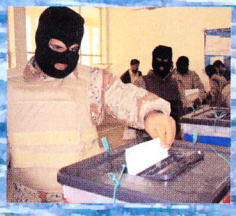
libertaria

il piacere dell'utopia

Poste Italiane Spa - Spedizione in abbonamento postale - D.L. 353/2003 (conv. in L.27/02/2004 n.46) art. 1, comma 1, DCB Roma. Taxe perçue - tassa riscossa - ordinario. Roma. Italy

Qualcuno si è accorto che la scuola sta morendo?
di Francesco Codello

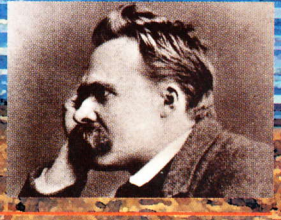
Chi e come decide nell'autentica democrazia?
di Cornelius Castoriadis e di Eduardo Colombo



La prostituzione nel mercato globalizzato
di Daniela Danna

Quei film dei bambini di Chatila
di Nicoletta Arcomano

Fare i conti con l'an-archico Nietzsche
intervista a Alberto Giovanni Biuso
di Franco Melandri



gennaio / marzo 2005 - euro 7,00 *trimestrale - anno 7 • numero 1*

elèuthera

libri per una cultura libertaria

novità 2004/5

176 pp.
euro 15,00
ISBN 88-85060-94-3

200 pp.
euro 15,00
ISBN 88-85060-93-5

160 pp.
euro 14,00
ISBN 88-85060-97-8

120 pp.
euro 11,00
ISBN 88-85060-96-X

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 1
gennaio /marzo
2005

Editrice A
piccola
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

Libertaria
come al solito va controcorrente: dopo aver ridotto il prezzo degli abbonamenti riduce anche quello di copertina

Collettivo
redazionale

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

progetto grafico
Ferro Piludu
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 / Aldo Giannuli / José Ángel Gonzalez Sainz / Franco La Cecla / Jean-Jacques Lebel / Mauro Macario / Francisco Madrid Santos / Sebastiano Maffettone / Todd May / Serena Marcenò / Franco Melandri / Sergio Onesti / Mario Rui Pinto / Ruben Prieto / Rodrigo Andrea Rivas / Massimo Annibale Rossi / Carlos Semprun Maura / Persio Tincani / Pietro M. Toesca / Paulo Torres / Giorgio Triani / Tullio Zampedri*

libertaria 1/2005

in questo numero

• lavori in corso	**2**	**Inventiamo nuove regole del gioco**
• piano sequenza	**4**	**La scuola sta morendo** *di Francesco Codello*
• dietro i fatti	**8**	**By-pass Palestina** *di Massimo Annibale Rossi*
	15	**Nassiriya: l'informazione ufficiale** intervista a Luca Fazzo *di Vito Altobello*
	18	**Il traffico delle donne** *di Daniela Danna*
• laboratorio	**22**	**La democrazia: processo e regime** *di Cornelius Castoriadis*
	37	**Quando hanno rubato la volontà popolare** *di Eduardo Colombo*
• rifrazioni	**52**	**A Chatila è tutto un altro film** *di Antonella Arcomano*
	57	**Le nuove frontiere dell'identità** *di Fernando Aínsa*
• persone	**66**	**Veronelli vino e libertà** *di Ferro Piludu*
	68	**Giordano Bruno, una vita come eresia** *di Guido Zingari*
• pensiero eccentrico	**73**	**L'etica della morte** *di Pietro Adamo*
• conversazioni	**79**	**Fare i conti con l'an-anarchico Nietzsche** intervista ad Alberto Giovanni Biuso *di Franco Melandri*
• lanterna magica	**90**	grande schermo / **Il villaggio del potere nascente** *di Persio Tincani*
• arcipelago	**96**	**Notizie della cultura libertaria**

lavori in corso

INVENTIAMO NUOVE REGOLE DEL GIOCO

L'involuzione istituzionale del movimento no-new global sembra ormai inarrestabile. Involuzione che porta il cosiddetto movimento dei movimenti a scimmiottare le forme della politica dei potenti. Ma c'e un modo per realizzare istituzioni realmente partecipate da tutti? C'è un modo per sfuggire alla trappola della delega della democrazia rappresentativa? Nella sezione laboratorio Libertaria *dà una prima risposta a questi due importanti interrogativi*

Siamo entrati nel settimo anno. *Libertaria*, infatti, è nata nel 1999. Partita quasi in contemporanea con le manifestazioni del movimento no global contro la World trade organisation (Wto) di Seattle, questa rivista ha seguito con entusiasmo via via sempre più tiepido l'evoluzione-involuzione del movimento. E il recente incontro di Porto Alegre (come ironizziamo in quarta di copertina) è stato soprattutto l'ennesima occasione per tanti leaderini di mettersi in mostra. Su queste pagine abbiamo più volte analizzato la veloce istituzionalizzazione del movimento e non staremo certo a ripeterci. Ma c'è un problema che va affrontato. Quando chi lavora e vive per un'alternativa sociale e politica esce dalla dimensione micro (quella in cui i rapporti orizzontali sono facilitati dal piccolo numero, dall'esigua estensione territoriale e così via) piomba quasi a peso morto nelle forme istituzionali del potere che pretende combattere o quantomeno criticare. E non è un caso che in questo numero *Libertaria* presenti due saggi su democrazia ed espressione della volontà popolare. I due autori, Cornelius Castoriadis ed Eduardo Colombo, da angolazioni diverse affrontano proprio questi temi. Per uscire dall'imprevedibilità spontaneistica ogni raggruppamento umano (chiamato solitamente società) deve darsi delle regole, delle norme e delle istituzioni che quelle regole rappresentano e attraverso le quali i vari soggetti partecipano, nella misura in cui reputano, alla vita associata. Ma (qui si entra nel nocciolo del problema) le istituzioni non rispondono tutte alla stessa logica. Il «movimento dei movimenti» (termine ormai quasi obsoleto) ha adottato modi e strutture che ricalcano molto da vicino quanto si fa negli incontri dei «potenti della terra» e, guarda caso, c'è stato un accorrere a Porto Alegre di star della politica istituzionale.

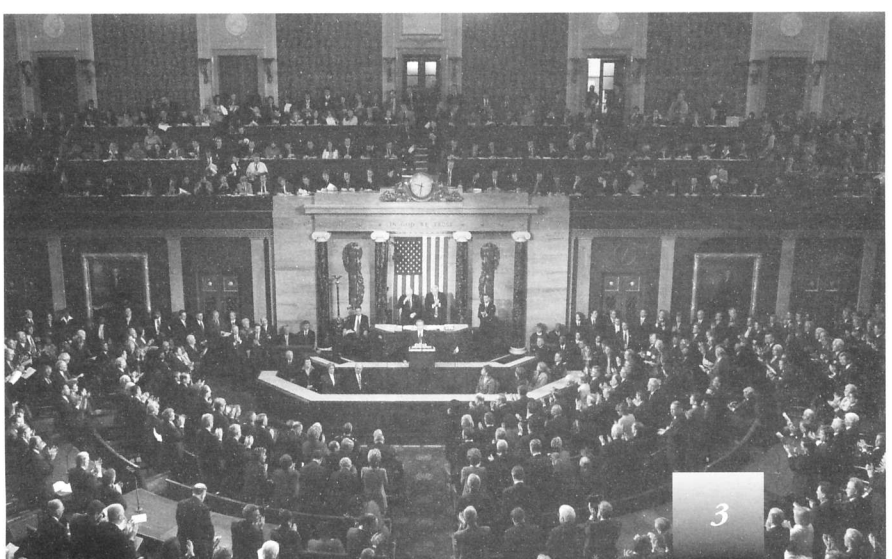
La pratica dell'utopia

Una cosa è sottostare a regole decise da altri (i cosiddetti delegati a rappresentare tutti gli altri), ben altra è comportarsi secondo norme che i soggetti hanno contribuito a creare. Quest'ultimo è un punto fondamentale del pensiero libertario e, coincidenza

L'assemblea generale dei no-global a Porto Alegre

tuttaltro che singolare, si manifesta nelle situazione di effervescenza sociale.
È un classico: quando un gruppo più o meno allargato rifiuta le regole dell'istituito si entra in un momento particolarmente elettrizzante dal punto di vista sociale. I soggetti vogliono partecipare, vogliono decidere, vogliono contare insieme con gli altri. Momento importante perché chiarisce dinamiche sociali occultate dalla pratica del dominio, mentre sul proscenio avanza la «pratica dell'utopia». Così la delega «incondizionata» decade. Poi in un periodo più o meno breve tutto torna come prima.
Un esempio. Nei primi anni Settanta tanti movimenti extraparlamentari coniarono un simpatico slogan: «È la lotta non il voto, è la lotta che decide». Dopo pochissimi anni i leader di quei movimenti si presentarono alle elezioni politiche per entrare in parlamento. E con motivazioni che riecheggiavano molto da vicino le stesse parole usate da Andrea Costa quando si presentò alle elezioni nel 1882: «portare la voce del proletariato nel consesso della borghesia». Tutti sappiamo benissimo come è andata a finire. Eppure il giochetto per allocchi funziona.
E così la gente viene «espropriata» (anche con il concorso della sinistra) della sua capacità decisionale. Come già scriveva Jean-Jacques Rousseau nel *Contratto sociale*, ricordato da Colombo, «nel momento in cui un popolo si dà dei rappresentanti non è più libero, non esiste più». Però succede sempre così. Fino a quando? Beh, il problema è che destra e sinistra condividono lo stesso progetto politico: governare. Le differenze dei programmi sono finalizzate alla ricerca del consenso di una parte o dell'altra della società. Certo, esistono anche valori differenziati, ma tutto si unifica, si amalgama nell'esercizio del potere. E su questo versante inclinato ormai si muove (pur con vistose contraddizioni e resistenze) il «movimento dei movimenti». Siamo, dunque, di fronte a una ineludibile legge sociologica? Ovviamente sì. Ma per fortuna nulla è immutabile, nulla deve essere sempre simile, analogo a ciò che l'ha preceduto. Pensare percorsi diversi che annullino quei percorsi è possibile, anzi viene fatto da tempo. Tanto tempo. Un esempio moderno ci è dato proprio dagli articoli che compongono la sezione *laboratorio*.

Il presidente George Bush mentre parla al Congresso Usa



E il coraggio dell'utopia

Qualcuno potrebbe obiettare che qui si è nel campo della più sfrenata utopia perché in questo momento non è tanto in discussione il superamento della democrazia rappresentativa, ma piuttosto è in ballo la «stringente necessità» di contrastare la prorompente avanzata dei neocons che dopo aver determinato la rielezione di George Bush stanno influenzando politici e media dell'Europa, registrando vistosi successi proprio con il governo guidato da Silvio Berlusconi. E infatti la lotta politica si sta trasformando a passi accelerati in lotta «religiosa». Così l'occidente è il bene, l'islam il male. I conservatori sono il bene, i progressisti (nel caso italiano i «comunisti») il male. Un'avanzata pericolosissima per chi considera integralismi e fondamentalismi veri e acerrimi nemici delle libertà del soggetto. Soprattutto in un contesto internazionale segnato da guerre-guerreggiate. Tutto questo sembra, dunque, restringere i campi d'azione perché sembra doveroso schierarsi. Cioè entrare in una logica che francamente non dovrebbe appartenere ai libertari. Qualcuno potrebbe ancora obiettare che ragionevolmente bisogna scegliere il male minore, senza per questo accreditare questa scelta come definitiva scelta di campo. Forse. Però, c'è anche chi ritiene che bisogna avere il «coraggio dell'utopia»: giocare questa partita con un altro mazzo di carte. È possibile? Vedremo.

piano sequenza

LA SCUOLA STA MORENDO

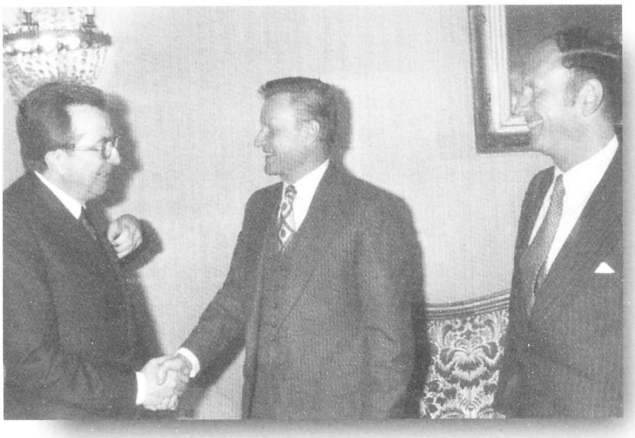
di Francesco Codello

O meglio è morta. Purtroppo. Uccisa dal suo nuovo modo di essere: «l'insegnamento dell'ignoranza». La scuola trasmette un «sapere» richiesto dalle leggi dell'economia globalizzata e dai canoni della flessibilità e adattabilità del mercato del lavoro. E non bastano per resuscitare il cadavere-scuola i tanti lodevoli sforzi di insegnanti non allineati ai dettami dell'istituzione. Questa è la lucida, ma disperante analisi di Francesco Codello, studioso di problemi pedagogici e autore di* La buona educazione *(2005)

Qualcuno forse non se n'è accorto o finge di non vedere, ma «la diseducazione obbligatoria» ha conquistato l'istituzione-scuola, quindi l'unica alternativa veramente efficace è «descolarizzare la società». Vale a dire mettere in pratica le grandi intuizioni di Paul Goodman e di Ivan Illich. Quelle che in ambito libertario, ma non solo, sono ormai moneta corrente. E tutto questo sfascio avviene mentre banali politiche di riforma, agitate da destra o da sinistra, stancamente si contendono le macerie di un'istituzione che ormai non respira più.
È una realtà che si percepisce bene vivendo all'interno della scuola la propria quotidianità. Ma per comprenderla appieno bisogna emarginarsi dalle ritualità con cui la scuola droga i pensieri degli esseri umani del Nord del mondo, quello ricco e stracolmo, occidentale, creando, come ogni stupefacente che si rispetti, solida dipendenza e profonda assuefazione.
Diciamolo chiaramente: la scuola è morta. Anche se insegnamento e apprendimento non hanno, per fortuna, completamente perso la loro positiva funzione. Ma non bastano per resuscitare il cadavere-scuola i tanti lodevoli sforzi di insegnanti non allineati ai dettami dell'istituzione.
Come e perché ciò sia accaduto non è facile da scoprire. Ma alcuni indizi, anzi diverse prove, sono tanto evidenti che basta saperli mettere assieme per scoprire le ragioni (il movente) e poi scovare anche l'assassino.
Nella seconda metà degli anni Settanta il consigliere di Jimmy Carter e primo fondatore della Trilaterale, Zbigniew Brzezinski, trovò una bella formula, da tradurre in atti politici, per risolvere l'eterna questione che stava a cuore ai potenti del pianeta (garantirsi la continuità nell'esercizio del dominio). Quale? Propose un cocktail niente male. Creare una società che mixasse una buona dose di divertimento alienante con una sufficiente alimentazione in modo da permettere alla popolazione frustrata del mondo di stare in uno stato di buonumore permanente. Secondo questa pozione magica, la scuola avrebbe dovuto avere il compito principale di abbeverare a tale fonte di felicità tutte le menti umane fin dalla più tenera età.

L'insegnamento dell'ignoranza

Questa schematica analisi, che potrebbe sembrare a prima vista frutto di una visione apocalittica o fantascientifica, si fonda invece su elementi certi, direi indiscutibili. Innanzitutto le politiche degli stati si sono ormai concretizzate in interventi massicci e in investimenti enormi nella diffusione della scolarizzazione di massa, tanto che la scuola è l'unico, certo, insostituibile luogo dove avviene l'incontro di tutti i bambini e i ragazzi delle nostre ricche società. Questo fatto, inconfutabile, perlomeno nella sua sostanza, ha prodotto un'evidente, e altrettanto incontestabile, massificazione del prodotto scolastico. Il cocktail si traduce dentro la scuola in iniziative, progetti, rituali, prodotti, che possono benissimo essere letti alla luce degli ingredienti che compongono questa miscela. Che cos'è infatti la scuola se non uno dei parchi di attrazione pubblica che «offrono ai clienti», secondo le migliori tecniche di mercato, una varietà di «offerte formative»? Che cosa si apprende all'interno delle aule scolastiche se non il riflesso accecante della società conformista? Jean-Claude Michéa, con capacità di sintesi, definisce tutto questo come «l'insegnamento dell'ignoranza» (*L'enseignement de l'ignorance et ses conditions modernes*, 1999).
Il «sapere» (molto fra virgolette) che viene erogato all'interno della scuola è adeguato al livello richiesto dalle leggi dell'economia globalizzata e ai canoni di flessibilità e adattabilità del mercato del lavoro (si vedano tutti i provvedimenti legislativi dell'Unione Europea e dei singoli paesi in questa direzione). Ma soprattutto alla scuola è demandato il compito di insegnare l'ignoranza e conseguentemente la sua accettazione, sostituendo l'appropriazione delle conoscenze con una specie di luna park abbagliante e coerente con «la società dello spettacolo».
Insomma, questa scuola è sempre più povera, appiattita, omologata su scarsi contenuti, poche conoscenze, apprese con modalità che non impegnano lo sforzo e la fatica invece inevitabile per acquisire una vera conoscenza. Questo svuotamento progressivo e inarrestabile è funzionale alla creazione e alla selezione di una vera classe dirigente che si forma in altri ambiti e in altri contesti, con modalità e ricchezze diverse, riservata già in partenza a chi è educato all'accettazione del modello dominante. Da anni negli Stati Uniti fin dalle scuole dell'infanzia (i vecchi asili) avviene una selezione per l'accesso con test attitudinali a quelle più prestigiose ed esclusive (è il caso, per esempio, dei «Baby Ivys») che aumentano le possibilità, per chi le frequenta, di arrivare preparato a una delle università della «Ivy League», la quale raggruppa le otto più prestigiose degli Stati Uniti.
Nel grande parco di attrazioni che è diventata la scuola gli insegnanti diventano gli animatori del



La formula trilaterale. Giulio Andreotti (a sinistra) saluta Zbigniew Brzezinski, negli anni Settanta consigliere del presidente Jimmy Carter

Riformatrice di destra. Letizia Brichetto Moratti

gioco e del «divertimento strutturato» destinato unicamente all'addestramento di alcune abilità e all'acquisizione di alcune informazioni indispensabili per reggere il ritmo del cambiamento continuo e incessante che la società flessibile del capitale finanziario richiede e necessita.

La scuola prostituita

Le scuole fanno a gara nel proporsi al supermercato dell'alfabetizzazione e del consenso con una sorta di caroselli pubblicitari e suggestioni che nascondono miseramente l'estrema povertà della loro proposta educativa.
Le lezioni, grazie alle innovazioni introdotte dalle varie riforme, diventano sempre più degli spot che sono il risultato di logiche da ingegneria organizzativa. Siamo arrivati al punto che l'accento e il giudizio assegnato alla qualità di una scuola è definito rispetto alla maggiore o minore architettura organizzativa, alla varietà del prodotto offerto, insomma all'esasperazione estrema dell'organizzazione del tempo dell'insegnamento e della diffusione delle tecniche più aggiornate e sofisticate di utilizzo della psicologia pubblicitaria. Vendere, vendere, vendere! È questo il vero obiettivo dell'istituzione scolastica. Confermato dalla massiccia presenza delle grandi multinazionali all'interno delle aule scolastiche che vedono la scolarizzazione di massa come un grande e straordinario mercato da aggredire in modo naturalmente «educativo». Infatti attraverso la sponsorizzazione di programmi e di attività scolastiche, gli accordi esclusivi di fornitura di certi prodotti all'interno delle scuole (Coca-Cola *docet*), i programmi di sostegno attraverso l'acquisto di determinati prodotti da cui viene ricavata una piccola e insignificante (per l'azienda) quota a favore delle attività scolastiche, la progressiva appropriazione di spazi pubblicitari all'interno della scuola, nelle divise e nelle borse, negli zainetti, nell'arredo e nella dotazione individuale, la sponsorizzazione di materiale educativo, un uso della scuola come veicolo di commercializzazione con molteplici iniziative promozionali, la vendita di prodotti elettronici e informatici: ecco alcune azioni dell'intervento educativo «economico» all'interno della scuola. Se poi consideriamo che i finanziamenti pubblici sempre più esigui e mirati e la privatizzazione dell'istruzione di massa, di fatto, hanno costituito due strumenti coordinati delle politiche scolastiche di tutti i governi occidentali (di destra e di sinistra), possiamo capire come si sia creato un circolo vizioso che, per sopravvivere, ha messo le scuole nella condizione di assecondare, anzi affannosamente cercare, questa involuzione (per una descrizione e una ricca esposizione di esempi concreti rimando a Nico Hirtt, *L'école prostituée*, 2001).

Riformatore di sinistra. Luigi Berlinguer

La mercificazione della scuola si realizza sostanzialmente in tre modi: attraverso uno stretto adattamento dell'insegnamento (nelle sue strutture, contenuti, metodi) alle nuove aspettative del mercato; con l'utilizzazione del sistema educativo per stimolare il mercato; con la trasformazione della scuola in un nuovo settore generatore di profitto. In questo quadro le tecnologie dell'informazione e della comunicazione rivestono un ruolo decisivo.
Completa il quadro il fatto che la scuola abbia (nel suo lessico di derivazione ministeriale, industriale, pedagogica e organizzativa, sindacale e professionale) adottato un vocabolario che comprende parole come impresa pedagogica, capitale umano, valorizzazione delle risorse e così via. Che orrori linguistici se associati agli esseri umani. Tutto questo è molto più di una semplice tendenza.

A quali bambini consegneremo il mondo?

Dinamico e flessibile è il modello dell'uomo contemporaneo: esattamente il contrario di pensoso, fermo, riflessivo. La velocità della macchina contro la quiete del pensiero. La «spendibilità» del sapere contro il risparmio della conoscenza che va poi passata, trasmessa, socializzata. L'idea di studio è un'idea inattuale, non può essere accettata nella sua inevitabile lentezza, nella sua faticosa applicazione. Tutto deve essere immediatamente posseduto, speso, consumato. La scuola nei suoi riti fondamentali non può che riprodurre questo modello, negare nei fatti la conoscenza a favore dell'informazione. L'ossessione delle riforme (sia di Luigi Berlinguer sia di Letizia Moratti, per citare gli ultimi due ministri) è consistita proprio nell'organizzare i tempi e i modi dell'insegnamento rapido piuttosto che prevedere e favorire i tempi lenti e diversificati dell'apprendimento. La centralità del potere sta ancora di più, sempre di più, nel sistema subdolo dell'istruzione ufficiale (poco importa se statale o privata) e non nell'incontro tra bisogni, esperienze e conoscenze diverse.
Ecco perché la sconfitta inferta negli anni Sessanta alla scuola d'élite ha poi (purtroppo e nonostante le sacrosante contestazioni a quella istituzione «classista») fatto nascere la diffusione dell'ignoranza di massa. Ecco perché, nonostante la resistenza di tanti insegnanti, genitori, alunni, la scuola è morta. Ma ecco anche perché oggi più che mai c'è bisogno di educazione libertaria. Ecco perché la domanda che si pone Jaime Semprun (*L'abîme se repeuple*, 1997) deve essere una rivendicazione dei libertari: «Quando il cittadino-ecologista pretende di porre la questione più disturbante chiedendosi quale mondo stiamo per lasciare ai nostri bambini, egli evita di porsi questa altra questione, veramente inquietante: a quali bambini stiamo per consegnare il mondo?».

BY-PASS PALESTINA

di Massimo Annibale Rossi

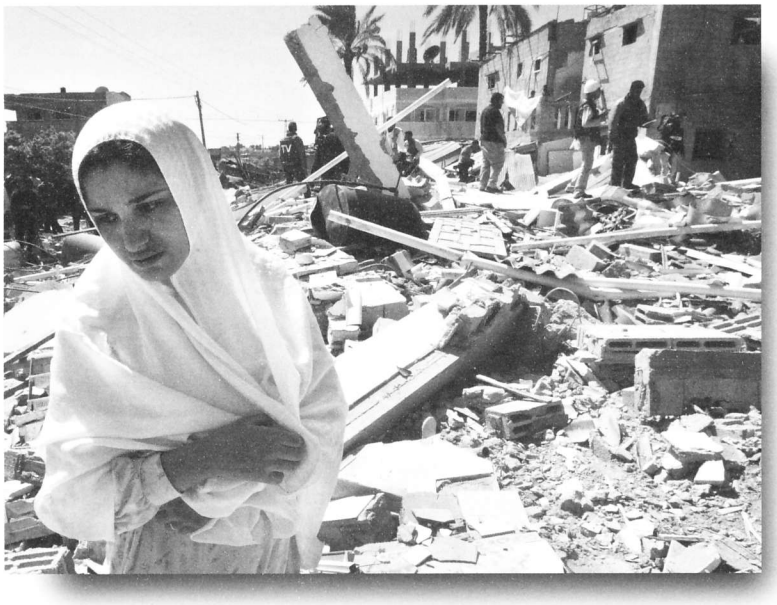
Il pragmatismo sionista di Ariel Sharon con la decisione di abbandonare entro il 2005 la Striscia di Gaza sta alimentando l'opposizione dei gruppi religiosi israeliani e dei partiti che li rappresentano. E neppure l'elezione di Abu Mazen a capo della Autorità palestinese sembra, almeno nel breve periodo, poter influenzare una migliore «coabitazione» fra israeliani e palestinesi. Soprattutto per l'intransigenza di movimenti come le Donne in verde. Di cui Massimo Annibale Rossi ha intervistato il portavoce

I by-pass collegano gli insediamenti alla madrepatria, e sono difesi da pareti blindate. Non si tratta di alti muri come quelli che cingono la Cisgiordania dal lato nord, ma spiccano come ottovolanti sull'arido suolo di Palestina. I by-pass rappresentano uno dei segni tangibili del regime di apartheid vigente in «terra santa». Strade a esclusivo uso dei coloni, il che sancisce un privilegio su base etnica nell'accesso alle infrastrutture fondamentali. Infrastrutture costruite anche con il denaro tassato ai cittadini palestinesi, considerati a pieno titolo soggetti fiscali. Negli anni del governo di Ariel Sharon si è rapidamente sviluppata una rete di servizi separata, e destinata ai 460 mila coloni ebrei.
Gli insediamenti, costruiti come roccaforti sulle sommità delle colline, sono circondati da filo spinato ad alta tensione e difesi da guardie armate ed esercito. I palestinesi, pena l'arresto o un colpo di M16, non possono avvicinarsi ai complessi a meno di 300 metri. I figli degli emigrati dall'est Europa osservano attoniti questo sistema di sicurezza capace di far impallidire Alexander Platz. I vantaggi sono ineguagliabili. Costruzioni basse e spaziose, con ampia dotazione di verde e servizi, affidate agli occupanti per 99 anni a un affitto simbolico. Per i coloni, che già godono di ampi privilegi in termini occupazionali, stanno sorgendo parchi industriali nell'area di Betlemme e Gerusalemme est. La politica di accaparramento delle fonti idriche ha portato a una situazione critica nei distretti palestinesi e in particolare al prosciugamento dei corsi d'acqua costieri nella Striscia di Gaza. Area nella quale la situazione si avvicina al punto critico per la progressiva salinizzazione delle falde, per la sovrappopolazione dei campi e per la requisizione dei pozzi situati sulla zona di confine. L'acqua viene deviata verso i grandi centri israeliani.
Il capitano della Brigata Givati, a Rafah nel sud della Striscia, lo scorso 5 ottobre ha scaricato il suo mitragliatore addosso a una bambina palestinese di 13 anni. Il fatto in sé non è purtroppo inconsueto; unico invece lo sviluppo: l'incriminazione del graduato a seguito della denuncia dei suoi soldati. Iman Alhanas era entrata in un'area sotto controllo militare insieme alle compagne, diretta verso la scuola. Terrorizzata dai segnali dei soldati, commetteva un errore ingenuo e fatale: gettava a terra lo zainetto dei libri. Colpisce in Europa, meno in Israele, che il provvedimento non sia motivato dall'aver sparato, quanto dall'aver infierito sul cadavere. La normativa interna all'esercito rispetto alle condizioni in cui fare fuoco è divenuta via via più elastica. Il cambiamento è avvenuto con lo scoppio della seconda intifada, e ha avuto quale effetto un'impennata del numero delle vittime. In particolare le nuove disposizioni attribuiscono all'esercito la possibilità di sparare alle gambe a chiunque sia in procinto di lanciare pietre od oggetti contundenti. Si tratta di una depenalizzazione dell'omicidio di civili che prescinde dall'età, dal sesso e dal contesto.

