cui non vi debba più essere alcuno che possa dirci cosa dobbiamo fare, né la famiglia né tantomeno l'istituzione scuola. E quindi anarchici e libertari hanno cercato di capire e di sperimentare come fare scuola senza fare dell'insegnante un personaggio di potere, senza fare della cultura un corpus di testi sacri, senza fare del luogo della formazione dei giovani un'istituzione immodificabile. In definitiva il tema perno su cui si articolano le varie discussioni è per i nostri autori quello dell'autorità, sia come struttura simbolica profonda, ma poi, con il Novecento, anche come struttura logica dei discorsi e delle pratiche politiche e pedagogiche (non risparmiando nella loro analisi critica anche quelle dei rivoluzionari di ideologia marxista). A questi ultimi i libertari sembrano opporre la convinzione

che sia possibile il recupero da parte dell'individuo di una radicale auto-nomia e libertà già in questa società «disumanizzata» e alienante, se solo si fornissero luoghi e contesti che permettano l'espressione delle diversità delle libere personalità individuali.

Adulti e bambini

In generale gli anarchici hanno avuto il merito di riflettere su come evitare un autoritarismo di tipo nuovo, il formarsi di un canone «alternativo», con i suoi catechismi, e di riflettere anche sui rischi di un'istituzionalizzazione di esperienze sperimentali. Non facili, oltre alle analisi critiche, sono poi le proposte di soluzioni effettuabili. L'idea che solo un giovane educato al di fuori delle convenzioni e della corruzione della società possa un domani concorrere a rigenerare la nostra civiltà degradata è ripresa da molti autori e sperimentatori sia dell'Ottocento che del Novecento. Si pensi solo all'esperienza del kibbutz israeliano. Ma il volume termina con un capitolo su Alexander Neill che in Inghilterra fondò negli anni Venti una scuola libera e libertaria in un paesino di campagna, dove ancor oggi la figlia prosegue l'impostazione paterna. Lì a Summerhill come in pochi altri luoghi, tutto è gestito dall'assemblea di adulti e non adulti che vi vivono e lavorano, a ogni bambino e ragazzo è lasciata libertà di autogestire il proprio percorso di formazione nei tempi che si rendono necessari, approfondendo le proprie curiosità intellettuali e i propri desideri di saper fare, apprendendo conoscen-

ze e abilità pratiche sotto i consigli di esperti premurosi e affettuosi che sanno conferire un senso a ciò che si viene facendo, senza ricorrere a voti o pagelle, in un clima di grande fiducia e collaborazione pur tra mille difficoltà e problemi (si veda l'edizione di Annalisa Pinter del testo di Neill, *Il fanciullo difficile*, con introduzione della curatrice). Ciò che è importante è che ognuno trovi a Summerhill la sua strada per la vita, e quindi poco importa se figli di abbienti genitori vorranno fare gli agricoltori o i falegnami. Si percepisce al fondo di tutto ciò un diffuso ottimismo nei confronti del potere dell'educazione nel generare un miglioramento dei rapporti umani e in effetti in molti di questi sperimentatori libertari l'obiettivo ultimo è la ricerca della felicità.

E il Sessantotto?

Il volume di Francesco Codello si ferma alla prima metà del Novecento, ma questo spirito libertario e utopico, riemerge potentemente nel grande calderone del Sessantotto, in cui molte componenti non solo liberarono spinte e attese libertarie, ma si determinò un forte stimolo anche per anni successivi alla formulazione di proposte. Si pensi al proliferare di opuscoli, libri, libelli, traduzioni, editoria alternativa, che facevano circolare idee e notizie. E soprattutto in questa ricca e complessa stagione si ebbe uno stimolo a sperimentazioni concrete: il pullulare di comuni di vita, sia intese come comuni abitative, alternative alla famiglia borghese tradizionale, sia intese come ritorno alle campagne, con attività anche di produzione e mutuo sostegno. In alcune di queste comuni, partendo da