Un mondo capovolto

Nel mondo capovolto della realtà palestinese, per coprire una distanza di 50 chilometri può essere necessaria una giornata, una settimana se si ha la sventura di vivere a Gaza. I soldati sono presenti e attivi dalle due parti del muro e la Cisgiordania permane bloccata dai check-point. Blocchi come quello del campo di Shufat o Anata alla periferia di Gerusalemme est sono divenuti negli ultimi mesi più duri. Piccole innovazioni, l'introduzione di una porta girevole per i pedoni a Kalandia, sulla strada per Ramallah, si traducono in ore aggiuntive di attesa e sofferenza. Il sistema di difesa è ispirato dall'idea che la costruzione di barriere possa difendere Israele dalle minacce. Legge invalidata dalla fine della celebrata Masada in tempi biblici, quanto dal destino delle linee Maginot della storia recente. Se l'accento cade sulla «barriera difensiva» che seziona la Palestina, sarebbe più corretto parlare di sistema di barriere o, citando il pacifista israeliano Jeff Halper, di una «matrice di controllo» che si estende sull'insieme dei territori a maggioranza araba.
Non potendo risolvere il problema di una presenza non gradita, Israele sta procedendo a sterilizzarne gli effetti, rinchiudendo gli arabi in un carcere a cielo aperto. La situazione sul campo è tale da far presagire reazioni sempre più estreme e disorganizzate da parte palestinese. Reazioni che a loro volta giustificano nuove iniziative unilaterali, demolizioni e requisizioni, alimentando l'escalation. In quattro anni di conflitto, le incursioni dell'esercito israeliano hanno distrutto la maggior parte delle infrastrutture e le possibilità di sussistenza dell'economia locale. Sono stati colpiti ministeri, uffici, stazioni di polizia e a oggi uccisi 150 poliziotti dell'Autorità palesti-

nese. Il tasso reale di disoccupazione supera il 60 per cento e i civili sono ridotti a vivere degli aiuti internazionali. Il rapporto Unicef del 2003 evidenzia un rapido innalzamento del tasso di malnutrizione infantile, circa il 50 per cento dei bimbi fino a cinque anni risulta anemico e segnala un progressivo deterioramento delle condizioni igienico-sanitarie. Da considerare che installazioni militari, barriere, insediamenti sono circondati da zone di rispetto vietate ai palestinesi, che variano a seconda dell'importanza delle strutture. Aree un tempo produttive e ora sterili, a cui si aggiungono i terreni espropriati direttamente dall'esercito, il più delle volte per non meglio definite «ragioni di sicurezza». Per rendere più gradevoli gli spostamenti dei coloni, i muri di protezione dei by-pass sono decorati con murales a soggetto paesaggistico. I dipinti riproducono un esterno lussureggiante e disabitato, simile alla Palestina vagheggiata dalla prima pubblicistica sionista. Dal fallimento del processo di Oslo, la strategia dei governi succedutisi in Israele è centrata sulla negazione della rappresentatività della controparte. Controparte non in grado di esprimere una leadership, di comunicare con mezzi diversi dalla violenza terroristica, dalla menzogna e dall'inganno. E non sembra essere cambiato molto questo atteggiamento, nonostante le dichiarazioni ufficiali, dopo l'elezione di Abu Mazen alla guida dell'Autorità palestinese.



Una vita tra le rovine. Le rappresaglie dell'esercito israeliano dopo gli attentati kamikaze spesso colpiscono la popolazione

Il sionismo, nato da una costola del movimento socialista europeo, nella fase attuale sembra saldarsi con visioni millenaristiche centrate su una lettura acritica e letterale del testo biblico. Se il nucleo nazionalista della dottrina era insito nella pretesa d'ignorare l'esistenza della maggioranza araba, il tema più evidente appare nell'opera e nella prassi del sionismo revisionista. La lucida analisi fatta da Zeev Jabotinsky negli anni Venti del secolo scorso evidenziava l'incompatibilità tra popolo palestinese e stato ebraico. Da ciò la necessità di realizzare un trasferimento di parte delle popolazioni autoctone e giungere a una giudeizzazione del paese. È quanto è parzialmente avvenuto nel 1948, nel 1967 e nel 2001, esplosione della seconda intifada e suggello del fallimento del processo di pace. Il revisionismo trionfante con Sharon rappresenta una visione sostanzialmente laica e pragmatica del sionismo. La saldatura con i movimenti religiosi avviene sul tema della integrità territoriale e dell'opposizione agli accordi di Oslo. Da un lato si sostiene che, in un mondo che ha celebrato la propria civiltà con i pogrom e l'olocausto, l'unica possibilità di sopravvivenza per il popolo ebraico sia la conquista della patria ancestrale. Dall'altro si sostiene che la terra biblica è

stata donata da Dio al suo popolo: il popolo eletto.
I confini dello stato agognato dagli ortodossi variano a seconda delle ambizioni e delle esegesi individuali, ma si rifanno al mito della Grande Israele, entità che comprende la Giordania, parte della Siria e del Libano, il Sinai. Da ciò le reazioni estreme che hanno accompagnato la decisione del primo ministro di abbandonare entro il 2005 la Striscia di Gaza. Il ritiro viene interpretato come sacrilegio, violazione della parola divina, atto di suprema codardia e tradimento. In effetti l'improvvisa conversione di Sharon, faro dell'epopea degli insediamenti e stratega della normalizzazione della Striscia negli anni Settanta, a uno sguardo poco approfondito può apparire singolare. Ma il generale è, ed è sempre stato, un freddo ragionatore. Il nodo per lo sviluppo del progetto sionista nella fase attuale è rappresentato dal tasso demografico dei palestinesi. I 4,9 milioni di arabi residenti nei territori e in Israele potrebbero divenire maggioranza nel giro di pochi anni, superando gli attuali e meno prolifici 5,5 milioni di ebrei. Il problema, affrontato nel 1948 con l'espulsione, si pone oggi in termini affatto diversi. Nessuno dei paesi limitrofi, sovrappopolati e rifugio dei 3,5 milioni di profughi originati dal conflitto, accetterebbe nuovi flussi.
Tagliare Gaza, che ospita 1,4 milioni di arabi, la maggioranza dei quali a loro volta profughi, diviene l'unica possibilità percorribile per mantenere la superiorità etnica. Come la restituzione del Sinai ebbe quale conseguenza la concentrazione dello sforzo di colonizzazione in Cisgiordania, l'amputazione della Striscia comporterebbe un'accelerazione del processo in atto. La creazione di tre grandi cantoni, o bantustan, senza continuità territoriale e frontiere internazionali, completamente in balia di Israele e circondati dalla barriera di cemento. Cantoni cui, una volta pacificati, si potrà concedere una debole, e sostanzialmente irrilevante, autonomia. Il nuovo assetto porterebbe il duplice vantaggio di compiacere l'alleato americano ed evitare allo stato ebraico di farsi carico delle terribili condizioni umanitarie dei territori occupati.

Le Donne in verde

Tra i più strenui avversari dell'attuale politica di Sharon c'è il Partito religioso nazionale, membro del governo nelle ultime due legislature con il 3 per cento dei suffragi. Il Prn ha 2 ministri senza portafoglio e ha fatto dell'opposizione al processo di pace e dell'espansione degli insediamenti la propria bandiera. Realtà di riferimento della galassia dei movimenti della destra religiosa, attraversa una fase di aumento della popolarità. Tra le

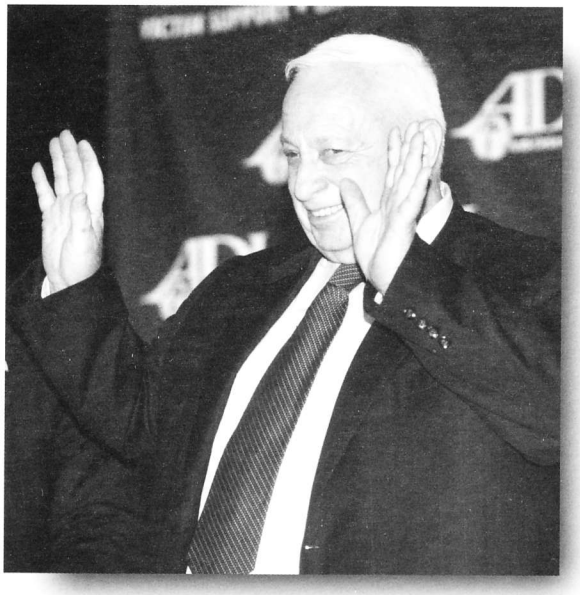
Protesta israeliana. «Basta giocare con le nostre vite» è lo slogan scritto sul cartello di una donna ebrea

iniziative si segnala l'annuale marcia attorno alle mura di Gerusalemme che, a detta delle organizzatrici, le Donne in verde, mobilita 100 mila persone. Il movimento, che può contare su di una fitta rete di supporto in Israele e negli Stati Uniti, prende forma nel 1993, centrando la propria azione sulla trasformazione in senso religioso dello stato. Gerusalemme, epicentro della spiritualità ebraica, deve tornare a ospitarne la sede: il Terzo tempio. Tempio che, sulle fondamenta della struttura salomonica, dovrebbe sorgere ove i musulmani posseggono il terzo luogo sacro all'islam: la moschea di Al Aqsa.

Libertaria ha incontrato Michael Matar, fondatore con la moglie Ruth del movimento. Ci accoglie con cortesia nella sua casa di Gerusalemme: è un anziano e autorevole avvocato che si esprime con accento newyorchese e cita fonti bibliche a fondamento di ogni affermazione. Ci parla della sua conversione all'ebraismo, avvenuta a Gerusalemme nel lontano 1951, facendo trasparire una sottile vena di proselitismo. Era giunto in Israele per realizzare uno studio comparato tra la legge dello stato nascente e la Torah. «Ero sulla collina di Re David e vidi un vecchio pregare con tale intensità, che realizzai la bellezza del giudaismo. Avevo 26 anni». La famiglia, di origine polacca, riattraversò l'Atlantico nei primi anni Settanta. All'interno del movimento dei coloni, la componente statunitense rappresenta l'ala più radicale e organizzata. Dietro di loro si muovono le potenti organizzazioni americane e, su di un altro piano, le élite protestanti sostenitrici delle finalità religiose dello stato d'Israele. Élite, come i cristiani rinati cui aderisce il presidente George Bush, che negli ultimi anni hanno stretto una solida alleanza con la destra religiosa israeliana. Colpisce del movimento la capacità di coniugare una lettura univoca del testo biblico con il pieno utilizzo degli strumenti della modernità, in primo luogo in termini di promozione. Le iniziative sono celebrate da video e cd rom, brochure a colori e gadget da tifoseria di baseball. Parole d'ordine semplici, proposte mirate e popolari, stile informale e diretto ne hanno fatto in breve un modello.

«Il nostro punto di vista», sostiene Matar, «è condiviso dalla maggioranza della popolazione, ma non è rispecchiato dai media. Noi siamo un'organizzazione religiosa e vogliamo che ci restituiscano questo paese... Paese che ci è stato consegnato da Dio dopo il ritorno del nostro popolo dall'Egitto. Nel mese di agosto noi ricordiamo la distruzione del tempio in tutte le comunità, ma la religione musulmana non permette alle altre religioni di pregare. Agli ebrei non è consentito pregare sulla spianata delle moschee». Matar sostiene che siano gli ebrei a essere discriminati in Israele e pone il proprio movimento come alfiere di diritti negati e della restaurazione del contesto biblico. «Noi siamo estremi difensori di ciò che Dio ha dato agli ebrei... Nessuna autorità può consegnare ad altri porzioni della terra dataci da Dio. La nostra organizzazione conta un uguale numero di uomini e donne per un totale di 5 mila membri, ed è centrata sulla fede e la moralità. I musulmani possiedono un diverso standard di moralità».

Come in passato, la destra religiosa sostiene una strenua opposizione a qualunque concessione verso la controparte. Dal loro punto di vista, il processo di recupero della terra promessa è ancora in atto e



Avversari del premier. Tra i più accesi oppositori di Ariel Sharon c'è il movimento delle Donne in verde fondato da Michael e Ruth Matar

avvicina ebrei e cristiani in una lotta comune. Rispetto al quadro attuale, Matar si mostra preoccupato dei legami esistenti tra la famiglia Bush e l'Arabia Saudita: «I Bush ascoltano i sauditi, che appartengono a una setta radicale dell'islam. È indicativo che in ogni terra islamica i luoghi sacri dei cristiani e degli ebrei debbano essere costruiti a un livello più basso di quelli musulmani. La nostra organizzazione è per la pace, desidera che gli arabi vivano in pace, tuttavia gli arabi nelle loro scuole e sui media continuano la propaganda di odio contro gli ebrei. È impossibile fare la pace con loro. Molti cristiani si uniscono a noi nel cammino spirituale per la costruzione del Terzo tempio. Questo paese ha la possibilità di rendere religiosi quanti vi giungono: Gerusalemme rappresenta il centro spirituale del mondo».

Il tema dell'alleanza tra i movimenti religiosi ebraici e le sette protestanti, assume un ruolo rilevante ed è da leggere alla luce delle posizioni dei cristiani rinati. Comune la visione di una Gerusalemme libera dall'islam, della necessità di superare il principio di laicità dello stato, proclamando il primato della dimensione religiosa. La critica si concentra a questo riguardo sull'origine d'Israele. Riferendosi ai fondatori e al sionismo socialista di Ben Gurion, Matar sostiene: «La sinistra disconosce il contributo e il destino religioso degli ebrei nel mondo. Non hanno compreso il vero senso del giudaismo; sono ignoranti e secolari. Pur riconoscendo il contributo dato dai pionieri, ed essendo orientati al sionismo, vogliamo uno stato religioso, strumento essenziale per realizzare i principi della nostra fede». E rispetto agli attuali sviluppi: «Sharon sta agendo contro l'opinione della maggioranza. Seguendo il nostro incitamento, 200 mila persone hanno formato una catena umana attorno alla città vecchia. Il legame che lega i sauditi a Bush coinvolge ora anche il primo ministro d'Israele. Sharon ci ha deluso: sta tornando alle precedenti inclinazioni laburiste».

Tornando sul tema della pace, Matar si dice convinto che condizione fondamentale sia il trasferimento delle popolazioni arabe, da lui, naturalizzato israeliano a metà della vita, definite «straniere». «Non ci saranno possibilità di pace finché gli arabi vivranno qui. Devono andarsene al di là del Giordano, ma il trasferimento potrà avvenire solo con l'aiuto degli Stati Uniti. Gli ebrei sono tolleranti e non avrebbero problemi a far vivere degli arabi in Israele, se questi fossero in grado di vivere in pace, se non ammazzassero. Devono essere fermati; in realtà sono loro a essere razzisti, a considerare le altre religioni inferiori». A suo parere gli arabi non avrebbero un reale attaccamento alla terra di Palestina: «Vivono qui per ragioni economiche, non possiedono radici. Qui hanno un grado di libertà maggiore che nei paesi arabi...». E, infine, riaprendo forse inconsciamente la ferita più dolorosa per l'ebraismo contemporaneo e mutandone soggetto: «In Europa sono stati realizzati grandi trasferimenti; nei fatti gli arabi dopo il trasferimento vivrebbero bene con il denaro delle compensazioni».

Salvare la propria identità a fronte della rapida distruzione della Palestina araba rappresenta la priorità, il fondamento della lotta nella fase attuale. Le famiglie dei profughi del 1948 conservano gelosamente le chiavi delle abitazioni dei villaggi originari. Le chiavi sono la prova, il viatico per un

I tempi del muro. Per percorrere poche decine di chilometri può essere necessaria una giornata se si vive a Gaza

sognato ritorno o risarcimento. A fronte del pericolo dell'implosione o dello sgretolamento della società tradizionale, l'abbraccio ai valori comuni emerge stimolando nuove energie. Il radicamento, l'identità palestinesi non avrebbero retto alla prova degli ultimi cinquant'anni se non possedessero un'intima forza e carattere straordinari. In fondo l'atto atroce e disperato del kamikaze rappresenta una rinuncia impotente a costruire. La lotta dei palestinesi per affermare la propria specificità ha subìto, dopo la passeggiata di Sharon sulla spianata, un drastico ripiegamento. Riemerge il fantasma di Golda Meir, che negli anni Settanta poteva candidamente affermare che i palestinesi non esistevano. Il termine veniva efficacemente stemperato nell'oceano umano definito «mondo arabo».

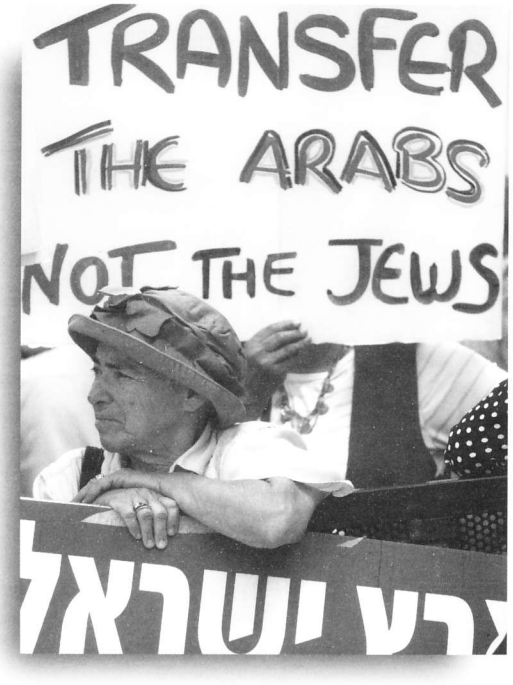
Tuttavia l'identità palestinese si esprime nel ricostruire, appena i blindati si ritirano, nel piantare nuovi ulivi nei campi devastati, nell'ostinazione a tessere reti e contatti con il resto del mondo. La comune fede islamica è stimolo e condizione per esigere un dialogo paritario. La discriminazione ha una dimensione oggettiva che si fonda sull'apparato di oppressione, e una interiore. Il suo trionfo è l'introiezione da parte delle vittime del ruolo assegnato, introiezione che, come argomentava Jabotinsky, passa attraverso la perdita dell'identità.

Giochi di morte

Check-point di Kalandia, una sera come tante. Come le ombre si fanno lunghe sul selciato tormentato della strada che porta a Ramallah, i bambini iniziano i loro giochi di morte. Sono una decina, a un centinaio di metri dal presidio. I soldati accorrono e prendono posizione su di un dosso, appena sopra il passaggio dei pedoni. Sono armati di M16 con binocolo a infrarossi e puntano verso i monelli, pronti a far fuoco. I soldati hanno una decina di anni più dei bimbi armati di pietre e lo sguardo terrorizzato. Pensano al comodo salotto di casa, alle ampie e spensierate spiagge di Tel Aviv e maledicono la guerra e il nemico. Un gruppo di ragazzi osserva dalla parte del check-point, sghignazzando per l'assurdità della scena e la mia espressione sconvolta. Ho con me una copia di un giornale israeliano, che mi chiedono di sfogliare. Una foto richiama la loro attenzione: è Kalandia, fatta oggetto qualche giorno prima di un ennesimo attentato. Profughi, figli di profughi, nipoti di profughi giunti al vicino campo nel lontano 1948. Sono orgogliosi di vedere i luoghi sul giornale, che tuttavia non riescono a trattenere l'impulso di distruggere. «È così tutte le sere, ci sparano addosso; ne sono già morti tanti...». «Ma perché lo fate, perché tirate i sassi, se sapete di morire?». Mi rispondono con una scrollata di spalle, come dire «a che vale la vita in un posto come questo?».

Il soldato che piantona l'entrata del check-point ha uno sguardo sarcastico, e mi domanda cosa sia andato a fare nei territori. Rispondo a tono che sono in visita e chiedo a mia volta come sia possibile tirare sui bambini. Il viso s'indurisce, come avesse scoperto il nemico che è in me: «Sono terroristi, dobbiamo farlo». «Ma avete fucili di precisione, carri armati, aviazione: questi sono bambini, bambini con un sasso in mano!». La sua espressione diventa minacciosa e lancia una raffica di domande sul mio soggiorno in Cisgiordania: «Chi hai visto? Dove sei stato? Cosa ti hanno...». Lo spiraglio di dialogo si è chiuso e raggiungo rapido l'altro lato del campo di battaglia.

Integralisti. Manifestazione di coloni ebrei contro le «aperture» del governo nei confronti dei palestinesi: «Trasferite gli arabi non gli ebrei» recita questo cartello



Che cosa sappiamo di quanto accade realmente in Iraq? Non molto. E solo quello che i comandi delle forze armate vogliono che si sappia. Non è una novità, ma è interessante conoscere che cosa accade quotidianamente ai giornalisti inviati in quel paese mediorientale. Ecco che cosa racconta a Libertaria *Luca Fazzo, giornalista di* la Repubblica *dopo essere tornato in Italia*

NASSIRIYA: L'INFORMAZIONE UFFICIALE

intervista a ***Luca Fazzo*** *di* ***Vito Altobello***

Una tenda nella sabbia: d'estate l'aria condizionata a tutto volume per combattere i 60 gradi del deserto iracheno, d'inverno il fango che entra fino ai bordi del letto. È la sistemazione dei giornalisti italiani a Nassiriya, ospiti dell'insediamento militare dell'Italian battle group, il contingente italiano della forza multinazionale dispiegata in Iraq dopo l'invasione del paese. Da quando la situazione ambientale a Baghdad è stata giudicata ingovernabile sul piano della sicurezza gli unici giornalisti italiani presenti in Iraq sono quelli ospitati a Nassiriya. Luca Fazzo è uno degli inviati di *la Repubblica* che si è dato il cambio a Nassiriya con i suoi colleghi.

Quando sei arrivato in Iraq?
Alla metà di agosto. Ho passato due giorni a Baghdad, dormendo al Palestine che è il quartier generale dei giornalisti occidentali insieme allo Sheraton che è lì accanto, poi mi sono trasferito a Nassiriya e lì sono rimasto per quasi un mese. Due situazioni ambientali completamente diverse. A Baghdad c'era già allora la sensazione del pericolo totale, nel senso che mi rendevo conto che poteva accadermi qualunque cosa in qualunque momento e in qualunque luogo. Invece a Nassiriya sei ospite dei militari italiani, vedi e fai solo quello che loro ti permettono di fare, in cambio hai una situazione del tutto confortevole sul piano della sicurezza. Vivi al centro di un gigantesco accampamento militare, sto parlando di una cosa con un diametro di 30 miglia, e non sai assolutamente nulla di quello che accade fuori. Gli unici contatti che hai con l'esterno sono le pattuglie cui i militari ti invitano a partecipare: ti mettono il giubbetto antiproiettile, l'elmetto, e ti caricano su un autoblindo Vm che sta al centro di una colonna che sfreccia per le vie di Nassiriya. Ti fanno scendere dall'autoblindo solo nei luoghi che loro reputano sicuri e solo per il tempo che loro reputano necessario. Poi si torna in caserma a fare vita da caserma, il rancio in mensa e così via.

Come fai a scrivere gli articoli?
Le fonti di informazione in genere sono solo due: i comunicati che ti vengono forniti dal comando e le agenzie di stampa che ti arrivano sul computer. La situazione è dunque abbastanza surreale, perché entrambe le fonti di informazione potrebbero raggiungerti comodamente al tuo tavolo in redazione a Milano e Roma senza bisogno di scapicollarti fino in Iraq. Credo che ormai la permanenza degli inviati in Iraq sia per i giornali unicamente una questione di immagine: lo stesso articolo potresti tranquillamente scriverlo in Italia, la differenza è che avere il «pezzo» datato Iraq fa un po' più scena. D'altronde agli editori mantenere un giornalista costa decisamente poco, visto che di tutto (dal volo all'alloggio, al vitto, peraltro decisamente spartani) si fa carico l'esercito. L'unica spesa viva per i giornali è l'assicurazione sulla vita.

Che tipo di informazione fornisce il comando dell'Italian battle group ai giornalisti presenti a Nassiriya?
Il genere classico della «velina», intesa come notizia di comodo fornita da una fonte non obiettiva. In questo non c'è niente di scandaloso o di anomalo, nel senso che il Pio (cioè Public information office, che è l'ufficio stampa del comando) fa esattamente lo stesso tipo di lavoro che gli uffici stampa delle aziende private o degli enti pubblici fanno in Italia: dare le notizie utili nella versione più edulcorata possibile, nascondere o negare o liquidare con un «no comment» quelle ritenute lesive dell'immagine dell'azienda. Il guaio è che in Italia il giornalista può cercare di aggirare le fonti ufficiali, andare a cercarsi qualche informazione sul campo per capire come sono andate davvero le cose. A Nassiriya questo è impossibile. Gli unici contatti con la popolazione esterna sono i cosiddetti stinger, cioè lavoranti iracheni che entrano nel campo per le mansioni più disparate e che i giornalisti retribuiscono con piccole mance per farsi raccontare quel che avviene davvero in città. Peccato che si tratti di iracheni che lavorano per gli occupanti, e che quindi hanno anche loro poca voglia di raccontare cose che possano dare fastidio ai militari.

È del tutto impossibile andare a verificare di persona cosa succede fuori?
Ufficialmente i giornalisti sono liberi di entrare e uscire dall'accampamento come e quando vogliono. Però non è esattamente come essere nel centro di Milano... L'accampamento è in pieno deserto, a 20 chilometri da Nassiriya, solo per arrivare al posto di guardia devi farti una scarpinata pazzesca, poi dovresti trovare un taxi disposto a venirti a prendere da Nassiriya e a promettere di riportarti indietro. Ma l'ostacolo vero è la sicurezza. D'altronde quando i giornalisti italiani arrivano in Iraq la prima cosa che i militari dicono loro è che se escono dal campo lo fanno a loro rischio

e pericolo, la tutela offerta dall'esercito si ferma ai confini del corpo di guardia. E un occidentale da solo che va a zonzo per Nassiriya, rischia di non durare più di un'ora prima di venire sequestrato. Ci sono i gruppi armati, ci sono i delinquenti comuni, c'è persino la popolazione civile ai cui occhi la presenza di un «invasore» suona inevitabilmente come una provocazione.

Intendi dire che non siamo graditi dalla popolazione?

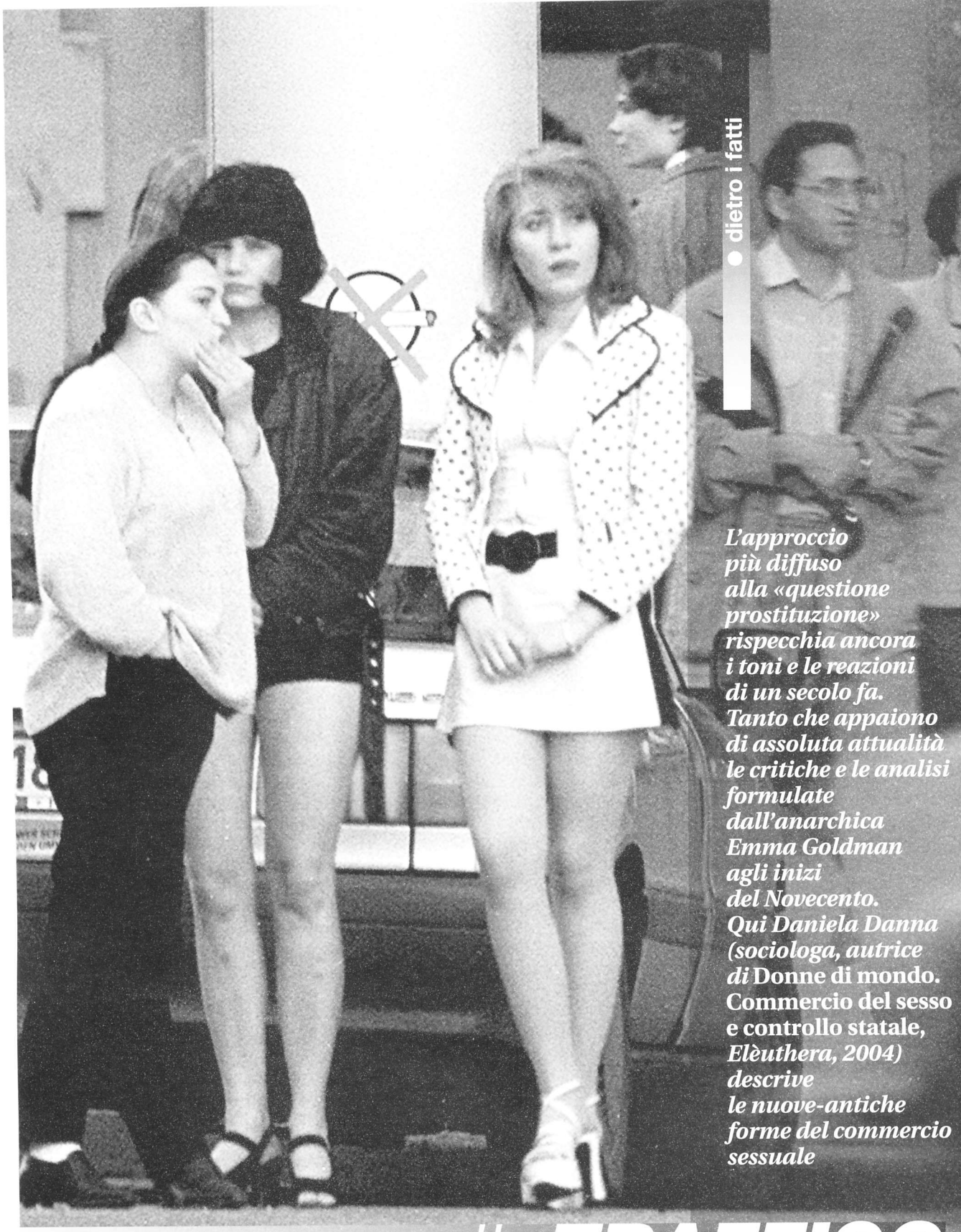
Neanche un po'. Gli unici a essere contenti della nostra presenza a Nassiriya sono quelli con cui facciamo affari. È inevitabile che la presenza di un contingente di migliaia di militari crei una sorta di indotto, fatto di business più o meno consistenti: dalle imprese di pulizia agli interpreti, alle imprese edili. C'è insomma una piccola fetta di popolazione che grazie alla presenza italiana vede circolare in casa un po' di valuta pregiata, e questi sono quelli che ci sopportano più volentieri. Per gli altri siamo dei nemici o almeno dei marziani. Bisogna provare a immaginare un contadino iracheno semianalfabeta che si trova di fronte un soldato dei reparti speciali italiani completamente avvolto dalla mimetica e dagli strumenti di difesa passiva, armato fino ai denti... Che dialogo ci può essere? Per non parlare dei cosiddetti aiuti umanitari. Ho assistito a scene grottesche. I militari italiani portano acqua, pasta e altri generi di conforto in un orfanotrofio: le maestre e i bambini sono tutti contenti, ma fuori dall'orfanotrofio c'è il triplo di ragazzini inferociti per essere stati tagliati fuori dalla distribuzione e che appena usciamo iniziano a prenderci a sassate. Ma il meglio l'ho visto in un villaggio del deserto, dove i militari italiani hanno portato in regalo ai bambini iracheni il Sapientino. Il Sapientino, forse qualcuno non lo conosce, è una specie di gioco a quiz in italiano che funziona con le pile. Non credevo ai miei occhi.

Ci sono stati casi in cui l'informazione che vi è stata fornita dai militari era palesemente falsa?

Dimostrare che ci vengono raccontate frottole è sempre difficile, visto che non puoi andare in giro a controllare. Ma l'episodio più inquietante è stato quello dell'ambulanza, avvenuto pochi giorni prima che arrivassi a Nassiriya. C'era stato un combattimento abbastanza lungo su uno dei ponti che attraversano l'Eufrate, era durato quasi tutta la notte, i militari italiani avevano spiegato di avere semplicemente risposto al fuoco. Ma qualche giorno dopo il direttore dell'ospedale di Nassiriya ci fece arrivare le immagini di una delle vetture colpite dai militari: era un'ambulanza su cui, secondo il direttore, viaggiavano diversi civili tra cui una donna incinta che stava cercando di raggiungere l'ospedale per partorire, e che erano rimasti tutti uccisi sotto il fuoco dei soldati italiani. Il comando liquidò tutta la faccenda come un'invenzione e non ci permise mai di fare dei controlli diretti. Ma a me il dubbio è rimasto.

Da allora ci sono stati altri combattimenti?

Dopo quella battaglia gli scontri a fuoco sono praticamente cessati, se non per qualche piccola imboscata notturna senza gravi conseguenze. La mia impressione è che questo «cessate il fuoco» sia stato concordato a tavolino tra i vertici dell'Italian battle group e i potentati locali di Nassiriya. Intendo dire che è possibile che dopo la strage di carabinieri compiuta l'11 novembre 2003, i nostri comandi si siano trovati davanti a un'opzione secca: accettare un costo di vite umane anche per i mesi successivi, mettendo in conto il rientro di un certo numero di bare avvolte nel tricolore a scadenze più o meno regolari, o levare le tende. Entrambe le opzioni erano impraticabili per motivi politici. Quindi si è scelta la solita via di mezzo: stiamo lì, ma è come se non ci fossimo. Ai potentati locali di Nassiriya viene concesso di continuare i loro traffici indisturbati (parlo sia di traffici politici sia di affari come il contrabbando di petrolio o antichità), gli italiani in cambio hanno avuto la garanzia di non venire attaccati se non in modo simbolico. Se le cose stessero davvero così, la presenza a Nassiriya si ridurrebbe a una messinscena piuttosto costosa. Ma magari mi sbaglio.



IL TRAFFICO DELLE DONNE

di Daniela Danna

L'approccio più diffuso alla «questione prostituzione» rispecchia ancora i toni e le reazioni di un secolo fa. Tanto che appaiono di assoluta attualità le critiche e le analisi formulate dall'anarchica Emma Goldman agli inizi del Novecento. Qui Daniela Danna (sociologa, autrice di* Donne di mondo. Commercio del sesso e controllo statale, *Elèuthera, 2004) descrive le nuove-antiche forme del commercio sessuale

Il dibattito pubblico sulla prostituzione riecheggia toni già uditi ben un secolo fa. Il «mestiere più vecchio del mondo» suscita reazioni simili a quelle che ebbero coloro che Emma Goldman chiamava «i nostri riformatori». Allora, intorno al 1910, la questione era stata etichettata come tratta delle bianche, oggi si parla di traffico ai fini di sfruttamento sessuale. Al di là dell'osservare come da un'epoca all'altra il linguaggio si sia burocratizzato e disinibito, la questione allora dibattuta si ripropone sostanzialmente nei medesimi termini, così che nemmeno le risposte di Emma nel suo scritto *Il traffico delle donne* [1] perdono di attualità, tranne appunto per gli aspetti in cui siamo diventati più disinibiti e più burocratizzati [2].

In un paese che si vuole progredito appaiono donne straniere che offrono sesso in cambio di denaro. Appaiono in gran numero nelle case (allora ancora legali, oggi pubblicizzate tramite poco mascherati annunci), sulle strade, persino in campagna (dove non devono pagare il pizzo alle varie mafie per l'uso del territorio). Potrebbero essere gli Stati Uniti di inizio Novecento, dove le straniere erano europee e, sembra, in particolare ebree, oppure l'Italia di fine Novecento, dove è arrivata la diaspora nigeriana ed est-europea.

Si indaga dunque su queste donne: chi le ha portate qui, perché lo fanno, chi le sta sfruttando? Ciò che i giornali scrivono (allora il «la» venne dato nel 1885 dalla *Pall Mall Gazette* con la serie di articoli di W. T. Stead's intitolata *The Maiden Tribute to Modern Babylon*) [3] enfatizza i casi di violenza e costrizione, purtroppo non pochi né isolati, ma sicuramente non esaustivi del panorama delle straniere che si prostituiscono. I «trafficanti» vengono promossi a rete mafiosa internazionale, che governa la compravendita di donne con violenze e stupri, senza scrupoli nel trattare esseri umani come merce. Le ricerche sul traffico di esseri umani mostrano invece come si tratti per lo più di piccoli «imprenditori» dell'illegalità, che nel momento in cui gli stati della Fortezza Europa elevano barriere, si ingegnano di superarle [4]. Più alte sono le barriere, più alto sarà il prezzo che le «vittime di tratta» saranno disposte a pagare perché le si aiuti a raggiungere la loro meta di emigrazione. E più aumenterà la complessità degli espedienti, più le organizzazioni cresceranno e dovranno interrelarsi tra loro.

Ancora una volta, se è vero che le violenze, gli stupri, le compravendite purtroppo accadono, è vero anche che non si tratta dell'intera storia. L'intera storia non si esaurisce nel «tributo delle vergini alla moderna Babilonia», ma dovrebbe raccontare di donne che, pressate dalla necessità economica, spinte a emigrare dalla mancanza di prospettive di lavoro nel luogo d'origine, attratte dalle comodità della Fortezza Europa, dal suo alto tenore di vita, decidono attivamente di attraversare i confini. A volte sono attratte da prospettive di lavoro che si rivelano fasulle, una pura maschera per la prostituzione, ma molto spesso lo scambiare sesso con denaro fa parte del loro progetto di vita, un progetto di persone che sanno di avere poche chance di ottenere livelli di salario che non siano minimi in un paese straniero in cui le loro qualifiche valgono zero, in mancanza della conoscenza della lingua. Sanno invece che possono inserirsi in un mercato del sesso che rappresenta lo sbocco più lucroso per la manodopera non qualificata. La ragione per cui, economicamente, le cose stiano così va ricercata nel modo egoistico in cui i maschi considerano la sessualità, nel fatto che ciò non suscita grandi entusiasmi nella popolazione femminile eterosessuale, nell'associazione che ancora permane tra il sesso e il degrado, oltre che in molti altri motivi dal lato della domanda (alcu-

1. Apparso originariamente nel 1910 in *Mother Earth* e tradotto in italiano nella raccolta *Anarchia, femminismo e altri saggi*, la Salamandra, Milano, 1976, e un po' più recentemente in *Tre, anzi sei saggi sulla donna apparentemente obsoleti*, Malora autoproduzioni, Roma, 2000.
2. Ma a proposito di sesso: se parlare della perdita della verginità fuori dal matrimonio come di una «terribile disgrazia» non otterrebbe oggi molta eco, invece non è purtroppo del tutto desueta l'affermazione, scritta con indignazione, che: «In nessun luogo la donna è trattata secondo la qualità del suo lavoro, ma sempre come sesso. È inevitabile pertanto che essa debba pagare per il suo diritto a esistere, per mantenere una qualsiasi posizione, con prestazioni sessuali».
3. Vedi i molti scritti di varie autrici raccolti in *Analysis & Commentary. Writing that examines migration and 'anti-trafficking' laws and discourse as well as their affects on workers and human rights*, in http://www.nswp.org/mobility/analysis.html
4. F. Pastore, P. Romani, G. Sciortino, *L'Italia nel sistema internazionale del traffico di persone. Risultanze investigative, ipotesi interpretative, strategie di risposta*, Cespi-Commissione per le politiche d'integrazione, Presidenza del Consiglio dei ministri, working paper n. 5, Roma, 1999.

ni, peraltro, anche comprensibili, finanche condivisibili), mentre dal lato dell'offerta le alte retribuzioni sono senza dubbio dovute al fatto che il lavoro non è particolarmente attraente, è stigmatizzato, è pericoloso perché la (buona) società colloca le prostitute al fondo della scala sociale: sono donne «sporche», «pubbliche», non meritano che disprezzo. Prova ne sia il fatto che le prassi dei tribunali hanno a lungo ritenuto impossibile che una prostituta potesse essere vittima di stupro e le prostitute sanno che la reazione più probabile delle forze dell'ordine a denunce di questo tipo riflette ancora tale visione.

Migranti e trafficanti

E dunque decidono di partire [5]. Se sono fortunate, appartengono a una nazione che ancora non è stata individuata come punto d'origine del «traffico», e quindi riusciranno a ottenere un visto turistico, valido tre mesi, e investiranno nella protezione criminale spesso necessaria (lo è in una città come Milano) per lavorare in strada, pagando una sorta di affitto del marciapiede. Se vengono da paesi «a rischio», dovranno necessariamente ricorrere ai «trafficanti» per procurarsi per esempio il denaro richiesto da esibire alla frontiera (per dimostrare che non si ha intenzione né bisogno di cercare lavoro), dal momento che gli stati, per proteggere le «vittime di traffico», non fanno altro che escogitare difficoltà sempre più elevate agli ingressi. Potranno forse ottenere un visto di lavoro come ballerina, o cameriera nei locali notturni, ma in nessun caso potranno essere riconosciute come migranti che esercitano un mestiere, ne traggono un reddito, sono in grado di pagare tasse e meritano protezione da parte dello stato sociale e sicurezza nelle condizioni di lavoro [6].

Da questo reddito trarranno guadagni esorbitanti innanzitutto i «trafficanti», che spesso esigono il pagamento di un «debito» alle persone che hanno portato in Occidente, debito proporzionato alle capacità di guadagno dei diversi mestieri, e dunque le donne e le ragazze appena piacenti verranno spinte a prostituirsi, e non perché il loro debba essere uno «sfruttamento di tipo sessuale», come si legge nelle convenzioni internazionali, ma perché è il mestiere più redditizio tra quelli che sono in grado di fare.

Ma la lista non finisce qui: gli affitti per gli stranieri sono esorbitanti, i medici cui a volte devono ricorrere gonfiano il loro «listino prezzi», i balordi e le forze dell'ordine le rapinano per strada, gli uomini con cui vivono si fanno mantenere. E ci sono prostitute felici quando i loro «fidanzati» fanno solo a metà dei loro guadagni.

Sfruttamento sessuale e capitalistico

Ma questa situazione, oggi come un secolo fa, è in sé qualcosa di peculiare rispetto allo sfruttamento capitalistico della forza-lavoro? [7] Emma Gold-

5. Così si intitola appunto la bella raccolta di storie di vita di migranti che lavorano nella prostituzione curato da Carla Corso e Ada Trifirò, *... e siamo partite. Migrazione, tratta e prostituzione straniera in Italia*, Giunti, Firenze, 2003.
6. L'unica eccezione nell'Unione Europea è l'Austria, dove però chi è ingaggiata da un bordello dove la prostituzione si esercita legalmente, non può cambiare lavoro e nemmeno datore di lavoro: ovvero non ha nessun potere contrattuale di tipo sindacale.
7. «Capitalistico», ovvero mosso dalla brama di avere un profitto monetario. Lo esplicito perché a volte le parole sembrano vuote etichette, da cambiare secondo

man scriveva: «Perché il protettore dovrebbe essere più criminale o rappresentare una minaccia maggiore per la società, dei proprietari dei grandi magazzini e delle fabbriche, che si ingrassano col sudore delle loro vittime, soltanto per poi portarle sul marciapiede?». Questo perché, scriveva Emma, la prostituzione è in realtà causata soprattutto dai bassi salari, mentre sono repressione e corruzione a diffondere il sistema dei protettori: «I proprietari dei bordelli, insieme alle loro povere vittime, furono consegnati alle tenere cure della polizia. Come conseguenza, ne seguirono la corruzione e il carcere».

E negli Stati Uniti, tra parentesi, la prostituzione rimane ancora proibita [8], mentre in Italia, come in molti altri paesi europei che hanno abolito le case chiuse (ora però sono state intraprese politiche di tipo anche molto diverso, sia in senso più restrittivo sia più liberale), si è percorsa una via intermedia alquanto ipocrita: liberando le schiave delle case chiuse si è impedita tutta la prostituzione al chiuso (a meno che non avvenga in una casa di proprietà dell'unica persona che vi lavora, che però non può legalmente pubblicizzare la sua attività) e si sono poste forti restrizioni su quella all'aperto, tramite l'istituzione del reato congiunto di «sfruttamento e favoreggiamento della prostituzione». Certamente, nel 1958 come oggi, non si riconosce la prostituzione come un mestiere [9], salvo considerarla tale per espellere le straniere senza permesso di lavoro che vengono fermate come prostitute dalla polizia, e persino coloro che il permesso lo possiedono, ma (ovviamente!) per un lavoro diverso.

Emma Goldman perorava contro le leggi proibizioniste sul commercio del sesso che l'America aveva da poco introdotto. E sarebbe d'accordo con la posizione che rigetta anche lo *status* particolare, circondato da divieti legislativi, che la prostituzione ha ottenuto nei regimi abolizionisti quali quello italiano. A meno che non lo si voglia configurare come un vero e proprio mestiere, non servono leggi speciali sullo scambio tra sesso e denaro, quali il reato di «traffico ai fini di sfruttamento sessuale» oppure lo «sfruttamento e favoreggiamento della prostituzione»: le violenze, le minacce, lo sfruttamento economico, le estorsioni non sono reati particolari perché commessi ai danni di prostitute. Non c'è nulla di così peculiare nella condizione di chi scambia sesso con denaro che non possa essere regolata dalle stesse leggi che regolano gli scambi sociali in generale. Lo disse anche un certo Karl Marx: «La prostituzione è soltanto un'espressione particolare della prostituzione generale dell'operaio». In questo, i due movimenti antisistemici antagonisti del marxismo e dell'anarchismo dovrebbero trovarsi d'accordo.

●

---

le mode, mentre invece il loro significato non è affatto cambiato.

8. Con l'unica eccezione di alcune aree nel Nevada, dove i bordelli sono legali.

9. Le stesse prostitute oggi in Italia sono contrarie.

10. Per una intelligente proposta che affronta anche le questioni pratiche come tasse e disturbo alla quiete pubblica vedi Comitato per i diritti civili delle prostitute e Movimento identità transessuale, *Analisi sulla prostituzione e soluzioni possibili*, Pordenone, 1994 (http://www.luccioleonline.org/politici/analisi.htm).

11. Karl Marx, *Manoscritti economico-filosofici* (1844), Einaudi, Torino, 1970, p. 25.

• laboratorio

DEMOCRAZIA

PROCESSO E REGIME

di Cornelius Castoriadis

Il fine della politica non è la felicità, ma la libertà. La libertà effettiva è quella che Cornelius Castoriadis chiama autonomia. L'autonomia della collettività, che si realizza solo attraverso l'autoistituzione e l'autogoverno espliciti, non è concepibile senza l'autonomia effettiva degli individui che la compongono. È vero, però, anche il contrario: l'autonomia degli individui è inconcepibile e impossibile senza l'autonomia della collettività. Che cosa vuol dire, com'è possibile, che cosa presuppone l'autonomia degli individui? Come si può essere liberi se non si è posti obbligatoriamente sotto la legge sociale? C'è una prima condizione:

bisogna avere la possibilità effettiva di partecipare alla formazione della legge (dell'istituzione). Un individuo non può essere libero sotto la legge se non può dire che questa legge è la sua, che ha avuto la possibilità di partecipare alla sua formazione. Anche se non hanno prevalso le sue preferenze. E inoltre la libertà personale è funzione della libertà effettiva degli altri.
Queste le premesse da cui parte Castoriadis (1922-1997) per definire i punti fondanti di una «completa» democrazia.
Tra le sue opere tradotte in italiano ricordiamo: La Comune di Parigi del maggio 1968 *(con Edgar Morin e Claude Lefort, 1968);*
La società burocratica, 1. I rapporti di produzione in Russia *(1978)*; La società burocratica, 2. La rivoluzione contro la burocrazia *(1979)*;
L'immaginario capovolto *(con Eduardo Colombo e Pierre Ansart, 1987)*;
Gli incroci del labirinto *(1988)*;
L'istituzione immaginaria della società *(1995).*
Fra le opere in francese:
Devant la guerre *(1981)*;
De l'écologie à l'autonomie *(1981)*; Domaines de l'homme *(1986)*;
Le monde morcelé *(1990)*;
La montée de l'insignifiance *(1996). Da quest'ultimo libro è tratto il saggio qui pubblicato. Titolo originale:* La démocratie comme procédure et comme régime.

Discutere di democrazia significa discutere di politica. Ma la politica non è dappertutto e in ogni momento; la politica autentica è il frutto di una rara e fragile creazione sociale e storica. Quello che necessariamente esiste in ogni società è il politico: la dimensione (esplicita, implicita, talora sfuggente) che ha a che fare con il potere, ovvero l'istanza (o le istanze) istituita, capace di emettere ingiunzioni sanzionabili, che deve comprendere, sempre ed esplicitamente, almeno quello che noi chiamiamo il potere giudiziario e il potere esecutivo. Possono esserci, ci sono state, e noi speriamo che ci siano ancora società senza stato, cioè senza un apparato burocratico organizzato in modo gerarchico, separato dalla società e che la domina. Lo stato è una creazione storica che possiamo collocare nel tempo e nello spazio: Mesopotamia, Est e Sudest asiatici, America centrale precolombiana. Una società senza uno stato del genere è possibile, è concepibile, è auspicabile. Ma pensare una società senza istituzioni esplicite di potere è un errore, un'assurdità, in cui sono caduti tanto Karl Marx quanto gli anarchici.
Non esiste un essere umano extrasociale: non esiste né come realtà né come fantasia coerente di un «individuo» umano in quanto «sostanza» extra o presociale. Non è possibile concepire, per esempio, un individuo senza linguaggio e il linguaggio non è dato se non come creazione e istituzione sociale. Creazione e istituzione che non sono concepibili, se non con risultati grotteschi, come frutto di una collaborazione intenzionale degli «individui» (né di una somma di reti «intersoggettive»): perché ci sia un'intersoggettività è necessario che ci siano soggetti umani e che ci sia la possibilità che questi comunichino; in altri termini esseri umani già socializzati e un linguaggio che essi non sarebbero capaci di produrre in quanto individui (da soli o in tanti: «reti intersoggettive»), ma che arriva a loro dalla socializzazione. La stessa considerazione vale per mille altri aspetti di quello che noi chiamiamo individuo. La «filosofia politica» contemporanea (come del resto l'essenziale di quella che si fa passare per scienza economica) si basa su questa finzione incoerente di un individuo-sostanza, ben definito nelle sue determinazioni essenziali, che sono esterne o precedenti a qualsiasi società. Su questa assurdità si sostengono necessariamente tanto l'idea di democrazia come semplice «processo» quanto lo pseudo-individualismo contemporaneo. Ma, al di fuori della

società, l'essere umano non è né un bruto né dio (Aristotele). Semplicemente non è: non può esistere fisicamente e, soprattutto, psicologicamente. Quell'*hopeful and dreadful monster* che è il neonato dell'uomo, radicalmente inadatto alla vita, deve umanizzarsi e questa umanizzazione è la sua socializzazione, è l'opera della società dotata di mezzi e di strumenti rappresentati dall'ambiente immediato dell'*infans*. L'essere-società della società è quindi costituito dalle istituzioni e dalle significazioni sociali dell'immaginario che sono incarnate e portate all'esistenza da queste istituzioni. Sono queste significazioni che danno un senso (immaginario nell'accezione più profonda del termine di creazione spontanea e immotivata dell'umanità) all'esistenza, all'attività, alle scelte, alla morte degli umani, come al mondo da esse creato e nel quale tocca agli umani vivere e morire. La polarità non è tra individuo e società (giacché l'individuo della società è un frammento e nello stesso tempo una miniatura o, per meglio dire, un ologramma del mondo sociale), ma tra *psyché* e società. La *psyché*, deve, nel bene e nel male, essere domata, deve accettare una «realtà» che inizialmente, e in un certo senso fino alla fine, le è eterogenea ed estranea. Questa «realtà» e la sua accettazione sono opera dell'istituzione. Come sapevano bene i greci: i moderni, in gran parte per opera del cristianesimo, l'hanno occultata.

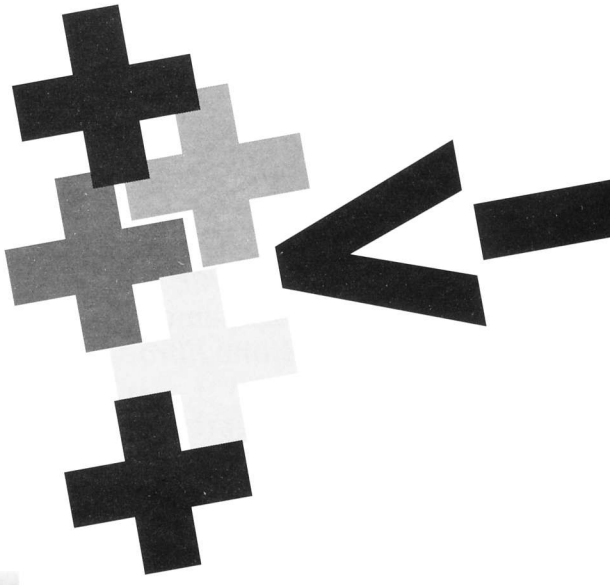
L'istituzione (e le significazioni dell'immaginario che essa comporta) non può esistere se non si conserva, se non è in grado di sopravvivere: la tautologia darwiniana trova anche qui un fecondo terreno d'applicazione. Si conserva mediante il potere e questo potere esiste come infra-potere radicale, sempre implicito. Nascere in Italia nel 1954, in Francia nel 1930, negli Stati Uniti nel 1945, in Grecia nel 1922 è una cosa che nessuno può decidere, ma in ogni caso è un fatto determinante per l'esistenza di ognuno, della sua lingua, della sua religione, del 99 per cento (nella migliore delle ipotesi) dei suoi pensieri, del perché desidera vivere e per che cosa è disposto (o non è disposto) a morire. Assai più, e tutt'altra cosa, del semplice «esserci in un mondo» che non si sceglie (la Geworfenheit di Martin Heidegger). Questo mondo non è un mondo o il mondo tout court, è un mondo sociale-storico, modellato dalla sua istituzione e che contiene, indescrivibilmente, una quantità innumerevole di trasformati della storia precedente.