riflessioni di Wilhelm Reich o di altri interpreti radicali della psicoanalisi, come l'esperienza della casa per bambini di Mosca gestita negli anni venti da Vera Schmidt, veniva condotta una critica della struttura autoritaria familiare della piccola e media borghesia cui era attribuita la causa più profonda del radicarsi dei concetti di obbedienza, disciplina e gerarchia, che generano acquiescenza alla soluzione dell'autoritarismo come unica via per la regolazione dei conflitti. Soprattutto in Germania, nei paesi Scandinavi, negli Usa, ma anche in Francia e Italia si crearono situazioni in cui si svolgevano attività educative, e addirittura scolastiche, non conformistiche di tipo sostanzialmente libertario. In esse erano assenti punizioni e premi, insegnamenti morali o modelli di comportamento, in particolare per quanto riguarda gli aspetti della sessualità. Episodi a volte di breve durata (ma a volte no) e comunque sempre di grande interesse. Quella stagione di sperimentalismo ha in vari modi lasciato uno stimolo e anche oggi in ambito educativo si trovano casi interessanti di pratiche pedagogiche alternative. Codello, che ha visitato e studiato di recente diverse esperienze attuali di scuole libere, ce ne ha informato con suoi articoli al riguardo (e ne ha tratto un libro sul tema: *Vaso, creta o fiore? Né riempire, né plasmare ma educare*, Edizioni La Baronnata, Lugano, 2005).

In campo pedagogico, uno studioso italiano di grande valore che qui vorrei menzionare è Lamberto Borghi, di cui non si può non ricordare l'intervista a Nico Berti (*L'educazione permanente*, in *Volontà* n. 1/1987) in cui espresse tutta la sua sintonia con la libertà critica che contraddistingueva la rivista; e il suo studio sul pensiero di Pè-

FELI
LIBE
GIO
RIVOLU
PASSI
STO
CAZION
CAMBIA
ALTER
COMU
SOLIDA
UTC

tr Kropotkin, o il suo articolo (sulla rivista *Scuola&Città*, n. 10/1959) sulla pratica educativa di Ferrer. Si vedano gli articoli che *A rivista anarchica* gli ha recentemente dedicato nell'anno della sua morte. Per Borghi l'educazione è sempre innanzitutto autoeducazione, quindi il momento cruciale su cui bisogna soffermarsi è quello dei processi di apprendimento. Per Borghi in pedagogia bisogna partire dallo studio di quello che l'individuo «riesce a sviluppare da se stesso, sia da un punto di vista psicologico che sociologico». In breve così definiva una pedagogia libertaria: «L'insistenza sopra l'autoiniziativa, e anche l'autogestione, la volontà di una azione autoiniziata e autogestita, questo è ciò che costituisce l'essenza educativa dell'anarchismo. Io mi sento profondamente legato a questa visione (...). L'anarchismo è il processo stesso di sviluppo della libertà nel senso di una autocritica permanente, di un rivedere e di un ripensare la libertà all'infinito, di ciò che essa è nel suo profondo» (*Volontà*, n. 1/1987).