Fin dalla nascita il soggetto umano è inserito in un contesto sociale-storico, è posto sotto l'influenza dell'immaginario collettivo istitutivo, della società istituita e della storia di cui questa istituzione è l'esito provvisorio. La società non può fare altro, in prima istanza, che produrre individui sociali che le siano conformi e che a loro volta la riproducano. Anche se si nasce in una società conflittuale, il terreno del conflitto, le poste in gioco, le scelte possibili sono tutte già date: anche se si è destinati a diventare filosofi, è quella storia di quella filosofia, e non un'altra, che sarà il punto di partenza della riflessione. Siamo qui molto al di là, o al di qua, di qualunque intenzione, volontà, manovra, cospirazione, disposizione di qualsivoglia istituzione, legge, gruppo o classe.

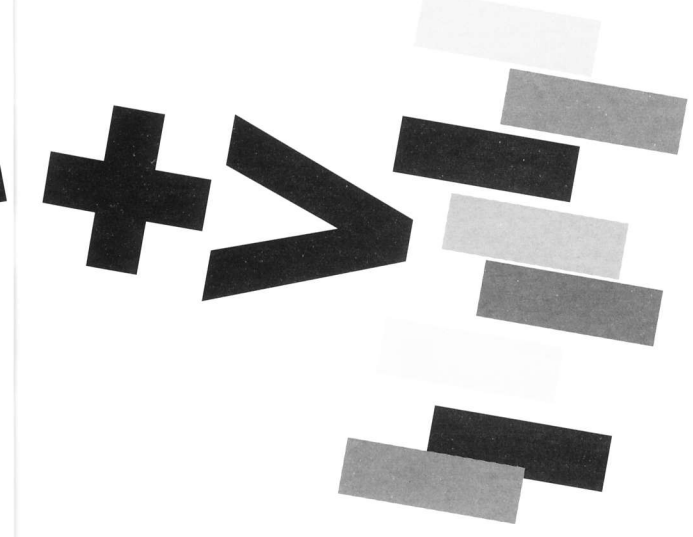
Accanto o «al di sopra» di questo implicito infra-potere, c'è sempre stato e ci sarà sempre un potere esplicito, istituito in quanto tale, con i suoi specifici meccanismi, il suo funzionamento definito, le sanzioni legittime che può mettere in atto. L'esistenza necessaria di questo potere risulta almeno da quattro elementi:

- il mondo «presociale» in quanto tale minaccia sempre il senso instaurato dalla società;
- la *psyché* dei singoli non è e non potrà mai essere completamente socializzata e conformata al cento per cento alle pretese delle istituzioni;
- esistono altre società che mettono in pericolo il senso instaurato da quella presa in considerazione;
- la società contiene sempre, nella sua istituzione e nelle sue significazioni immaginarie, una spinta verso il futuro, e il futuro esclude una codifica (o un automatismo) prevedibile ed esaustiva delle scelte da fare.

Ne deriva la necessità d'istanze esplicitamente istituite e capaci di prendere decisioni sanzionabili su quello che si deve o non si deve fare,



vale a dire capaci di legiferare, di «eseguire», di comporre i conflitti e di governare. Le due prime funzioni, al contrario delle altre due, possono essere (e sono state nella maggioranza delle società arcaiche) celate sotto norme abitudinarie e consuetudini. Infine, e soprattutto, questo potere esplicito è il garante istituito del monopolio dei significati legittimi nella società presa in considerazione.
Il politico è tutto ciò che attiene a questo potere esplicito (le modalità di accesso al potere stesso, il modo appropriato di gestirlo e così via).
Questo tipo d'istituzione della società riguarda la quasi totalità della storia umana. Sono le società eteronome. Creano proprie istituzioni e proprie significazioni, ma occultano questa autocreazione attribuendola a una causa extrasociale, comunque esterna all'attività concreta della collettività effettivamente esistente: gli antenati, gli eroi, gli dei, dio, le leggi della storia o quelle del mercato. Nelle società eteronome l'istituzione della società si attua nella delimitazione del senso. Tutte le domande che la società può formulare trovano la risposta nelle significazioni immaginarie e quelle che non trovano risposta sono non tanto interdette, quanto rese mentalmente e psicologicamente impossibili per chi fa parte di quella società.
Questo stato di cose non arriva alla rottura, per quanto si sa, se non due volte nel corso della storia: nell'antica Grecia e nell'Europa occidentale. Di questa rottura noi siamo gli eredi. Essa ci permette di parlare come parliamo e si esprime con la creazione della politica e della filosofia (della riflessione). Politica: messa in discussione delle istituzioni date. Filosofia: messa in discussione degli *idola tribus*, delle rappresentazioni collettivamente accettate.
In queste società si spezza la delimitazione del senso e questa rottura (con l'attività incessante d'interrogazione che l'accompagna) comporta il rifiuto di una ragione del senso che non sia quella dell'attività vivente degli umani. Implica quindi il rigetto di qualunque «autorità» che non renda conto e ragione delle sue enunciazioni, che non ne giustifichi la validità. Se ne evince, quasi immediatamente:
• l'obbligo per ognuno di rendere conto e ragione (*logon didonai*) di quello che fa e di quello che dice;
• il rifiuto delle «differenze» o delle «alterità» (gerarchie) precedenti nelle rispettive posizioni degli individui, quindi la messa in discussione di ogni potere da queste derivato;
• l'aprirsi della questione delle istituzioni buone (o migliori), in quanto dipendenti dall'attività consapevole ed esplicita della collettività, quindi, anche, della questione della giustizia.
È facile vedere come queste conseguenze portino a considerare la politica come un impegno che riguarda tutti i membri della collettività, che presuppone l'uguaglianza di tutti e che mira a renderla effettiva: in altri termini un impegno per trasformare le istituzioni in senso democratico. Possiamo allora definire la politica come l'attività esplicita e consapevole che riguarda l'instaurazione di istituzioni auspicabili e la democrazia come un regime di autocostituzione esplicita e consapevole, nei limiti del possibile, delle istituzioni sociali che dipendono da un'esplicita attività collettiva.
È quasi inutile aggiungere che questa autocostituzione è un movimento che non si arresta, che non mira a una «società perfetta» (un'espressione priva di senso), ma a una società il più possibile libera e giusta. Questo movimento è da me definito il progetto di una società autonoma: se va a buon fine deve costituire una società democratica.
Sorge un primo interrogativo, che è stato effettivamente posto nella storia: perché vogliamo, per quale motivo dovremmo desiderare un regime democratico? Non lo discuterò qui, limitandomi a dire che se si pone una domanda del genere si deve (o si dovrebbe) vivere in un regime in cui è possibile farsi qualsiasi domanda: per l'appunto in un regime democratico. Ma va da sé che un'istituzione del genere, in cui ci si può porre qualsiasi domanda, in cui non esistono posizioni e condizioni garantite in anticipo, definisce la democrazia come un regime. Ne riparleremo più avanti.



Felicità e società

Qualcuno ha obiettato che una visione del genere comporta una concezione sostanziale della felicità dei cittadini e che, per questo, essa porta inevitabilmente al totalitarismo (è quanto sostiene esplicitamente Isaiah Berlin ed è implicito nelle argomentazioni di John Rawls o di Jürgen Habermas).
Ma in quello che abbiamo fino a qui detto non c'è nessuna allusione alla «felicità» dei cittadini. Le motivazioni storiche di queste obiezioni sono comprensibili: dal celebre «la felicità è un'idea nuova in Europa» di Louis Saint-Just fino alla mostruosa farsa dei regimi staliniani, che pretendevano di operare per la felicità del popolo, poi di averla realizzata («La vita è diventata migliore, compagni. La vita è diventata più allegra», affermava Stalin al culmine della miseria e del terrore in Russia). Ma queste motivazioni non bastano a giustificare la posizione teorica, che sembra piuttosto una reazione epidermica a una situazione storica di dimensioni colossali (l'emergenza del totalitarismo) che richiederebbe un'analisi ben più approfondita della questione politica. Il fine della politica non è la felicità, ma la libertà. La libertà effettiva (non discuto qui della libertà «filosofica») è quella che io chiamo autonomia. L'autonomia della collettività, che non può realizzarsi se non attraverso l'autoistituzione e l'autogoverno espliciti, non è concepibile senza l'autonomia effettiva degli individui che la compongono. La società concreta, quella che vive e funziona, non è altro che l'insieme degli individui concreti, effettivi, «reali».
È vero, però, anche il contrario: l'autonomia degli individui è inconcepibile e impossibile senza l'autonomia della collettività. Che cosa vuol dire, infatti, com'è possibile, che cosa presuppone l'autonomia degli individui? Come si può essere liberi se non si è posti obbligatoriamente sotto la legge sociale? C'è una prima condizione: bisogna avere la possibilità effettiva di partecipare alla formazione della legge (dell'istituzione). Non posso essere libero sotto la legge se non posso dire che questa legge è la mia, che ho avuto la possibilità di partecipare alla sua formazione (anche se non hanno prevalso le mie preferenze). Dato che la legge è essenzialmente universale nel contenuto e, in una democrazia, collettiva nella sua origine (cosa, in teoria, non contestata dai sostenitori della democrazia come processo), ne deriva che l'autonomia (la libertà effettiva) di tutti, in una democrazia, è e deve essere la preoccupazione fondamentale di ognuno («dimenticarsi» di questo è uno degli innumerevoli imbrogli dello pseudo-individualismo contemporaneo). Infatti, è per noi d'importanza vitale la qualità della collettività che decide di noi, altrimenti la nostra personale libertà diventa politicamente irrilevante, stoica o ascetica. Ho un fondamentale interesse, positivo e anche egoistico, a vivere in una società più vicina a quella del Convivio che non a quella del Padrino o di Dallas. La mia libertà personale, nella sua effettiva realizzazione, è funzione della libertà effettiva degli altri. Questa idea è certamente incomprensibile per un cartesiano o per un kantiano.
Non c'è dubbio che l'affermazione e la realizzazione di questa libertà presuppongono precise disposizioni istituzionali, non escluse certe di natura «formale» e «procedurale». I diritti della persona (un Bill of Rights), le garanzie giuridiche (due process of law, *nullum crimen nulla*

poena sine lege), la separazione dei poteri e così via. Ma le libertà che ne risultano sono di natura strettamente difensiva. Tutte queste disposizioni presuppongono che ci sia, messo lì davanti, un potere estraneo alla collettività, inamovibile, impossibile da intaccare, essenzialmente ostile e minaccioso, di cui si tratta di limitare quanto possibile la potenza (e questo tacito postulato è più o meno presente in tutto ciò che viene fatto passare per la moderna filosofia politica). In questo si ritrova soltanto la filosofia tacita dei comuni inglesi contro il sovrano e la posizione esplicita dei testi fondatori della Costituzione americana. Che, passato ormai qualche secolo, i «pensatori politici» della modernità si comportino, psicologicamente e intellettualmente, come «l'umilissimo e rispettosissimo servitore di Vostra Eccellenza» («Eu. Excellenz untertänig gehorsamster Dienger» è la dedica di Immanuel Kant, datata 29 marzo 1781, a Freiherr von Zedlitz, ministro del re di Prussia, alla *Critica della ragion pura*) può sorprendere solo chi non ha mai riflettuto sullo strano rapporto che esiste tra la maggioranza degli intellettuali e il potere costituito.
Libertà sotto la legge (autonomia) vuol dire contribuire a dare un posto alla legge. È una tautologia dire che questa partecipazione realizza la libertà solo se la rende altrettanto possibile per tutti, non nella lettera della legge, ma nell'effettività sociale. Se ne evince direttamente l'assurdità dell'antinomia uguaglianza-libertà, con la quale ci assordano da decenni. Se non si vogliono intendere in modo affatto superficiale, questi due concetti si implicano a vicenda. La pari possibilità effettiva di partecipazione impone di concedere ogni condizione di ogni genere a questa partecipazione. Le implicazioni di questo fatto sono evidentemente enormi: toccano una parte notevole dell'istituzione globale della società. Ma il punto archimedeico è chiaramente la paideia, nel senso più profondo e più stabile: un altro aspetto su cui ritornerò più avanti.
Per questo non è possibile nemmeno realizzare una «democrazia procedurale» che non sia una truffa, a meno di intervenire radicalmente sulla sostanza dell'organizzazione della vita sociale.

Il vaso di Pandora

La lingua greca antica e la pratica politica degli ateniesi ci offrono una preziosa distinzione (e, secondo me, di validità universale) fra tre sfere di attività umane che l'istituzione globale della società deve nel contempo distinguere e articolare: l'*oikos*, l'*agorà* e l'*ecclesia*. Traducendo un po' liberamente questi termini, si può parlare di una sfera privata, di una sfera privata-pubblica e di una terza (formalmente e fortemente) pubblica, che coincide con quello che precedentemente ho definito il potere esplicito. Noto tra parentesi che questa distinzione fondamentale è presente nei fatti e nel linguaggio, ma non è stata esplicitata in quanto tale in epoca classica, nemmeno, se non parzialmente, dal pensatore classico della democrazia, Aristotele. Queste sfere non sono nettamente distinte (e adeguatamente articolate) se non sotto un regime democratico. In un regime totalitario, per esempio, la sfera pubblica assorbe tutto, in linea di principio. Nello stesso tempo non è nemmeno lei una sfera pubblica:

è la proprietà privata dell'apparato totalitario che possiede ed esercita il potere. Le monarchie assolute tradizionali rispettavano, in linea di principio, l'indipendenza della sfera privata, dell'*oikos*, e intervenivano solo con molta moderazione in quella privata/pubblica, l'*agorà*. Paradossalmente, le pseudo-democrazie occidentali di oggi hanno reso nei fatti privata gran parte della sfera pubblica: le decisioni davvero importanti si prendono in segreto e dietro le quinte (del governo, del parlamento, degli apparati dei partiti). Una definizione di democrazia che vale come un'altra: il regime in cui la sfera pubblica diventa veramente pubblica, appartiene a tutti, è effettivamente oggetto della partecipazione di tutti.

L'*oikos*, la casa-famiglia, la sfera privata, è il campo in cui, formalmente e in linea di principio, il potere non può né deve intervenire. Come vale per tutti i temi che riguardano questo campo, anche questo non si può prendere e non va inteso in senso assoluto: la legge penale vieta di attentare alla vita o all'integrità fisica dei membri della famiglia: anche con i governi più conservatori l'istruzione dei bambini è ritenuta obbligatoria e così via.

L'*agorà*, il mercato-luogo di riunione, è l'ambito in cui gli individui si incontrano liberamente, discutono, contrattano tra loro, pubblicano e acquistano libri e così via. Anche qui, formalmente e in linea di principio, il potere non può e non deve intervenire (e ancora, in ogni caso, questa affermazione non va intesa in senso assoluto). La legge impone il rispetto dei contratti privati, vieta il lavoro infantile. In effetti, non si finirebbe mai con l'elenco delle disposizioni con cui interviene in questo campo il governo, anche negli stati più «liberali» (nel senso del liberalismo capitalista). Più avanti, a questo proposito, faremo l'esempio del bilancio di spesa.

L'*ecclesia*, termine utilizzato qui metaforicamente, è il luogo del potere, il campo pubblico-pubblico. Il potere è composto di tanti poteri, i quali devono essere nello stesso tempo separati e articolati. Ne ho già parlato altrove e qui mi limiterò a toccare qualche punto interessante per la nostra discussione.

Se si considera concretamente l'attività dei diversi rami del potere, risulta chiaramente che in alcuni ambiti non si possono pensare e adottare decisioni se non si tiene conto di alcune considerazioni sostanziali. Questo vale tanto per la legislazione quanto per il governo, per l'esecutivo come per il giudiziario.

In effetti è impossibile immaginare una legge, a meno che non si tratti di una norma di procedura, che non sentenzi su questioni di sostanza. Anche il divieto di uccidere non è così ovvio, come dimostrano le molteplici restrizioni, eccezioni, classificazioni che lo circondano sempre e dovunque. Lo stesso vale per quanto attiene all'applicazione di queste leggi, che si tratti del giudiziario o dell'esecutivo. Il giudice non può, e in ogni caso non deve mai essere un Paragraphenautomat, perché ci sono sempre certi «vuoti di diritto», ma soprattutto perché esiste sempre un problema d'interpretazione della legge e, più profondamente, una questione di equità. L'interpretazione come l'equità non sono concepibili se non si ricorre allo «spirito del legislatore» e non lo s'invoca, ovvero se non ci si richiama alle sue «intenzioni» e ai valori sostanziali che si suppone rispecchino. Lo stesso vale per quanto attiene all'amministrazione, nella misura in cui essa non potrebbe «applicare» leggi e decreti senza interpretarli.

ECISIONI PUBBLICO
PSYCHE' ETICA
ADICI PRIVATO

Lo stesso vale, soprattutto, per quanto attiene al governo. La funzione di governo è «arbitraria»: si svolge nell'ambito della legge, è legata alla legge (parlo evidentemente di quello che si pensa sia il caso dei regimi «democratici» occidentali), ma in generale non applica le leggi e non le esegue. La legge (in generale, la costituzione) afferma che il governo deve presentare ogni anno un progetto di bilancio al parlamento e che quest'ultimo (in questo caso partecipa a una funzione di governo e non legislativa) deve votarlo così com'è o emendarlo; ma non dice, e non potrebbe mai dire, che cosa ci dev'essere in questo bilancio. È evidente che è impossibile immaginare un bilancio che non sia intriso in ogni sua parte, sia nella colonna entrate sia in quella uscite, di decisioni sostanziali, che non sia ispirato a obiettivi e a «valori» che si vogliono realizzare. In senso più generale, ogni scelta non banale e scontata del governo riguarda e impegna il futuro, in un'oscurità radicale e radicalmente inevitabile. Tende a orientare verso una direzione o un'altra l'evoluzione della società, nella misura in cui questa ne è dipendente. Come sarebbe possibile fare scelte del genere senza ricorrere, almeno implicitamente, a opzioni di sostanza?

Si potrebbe obiettare: ma tutte queste scelte esplicite (e in particolare quelle legislative e di governo) potrebbero benissimo mirare esclusivamente a mantenere lo stato di cose esistente o a preservare la libertà della società (non «politica») per fare emergere dal suo interno e dispiegare le «forme di vita concrete» che preferisce. Ma un'argomentazione del genere contiene, almeno implicitamente, una valutazione positiva delle forme e dei contenuti già esistenti della vita sociale, sia che si tratti di eredità di tempi immemorabili sia del frutto dell'agire contemporaneo della società. Per fare un esempio familiare al lettore di oggi, il «liberalismo» estremo rimanda a un'affermazione di sostanza, secondo la quale i «meccanismi di mercato» o «la libera iniziativa individuale» producono un «bene» o «il minore dei mali possibile», oppure afferma che non è applicabile in questo caso nessun giudizio di valore (le due affermazioni, in evidente contraddizione tra loro, sono sostenute contemporaneamente e consecutivamente, per esempio da Friedrich von Hayek). Dire che non è possibile applicare un giudizio di valore su ciò che la società produce «spontaneamente» porta a un nichilismo storico assoluto e permette, per esempio, di affermare che ogni tipo di regime (stalinista, nazista o chissà che) vale come un altro. Dire che ciò che è prodotto «spontaneamente» dalla tradizione o dalla società (che è in fondo la stessa cosa) è un bene o il minore dei mali possibile, comporta impegnarsi a dimostrare, ogni volta e per ogni esempio preciso, come e perché sia così e quindi a entrare nella discussione concreta.

Siccome nessuno in grado di ragionare potrebbe contestare queste osservazioni, diventa chiara l'ambiguità della posizione che vede la democrazia come processo: non si tratta di negare che bisogna comunque prendere decisioni che toccano questioni concrete, quale che sia il regime considerato, ma di affermare che in un regime «democratico» contano solo la «forma» o la «procedura» con cui queste decisioni si prendono; oppure che quella tale «forma» o

quella tale «procedura» da sole caratterizzano un regime come «democratico».
Supponiamo che sia così. Ma qualunque «procedura» deve essere applicata, e da esseri umani. E questi devono essere capaci e costretti ad applicarla senza tradirne lo «spirito». Chi sono questi esseri, da dove vengono? Una questione che può essere aggirata solo grazie all'illusione metafisica, quella dell'individuo-sostanza, preformato nelle sue determinazioni essenziali, per il quale l'appartenenza a un dato ambiente sociale-storico sarebbe casuale come il colore degli occhi. Si postula qui l'esistenza effettiva (siamo nella politica effettiva, non nelle finzioni «controfattuali»), l'esistenza di atomi umani già dotati non solo di «diritti» e quant'altro, ma di una perfetta conoscenza delle disposizioni di legge (senza di che bisognerebbe legittimare una divisione del lavoro stabilita una volta per tutte tra «semplici cittadini» da un lato e giudici, amministratori, legislatori dall'altro), disposizioni che indurrebbero di per sé, ineluttabilmente e indipendentemente da ogni formazione, da ogni storia individuale, a comportarsi come atomi giuridico-politici. Questa finzione dell'*homo juridicus* è ridicola e inconsistente proprio come quella dell'*homo oeconomicus* e identica è la metafisica antropologica che li presuppone entrambi.
Secondo la concezione «procedurale», gli esseri umani (o una percentuale sufficiente di loro) dovrebbero essere puri intelletti giuridici. Ma gli individui reali sono ben altra cosa. Si è costretti a prenderli come sono, sempre già conformati dalla società, con le loro storie, le loro passioni, le loro appartenenze particolari di ogni genere; come li ha già prodotti il processo sociale-storico e la data istituzione sociale. Perché fossero diversi, bisognerebbe che, da un punto di vista sostanziale e concreto, anche questa istituzione fosse diversa. Supponiamo pure che ci piombi dal cielo una democrazia, completa e perfetta quanto si vuole: non potrà sopravvivere che pochi anni se non è in grado di generare individui che le corrispondono e che sono, prima di tutto e soprattutto, capaci di farla funzionare e di riprodurla. Non può esservi società democratica senza paideia democratica.
La concezione procedurale, se non vuol essere incoerente, è costretta a introdurre surrettiziamente (o di produrre) almeno due giudizi di sostanza e di fatto:
• le istituzioni effettive della società sono compatibili con il funzionamento di procedure veramente democratiche;
• gli individui prodotti da questa società possono far funzionare queste procedure senza tradirne lo «spirito» e difenderle.
Questi giudizi hanno molteplici presupposti e comportano numerose conseguenze. Mi limiterò a citarne uno di quelli e una di queste.
Il primo presupposto è che si ritrova qui la questione fondamentale dell'equità, non in senso concreto, ma soprattutto in senso logico, com'era già indicato da Platone e da Aristotele. C'è sempre uno scarto tra la materia da giudicare e la forma stessa della legge; in quanto la prima è necessariamente concreta e singolare, la seconda astratta e universale. Questo scarto non è saldabile se non attraverso l'opera creativa del giudice «che si mette al posto del legislatore», il che implica un ricorso a considerazioni di sostanza. E questo va necessariamente al di là di ogni proceduralismo.
La prima conseguenza è che, affinché gli indivi-

SOCIETA' E
PROCEDURA
EVOLUZIONE OBIE

dui siano capaci di far funzionare le procedure democratiche senza tradirne lo «spirito», è necessario che una parte importante del lavoro della società e delle sue istituzioni sia orientata a generare individui che corrispondano a questa definizione, cioè donne e uomini democratici anche nel senso strettamente procedurale del termine. Ma, a questo punto, ci si trova davanti a un dilemma: o questa educazione degli individui è dogmatica, autoritaria, eteronoma, e la pretesa democrazia diventa l'equivalente politico di un rito religioso, o gli individui, che devono «applicare le procedure», votare, legiferare, eseguire le leggi, governare, sono stati educati in maniera critica. In questo caso è necessario che questo spirito critico, in quanto tale, sia valorizzato dall'istituzione e dalla società, e così si spalanca il vaso di Pandora della messa in discussione delle istituzioni esistenti e la democrazia ridiventa un movimento di autoistituzione della società, ovvero un nuovo tipo di regime nel senso completo del termine.
I giornalisti, come i filosofi della politica che sembrano ignorare completamente due secoli di lunghe dispute della «filosofia del diritto», ci parlano in continuazione dello «stato di diritto». Ma se lo «stato di diritto» (Rechtsstaat) è altra cosa rispetto allo «stato di legge» (Gesetzstaat), lo è solo perché va al di là della semplice conformità alle «procedure»: per quanto sia posta la questione della politica e tocchi anche le norme giuridiche già date. Ma la questione della giustizia è la questione della politica da quando l'istituzione della società non si fonda più sul sacro o sulla tradizione. Da quel momento il «regno della legge» non può più sottrarsi alla domanda: quale legge, perché quella legge e non un'altra? Neppure la risposta «formalmente democratica»: la legge è tale in quanto è la volontà della maggioranza (lascio da parte la questione di sapere se sia davvero tale) riesce a impedire che sorga un altro interrogativo: perché dev'essere così? Se la giustificazione della regola della maggioranza è rigorosamente «procedurale» (perché bisogna pure dare un termine alla discussione), qualsiasi regola potrebbe essere giustificata allo stesso modo, per esempio, quella di tirare a sorte la decisione. La regola maggioritaria è giustificabile soltanto se si ammette un pari valore, nel campo del contingente e del probabile, alle *doxae* dei liberi individui. Ma se questo pari valore non deve restare un principio «controfattuale», un arnese pseudo-trascendentale, spetta all'opera costante dell'istituzione della società di rendere gli individui tali da poter ragionevolmente postulare che le loro opinioni abbiano pari peso in campo politico. Una volta di più si dimostra ineludibile la questione della paideia.
L'idea che sia possibile separare il «diritto positivo» e le sue procedure dai valori sostanziali è un puro miraggio. E tale è anche l'idea che un regime democratico potrebbe ereditare dalla storia, ready made, individui democratici capaci di farlo funzionare. Individui così possono essere formati solo da una paideia democratica, che non cresce spontaneamente come una pianta, ma deve essere al centro delle attenzioni politiche.
Le procedure democratiche rappresentano una parte, importante quanto si vuole, ma una parte soltanto, di un regime democratico. E devono essere davvero democratiche nello spirito.

LIBERO AGIRE CONDIVISI TRASGRESSIONE

Nel primo regime che, nonostante tutto, è possibile definire democratico, quello ateniese, le procedure erano state istituite non come semplice «mezzo», ma come momento di incarnazione e di facilitazione dei processi che lo realizzavano. La rotazione, l'estrazione a sorte, la decisione dopo la delibera di tutto il corpo politico, le elezioni, i tribunali popolari non si basavano solamente sul postulato della pari capacità di tutti ad assumere le cariche pubbliche: erano le componenti di un processo politico educativo, di un'attiva paideia che mirava a esercitare, e quindi a sviluppare in tutti le facoltà corrispondenti e in tal modo fare del postulato dell'eguaglianza politica una cosa quanto più prossima alla realtà.