Tensione etica

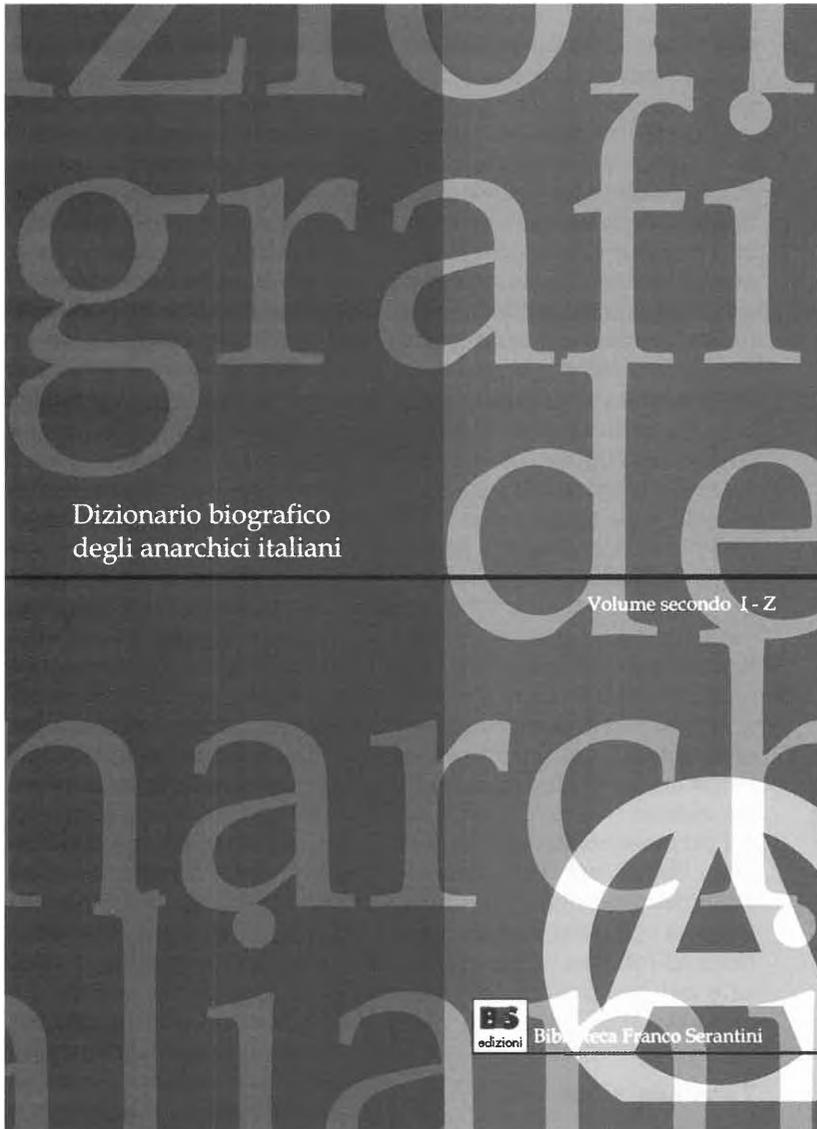
Dalle varie riflessioni e esperienze compiute dagli autori menzionati nel volume di Codello emerge sempre la presenza di una fortissima tensione etica e la convinzione che si possa contrapporre al principio di competitività il principio di solidarietà e di cooperazione, per sciogliere l'intricare di quasi tutti i maggiori problemi dell'umanità. La convinzione che l'educazione come strumento di autorealizzazione del singolo, quindi di trasformazione delle relazioni umane, porta a ritenere fondamentale che il ragazzo si senta protagonista del proprio percorso formativo e che conte-

stualmente si sminuisca il predominio dell'educatore e questi, in quanto guida, si spogli della propria autorità per conquistare autorevolezza.

Da qui l'interesse per questo volume che ripercorre tante e variare espressioni di pensiero ed esperienze concrete. Si potrebbe dire che Codello avrebbe potuto benissimo pubblicare anziché un unico volume di settecento pagine, forse sei singoli libri su epoche, e contesti della storia dell'educazionismo anarchico e libertario. E sarebbero stati libri interessanti, importanti contributi... Si veda poi in questo volume quanto articolata fosse la storia di tutte le diverse proposte e realizzazioni di cui si parla. Poiché l'aspetto interessante è proprio quello di presentarci non solo le riflessioni e i dibattiti, ma soprattutto la costante dedizione alla concreta sperimentazione. Purtroppo per motivi ideologici e politici queste sperimentazioni sono state trascurate e a volte dimenticate volutamente, dalla storiografia egemone. Perciò Codello ha voluto darci già ora una summa del suo grande lavoro di studi, di ricerche, condotte in archivi, biblioteche, centri di studi storici, italiani e internazionali, su testi e documenti molte volte rari e di non facile reperimento.

Il merito di questo volume è appunto di ricordarcelo, di metterci sotto gli occhi questa ricca e varia carrellata di proposte, tentativi, realizzazioni. Si rimedia così a una lacuna grave della memoria storica, per ripensare il passato senza pregiudizi e preclusioni ideologiche e si ripristina dunque l'interesse della vicenda pedagogica moderna.





È in libreria il secondo volume del Dizionario biografico degli anarchici italiani, diretto da Maurizio Antonioli, Giampietro Berti, Santi Fedele, Pasquale Iuso, Bfs edizioni, Pisa, 2004. Con il primo volume costituisce una monumentale opera di recupero della memoria storica del movimento anarchico. La storia attraverso la vita di personaggi famosi e di oscuri agitatori. Ecco la recensione di Lorenzo Pezzica, storico e archivist

ANARCHICI FAMOSI E MILITANTI SCONOSCIUTI

di Lorenzo Pezzica

Con l'uscita del secondo volume del Dizionario biografico degli anarchici italiani, si è conclusa la lunga ricerca di recupero della memoria di una storia che ha visto migliaia di militanti dedicare la propria vita all'affermazione di un ideale

di libertà e giustizia. Non è retorica. Oggi viviamo un momento storico e culturale in cui il ricordo è spesso manipolato e utilizzato strumentalmente e con esso il riconoscimento identitario individuale e collettivo che ogni memoria porta con sé. Un momento storico e culturale in cui, paradossalmente, l'abbondanza,

l'abuso della memoria da parte dei mass media genera l'oblio. Mai come oggi quindi «la lotta dell'uomo contro il potere è la lotta della memoria contro l'oblio». Quando la memoria «vivente» perde terreno perché viene meno la generazione che ne

era diretta portatrice, la memoria dei «mediatori» si sostituisce a essa per trasmetterne i contenuti e tale memoria non è pacifica, vive nel conflitto, chiede di essere custodita e difesa con responsabilità.

Cicerone, nel *De oratore*, ci parla di uno dei miti fondativi della memoria che ha come protagonista Simonide di Ceo. Il poeta è l'unico sopravvissuto a un evento tragico durante un banchetto; il crollo del soffitto seppellisce tutti i commensali e rende iriconoscibili i corpi. Simonide, ricordando l'esatta posizione a tavola di tutti i commensali, permette il riconoscimento dei defunti e lo svolgersi delle esequie funebri, regolatrici dell'ordine cosmico. Questa figura del mito, nonostante il tempo trascorso, ha ancora qualcosa da dirci: colui che ha memoria è portatore di pietas, ovvero rispetto, attenzione, rettitudine, giustizia. Tutte cose di cui c'è molto bisogno oggi. Al di là dell'importante significato storiografico che il dizionario rappresenta, è questo, credo, il senso che si coglie più di ogni altro leggendo le biografie in esso contenute. Lo si coglie nelle parole di Nicola Sacco, che Pasquale Iuso riporta alla fine della biografia: «Se non fosse stato per quest'evento, avrei vissuto la mia vita tra gli uomini disprezzati. Sarei morto ignoto, sconosciuto, un fallito. Questa è allo stesso tempo la nostra carriera e il nostro trionfo. Mai in tutta la nostra vita, abbiamo sperato di lavorare per la tolleranza, per la giustizia, per la comprensione tra gli uomini, come invece ci capita di fare in questo momento. Le nostre parole, le nostre vite, i nostri dispiaceri... di colpo il nulla! La fine delle nostre vite - la vita di un buon calzolaio e di un povero pescivendolo - è tutta qui! Nicola Sacco

(1891-1927)». E ancora alla fine della scheda biografica di Bartolomeo Vanzetti dove è scritto: «All'inutilità della riabilitazione di stato viene contrapposto il concetto di memoria storica, una memoria che si rinnova ogni anno al 23 agosto, quando anarchici e libertari si ritrovano presso il cimitero di Villafalletto per ricordare senza cerimonie né discorsi ufficiali Sacco, Vanzetti e ogni persona vittima della logica del potere». Sono presenti, in questo volume, insieme alle centinaia di voci biografiche di militanti fino a oggi sconosciuti, nomi noti o molto noti dell'anarchismo italiano a partire da Errico Malatesta, di cui Nico Berti in *Errico Malatesta e il movimento anarchico italiano ed internazionale 1872-1932* (Franco Angeli, Milano, 2003) propone un ritratto «a tutto tondo» di grande suggestione e spessore storiografico. E poi i già ricordati Ferdinando (detto Nicola) Sacco, Bartolomeo Vanzetti. E ancora Giuseppe Pinelli, Pio Turroni, Pietro Valpreda, Pier Carlo Masini, Alberto Meschi, Francesco Saverio Merlino, Ugo Mazzucchelli, Giuseppe Manzini, padre della scrittrice Gianna Manzini a cui è dedicato un intenso ricordo nel volume *Ritratto in piedi del 1971*, Gino Lucetti, Leda Rafanelli, Francesco (detto Franco) Serantini, Anteo Zamboni, Domenico Zavattoni, Raffaele Schiavina ovvero Max Sartin, Michele Schirru, Carlo Molaschi, Umberto Tommasini, Cesare Zaccaria, Lorenzo Viani, Carlo Tresca, Maria Anna Rygier, Ettore Molinari, Luigi Molinari, Umberto Marzocchi e molti altri.