Libertà negative e positive

Questa confusione non ha certamente radici soltanto di natura ideale, nel senso che non si devono ricercare essenzialmente nel campo delle «idee errate», ma non le ha neppure unicamente «materiali», in quanto manifestazioni più o meno consapevoli di interessi, pulsioni, condizioni sociali. Sono radici che affondano nel terreno dell'immaginario sociale-storico dell'età «politica» moderna già nella sua preistoria ma soprattutto nel suo carattere antinomico. Non è questo il luogo per illustrare la questione. Mi limiterò a cercare di indicare qualche punto saliente tra la pleiade di idee entro la quale e attraverso la quale questo immaginario si è espresso nella sfera politica.
Comincerò in *medias res*. È nota la critica standard che il marxismo ha rivolto ai diritti e alle libertà «borghesi» (critica che nasce direttamente, checché se ne dica, da Marx in persona): si tratterebbe di libertà e di diritti semplicemente «formali», stabiliti più o meno nell'interesse del capitalismo. È una critica che presenta molteplici falle. Quei diritti e quelle libertà non sono nati con il capitalismo e non è stato il capitalismo a concederli. Rivendicati all'inizio dalla proto-borghesia dei comuni fin dal decimo secolo, sono stati strappati, conquistati, imposti grazie alle lotte secolari del popolo (dove un ruolo importante è stato svolto non solo dagli strati più miseri, ma spesso anche dalla piccola borghesia). Ove sono stati semplicemente importati, per chiarire, sono rimasti quasi sempre atonici e fragili (come nei paesi dell'America latina o in Giappone). Inoltre, non sono questi diritti e queste libertà che corrispondono allo «spirito» del capitalismo; il quale esige anzi la one best way di Frederick Taylor o la «gabbia di ferro» di Max Weber. La tesi secondo cui sarebbero il contraltare e il presupposto politico della concorrenza sul mercato economico è altrettanto erronea; questo non è che un momento, né spontaneo (vedi Karl Polanyi) né permanente, del capitalismo. Se si considera la tendenza al suo interno, si vede che porta al monopolio, all'oligopolio o alle coalizioni tra capitalisti. E non sono nemmeno un presupposto dello sviluppo capitalista (si vedano ancora il Giappone o i «dragoni» del Sudest asiatico). Infine, e soprattutto, non sono diritti e libertà «formali»: corrispondono a tratti vitali e indispensabili di ogni regime democratico. Ma sono parziali e, come si è detto all'inizio di questo saggio, sono sostanzialmente difensivi. Anche l'attributo di «negativi» (Isaiah Berlin) è inadeguato. Il diritto di riunirsi, di manifestare, di pubblicare un giornale o un libro non è «negativo»: il suo esercizio rappresenta

EUZEIN
REAZIONE SOCIALE
NE
RAXIO VALORI

una componente della vita sociale e politica sulla quale esso può avere e ha inevitabilmente effetti significativi. Le cose sono diverse se può essere ostacolato dalle condizioni effettive o, come avviene oggi nei paesi ricchi, se è reso più o meno futile dalla generale desertificazione politica. Per l'appunto, un aspetto preminente della lotta per la democrazia è quello che vuole instaurare condizioni reali che permettano a tutti l'esercizio effettivo di questi diritti. Di converso, questa ingannevole denuncia del carattere «formale» dei diritti e delle libertà «borghesi» ha portato a esiti catastrofici, fungendo da supporto all'instaurazione del totalitarismo leninista e da copertura alla sua prosecuzione sotto lo stalinismo.

Questi diritti e queste libertà non sono «formali»: sono parziali e, nella realtà sociale concreta, essenzialmente difensivi. Per la stessa ragione, non sono nemmeno «negativi». L'espressione di Berlin appartiene al contesto e alla tradizione sociale-storica cui alludevo all'inizio e corrisponde all'atteggiamento sotteso in modo quasi costante delle società e delle popolazioni europee (certamente non solo di queste, ma è di loro che si parla qui) nei confronti del potere. Quando finalmente si spezza, almeno in parte, l'immaginario antico di secoli e secoli della regalità del diritto divino (ratificato e rafforzato dal cristianesimo: «ogni potere viene da Dio»), continua comunque a sussistere la rappresentazione del potere come altro dalla società, staccato e contrapposto a questa. Il potere sono «loro» (us and them, si dice ancora in inglese), è ostile di principio, si tratta di contenerlo entro certi limiti e di difendersene. Solamente nei periodi rivoluzionari, in Nuova Inghilterra o in Francia, la frase we the people o il termine «nazione» acquistano un senso politico, si afferma che la sovranità appartiene alla nazione (frase che sarà ben presto destituita di contenuto mediante la «rappresentanza»). In un contesto del genere si vede come i diritti e le libertà arrivino a essere considerati mezzi di difesa contro uno stato onnipotente e sostanzialmente estraneo.

Berlin contrappone a queste libertà «negative», le sole secondo lui accettabili, un'idea di libertà «positiva», apparentata alla concezione democratica antica (greca), secondo la quale tutti i cittadini devono essere partecipi del potere. Questa idea, secondo lui, sarebbe potenzialmente totalitaria, perché presupporrebbe l'imposizione di una concezione positiva e collettivamente (politicamente) determinata del bene comune o del benessere. Il suo è un ragionamento che presta il fianco a varie critiche. La libertà effettiva (piuttosto che «positiva») di tutti, attraverso la partecipazione di tutti al potere, non implica una concezione del bene comune più di quanto non la implichi una qualsiasi decisione legislativa, esecutiva e anche giudiziaria, presa da «rappresentanti», ministri o giudici di professione. Come abbiamo già sostenuto prima, non può mai esserci un sistema di diritto, per esempio, che sia completamente Wertfrei, neutro rispetto ai valori. Anche il riconoscimento di una sfera autonoma di «attività privata» (quali che ne siano i confini) parte dall'affermazione di un valore sostanziale e con pretese di universalità: è un bene per tutti il fatto che gli individui si muovano liberamente all'in-

terno di sfere di «attività privata» riconosciute e garantite dalla legge. La delimitazione di queste sfere, il contenuto delle eventuali sanzioni nel caso di un travalicamento, di una trasgressione di questi limiti, devono necessariamente fare appello a qualcosa di diverso da una concezione formale della legge, come sarebbe facile dimostrare rispetto a qualunque sistema di diritto positivo (per fare un solo esempio, è impossibile definire una scala di gravità dei delitti e delle pene senza «confrontare» al loro interno il valore della vita, della libertà, del denaro...).
Nell'argomentazione di Berlin è implicitamente presente un'altra confusione, quella tra bene comune e felicità. Il fine della politica non è la felicità, che può solo essere una questione privata, ma la libertà o l'autonomia individuale e collettiva. Ma non può essere solamente l'autonomia, perché in questo caso si ricascherebbe nel formalismo kantiano e si aprirebbe il fianco alle critiche che in origine gli erano state rivolte. Come ho già scritto altrove, vogliamo la libertà sia per quello che è sia per farne qualcosa, per fare cose. Ma una parte enorme di queste cose non può essere fatta da noi se siamo soli e/o dipende anche molto dall'istituzione globale della società. Questo implica necessariamente un concetto, sia pur ridotto ai minimi termini, di bene comune.
È un fatto (l'ho già sottolineato all'inizio) che non è stato Berlin a provocare questa confusione, ma ne è stato semplicemente partecipe. Essa viene da lontano e per questo è tanto più necessario dissiparla. La distinzione da riaffermare è antica (i teorici moderni sono per questo ancor più colpevoli d'averla dimenticata). È quella tra la felicità, questione strettamente privata, e il bene comune (o il benessere), impensabile senza ricorrere alla sfera pubblica o addirittura a quella pubblica-pubblica (il potere). È la distinzione, per usare parole diverse ma che servono a rendere più feconda la discussione, tra *eudaimonia*, la felicità, che non è *eph'emìn*, non dipende da noi e lo *eu zein*, il ben vivere, che invece, in gran parte, dipende da noi individualmente e collettivamente (giacché dipende dal nostro agire come da quello di coloro che ci circondano e, a un livello insieme più astratto e più profondo, dalle istituzioni della società). È possibile collegare le due distinzioni dicendo che la realizzazione del bene comune è la condizione del ben vivere.
Ma che cosa determina o definisce il ben vivere? Forse una delle principali ragioni della confusione su questo argomento sta nel fatto che la filosofia ha preteso di saper offrire questa determinazione o definizione. Ciò in quanto il ruolo di pensatore della politica è stato occupato soprattutto da filosofi i quali, per professione, ambiscono a determinare una volta per tutte una «felicità» e un «bene comune» e, magari, farli coincidere. Nel contesto del pensiero ereditato, in effetti, questa determinazione poteva solamente essere universale, valida per tutti sempre e dovunque, e, nel contempo, stabilita in una sorta di a priori. Sta qui la radice dell'errore di gran parte dei filosofi che hanno scritto di politica e dell'errore simmetrico degli altri che, per evitare l'assurdità delle conseguenze di questa soluzione (Platone, per esempio, che legifera sulle forme musicali permesse e vietate a qualunque società «buona»), arrivano a respingere la questione in sé, abbandonandola al libero arbitrio di ciascuno.
Non può esserci una filosofia che definisca ciò che è la felicità per tutti e, soprattutto, che voglia

AUTOGOVERNO
LIBERTA' AUTON
AUTONOMIA COLL

imporla con decisioni politiche. La felicità appartiene alla sfera privata e alla sfera privata-pubblica. Non alla sfera pubblica-pubblica in quanto tale. La democrazia, in quanto regime di libertà, esclude indubbiamente una «felicità» resa politicamente obbligatoria, di per sé o nei suoi «mezzi». Ma non basta: nessuna filosofia può definire, in nessun momento, un «bene comune» sostanziale (e nessuna politica può stare lì ad aspettare che la filosofia abbia definito questo bene comune per agire). Ma le questioni che si pongono alla sfera pubblica-pubblica (al potere legislativo, al governo) non possono nemmeno essere discusse se non si ha una visione del bene comune. Il quale è nello stesso tempo una condizione della felicità del singolo e, al di là di questo, interessa le opere e le imprese che la società, felicità o no, vuole vedere realizzate.

La cosa non riguarda solamente il regime democratico. L'analisi ontologica dimostra come non possa esistere società senza una definizione, più o meno certa, dei valori sostanziali che sono condivisi, dei beni sociali che sono comuni (i public goods degli economisti ne rappresentano solamente una parte). Questi valori formano una parte essenziale delle significazioni sociali dell'immaginario, che vengono di volta in volta istituite. Esse definiscono la spinta di ogni società: forniscono norme e criteri non stabiliti formalmente (per esempio, i greci distinguevano in questo modo tra *dikaion* e *kalòn,* tra giusto e buono); infine sottendono un'esplicita attività istituzionale. Un regime politico non può essere completamente agnostico sui valori (morali o etici). Per esempio, il diritto può solamente esprimere una concezione comune (o dominante) sul «minimo morale» che comporta l'esistenza nel sociale.

Ma questi valori e questa moralità sono creazioni collettive anonime e «spontanee». Possono modificarsi sotto l'influenza di un'azione riflessa e intenzionale, ma è necessario che quest'azione abbia accesso ad altri strati dell'essere sociale-storico rispetto a quelle interessate dall'azione politica esplicita. In ogni caso la questione del bene comune appartiene al campo dell'agire sociale-storico e non a quello della teoria. La concezione sostanziale del bene comune è di volta in volta socialmente-storicamente determinata ed è essa che sta evidentemente dietro a ogni diritto e a ogni procedura. Il che non ci porta a un semplice «relativismo», se viviamo in un regime democratico, nel quale l'interrogativo resta continuamente aperto e che presuppone la produzione sociale di individui capaci di interrogarsi. Ritroviamo qui almeno una delle componenti del bene comune democratico, sostanziale e non relativa: la città deve fare tutto il possibile per aiutare i cittadini a diventare effettivamente autonomi. È in primo luogo una condizione della sua esistenza di città democratica: una città è fatta di cittadini e cittadino è chi «è capace di governare e di essere governato» (Aristotele). Ma è anche, come abbiamo già detto, una condizione positiva del benessere di ciascuno, che dipende dalla «qualità» degli altri. La realizzazione di questo obiettivo, di rendere autonomi gli individui, la paideia nell'accezione più forte e più profonda del termine, è impossibile senza decisioni politiche sostanziali, che peraltro non possono che esse-

AUTOISTITUZIONE
MIA INDIVIDUALE
BENE COMUNE
TIVA

DEMOCRAZIA

re prese quale che sia il regime o la situazione oggettiva. La democrazia come regime è quindi, nello stesso tempo, il regime che cerca di realizzare nei limiti del possibile l'autonomia individuale e collettiva e il bene comune, così com'è concepito dalla collettività stessa.

Prassi e pensiero

Il singolo essere umano riassorbito nella «sua» collettività, in cui si trova evidentemente solo per caso (il caso di essere nato in quel luogo e in quel tempo); questo stesso essere, distaccato da qualsiasi collettività, che contempla da lontano la società e si sforza illusoriamente di trattarla insieme come un artefatto e come un male necessario. Ecco due risultati dello stesso fraintendimento, che si manifesta su due livelli:

- come fraintendimento di quello che sono l'essere umano e la società. È ciò che mostra l'analisi dell'umanizzazione dell'essere umano come socializzazione e incarnazione-materializzazione del sociale nell'individuo;
- come fraintendimento di quello che è la politica in quanto creazione ontologica in generale; creazione di un tipo di essere che si dà esplicitamente, sia pure in parte, le leggi della propria esistenza e, nello stesso tempo, politica in quanto progetto di autonomia individuale e collettiva.

La politica democratica è, nei fatti, l'attività che tenta di limitare, per quanto si può, il carattere contingente della nostra esistenza sociale-storica nelle sue determinazioni di sostanza. Né la politica democratica nei fatti né la filosofia nell'idea sono evidentemente in grado di eliminare quello che, dal punto di vista del singolo essere umano, e anche dell'umanità in generale, si presenta come casualità radicale (che Martin Heidegger aveva in parte notato, ma aveva stranamente limitato al singolo essere umano, con il termine di Geworfenheit), facendo che ci sia l'essere e che questo essere si manifesti come un mondo, che su questo mondo ci sia vita, in questa vita una specie umana, in questa specie una data formazione sociale-storica e in questa formazione, a un dato momento e in un dato posto, uscito da un ventre tra milioni d'altri, appaia quel pezzetto di carne urlante e non un altro. Ma entrambe, la politica democratica e la filosofia, *praxis* e pensiero, possono aiutarci a limitare, o meglio a trasformare, l'enorme quota di contingenza che determina la nostra vita, attraverso il libero agire. Sarebbe illusorio affermare che esse ci aiutino ad «assumere liberamente» le circostanze che non abbiamo mai scelto noi e che non potremmo mai scegliere. Il fatto stesso che un filosofo possa scrivere che la libertà è la coscienza della necessità (indipendentemente a ogni considerazione di sostanza rispetto al significato di questa proposizione) è condizionato da una sterminata miriade di altri fatti contingenti. La semplice consapevolezza dell'infinito confondersi di caso e necessità (di caso necessario e di necessità in fondo contingente) che condiziona quello che siamo, è ben lontana dall'essere libertà. Ma è condizione di questa libertà, indispensabile per intraprendere lucidamente le azioni che possono portarci all'effettiva autonomia, sul piano individuale come su quello collettivo.

QUANDO HANNO RUBATO LA VOLONTÀ POPOLARE

di *Eduardo Colombo*

«Comunque sia, nel momento in cui un popolo si dà dei rappresentanti, non è più libero; non esiste più»

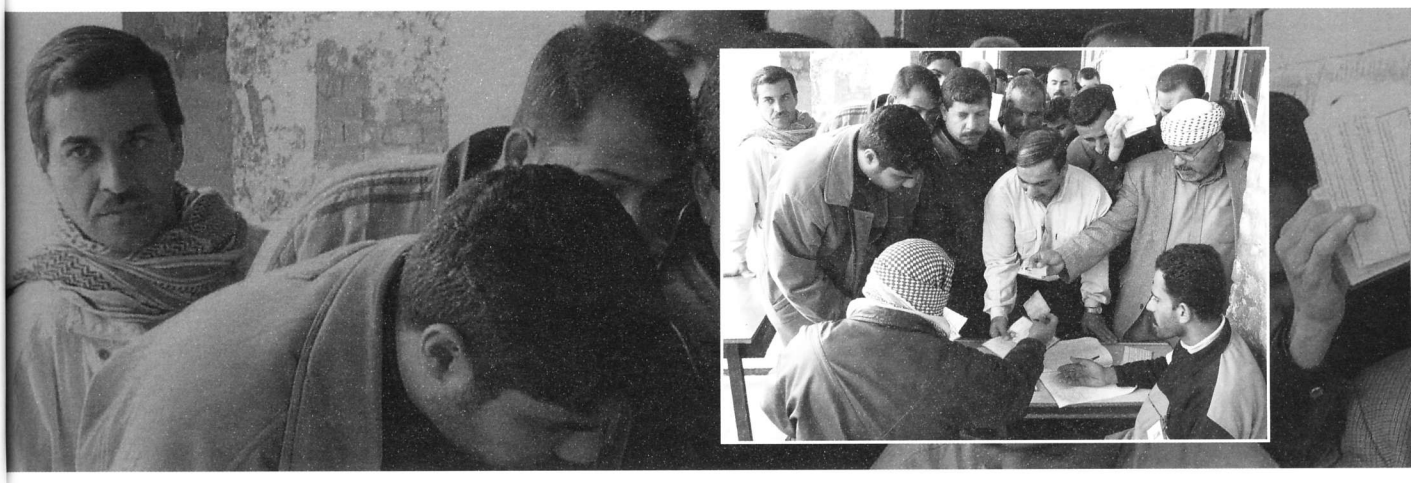
Jean-Jacques Rousseau,
Il contratto sociale

Sotto lo spazio in cui si dispiega la democrazia moderna si nasconde la chiave dell'ordine rappresentativo: il potere politico si manifesta come dipendente dalla società. In questo spazio pubblico della rappresentazione la minoranza che comanda deve trovare nella società stessa e nelle regole di funzionamento la sua legittimazione perché, a differenza del monarca, non può accampare alcuna investitura trascendente. È il regime dell'oligarchia politico-finanziaria regnante che si fa chiamare democrazia rappresentativa. In questo modo il significato di democrazia usato dai greci e nel periodo iniziale della rivoluzione francese ha subìto uno stravolgimento semantico. E il potere reale è accaparrato dalla minoranza. Ecco l'analisi della democrazia rappresentativa contrapposta a quella diretta di Eduardo Colombo, psicoanalista, redattore della rivista semestrale francese Réfractions *e autore fra l'altro di* L'immaginario capovolto *(con Cornelius Castoriadis e Pierre Ansart, 1987),* Anarchia, obbligo sociale e obbedienza, *in* Le ragioni dell'anarchia (Volontà, *n. 3-4/1996*), El Espacio político de la Anarquía *(2000). Titolo originale dell'articolo:* L'escamotage de la volonté *in* Démocratie, la volonté du peuple? *(*Réfractions, *n. 12/2004)*

Gli ateniesi, che hanno vissuto la «breve estate» compresa fra il quinto e il quarto secolo avanti Cristo, un periodo in cui, come si è concordi a dire, il popolo regnò, credevano che la democrazia fosse l'anima della città, *psychè póleos*. Sono passati 23 secoli e oggi, da appena due centinaia d'anni, lentamente, con delle pause notevoli e delle contraddizioni irrisolte, la democrazia è diventata anche la credenza più diffusa e, per i nostri chierici politici, l'orizzonte «insuperabile» della nostra società.
I moderni credono a ciò che chiamano *democrazia*, ma qual è l'oggetto della loro credenza? A quale democrazia si riferiscono? A quale democrazia rivolgono i propri auspici? All'interno di quale liturgia democratica si comunicano?
Noi, che siamo miscredenti, facciamo appello al sano intelletto, alle menti ragionevoli e critiche, all'intelligenza del popolo. Cerchiamo di appoggiarci a quella forza che Alexis de Tocqueville chiamava lo spirito esaminatore, una forza distruttrice che può eclissarsi ma che non sparirà mai. Ed è in quei rari momenti in cui lo spirito critico diventa sulla scena della storia una «passione generale e dominante» che l'eresia lascia il posto alla rivoluzione.
Ma la nostra epoca, almeno per il momento, non è quella in cui la *res publica* suscita passioni popolari. Le donne e gli uomini sono sprofondati nel cerchio ristretto delle loro vite privatizzate, occupati dalla banalità infinita delle loro faccende personali. Il legame sociale si sfilaccia e la «libertà dei moderni» (libertà è il nome che danno alle garanzie concesse dalle istituzioni a questi godimenti privati) [1] si protegge grazie al gendarme che rende sicuri i beni e le persone. Mentre la volontà di ciascuno viene messa in letargo, i «rappresentanti del popolo» hanno il compito di difendere gli interessi di tutti, lasciando ai cittadini *il tempo di occuparsi dei loro interessi privati*. «Perso nella moltitudine, l'individuo non si accorge quasi mai dell'influenza che esercita. La sua volontà non s'impronta mai sull'insieme; nulla rende mai evidente ai suoi occhi la sua cooperazione» [2]. Allora l'apatia [3] si diffonde nello Stato di diritto; l'eguaglianza delle condizioni, più o meno giuridica e formale, nasconde l'enorme distanza che separa i ricchi e i poveri, occulta il conflitto di classe. Di conseguenza, la capacità di agire sparisce dal quotidiano e si rifugia nel rifiuto e nella rivolta. Il neoliberismo ha unificato in uno stesso blocco immaginario il mercato capitalista e i diritti dell'uomo.

1. Benjamin Constant, *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*, in Pierre Manent (a cura di), *Les Libéraux*, Gallimard, Parigi, 2001, p. 447.

La democrazia non è più un regime politico, ma indica un insieme di rappresentazioni politiche, economiche, ideologiche, organizzative che, attraverso un taglio particolare privato-pubblico del sociale, contribuisce alla costruzione (e nello stesso tempo si nutre) di singolari astratti, individui-atomi, anonimi e intercambiabili. La divisione tradizionale fra dominanti e dominati, come se fosse un dato della natura del politico, persiste e coesiste senza scontri apparenti con la sovranità riconosciuta e proclamata del popolo. Accompagnata dai diritti costituzionali e dal suffragio cosiddetto universale, la democrazia, che ora ha integrato il liberalismo nel suo campo (o meglio, il contrario), è assimilata ai regimi capitalisti occidentali. Così, nell'uso corrente *democrazia* è diventata la designazione generica di una forma del sociale istituito, il risultato deformato del conflitto di forze in lotta in seno alla modernità.
I cambiamenti profondi che a partire dal sedicesimo secolo portano la società occidentale a rifiutare la trascendenza della legge, «il punto di vista di Dio», per prendere coscienza di essere una società storica che si autoistituisce, sfociano nella preminenza del politico, nella comprensione della funzione istituente della collettività umana e, per forza di ragione, nella sovranità del popolo. Le idee forti e innovatrici non sono inerti, ma tendono a suscitare le passioni e a diventare i segni precursori della rivolta. La democrazia è stata generata dalla rivoluzione. Il suo principio, i suoi ideali, i suoi valori sono ammessi. Ma, deviata dal *potere politico* [4] che non è mai sfuggito alle *élites* della classe dominante, essa, nella realtà sociopolitica, risulta una forma bastarda che presta i suoi contenuti simbolici al mito della legittimazione del potere di Stato.
La credenza sussiste, ma la forza emotiva e collettiva che l'ha fatta nascere non c'è più. Gli uomini che fecero la rivoluzione erano increduli, «ma restava loro per lo meno una credenza ammirabile che a noi manca: credevano in se stessi» [5]. *In una società di individui privatizzati, la credenza generalizzata nella democrazia nasconde paradossalmente un profondo scetticismo sulla capacità che abbiamo collettivamente di cambiare il mondo.*



Quel che risulta, quel che vediamo attorno a noi, non è il nichilismo tragico dell'azione o della forza, come volevano Max Stirner o Friedrich Nietzsche, ma il nichilismo banale della passività.
Quando il popolo ha la volontà non ha più rappresentanti. Si rappresenta da solo.

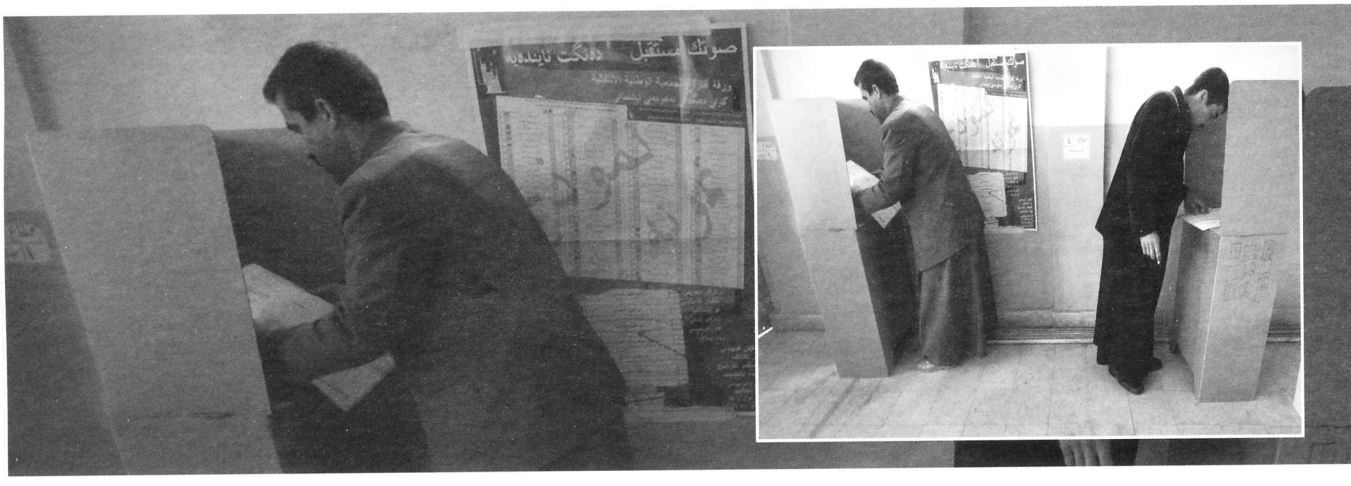
Che cos'è la democrazia?