Le fonti

Per la compilazione delle biografie sono state utilizzate sia fonti archivistiche, dal Casellario politico centrale conservate presso l'Archivio centrale dello

stato di Roma alla consultazione degli archivi familiari e di quelli del movimento libertario, sia fonti bibliografiche, dalla stampa periodica anarchica e socialista agli opuscoli e alla memorialistica pubblicati dai militanti. Utilizzo che ha inevitabilmente comportato da parte dei ricercatori un continuo lavoro di raffronto tra la documentazione archivistica e la documentazione bibliografica per individuare il più possibile punti di consonanza e punti di contraddizione e di conseguenza rendere più coerenti le voci biografiche.

I risultati della ricerca confermano alcune caratteristiche «storiche» del movimento anarchico italiano quali per esempio la sua diffusione geografica, il fondamentale carattere federalista e insieme smentiscono molti stereotipi che da lungo tempo (in parte anche oggi) continuano a persistere nella storiografia ufficiale e anche nell'immaginario collettivo: la natura piccolo-borghese del movimento, quella «bombarola» e soprattutto la tendenza storiografica di considerare il movimento anarchico italiano estraneo o comunque distante dalla storia del movimento operaio. La lettura delle biografie chiarisce bene invece sia sotto il profilo dell'azione politica sia sotto quello della composizione sociale che, fino all'avvento del fascismo, il movimento anarchico è stato parte organica e attiva del movimento operaio e, più in generale, di tutto il movimento dei lavoratori.

Formazione culturale

Un altro elemento che emerge dalla lettura delle biografie è il carattere fortemente antilegale e rivoluzionario degli

anarchici che li ha continuamente posti in un rapporto diretto con le autorità. Questa circostanza è resa evidente dal frequente ricorrere nelle biografie di continui e logoranti spostamenti tra diverse città e regioni e anche a ripetuti espartì per sottrarsi ai mandati di cattura. Altra caratteristica comune alla maggioranza dei percorsi biografici presenti nel dizionario riguarda l'attenzione particolare che gli anarchici ponevano alla loro formazione culturale cercando di colmare lacune derivate da un'istruzione che per la gran parte dei biografati si fermava al ciclo scolastico elementare.

Il volume è corredato da due indici: un indice dei nomi (sono esclusi i nomi presenti nelle Fonti e nelle Bibliografie) e un indice delle località di nascita. Scorrendo le voci dell'indice dei nomi ci si accorge però di una lacuna che porta a una domanda che necessita di una risposta, magari con una nuova ricerca. La lacuna è data dalla mancanza di una significativa presenza femminile nel movimento anarchico. A parte le schede dedicate a note esponenti del movimento quali per esempio Virgilia D'Andrea, la Rygier e la Rafanelli non vi è alcuna scheda dedicata a una «sconosciuta» militante anarchica. I nomi di donna presenti nell'indice si riferiscono a citazioni che si trovano all'interno delle schede dedicate a uomini. C'è stato un contributo femminile alla storia dell'anarchismo italiano e quanto è stato in termini numerici?