Siamo di fronte a uno stravolgimento semantico che non è insignificante, ma è la conseguenza del trionfo della «rivoluzione borghese» creatrice di un blocco immaginario, nato dalla «grande rivoluzione», che costruisce *lo spazio pubblico*

2. *Ibidem.*
3. Secondo Morris Jones, l'apatia politica è un segno di comprensione e di tolleranza, e persino «un contrappeso più o meno efficace contro i fanatici che costituiscono il vero pericolo che minaccia la democrazia liberale».
4. Eduardo Colombo, *Du pouvoir politique*, in *Réfractions*, n. 7/2001.
5. Alexis de Tocqueville, *L'Antico regime e la Rivoluzione*, Rizzoli, Milano 1981, p. 193.

della rappresentazione, e che disconosce, scarta e reprime le forme alternative plebee delle assemblee primarie, mandati controllati e sovranità diretta del popolo, tutte forme immediatamente presenti nell'azione rivoluzionaria [6].
Ma partiamo dal significato originario della parola. I primi usi conosciuti del termine *demokratía* contengono l'affermazione del potere sovrano del *démos*, del popolo [7], con i due corollari: l'eguaglianza e la libertà. Questo senso si trova espresso in Eschilo (525-456 a. C.) e in Erodoto (485-425 a. C.). Nelle *Supplici*, Euripide (484-406 a. C.) scrive: «Atene è libera. Vi regna il popolo; (...) in questo paese il povero e il ricco hanno uguali diritti» [8]. L'eguaglianza ha sempre un valore difficile da accettare; fin dalle origini è stata il bersaglio degli avversari del regime. Nella *pólis* del quinto secolo, l'eguaglianza non era solo l'eguaglianza di fronte alla legge, ma anche, e fondamentalmente, «l'eguaglianza nell'*agorà* (*isegoría*)», ossia la capacità di ogni cittadino di rivolgersi al popolo riunito in assemblea.
La libertà è riconosciuta dai sostenitori e dagli oppositori della democrazia come la base stessa del regime. Lo constata Aristotele:

Il principio fondamentale su cui si basa la costituzione democratica è la libertà (è questa un'affermazione corrente, che implica che soltanto sotto questa costituzione gli uomini hanno in sorte la libertà...) [9].
Se la volontà del popolo si esprime direttamente nell'assemblea, se il popolo decide, diventa facilmente comprensibile che, siccome il popolo non è Uno ma una pluralità, un collettivo, i membri che lo compongono abbiano bisogno della libertà e dell'uguaglianza. Solo in quanto liberi e uguali possono costituire un insieme che ha la capacità di decidere e di agire. *La libertà e l'eguaglianza sono conseguenze necessarie della sovranità del popolo.* Se una parte del popolo si vede limitata nella sua libertà o non è uguale all'altra parte di fronte alla possibilità di prendere decisioni (uno o molti, minoranza o maggioranza) non è sovrano «il popolo», sovrana è la parte che ha la capacità (*potentia*) di decidere. In questo caso, questa parte avrà anche la *potestas* (la capacità di farsi obbedire) [10] e la distinzione dominante–dominati farà di nuovo la sua comparsa sulla scena democratica.
L'Atene classica aveva istituito una democra-



6. Blocco immaginario: le rappresentazioni immaginarie centrali (costruzioni sociali di significazione) che organizzano i «possibili storici» e danno la forma del regime che s'impone su tutte le altre forme alternative. Si veda il mio opuscolo *De la Polis et de l'espace social plébéien*, Parigi, 1990 (*Della polis e dello spazio sociale plebeo*, in *Volontà*, n. 4/1989).
7. *Démos*, come il nostro «popolo», ha una connotazione duplice: per un verso indica il corpo civico nel suo insieme, «il *démos* ha deciso», «il popolo sovrano», ma lo si applica anche al popolo basso, alla plebe, al popolino. Si veda Moses I. Finley, *L'invention de la politique*, Flammarion, Parigi, 1985, p. 22.
8. Euripide, *Le supplici*, 405-408.
9. Aristotele, *Politica*, VI, 2, 1317a, 40.
10. Oggi si è dimenticata la distinzione (aristotelica e scolastica, centrale in Baruch Spinoza e fondamentale in politica) fra *potentia* e *potestas*: la potenza come capacità («il potere di creare») e la potenza come dominio («il potere di comandare»), confondendo così la capacità, che può stabilire una relazione sinergica compatibile con l'uguaglianza nell'azione collettiva, e il dominio, una relazione asimmetrica fra colui o coloro che comandano e colui o coloro che obbediscono.

zia che viene chiamata *diretta*: la maggioranza faceva la legge. Come difendersi allora dalla tirannia dell'opinione, dai sentimenti diffusi che esigono la conformità alla regola, dalla forza coercitiva di un pregiudizio generalizzato? I greci non lo sapevano. Aristofane poteva farsi beffe dei problemi della guerra e degli uomini politici in vista: era teatro. Ma «in campo politico, la parola ha il fine di provocare l'azione» [11] e nell'Assemblea il clima cambiava: essa poteva votare l'ostracismo o ricorrere alla procedura giudiziaria chiamata *graphè paranómon* per cui un uomo era giudicato, ed eventualmente condannato, per aver fatto una «proposta illegale», anche se il corpo sovrano l'aveva approvata. Un giorno, situato fra il 432 e il 430, o 429 a. C., l'Assemblea votò, su proposta di un certo Diopite, «una legge che condannava severamente chiunque insegnasse astronomia o negasse l'esistenza del soprannaturale» [12]. Anassagora assegnava all'intelletto una natura materiale e dovette fuggire dalla città per evitare il castigo. Scrive Moses Finley:

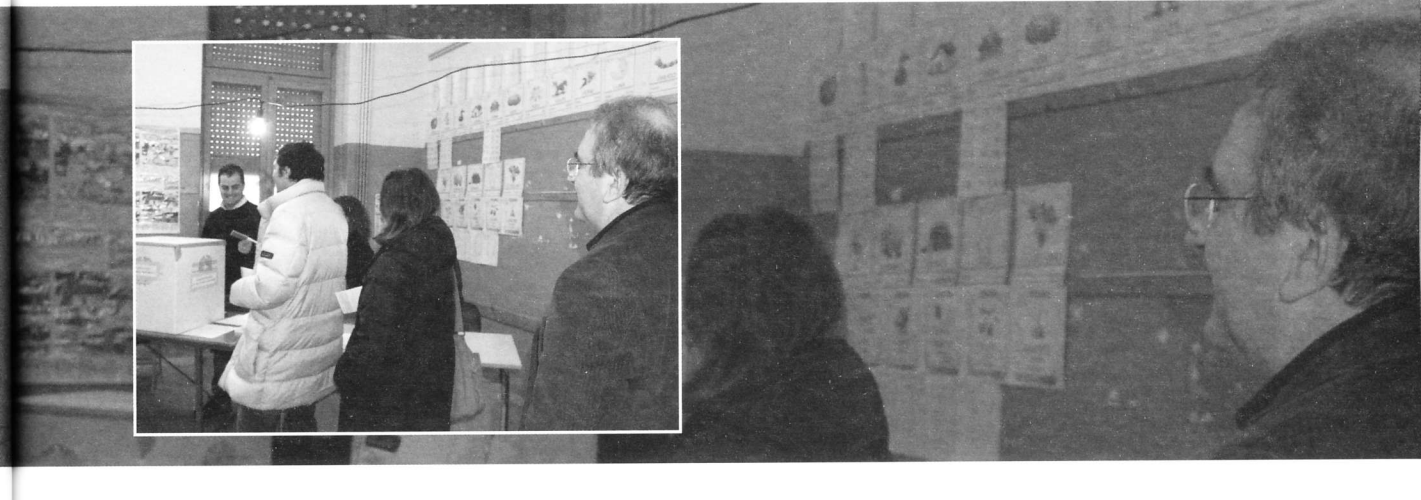
Per un'intera generazione (il processo di Socrate del 399 segnò il punto finale di questa evoluzione) gli uomini non furono perseguitati e condannati per atti di empietà, ma per le loro idee [13].

C'era invece qualcosa che gli antichi greci sapevano: che scegliere dei magistrati fra certi cittadini preventivamente selezionati non era democratico. Se «tutti scelgono per elezione solo fra certuni, è qualcosa di aristocratico». (Aristotele, *Politica*, IV, 15, 1300 b 4).

La forma matriciale della democrazia era così definita e il suo principio proclamato: *la volontà del popolo*. La *pólis* greca non può essere un modello per le società complesse moderne, tuttavia la sua importanza anacronica risiede nel fatto che per la prima volta nella storia gli uomini [14] hanno assunto l'autoistituzione del «corpo politico», della società civile o politica. I cittadini riuniti in assemblea creano il *nómos*; sono loro a stabilire le norme, le convenzioni, le leggi. E loro le cambiano e le annullano. Lo Stato nel senso moderno del termine, come istanza distinta e separata dal corpo sociale, non esisteva. *La pólis sono gli uomini*, diceva Tucidide. L'elemento fondante nella *pólis* è l'affermazione dell'autoistituzione della società, con le conseguenze che porta con sé: la creazione di uno spazio pubblico in cui gli attori sociali sono uguali, in cui la parola è libera e il voto che si esprime serve a prendere una decisione e non a eleggere dei rappresentanti. «La rappresentanza è un principio estraneo alla democrazia» [15].

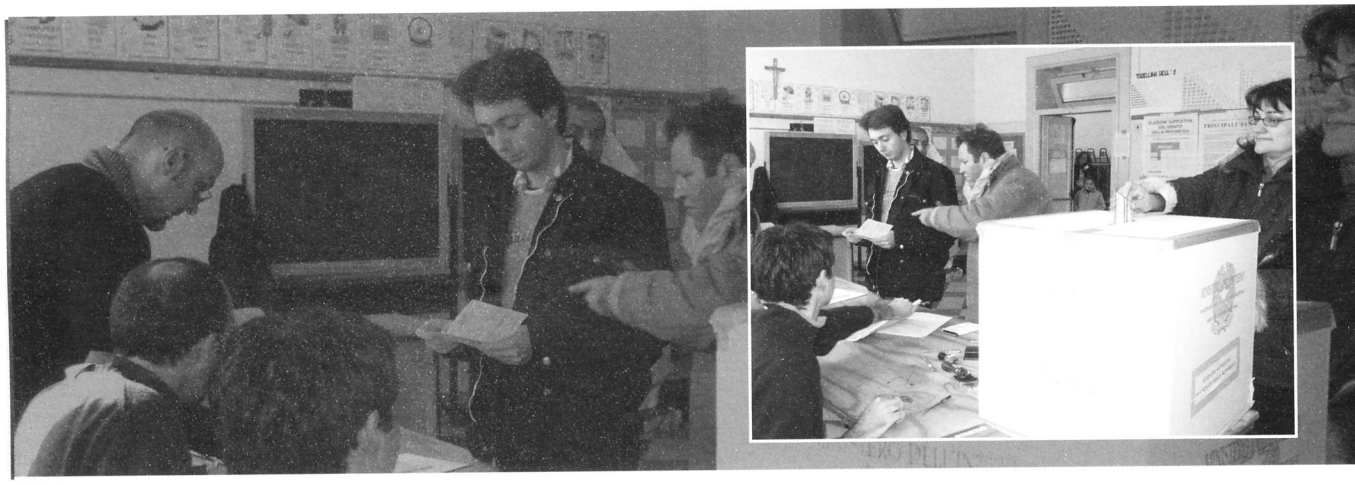
L'eteronomia del sociale istituito, dopo questo breve periodo, non sarà più messa in discussione prima della modernità.

A partire dall'Alto Medioevo, con l'egemonia



11. Moses I. Finley, *La democrazia degli antichi e dei moderni*, Laterza, Bari, 1982, p. 89.
12. *Ibidem*, p. 89.
13. *Ibidem*, p. 90.
14. «Uomini» vuol essere un termine generico per «uomini e donne», ma Atene riduceva enormemente il «corpo politico» con l'esclusione delle donne, degli stranieri e di tutti quelli che erano costretti alla schiavitù: una riduzione imperdonabile nella nostra epoca...
15. Cornelius Castoriadis, *La polis grecque et la création de la démocratie*, in *Domaines de l'homme*, Seuil, Parigi, 1986.

del cristianesimo, il papato elabora una teoria teocentrica secondo la quale ogni potere deriva da Dio, ed è il suo vicario sulla terra a disporre della *summa potestas*. La dottrina della chiesa fornirà le basi della giustificazione politica del potere.
Il mondo occidentale prende una nuova direzione con l'«uscita dalla religione». Il processo di secolarizzazione, consustanziale alla modernità, potrebbe essere definito come la perdita progressiva di ogni «garanzia metafisica» della legittimità dell'ordine sociale, e per la prima volta dopo gli antichi greci non c'è più un punto di vista esterno per dire la verità o la legge della città. Ne consegue quindi che sono gli esseri umani, nell'immanenza della loro azione, a istituire il mondo sociopolitico.
Si costruisce allora una nuova dimensione del politico, una forma completamente diversa di istituzione del sociale, che diventerà pienamente visibile durante la rivoluzione francese. Questo vasto movimento di idee fonda le proprie basi fra il sedicesimo e il diciassettesimo secolo, anche se si può ampliarlo al Quattrocento con Nicola Cusano e l'*Oratio de hominis dignitate* di Pico della Mirandola. Ma in un senso strettamente politico è con Niccolò Machiavelli (*Il Principe*, 1513), Jean Bodin (i sei libri della *Repubblica*, 1567) e Thomas Hobbes (*De Cive*, 1642 e *Leviatano*, 1651) che incomincia a costruirsi lo spazio «immaginario» dello Stato moderno.
L'istituzione, o la creazione, di forme politiche (ossia, avere coscienza esplicita, sapere che il politico è istituito) compie una vera e propria rottura con l'«ordine naturale» supposto dalla tradizione, e così la rivoluzione intellettuale introdotta da Hobbes si ricollega alla preoccupazione dei sofisti per i quali il *nomos* si contrapponeva alla *physis*.
Con la nascita dello Stato [16] si opera la divisione, oggi classica, fra società civile e società politica. Questa divisione poteva essere chiamata dai primi teorici del liberalismo politico come la distinzione fra il *proprietario* e il *cittadino*. All'epoca di John Locke e di Jean-Jacques Rousseau «società civile» era sinonimo di «società politica» e si opponeva a «stato di natura». Dopo il diciannovesimo secolo, si userà chiamare Stato la società politica, vista come separata o antagonista rispetto alla società civile.



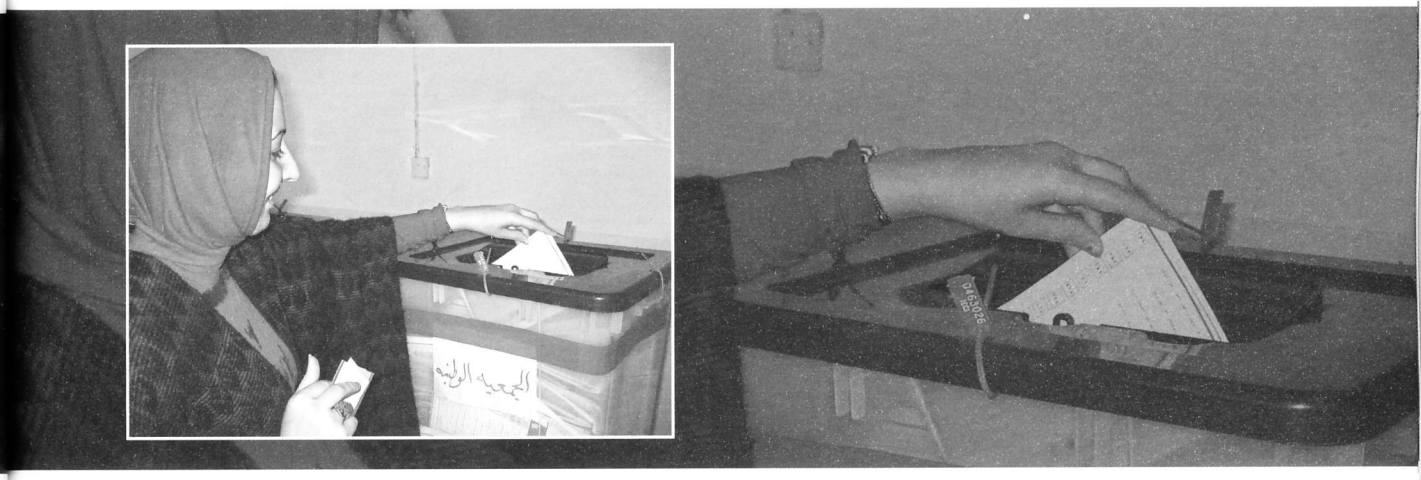
Per i teorici del contratto, la società civile-politica nasce da una decisione: «Si dice che uno Stato è *istituito* quando gli uomini di una moltitudine concordano e stipulano, ciascuno singolarmente con ciascun altro, una *convenzione*», scrive Hobbes [17]. E riconosce, nel suo *De corpore politico* (1630), un momento democratico primitivo. La politica istituita richiede in primo luogo, «in ordine di tempo», la «specie» democratica, e «dev'essere così di necessità», poiché ogni accordo «deve consistere nel consenso della maggioranza» [18].
Rousseau aggiunge, centotrent'anni dopo, che quel momento originario esige l'unanimità:
In base a che cosa cento individui che vogliono un padrone hanno diritto di votare per dieci che non lo vogliono? La stessa legge della maggioranza dei suffragi è una norma stabilita

16. Eduardo Colombo, *L'État comme paradigme du pouvoir*, in *L'État et l'Anarchie*, Acl, Lione, 1985.
17. Thomas Hobbes, *Leviatano*, Laterza, Bari, 1989, cap. XVIII, p. 145.
18. Thomas Hobbes, *Elementi di legge naturale e politica*, Sansoni, Firenze, 2004, p. 131. In questo testo Hobbes scrive che la politica istituita si presenta sotto tre specie: democrazia, aristocrazia e monarchia.

per convenzione e suppone almeno una volta l'unanimità [19].
Le società cambiano, e la lenta evoluzione delle idee, costellata di sofferenze e ribellioni, si trova un giorno di fronte a un'intera dimensione politica che vacilla, scossa dall'azione insurrezionale: ecco la rivoluzione.

Il popolo sovrano: la rivoluzione

Il «momento democratico primitivo» abbandona allora l'ambito mitico del *contratto sociale*, originario e fondatore della società civile, per fare irruzione nella storia come azione istituente. La sovranità del popolo si esprime direttamente nel potere collettivo che «congeda» l'antico regime.
L'atteggiamento dei deputati del Terzo Stato nei confronti della corte si fa sempre più audace man mano che la rivolta contadina divampa e il popolo di Parigi si agita. Un po' dappertutto in Francia scoppiano delle rivolte, a partire dal gennaio 1789 e anche dal dicembre 1788. I castelli bruciano. Gli abitanti dei sobborghi, le assemblee primarie, le giornate rivoluzionarie (il 14 luglio, il 10 agosto e la Comune insurrezionale, il 31 maggio e il 2 giugno 1793) sono il motore, la punta di lancia della rivoluzione. Contro il re o contro la «rappresentanza nazionale».
La borghesia rivoluzionaria aveva bisogno del popolo, ma la plebe le faceva paura [20].
La forza espansiva della Rivoluzione francese si concentra nell'affermazione della volontà popolare come fondamento di ogni politica democratica la cui finalità logica (e, in prospettiva, istituzionale) dovrebbe essere la piena autonomia individuale e collettiva. L'autonomia, e non il fantasma del «Popolo Uno», di una identità sostanziale, di un corpo saldato alla propria testa. Rousseau ha ragione quando afferma che il popolo stesso è legislatore e magistrato, ma s'inganna inventando un essere fittizio: la volontà generale.
Un luogo di potere (*potestas*), un *potere politico* separato dalla società e che si suppone abbia la capacità di coercizione legittima, tramite rappresentanza o delega, rappresenta una contraddizione fondamentale con la sovranità del popolo, un'aporia insuperabile. Può esserci sovranità senza capacità di decisione? «Per ogni essere che ragiona, governo e rivoluzione sono incompatibili», scriveva dalla prigione di Plessis l'«arrabbiato» Varlet.



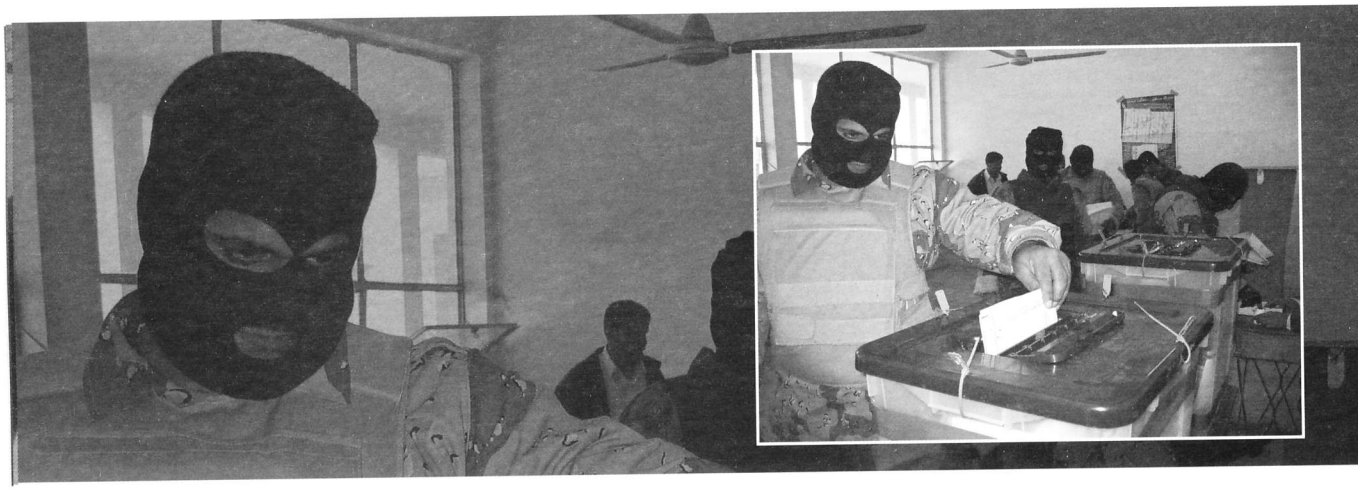
Durante i cinque anni di rivoluzione le forme istituzionali della «democrazia» sono incerte e variabili, la sovranità e la rappresentanza non vanno molto d'accordo, ma nel campo rivoluzionario la fonte del potere sarà riconosciuta e affermata. Così Jacques-Pierre Brissot può dire, nel corso di una seduta al club dei Giacobini nel 1791, che la sovranità del popolo è solo una «parola vuota» se non implica una «supremazia attiva su tutti i poteri delegati» [21]. Ma anche se il principio democratico è presente ovunque, la parola democrazia è quasi inutilizzata, perché troppo appesantita dalle immagini della «plebaglia incontrollabile e dell'anarchia». È la teppaglia.

19. Jean-Jacques Rousseau, *Il contratto sociale*, Laterza, Bari, 1997, l. I, cap. V, p. 19.
20. Eduardo Colombo, *De la Polis et de l'espace...*, cit.
21. Citato in Pierre Rosanvallon, *La démocratie inachevée*, Gallimard, Parigi, 2000, p. 54.

Nella *Démocratie inachevée* (*La democrazia incompiuta*), Pierre Rosanvallon scrive che nel 1765 D'Argenson è decisamente isolato quando afferma che c'è una falsa e una legittima democrazia:

La falsa democrazia cade presto nell'anarchia, è il governo della moltitudine; è così un popolo in rivolta: allora il popolo insolente disprezza le leggi e la ragione; il suo dispotismo tirannico si segnala per la violenza dei suoi moti e l'incertezza delle sue deliberazioni. Nella vera democrazia, si agisce per mezzo di deputati e questi deputati sono autorizzati dall'elezione; la missione degli eletti del popolo e l'autorità che li sorregge costituiscono il potere pubblico [22].
Con il tempo, questa distinzione diventerà il credo della democrazia rappresentativa. Essa implica il trasferimento della sovranità del popolo al potere delegato: il governo. Resta in sospeso la questione fondamentale di ogni filosofia politica del potere che riconosce la capacità istituente del collettivo, del sociale, e che non accetta la confisca da parte di una oligarchia o di una élite: come può la volontà essere trasferita su un rappresentante e continuare a essere la volontà dell'agente, dell'attore sociale singolare o plurale? [23]
La gente del basso popolo e la borghesia del 1789, attori di una rivoluzione, sono assillati, gli uni dallo spettro dell'aristocrazia, gli altri da quello dell'anarchia. L'abate Fauchet osserva: L'aristocrazia è una malattia così contagiosa che conquista inevitabilmente i migliori cittadini, dal momento in cui i suffragi del popolo li hanno eletti come rappresentanti [24].

Anticipa così «la legge di bronzo dell'oligarchia» di Robert Michels [25]. Anche quando sono fondamentalmente roussauiani, i costituenti non possono uscire dal dilemma in cui li ha rinchiusi la volontà popolare: il governo deve *rappresentare* la sovranità che risiede nel popolo, ma deve *governare* (dirigere, condurre) il popolo.
La borghesia patriottica vuole finire la rivoluzione il più presto possibile. Lameth, Barnave e Duport affermano nel 1790: «La rivoluzione è fatta; il pericolo è quello di credere che non sia finita». Nel dibattito sulla revisione costituzionale dell'anno seguente, Barnave combatte le assemblee primarie nel nome del potere rappresentativo:



Si sostituisce il potere rappresentativo, il governo più perfetto, con tutto ciò che nella natura c'è di più odioso, di più sovversivo, di più nocivo per il popolo stesso: l'esercizio immediato della sovranità, la democrazia.

Non si può essere più chiari.

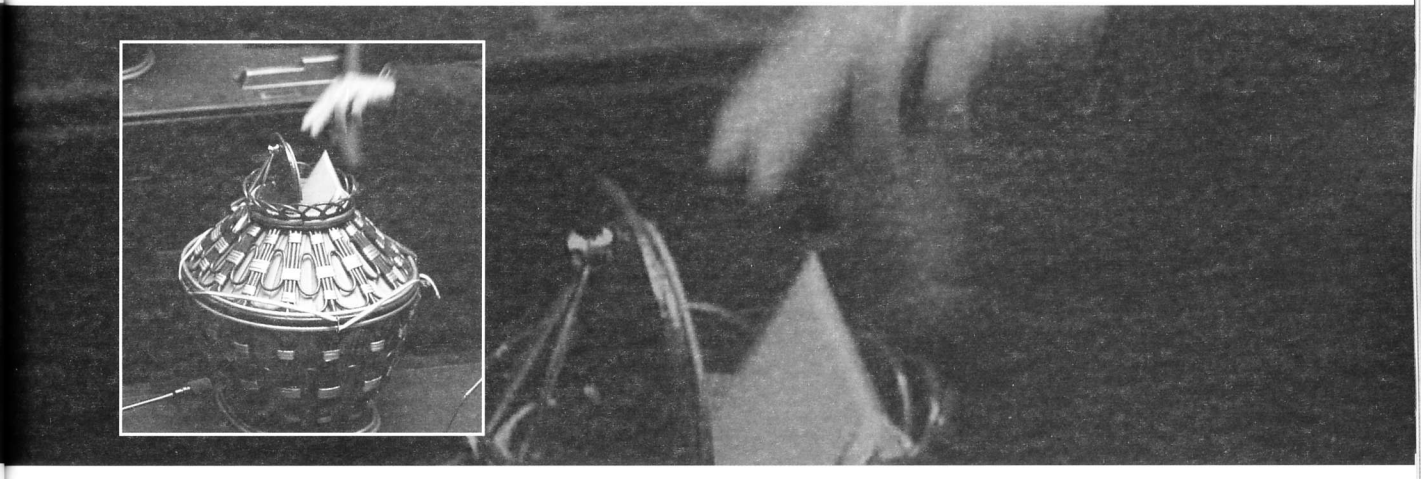
Il popolo è sovrano, ma nel governo rappresentativo i suoi rappresentanti sono i suoi tutori; solo i suoi rappresentanti possono agire per lui, perché il suo interesse è quasi sempre legato a verità politiche di cui non può avere una conoscenza netta e approfondita [26].
Già nel novembre 1789 l'Assemblea della sezione dei Cordiglieri ingiunge ai suoi eletti di «conformarsi a tutti i mandati particolari dei

22. *Ibidem*, p. 27.
23. Robert Wolff, In difesa dell'anarchia, Elèuthera, Milano, 1999.
24. Pierre Rosanvallon, *op. cit.*, p. 30.
25. Robert Michels, *La sociologia del partito politico nella democrazia moderna*, Il Mulino, Bologna, 1966, VI parte, cap. 2.
26. Pierre Rosanvallon, *op. cit.*, p. 58.

loro committenti». E i Cordiglieri non sono isolati, i partecipanti delle sezioni vogliono che i membri del Consiglio generale della Comune agiscano secondo la volontà delle assemblee primarie e che siano revocabili, ma l'Assemblea costituente vota una legge che sottomette l'organizzazione municipale di Parigi alle «norme rappresentative generali». Con l'insurrezione del 10 agosto 1792 le sezioni mostrano di nuovo la loro aspirazione alla democrazia diretta: vogliono dei mandati, non dei rappresentanti. «Una volta che la sovranità è stata ripresa dal popolo, non resta più nessuna autorità all'infuori delle assemblee primarie» (Discorso del sindaco di Metz al club dei Giacobini il 12 agosto) [27].
Gli «arrabbiati» (Roux e Varlet in prigione) denunciano il Terrore imposto dal clan di Robespierre, ma la rivoluzione era giunta al suo termine. La reazione termidoriana si serve del Terrore come di un motivo di contrapposizione; ma questo non impedisce che il 10, l'11 e il 12 di termidoro ci siano state 103 esecuzioni. «La borghesia faceva festa, come fece più tardi, dopo il giugno 1848 e il maggio 1871» [28].
Dietro al conflitto di classe (e la sua espressione politica appare semplice: finché la maggioranza è costituita dai poveri e la minoranza dai ricchi, il governo dei poveri è la democrazia, il governo dei ricchi l'oligarchia [29]) si profilano i limiti di qualsiasi potere politico (*krátos, potestas*) se resta nelle mani di alcuni, e anche, e soprattutto, se fa derivare la propria contestabile legittimità dalla legge della maggioranza, come i contemporanei di Pericle e di Anassagora hanno potuto sperimentare.