Storia «dal basso»

Resta immutata anche in questo secondo volume la caratteristica e il significato principale dell'opera, quella di essere soprattutto una storia «dal basso», raccontata per la prima volta, di migliaia di ignoti e

sconosciuti militanti che hanno però costituito in gran parte il tessuto connettivo del movimento anarchico italiano. Un esempio? Eumene Rossi: «Nasce a Torano, frazione di Carrara (Ms) il 27 maggio 1866 da Giuseppe e Elisa Merlini, cavatore, soprannominato "Zucchetto". Analfabeta, aderisce in data imprecisata al movimento anarchico. La polizia lo segnala come partecipante alle conferenze di propaganda organizzate dal movimento e in particolare a quelle tenute da Pietro Gori e Luigi Molinari. Prende parte anche ai moti insurrezionali del gennaio 1894 in solidarietà con i lavoratori siciliani. Arrestato e sottoposto a processo, viene condannato dal Tribunale militare di guerra di Massa il 19 marzo a otto anni di prigione e tre anni di sorveglianza speciale per "associazione a delinquere e istigazione alla guerra civile". Scarcerato per amnistia in data 26 settembre 1895, Rossi viene sottoposto a vigilanza speciale fino al 16 marzo 1896 quando usufruisce di una nuova amnistia e viene prosciolto da ogni ulteriore vincolo. Continua a essere vigilato fino al 1915, quando un rapporto di polizia informa che Rossi è sempre anarchico convinto, ma mantiene "buona condotta". Muore a Carrara il 19 novembre 1923».

Il secondo volume del **Dizionario biografico degli anarchici italiani (I-Z)**, pp. 802+8 di inserto iconografico, costa 80 euro. È possibile acquistarlo in libreria (distribuzione Pde) oppure richiederlo a Bfs edizioni, c.p. 247, 56100 Pisa, tel. 050 57 09 95, fax 050 31 37 201, e-mail bfspisa@tin.it. Le spedizioni vengono effettuate in contrassegno o con versamento anticipato sul ccp 11268562, per ordini di almeno 5 copie 30 per cento di sconto.

Luigi Fabbri. Vita e idee di un intellettuale anarchico e antifascista

Questo è il titolo di un convegno internazionale che si tiene a Fabriano (dove nacque Fabbri nel 1877) l'11 e 12 novembre. Fabbri è uno dei personaggi di spicco del movimento anarchico italiano tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento e poi dell'anarchismo uruguayano (muore a Montevideo nel 1935). Il convegno si tiene al Teatro Gentile. Ecco i relatori.

11 novembre dalle 15,30 alle 19

Giampietro Berti, Roberto Giulianelli, Giorgio Mangini, Margareth Rago, Kees Rodenburg.

12 novembre dalle 9,30 alle 13

Maurizio Antonioli, Alessandro Luparini, Massimo Ortalli, Giampiero Landi, Fiorenza Tarozzi;

dalle 15,30 alle 18,30

Santi Fedele, Giorgio Sacchetti, Marco Palla, Gaetano Manfredonia, Lorenzo Pezzica, Paolo Finzi

Per informazioni e per iscriversi:

050/570995;
0372/709223;
www.bfs.it;
www.comune.fabriano.an.it;
www.leggereil900.it



Per **entrare**
nel nostro **mondo**

Per **leggere**
la rivista **on-line**

Per **abbonarti**

Per saperne di più su **Cd, Dvd**
e altre cose legate a **Fabrizio De André**

arivista.org



Editrice A,
cas. post. 17120, 20170 Milano
telefono 02 28 96 627
fax: 02 28 00 12 71
e-mail: arivista@tin.it

Acri (Cosenza)

- Germinal

Albano (Roma)

- Delle Baruffe

Ancona

- Feltrinelli

Barcellona (Spagna)

- Ateneo Enciclopèdic Popular
Paseo de San Juan, 26

• Lokal

calle La Cera, 1 bis

• Espai Obert

calle Blasco de Garay, 2

Bari

- Feltrinelli

Bassano

del Grappa (Vicenza)

- La Bassanese

Bergamo

- Underground,
Spazio anarchico
via Furietti 12/b

Bologna

- Feltrinelli
- Ripicchio

Bolzano

- Cooperativa Libreria

Brescia

- Feltrinelli
- Rinascita

Caltanissetta

- Cantieri Culturali
Ciccianera

Carpi (Modena)