Termidoro e i liberali

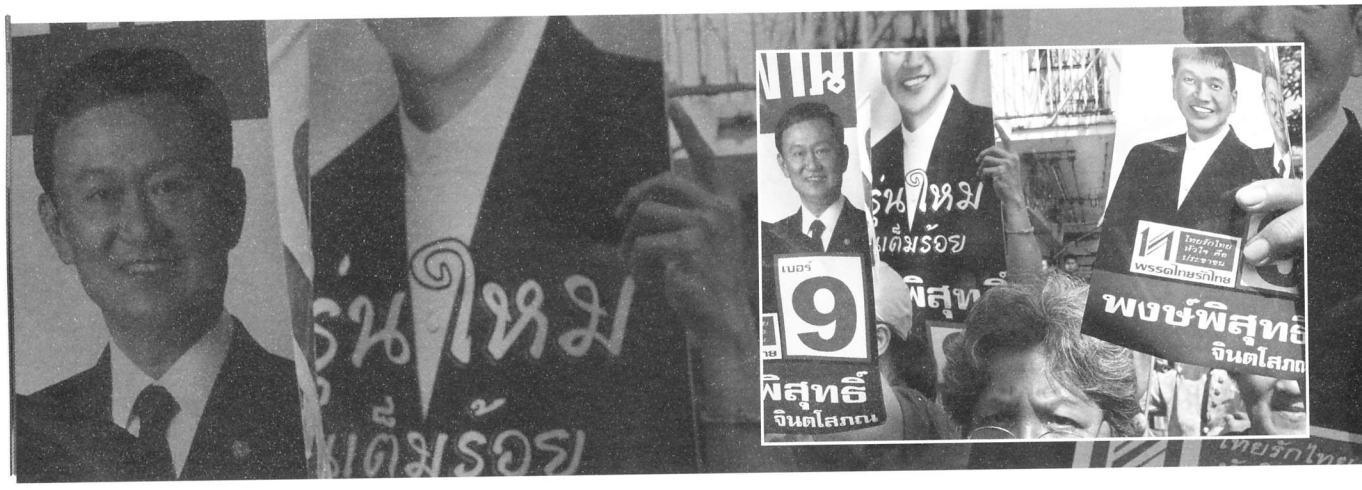
Il ritorno all'ordine (chiaramente inteso dalla classe dominante nel senso del rispetto della proprietà e della sicurezza) allontanerà per lunghi anni la volontà del popolo dalla scena pubblica. Benjamin Constant (1767-1830) lo riconosce: presso i moderni, afferma, la sovranità è *rappresentata*, e questo significa che l'individuo è sovrano solo in apparenza; «e se a scadenze fisse, ma rare, (...) esercita questa sovranità, è solo per abdicarvi» [30].



Lo stravolgimento del concetto di democrazia incomincia allora il suo percorso, molto prima che la parola diventi di moda. Scrive Rosanvallon:
L'idea trova la sua prima formulazione nel 1795 in Lezay-Marnésia. «In ogni società civilizzata, ossia ovunque la proprietà abbia gettato profonde radici, la considerazione per la libertà passerà sempre in secondo piano rispetto alla considerazione per l'ordine, gli interessi politici in secondo piano rispetto agli interessi civili, perché è l'ordine e non la libertà ad assicurarne la garanzia, e perché l'uomo ha rilevanza per la parte che ha nel territorio, e non per quella che ha nella sovranità» [31].
Quando Constant espone le sue idee in un discorso molto apprezzato dai neoliberali di oggi (discorso conosciuto con il titolo di *La libertà de-*

27. *Ibidem*, pp. 60-61.
28. Pëtr Kropotkin, *La grande rivoluzione*, Anarchismo, Catania, 1975, p. 370.
29. Aristotele, *Politica*, III, 1279b, 25-30, 40. «La vera differenza che separa la democrazia dall'oligarchia, è la povertà e la ricchezza».
30. Benjamin Constant, *De la liberté des anciens...*, cit., pp. 441-442.
31. Pierre Rosanvallon, *op. cit.*, p. 95.

gli antichi paragonata a quella dei moderni e pronunciato nel 1819 all'Ateneo Reale di Parigi, durante la restaurazione dei Borboni, un periodo di relativa liberalità fra il «terrore bianco» e il trionfo degli «ultras») ha l'intenzione di porre un termine alla rivoluzione, perché le idee che essa ha messo in marcia sono pericolose, tanto più se covano nella clandestinità. L'idea democratica, pensano i liberali, contiene un potenziale che oscilla fra il dispotismo e l'anarchia.
Tuttavia, la «grande rivoluzione», ponendo come fondamento della repubblica la sovranità del popolo, ha scatenato un processo profondo di cambiamento di mentalità, anche sotto la monarchia restaurata, che ora è stata costretta a concedere la Carta che limita l'arbitrio regale [32]. Per i liberali, allora, era necessario restare nei confini istituzionali vigenti e controllare l'espansione della sovranità popolare, senza perderla totalmente (in apparenza), istituzionalizzandola come regime rappresentativo. La critica di Constant, in fondo, ha come bersaglio la democrazia diretta, inadeguata ai bisogni dell'uomo moderno, occupato a sviluppare i suoi interessi individuali. Di qui deriva la necessità del sistema rappresentativo [33].
In questa epoca, coloro che sono stati chiamati liberali conservatori o «dottrinari» hanno accentuato la separazione fra «il principio sovversivo, anarchico e distruttivo» della volontà individuale o collettiva, e il governo rappresentativo degli interessi della nazione, poiché avevano fiducia nella capacità del governo di riconoscere i veri interessi degni di essere rappresentati.
Un esempio interessante ci è fornito dal ragionamento che sviluppa Pierre Paul Royer-Collard (1763-1845) contro la «rappresentanza» della volontà popolare e per la «rappresentazione» da parte del governo degli interessi della società. Scrive: «La parola rappresentanza è una metafora. Perché la metafora sia giusta» bisogna riconoscere che la «rappresentanza politica presuppone il mandato imperativo». E conclude, quindi, che «la rivoluzione, così come si è realizzata per la disgrazia dei secoli, non è altro che la dottrina della rappresentanza in azione». È una cosa diversa «l'opinione di una nazione», che «si trova con certezza soltanto nei suoi veri interessi», e i governi saggi saranno l'espressione dello stato della società [34].



L'eguaglianza dei diritti è la vera democrazia; (...) garantita dalla Carta costituzionale, è oggi la forma universale della società, e ovunque la democrazia è così [35].

Questa frase potrebbe essere scritta oggi su *Le Débat* (rivista politica parigina diretta da Marcel Gauchet), eppure appartiene a una periodo di restaurazione monarchica.
Alexis de Tocqueville pubblica nel 1835 *La democrazia in America* e da allora il termine *democrazia* tenderà a imporsi come designazione di uno *stato della società* e non più come regime politico, espressione della volontà del popolo. Lo stato sociale in America è l'eguaglianza delle

32. Una Carta che riconosce alla «nazione» una rappresentanza molto ridotta: il voto è censitario.

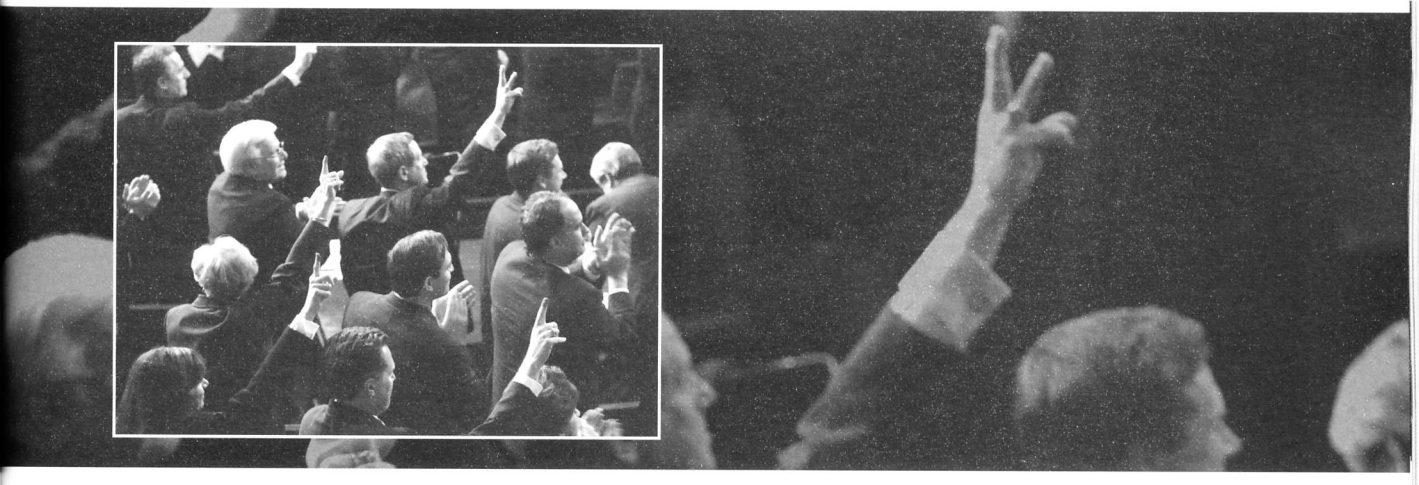
33. Benjamin Constant «Il sistema rappresentativo è una procura data a un certo numero di uomini dalla massa del popolo, che vuole che i suoi interessi siano difesi e che tuttavia non ha il tempo di difenderli personalmente». Benjamin Constant, *op. cit.*, p. 457.

34. Pierre-Paul Royer-Collard, in Pierre Manent (a cura di), *Les Libéraux*, Gallimard, Parigi, 2001, pp. 480-486.

35. Citato da Pierre Rosanvallon, *op. cit.*, p. 128.

possibilità (tralasciamo il fatto che la diagnosi non sia per niente buona) e il principio politico proclamato la volontà del popolo. Ed è il principio politico che diventerà sempre più *oscuro*. Del resto, la visione di Tocqueville ci sembra più in sintonia con la nostra società democratica nelle pagine in cui prevede una società di individui privati, anonimi e intercambiabili. La minaccia è diventata una realtà: una folla innumerevole di uomini «che girano senza posa su se stessi per procurarsi piccoli e volgari piaceri di cui si riempiono l'anima». Questa specie di servitù regolata, dolce e pacifica, potrebbe combinarsi meglio di quanto si immagini con alcune forme esteriori della libertà, e non sarebbe impossibile che si stabilisca all'ombra della sovranità del popolo. (...) In questo sistema, i cittadini escono per un attimo dalla dipendenza per indicare il loro padrone, e poi vi rientrano [36].

di Parigi, sovrano, impone il cambiamento. Sono i poveri, i proletari, le classi lavoratrici e pericolose che fanno le giornate del luglio 1830, ma la borghesia industriale e commerciale manovra per conservare il potere, e Thiers offre al trono la vittoria del popolo. I quartieri operai di Lione si ribellano nell'aprile 1834 contro la legge sulle associazioni. Gli insorti combattono per tre giorni. La sera dell'11 l'insurrezione è sconfitta. Il 13 è la volta di Parigi. Il ministro dell'Interno Thiers ordina una repressione spietata.
La rivoluzione del 1848 completerà la separazione fra la borghesia e il proletariato. Guizot, disilluso, l'aveva previsto: «La democrazia è un grido di guerra; è il vessillo dei molti che sono posti in basso, contro i pochi che stanno in alto» [37]. La Comune diventerà il simbolo di questa lotta e l'immagine tragica del popolo basso schiacciato dal potere.



Reazionari o liberali, monarchici moderati o repubblicani, François Pierre Guizot o Louis Adolphe Thiers, potevano discutere sulla democrazia moderna e il sistema rappresentativo, e cercare sempre di giustificare il potere del governo sul popolo, giustificarlo e imporlo se ce n'era bisogno; quello che non potevano fare, era dimenticare la volontà del popolo *in atto*. Con le barricate delle Tre Gloriose, il popolo

Lo spettro dell'anarchia

Fra il 1830 e le insurrezioni del 1848 in Europa, il capitalismo industriale ha creato un vasto proletariato urbano, forza-lavoro disponibile, pauperizzata, «libera» di vendersi. L'operaio si vede insidiato dalla miseria e l'insicurezza del lavoro; ha barattato la «sicurezza» della schiavitù con la «libertà» di morire di fame. Una violenta contrapposizione di classe che farà nascere il movimento operaio rivoluzionario [38]. All'interno di queste nascenti lotte operaie, le idee anarchiche, che incominciavano a costituirsi e a formare un *corpus* politico, troveranno la materia necessaria per svilupparsi in movimento sociale. La promo-

36. Alexis de Tocqueville, *La democrazia in America*, Utet, Torino, 1968, IV parte, cap. VI, *Quale specie di dispotismo le nazioni democratiche abbiano da temere.*

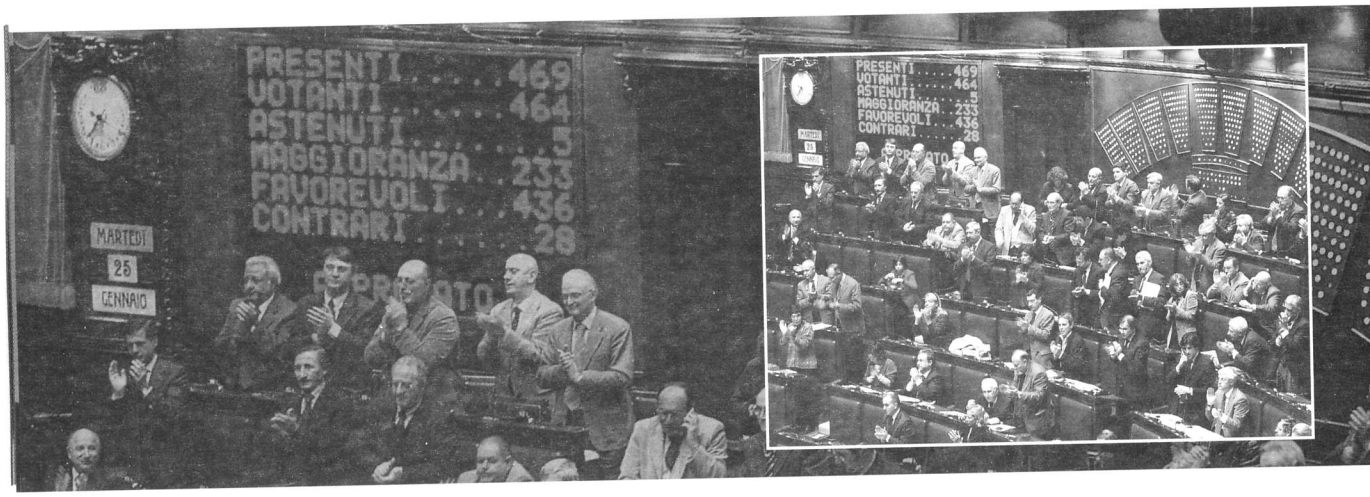
37. *De la démocratie dans les sociétés modernes*, 1837. Citato da Pierre Rosanvallon, *op. cit.*, p. 137.

38. Autori vari, *De l'histoire du mouvement ouvrier révolutionnaire, Actes du colloque international Pour un autre futur*, Éditions Cnt-Rp et Nautilus, Parigi, 2001.

zione della «questione sociale», come con i sanculotti della rivoluzione, mobilita le aspirazioni di eguaglianza e libertà.
Il primo congresso dell'Associazione internazionale dei lavoratori (Ginevra, 1866) dichiara che c'è un fine da raggiungere: la soppressione del lavoro salariato. E il congresso di Saint-Imier, riunito nell'autunno del 1872, formulerà con chiarezza i principi dell'anarchismo: «In nessun caso la maggioranza di un Congresso potrà imporre le sue risoluzioni alla minoranza». Il congresso propone allora all'azione del proletariato la costituzione di una federazione delle comuni autonome. Si dichiara quindi che:

la distruzione di ogni potere politico è il primo dovere del proletariato. (...) Qualsiasi organizzazione di un potere politico sedicente provvisorio e rivoluzionario per condurre a questa distruzione non può essere che un ulteriore inganno e sarebbe pericolosa per il proletariato quanto i governi esistenti oggi [39].

Michail Bakunin in *Stato e anarchia* osserva che lo stato di Léon Gambetta, quanto quello di Thiers (e con più forza, e in maniera molto più sicura, perché «sarà investito di ampi poteri democratici») «potrà garantire con maggior forza e sicurezza lo sfruttamento tranquillo e generalizzato del lavoro popolare da parte della ricca e rapace minoranza». Gambetta «sa che il dispotismo governativo non è mai così terribile e così forte come quando si sostiene sulla cosiddetta rappresentanza della cosiddetta volontà del popolo» [40].
Spinta dall'ondata profonda della modernità, l'anarchia introduce nella storia *un nuovo paradigma del politico* basato sulla negazione del *potere politico* [41], sulla negazione dello Stato.
Le forme tradizionali di organizzazione politica contengono l'idea del giusto dominio, nelle tre forme che riconoscono i greci: monarchia, oligarchia e democrazia, La *polis* non è pensabile senza un'istanza in cui si esprima l'*arkhè politiké* (il comando politico) depositario della coercizione legittima per mantenere l'ordine, fare la guerra e sottomettere i devianti. La maggioranza nell'Assemblea è la fonte del potere delegato in democrazia. Nella democrazia diretta, quindi, la maggioranza ha, oltre al potere di decidere e di agire (capacità, *potentia*), il potere di imporsi (dominio, *potestas*) sulla minoranza. E fu l'Assemblea, benché si trattasse della conseguenza di un complotto oligarchico, a votare la soppressione, per tutti, della democrazia nel 411 a. C.
La critica anarchica non si dirige solo contro la democrazia rappresentativa, ma anche contro la «legge della maggioranza», perché il popolo non è un'unità, un corpo con una testa e ancor meno con due, ma un collettivo multiplo e conflittuale: ne consegue che le assemblee primarie non hanno il potere di imporre la loro decisione a coloro che non vi partecipano e che non hanno preso decisioni in comune.
L'anarchismo mantiene, della democrazia, il principio fondamentale della volontà del popolo. La sovranità o, che è lo stesso, l'autonomia, individuale e collettiva, non è delegabile né rappresentabile, ma appartiene al soggetto dell'azione (soggetto concepito, contrariamente alla teoria libera-



39. James Guillaume, *L'Internationale. Documents et souvenirs*, II, 1872-1878, Gérard Lebovici, Parigi, 1985.
40. Michail Bakunin, *Stato e anarchia e altri scritti*, Feltrinelli, Milano, 1968, p. 35.
41. Il potere politico è definito qui come la confisca nelle mani di una minoranza della capacità istituente del collettivo (della società). Eduardo Colombo, *Du pouvoir politique*, già citato.

le, non come assoggettato, ma come l'agente, socio-storico, dell'atto, sia individuale sia collettivo).
Nonostante l'importanza e l'estensione del movimento anarchico alla fine del diciannovesimo secolo e durante la prima metà del ventesimo, le oligarchie benpensanti e il ceto intellettuale occidentale sono riusciti a fare sparire dalla storia lo spettro che aveva osato attaccare il sacrosanto «principio di autorità». Per farlo, hanno avuto a loro favore due grandi guerre, i totalitarismi nazista e fascista, la repressione brutale di ogni insurrezione, in Russia, in Germania, in Spagna, il monopolio dell'ideologia rivoluzionaria da parte dello stato bolscevico e la guerra fredda. C'è da stupirsi se le *masse* restano apatiche, come inebetite, di fronte a una tale barbarie?
Il popolo, spossessato delle illusioni rivoluzionarie, senza volontà, è diventato sottomesso all'«opinione pubblica» e ampiamente «conformista» rispetto all'ordine stabilito.

La negazione della volontà popolare

La sociologia americana (o meglio, una parte dei sociologi degli anni Quaranta e Cinquanta largamente pubblicizzati dalla stampa) ha formulato le basi di una nuova ideologia chiamata *la fine delle ideologie.*
Seymour Martin Lipset constata un cambiamento nella vita politica occidentale che, secondo lui, esprime una realtà sociale: i problemi politici fondamentali della rivoluzione industriale sono stati risolti, gli operai hanno conquistato la cittadinanza industriale e politica e i padroni hanno accettato l'assistenza sociale e un relativo intervento regolatore dello stato. Le persone avranno ancora le loro opinioni, di destra o di sinistra, e «la lotta democratica fra le classi continuerà, ma sarà una competizione priva di qualsiasi ideologia, senza bandiere rosse e sfilate del Primo maggio». La democrazia, ci dice Lipset, non è la ricerca di una società più giusta, ma «è la società giusta in azione». E da questo punto di vista, il *conformismo* che segnala David Riesman [42] alla fine degli anni Quaranta non è affatto una cosa cattiva, le *élites* in democrazia (*sic!*) devono fare i conti con il conformismo e anche con l'apatia delle masse per poter condurre una politica ragionevole [43]. È così che l'elemento caratteristico, l'elemento più prezioso della democrazia, è la formazione di una élite politica nella lotta competitiva per ottenere i voti di un elettorato essenzialmente passivo [44].

Lo stesso anno in cui Lipset pubblica *L'uomo e la politica* (*Political Man*, 1960), Daniel Bell pubblica *La fine dell'ideologia*, che ha una grande risonanza. Anche Bell sostiene che nel mondo occidentale esiste un accordo generale sui problemi politici: l'accettazione di un certo stato sociale, il desiderio di un potere decentrato, il riconoscimento di un sistema di economia mista e del pluralismo politico.

42. David Riesman, *La folla solitaria*, Il Mulino, Bologna, 1967.
43. Seymour Martin Lipset, *L'uomo e la politica*, Edizioni di Comunità, Milano 1963, cap. XIII, *La fine di ogni ideologia?*
44. Seymour Martin Lipset, citato da Moses I. Finley, *op. cit.*, p. 57.

Per l'intellighenzia radicale, le vecchie ideologie hanno perso la loro verità e la loro forza di persuasione [45].

Parallelamente, da questa parte dell'Atlantico, si riconosce che dopo il 1945 la democrazia è entrata in un periodo di stabilizzazione, di trionfo e di pacificazione. Il lavoro di riforma ha permesso di superare «le malattie infantili della società industriale» e la nostra epoca si allontana «dalle asprezze concettuali di un secolo fa». L'*unificazione ideologica* inserisce ormai l'espressione delle divergenze all'interno di un *accordo* sul principio delle libertà democratiche [46].
Dobbiamo capire che queste libertà democratiche sono le stesse che Constant raggruppava sotto la qualifica di «libertà dei moderni», tutte compatibili e coerenti con un governo rappresentativo. Infatti, secondo una nuova definizione, la democrazia è «il governo rappresentativo basato sul diritto degli individui» [47]. Non si deve però dimenticare che dietro al regime più democratico veglia nell'ombra, come aveva rivelato Giovanni Botero, la guardiana di ogni potere politico, la *ragione di stato*.
Imboccando le ampie vie dell'ideologia dominante, siamo passati insensibilmente dalla *volontà del popolo* al *governo rappresentativo*. A questo punto lo spirito critico ci mette in allerta: come può avvenire questa transustanziazione?
La rivoluzione del 1789 aveva posto il problema senza poterlo risolvere, ma l'azione insurrezionale produceva una pressione forte in favore di una sovranità popolare che esercitava allora una «supremazia attiva su tutti i poteri delegati». Così, nella democrazia nascente risuonavano di nuovo gli accenti della democrazia diretta e con lei la nozione di autogoverno o, ancor meglio, di *autonomia*. Dopo la restaurazione, quando la «rivoluzione borghese» si stabilizza, l'inversione decisiva del significato del termine democrazia s'imporrà ovunque, un'inversione fondata sul *transfert simbolico della sovranità* costitutivo dello *spazio pubblico della rappresentazione*: il popolo (il collettivo che forma una società) ha una sovranità virtuale che è rappresentata dalla capacità di azione e di decisione del governo, un potere delegato. A partire da qui si è potuto affermare che «la sovranità è essenzialmente rappresentativa: si esercita solo per rappresentanza» [48].
Un'opposizione flagrante rispetto a Jean-Jacques Rousseau che credeva «che il sovrano, essendo solo un ente collettivo, non può essere rappresentato che da se stesso; il potere può essere trasmesso, ma non la volontà» [49].
Devono intervenire due fattori per far riuscire questa operazione alchemica creatrice della democrazia rappresentativa. Il primo è l'interpretazione della rappresentanza al di fuori del suo significato politico preciso: ossia, è abbandonata l'idea della volontà del mandante che delega a un altro l'esecuzione di un mandato controllato. Al suo posto si introduce un processo di raffigurazione, simbolica o scenografica, che stabilisce una relazione riflettente tra il polo del potere e la società [50]. L'istanza politica istituita come diversa e separata dalla so-

45. Daniel Bell, *La fine dell'ideologia*, Sugarco, Milano, 1991, p. 462.
46. Marcel Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, Gallimard, Parigi, 2002, p. 378.
47. Marcel Gauchet, *La révolution des pouvoirs*, Gallimard, Parigi, 1995, p. 14.
48. *Ibidem*, pag. 47.
49. Jean-Jacques Rousseau, *Il contratto sociale*, Laterza, Bari, 1997, p. 35.

cietà, lo stato, è il luogo d'esercizio del potere (capacità di agire e di comandare). Grazie a quel processo di figurazione, lo stato diventa il rappresentante della fonte da cui ricava la sua legittimità: la società civile (il popolo), che resta invece il luogo in cui il potere si applica. La liturgia del suffragio universale è la forma pubblica attraverso cui il popolo abdica ritualmente alla propria sovranità.
Il secondo fattore è la conseguenza del mantenimento indiscusso, come se fosse un fatto ineluttabile nell'istituzione della società, della dissociazione fra corpo politico e governo. Questa dissociazione sanziona l'alienazione della capacità istituente del collettivo nelle mani di una minoranza, generalizza il paradigma ancestrale dominanti-dominati e contrappone, prima di ogni velleità di legittimazione, la sfera del potere politico alla grande massa di sottomessi.

La modernità ha lasciato il potere senza una giustificazione venuta dall'esterno. La funzione simbolica svolta dal *sistema rappresentativo* risiede nel gioco di prestigio che fa credere all'intercambiabilità di una sovranità che di fatto non appartiene se non al sistema politico. C'è un segreto o un enigma nell'ordine rappresentativo, confessa Marcel Gauchet [51]. Guizot l'aveva già sospettato quando scriveva:

C'è qualcosa di vero, di molto vero, nel fatto che tutti si accordano nel riconoscere che la società attuale è democratica. Ma c'è anche qualcosa di oscuro, anzi di molto oscuro [52].

Così, al disotto dello *spazio pubblico della rappresentazione* (spazio in cui si dispiega la democrazia moderna) si nasconde, in modo finto e surrettizio, la chiave dell'ordine rappresentativo: è il potere politico stesso che deve significarsi o rappresentarsi come dipendente [53] dalla società, visto che non ha più l'appoggio dell'aldilà. E allora il *regime stabilito,* al servizio dell'oligarchia politico-finanziaria regnante, si fa chiamare democrazia rappresentativa. Lo stravolgimento semantico si è compiuto. Il potere resta nelle mani della «minoranza». Perciò io dico, seguendo l'esempio di Pierre-Joseph Proudhon:
«Allora, lei è democratico?».
«No. Io sono anarchico».

traduzione di
Alberto Panaro

Le foto in queste pagine: elezioni in Iraq, elezioni in Italia, votazioni al parlamento Usa e a quello italiano, manifestazioni a Porto Alegre.
Tutti votano ma chi decide?