- La Fenice

Carrara

- Circolo Gogliardo Fiaschi
via Ulivi, 8

Fano

- Alternativa libertaria

Firenze

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

Forlì

- Einaudi
- Ellezeta

Genova

- Feltrinelli Bensa
- Feltrinelli XX settembre

Gerusalemme (Palestina)

- Educational Bookshop

La Spezia

- Contrappunto

Lione (Francia)

- La Gryffe
- La plume noir

Livorno

- Federazione
anarchica livornese
via degli Asili, 33

Lodi

- Casa del popolo

Lucca

- Centro di documentazione

Macomer (Nuoro)

- Libreria Emmepi

Mestre

- Feltrinelli

Milano

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

Modena

- Feltrinelli

Montpellier (Francia)

- Centro culturale
Ascaso-Durruti
6, rue Henry René

Napoli

- Cooperativa 'O Papepe
vico Monteleone, 8/9
- Feltrinelli

Padova

- Feltrinelli

Palermo

- Feltrinelli
- Modusvivendi

Parigi (Francia)

- Publico

-Pescara

- Feltrinelli

Piacenza

- Alphaville
- La pecora nera-ctm

Piombino

- Libreria La Bancarella
- Libreria La Fenice

Pisa

- Feltrinelli

Potenza

- Edicola viale Firenze, 18

Ravenna

- Feltrinelli

Reggio Emilia

- Info-shop Mag 6

Roma

- Alegre interno 4
- Anomalia
- Bar il Fico
- Bibli
- Biblioteca l'Ida
- Bookshop Zora
Casa internazionale
delle donne
- Coop. Risvolti
largo P. F. Scarampi, 2
- Fahrenheit 451
- Feltrinelli Argentina
- Feltrinelli Orlando
- Infoshop Forte Prenestino
- La bottega dell'asino
Villaggio globale
- Lettere Caffè
- Libreria Montecitorio
- Lo Yeti
- Odradek
- Rinascita

San Francisco (Usa)

- City Lights

San Giorgio

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

Sassari

- Odradek

Savona

- Libreria Moderna

Sidney (Australia)

- Black Rose
Bookshop

Siena

- Feltrinelli

Torino

- Comunardi
- Feltrinelli

Trento

- Rivisteria

Treviso

- Canova
- Centro del libro
- Commercio
equo e solidale
- Libreria universitaria
san Leonardo
- Pace e sviluppo

Trieste

- In Der Tat

Venezia

- Il Fontego

Verona

- Rinascita

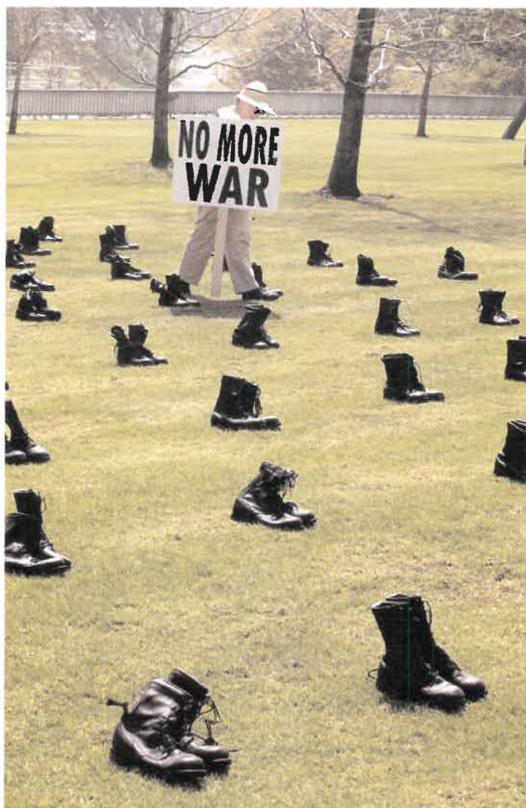
Vicenza

- Librarsi

Volterra (Pisa)

- Libreria L'òrien

Basta scarpe vuote per colpa delle guerre



ISSN 1128-9686



9 771128 968008