50. Marcel Gauchet, *La révolutions des pouvoirs*, cit., p. 37. La sostituzione della rappresentanza politica con la rappresentanza simbolica è un riconoscimento implicito della verità della posizione di Rousseau e un ritorno a un Royer-Collard migliorato, poiché l'«opinione della nazione» è diventata un attore civico, «un doppio inseparabile dell'universo del suffragio»: è l'opinione generale, l'opinione «della gente che non ha realmente opinione» (p. 38).
51. *Ibidem*, p. 284.
52. Citato da Pierre Rosanvallon, *La démocratie inachevée*, cit., p. 132.
53. Dipendente dalla società lo è, in un senso più profondo e più vero, come il padrone è dipendente dallo schiavo, senza per questo che i loro ruoli diventino intercambiabili.

A CHATILA È TUTTO UN ALTRO FILM

Antonella Arcomano

«Tornare in Palestina» è la risposta che danno i bambini di Chatila, campo profughi in Libano e teatro (come Sabra) nel settembre 1982 di un massacro di palestinesi a opera di milizie maronite sotto l'occhio accondiscendente dei soldati israeliani e dell'allora ministro della difesa Ariel Sharon. Quei bambini, quarta generazione di profughi, non hanno speranze professionali nel Libano che mal li sopporta. Per aiutarli ad avere sogni fatti non solo di rimpianto per una terra che nemmeno conoscono, Mo'ataz Dajani, fondatore dell'organizzazione no profit Al Jana, ha dato il via a un progetto che vede i piccoli palestinesi girare film da loro ideati. Racconta questa esperienza Antonella Arcomano, giornalista free lance trasferitasi da Milano a Beirut

Anche sognare è un lusso quando si è nati a Chatila. E lo si impara subito, fin da piccoli. L'unico orizzonte a cui aspirare, socialmente incoraggiato, è il ritorno in Palestina, la terra dei bisnonni. Ma che cosa potrà essere di una generazione senza diritti a cui è negata perfino la speranza? Se lo sono chiesti i membri dell'organizzazione no profit Al Jana (Arab Resource Center for Popular Arts; email: arcpa@cyberia.net.lb), fondata nel 1990 da un filmmaker palestinese, Mo'ataz Dajani. E hanno elaborato un progetto pluriennale per dare ai bambini dei campi profughi libanesi la possibilità di coltivare sogni individuali, prendere coscienza di sé e manifestare speranze e paure, attraverso strumenti di espressione creativa. «Abbiamo iniziato a ragionare intorno a quest'idea nel 1998, in occasione del cinquantenario della cacciata del popolo palestinese dalle proprie terre», racconta Mo'ataz Dajani. «Ci trovavamo di fronte alla quarta generazione di rifugiati, senza una patria, destinata a essere esclusa dal processo di pace, senza volto, dimenticata. Bambini che rimanevano muti davanti a una domanda che avrebbe scatenato la fantasia di altri loro coetanei, una domanda semplice: cosa vuoi fare da grande? La risposta che ci arrivava, puntuale, era di tipo collettivo: tornare in Palestina. Ci ha impressionato questa incapacità di esprimersi come bambini e come individui, questa necessità di avere solo pensieri da adulti e trasmessi dagli adulti. Così abbiamo deciso di dare voce a questa generazione attraverso la scrittura, la fotografia e il cinema».

«In cooperazione con le Ong Beit Atfal Al Soumoud, Najdeh e Women Humanitarian Organization, abbiamo iniziato il nostro lavoro con un gruppo di trenta ragazzini dai nove ai dodici anni di due campi di Beirut, Chatila e Borj al Barajneh. Il primo passo sono stati i diari di famiglia. I bambini talvolta erano confusi sul loro passato, avevano molte domande da fare ai genitori e soprattutto ai nonni. Domande a volte scomode e dolorose come: "Perché ve ne siete andati dalla Palestina se l'amavate tanto?". Noi non abbiamo fatto altro che aiutarli a esprimere i loro dubbi e mettere loro in mano dei registratori, dei block notes e delle macchine fotografiche. Così hanno iniziato a intervistare i loro familiari e gli anziani del campo, per ricostruire il loro passato e capire le ragioni del loro presente».

«Il loro entusiasmo e il loro desiderio di conoscere ha sortito subito un effetto inaspettato anche su chi incontravano, soprattutto nei più anziani, persone che talvolta non avevano mai accettato di raccontare quello che era successo. Invece, di fronte all'innocenza di questi piccoli reporter si sono aperti, hanno rievocato i giorni più drammatici, quelli in cui avevano dovuto abbandonare le loro case e tutto ciò che avevano per poi ritrovarsi a vivere nel degrado di un campo profughi. C'è stato chi ha pianto, chi ha compiuto un gesto simbolico di speranza, come l'anziano che si è fatto fotografare con la lucerna che aveva portato con sé dalla Palestina: non l'aveva mai più accesa da allora, l'ha fatto per quei bambini».

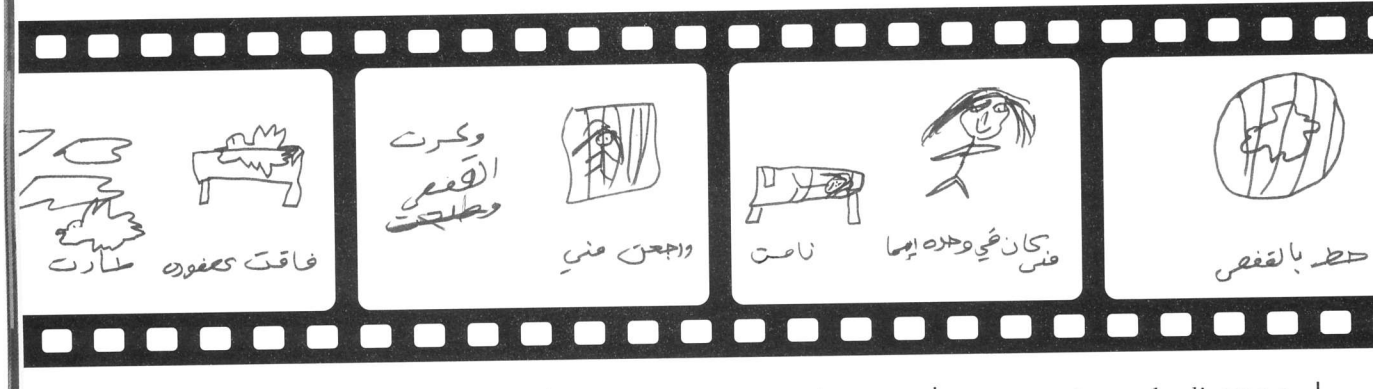
«Tra l'altro la sensibilità dei nostri giovani giornalisti ci ha permesso di portare alla luce un problema che fino ad allora non avevamo compreso in tutta la sua drammaticità, quello degli anziani abbandonati. Noi adulti non avevamo mai posto la questione perché nella nostra struttura familiare l'anziano può contare sul sostegno e sull'assistenza dei figli e dei nipoti. Quello che ci era sfuggito era invece l'alto numero di anziani rimasti completamente soli, dopo che tutta la loro famiglia era emigrata. I bambini ci hanno segnalato che si trattava di una vera emergenza e ci hanno spronato a cercare una soluzione».

«Nel secondo momento del nostro progetto abbiamo invece invitato i bambini a focalizzare l'attenzione su se stessi e sui loro coetanei», prosegue Mo'ataz Dajani, «è stato il momento più duro, per loro, ma in fondo anche per noi. Ci siamo fatti non poche domande prima di iniziare. Ci rendevamo conto che spronarli a coltivare dei sogni poteva essere crudele».

Quattro generazioni di profughi

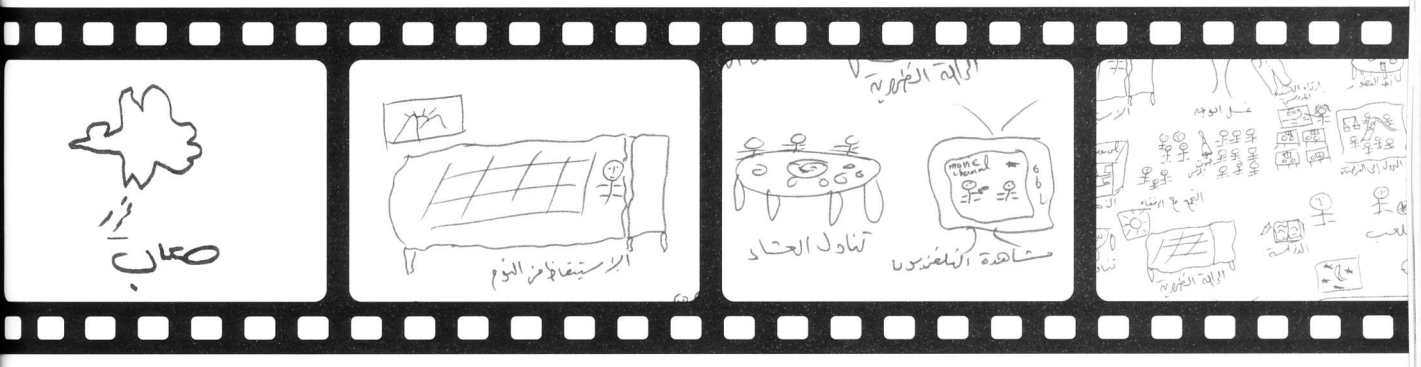
Ai 300 mila palestinesi che vivono ormai da quattro generazioni in Libano infatti è negata non solo la cittadinanza, il diritto di essere proprietari di una casa e di trasmetterla in eredità ai propri figli, ma anche il diritto di esercitare ogni tipo

di professione. Questo significa che anche i ragazzi che riescono a studiare e a laurearsi non potranno mai essere medici, avvocati, ingegneri, a meno che non emigrino in Europa o nei Paesi del Golfo lasciando lo stato dove sono nati e cresciuti ma che li rifiuta come corpo estraneo.
«È stato drammatico quando una bambina, dopo aver detto che avrebbe voluto fare l'avvocato, ha saputo che questo non era possibile e si è messa a piangere», racconta Mo'ataz Dajani, «ma, nello stesso tempo, ci hanno commosso le parole di tre giovani palestinesi con cui da tempo stavamo lavorando a un cortometraggio. Noi avevamo fornito loro solo il supporto tecnico. I due ragazzi e la ragazza invece avevano deciso che storia raccontare, come raccontarla. La stesura della sceneggiatura aveva preso due mesi, ma finalmente ce l'avevamo fatta e ci accingevamo a girare: anche qui i ragazzi sarebbero stati protagonisti come attori e come aiuto registi. La storia era quella di tre bambini che hanno un sogno: vogliono diventare una hostess, un cantante e un avvocato. Si ritrovano un anno dopo il diploma e prendono atto che il loro è un sogno impossibile. Il giorno prima del ciak questi ragazzi sono tornati da me e mi hanno detto che volevano cambiare tutto. Non nascondo che la mia prima reazione è stata di forte disappunto», racconta il filmaker palestinese. «Stavo per rimproverarli per i loro capricci quando la loro spiegazione mi ha lasciato senza parole. "Vogliamo che i nostri sogni si realizzino almeno nel film", mi hanno detto. E così è stato».
La prima parte del lavoro di questi ragazzini, quella fotografica, è stata raccolta in un libro che s'intitola *We exist* (Noi esistiamo). «Abbiamo deciso da soli come fare questo lavoro. Abbiamo ascoltato le opinioni e i pensieri dei bambini. Nessuno presta attenzione alle loro preoccupazioni. E abbiamo fatto questo libro per provare la nostra esistenza sulla terra e per mostrare come viviamo nei campi ai bambini e agli adulti degli altri paesi», scrivono i piccoli autori nell'introduzione.
Nel volume sono state pubblicate le foto che i reporter in erba hanno realizzato in famiglia o nei vicoli del campo. Immagini che hanno la forza della spontaneità, dove nessuno è in posa, che catturano la vita di grandi e piccini senza alcuna artificiosità. Le didascalie di queste immagini sono i pensieri dei bimbi. Momenti di libera espressione a cui si è arrivati solo dopo mesi di lungo lavoro. Vi si ritrovano desideri elementari, come quello di avere davanti casa un prato verde, con alberi e fiori, dove poter giocare; oppure la rivendicazione di diritti come quello a non dover diventare venditore di gomme e accendini per strada, a poter studiare, avere cure mediche per sé e i propri cari e il diritto... all'amicizia. C'è anche un elenco delle preoccupazioni, delle domande senza risposta di questa generazione, che maschi e femmine hanno espresso in modo diverso e che alternano momenti di ingenuità infantile a consapevolezze che fanno rabbrividire. I ragazzini si chiedono: «Domani, andrò a scuola? Oppure dovrò andare a lavorare? Sposerò una straniera in modo che mi possa portare lontano con lei? Mi taglierò i capelli o li farò crescere? Sarò una bomba suicida o no? Emigrerò oppure otterrò un permesso di residenza?». Le ragazzine invece si domandano: «Sarò libera? Potrò continuare la mia istruzione? Mi fidanzerò? Dovrò indossare il velo? Dopo il matrimonio potrò continuare gli studi?».



Zena che non potrà fare l'avvocato

Una possibilità che è stata negata a Zena, 15 anni, una delle giovani protagoniste del progetto. All'inizio del lavoro aveva detto che voleva diventare avvocato. Poi aveva scoperto che le leggi libanesi glielo impedivano, ma dopo la delusione era nata una nuova speranza: diventare regista. L'aveva maturata proprio iniziando a partecipare al progetto di cortometraggi di Al Jana. Ma il destino, qualche mese dopo, ha deciso altrimenti: oggi la giovanissima Zena è sposa velata di un uomo molto più anziano di lei.

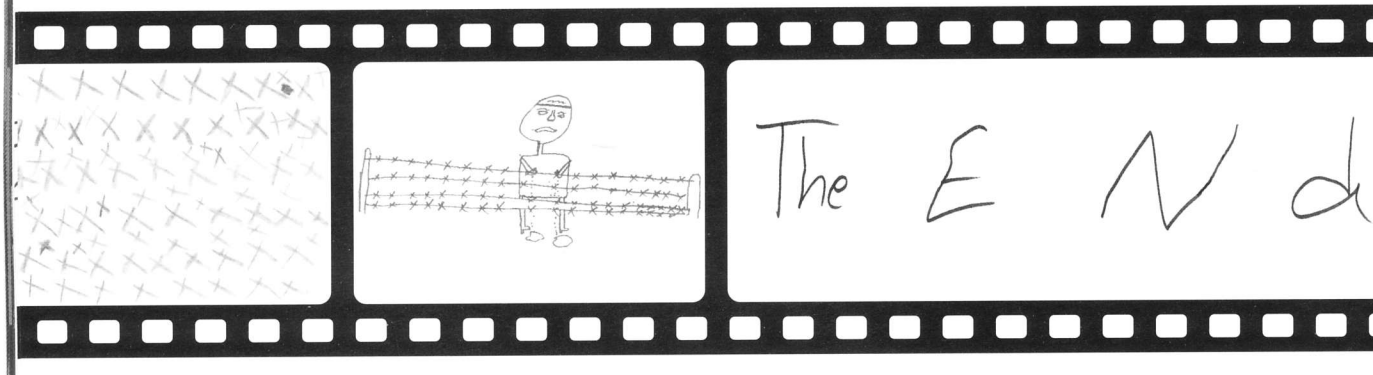


È questa la crudeltà della disillusione con cui gli operatori di Al Jana hanno dovuto fare i conti, combattuti tra il dare voce ai bisogni di questi ragazzi e lo scrupolo di generare aspettative che difficilmente avrebbero avuto realizzazione. Il lavoro comunque è proseguito e nell'ottobre del 2004, a Beirut, ha trovato espressione in un Festival intitolato *Children on the margin make films*. Vi hanno partecipato cortometraggi e brevi film d'animazione europei, americani (anche due italiani, realizzati da una scuola ligure e da una sarda) e vi sono stati presentati gli ultimi due lavori dei ragazzi di Chatila e Borj al Barajneh. In uno, un cartone animato, si racconta la storia di un bambino costretto a lavorare in un'officina dove viene maltrattato e sfruttato dal titolare. Alla fine si ribella e cede all'invito dei suoi coetanei che gli dicono di lasciare il lavoro e andare a giocare con loro. L'animazione è stata realizzata direttamente dai bambini attraverso un metodo semplice, brevettato da un esperto di animazione applicata alla didattica, lo svedese Erling Ericsson, che negli ultimi anni ha vissuto tra il Nordafrica e il Medio Oriente: sul soffitto di una scatola di legno si trova una cinepresa fissa che inquadra la base, dove vengono fatte scorrere con piccoli movimenti delle sagome disegnate. Tra un movimento e l'altro la registrazione viene fermata con un telecomando, in modo da dare un senso di continuità al filmato.

Piccoli registi all'opera

Oltre a questo lavoro di animazione, i piccoli filmaker hanno anche realizzato un cortometraggio intitolato *Lemonada*, che racconta la vita di un gruppo di bambini che, per aiutare le loro famiglie, vendono limonata per strada. «Ancora una volta l'idea era stata dei ragazzi», racconta Mo'ataz Dajani, «ci avevano segnalato le storie di alcuni loro coetanei. Sembrava una vicenda triste, senza futuro, ma alla fine avevamo scoperto che non era così: questi bambini infatti lavoravano nel tempo libero, ma andavano anche a scuola, dove erano degli ottimi allievi». La loro storia così è diventata un cortometraggio e un segno di speranza.
Il progetto non si è fermato qui. Proprio in questi mesi infatti il giovane regista palestinese Hicham Kayed si trova a Berlino per un film in due parti: una ambientata in Libano e l'altra in Germania. «Questa volta, per la complessità del progetto, abbiamo preferito coinvolgere ragazzi più grandi, dai 16 ai 22 anni», spiegano i responsabili di Al Jana. «L'idea, ancora una volta partita dai giovani, era quella di realizzare un film sul desiderio che accomuna tutti i ragazzi che vivono nei campi: volare in Europa e lì iniziare una nuova vita. Abbiamo però deciso di andare oltre e mostrare anche cosa succede dopo la partenza. In particolare, abbia-

mo voluto raccontare la situazione della numerosa comunità palestinese di Berlino, una comunità che purtroppo, anche a causa di diverse priorità delle istituzioni tedesche, vive in una situazione di svantaggio e non integrazione. E la seconda parte del film mostrerà appunto come spesso i sogni non si realizzino neppure in Occidente».
Coinvolgere i più piccoli nella realizzazione dei cortometraggi non è stato semplice e ha posto problemi pratici. Come spiegano i responsabili del progetto: «Proprio perché volevamo che i film fossero il più possibile il risultato del lavoro dei nostri ragazzini, ci siamo chiesti se avremmo dovuto fare del tutto un passo indietro e consegnare nelle loro mani costose e complesse macchine da presa professionali. Alla fine ha prevalso l'idea che il lavoro non avrebbe perso di spontaneità anche se la responsabilità della regia fosse rimasta nelle mani di un adulto, tanto più che i piccoli lo avrebbero affiancato come aiuti, suggerendo scene e inquadrature e intervenendo a dirigere i loro coetanei attori. Inoltre, abbiamo dato ai bambini delle videocamere amatoriali con cui hanno potuto registrare tutte le fasi di realizzazione del film e di backstage e, in fase di montaggio, abbiamo utilizzato anche questo materiale».
Quest'idea di far raccontare ai bambini la loro realtà attraverso il cinema ben presto ha iniziato a uscire dai confini dei campi. Così, nel Sud del Libano Al Jana ha contribuito alla realizzazione di un progetto finanziato dall'Unesco sul problema delle mine che, a quattro anni dal ritiro delle truppe israeliane, ancora infestano le terre dei villaggi delle zone di confine. Il progetto ha coinvolto bambini e ragazzi di diverse fasce d'età, che hanno sviluppato in modo diverso il tema: i più piccoli hanno prodotto un film d'animazione dove si spiega come evitare il pericolo delle mine; un gruppo dai 10 ai 12 anni invece ha realizzato una sorta di reportage sul problema; infine gli adolescenti hanno lavorato a un film che racconta la storia delle piccole vittime delle mine.
Inoltre, in seguito a conferenze e workshop internazionali, l'idea si è dimostrata contagiosa non solo per gli operatori di altre organizzazioni che lavorano con i minori in difficoltà, ma anche per gli stessi bambini. Mo'ataz Dajani ricorda la storia di un gruppo di ragazzine yemenite di buona famiglia che erano rimaste colpite da una mostra fotografica che raccontava il lavoro di Al Jana nei campi profughi palestinesi. E, dimostrando un coraggio e una determinazione non comune tra le loro coetanee, erano andate da sole nel ghetto dove vive una casta di intoccabili yemeniti e avevano documentato attraverso foto e racconti la situazione di degrado in cui vive questa gente. Poi avevano mostrato il materiale al responsabile di Al Jana, facendogli promettere che non avrebbe detto nulla ai loro genitori. E gli avevano spiegato: «Se i vostri bambini, che non hanno nulla, hanno potuto raccontare al mondo la loro realtà, a maggior ragione lo possiamo e lo dobbiamo fare noi».



LE NUOVE FRONTIERE DELL'IDENTITÀ

Fernando Aínsa

Tre processi caratterizzano la nostra epoca. Il primo: nascono culture della diaspora come risultato delle emigrazioni dal Sud al Nord del mondo. Il secondo: l'importanza crescente delle figure dell'esodo e dell'esilio, l'esaltazione della «condizione nomade». Il terzo: la moltiplicazione dei circuiti di circolazione e diffusione. Partendo da questi tre fenomeni Fernando Aínsa sostiene che il processo in cui si realizza la costruzione di un'identità non necessariamente fondata sui canoni di territorio, etnia o lingua può costruirsi al di fuori dell'alienazione determinata dalla globalizzazione economica. Per Aínsa bisogna inventare uno sguardo su noi stessi che sia molteplice, polifonico e pluralista. Aínsa, scrittore e saggista, ha dedicato vari saggi al tema dell'utopia. Tra gli altri: Los buscadores de la utopía *(1977),* Necesidad de la utopía *(1990),* Historia, mito y utopía de la Ciudad de los Césares *(1992),* De la Edad de Oro a El Dorado *(1992) e* La reconstrucción de la utopía *(1999) ed* Espacios del imaginario latinoamericano. Propuestas de geopoética *(2002)*

Ginnastica in un campo profughi a Kurukshetra. India , 1948

Tutto sta a indicare, almeno in buona parte dell'Europa, che stiamo vivendo la crisi della perdita dei tradizionali riferimenti dell'identità come lo erano i concetti di territorio, popolo, nazione, paese, comunità, radici, oggetti patrimoniali, riti e costumi, queste forme di «appartenenza» a un paese, a una città o a un popolo e perfino a un quartiere, dove si condivide con altri una certa mentalità intercambiabile. La progressiva scomparsa delle barriere di frontiera, la generalizzazione delle comunicazioni e i cambiamenti radicali delle forme di produzione e circolazione dei prodotti delle «industrie culturali» hanno portato al processo di perdita del senso di *territorio* in cui si riconosce una certa postmodernità.
A ciò ha contribuito la nuova dimensione dell'individuo sorta con la crescente mobilità che caratterizza la vita contemporanea, liberata dalle restrizioni di dipendenza dall'organicità biologica e sociale, da delimitazioni territoriali e da coercizioni storiche ai quali la nozione riduttiva di identità la limitava.

Il senso di appartenenza

Tuttavia, fino a non molto tempo fa il senso di possedere un'identità era il risultato della «coltivazione» di un «territorio» che doveva coincidere con i confini di uno stato, una lingua, una religione o un'etnia. Questo prodotto generava comportamenti e imponeva «segni» nei quali si riconoscevano i membri della comunità, coscienza di similarità (l'identico e condiviso) che permetteva di stabilire differenze con gli altri, con tutti quelli che non incarnavano né maneggiavano gli stessi codici.
I repertori di oggetti comuni, nella misura in cui si condividono con altri (gli identici a uno), hanno fissato la nozione di *appartenenza*. Si appartiene a un gruppo e si maneggia un sistema di valori. Il «senso» dell'avere identità è sostenuto dalla *sicurezza* che offre questa appartenenza a un gruppo la cui definizione e coesione poggia su un sistema comune di istituzioni. Questa appartenenza ha favorito forme di partecipazione a livello nazionale (partiti, sindacati, associazioni locali), sulle quali si basano i riferimenti giuridici e politici della cittadinanza, che sono state caratteristiche istituzionali dell'identità e che oggi sono in crisi.
Il sistema condiviso, il passato comune, più o meno rispettato secondo gli individui o i gruppi, è servito da norma di riferimento e ha fondato i principi su cui si fonda e si esprime l'identità. Si crede nella cultura «propria di qualcuno», nella storia condivisa, si crede nella patria o nella nazione alla quale si appartiene, si crede nei confini e frontiere dove inizia e finisce uno stato, si crede nei meccanismi con cui l'identità si difende da contatti e scambi. È per questo che si rilasciano carte e documenti nazionali d'identità, si richiedono visti sui passaporti e si effettuano controlli alle frontiere. Così, molte identità nazionali sono state fabbricate grazie all'enfasi con cui sono state evidenziate le differenze, quando non a conflitti o guerre con paesi vicini.
Adesso, al contrario, l'interazione e la tensione a partire dalla differenza, l'apertura ai temi dell'alterità, la marginalità, l'esclusione, l'esilio, il decentramento e il disorientamento hanno segnato la crisi dell'ontologia dell'appartenenza in cui viviamo e hanno portato a riformulare il concetto di «comunità» e di «patrimonio». Lo straniero penetra le frontiere politiche e culturali, ibridizza le riserve culturali dell'identità, rimescola abitudini e comportamenti. Ormai l'*altro* non si trova più fuori dei confini del paese, bensì può trovarsi nella stessa città e può essere il vicino del palazzo in cui si vive.

Funerali di un attore di Kabuki. Giappone, 1965

Nuove frontiere (quelle che metaforicamente potrebbero essere «frontiere asimmetriche») si collocano all'interno di paesi e città e sbiadiscono nella moltiplicazione dei circuiti di circolazione transterritoriali di persone, idee e abitudini che le mettono in relazione tra loro. Tuttavia, questi cambiamenti non si producono senza difficoltà. Generano «ansia e insoddisfazione» [1] e producono uno spiazzamento che alcuni (i tradizionali proprietari del territorio) percepiscono come una «invasione» e altri (minoranze di ogni tipo, esclusi e stranieri) sentono come uno spostamento verso la marginalità a cui sono relegati. Da qui deriva che buona parte del discorso sull'identità, specialmente nei grandi centri urbani, contrapponga quello del patrimonio minacciato protetto da alcuni, al discorso della marginalità rivendicato da altri: immigrati, giovani, membri di minoranze, disoccupati o senza fissa dimora. Un discorso che ha trasformato in simbolicamente centrali figure socialmente periferiche. Una geografia alternativa dell'appartenenza si afferma in gran parte del mondo. Il tracciato di questa nuova cartografia, basata sui flussi segmentati e mescolati che attraversano e ridisegnano le frontiere esistenti, si sviluppa a partire da tre processi in corso paralleli e interdipendenti.

Le culture «diasporiche»

Primo processo: *il nascere di autentiche culture «diasporiche», risultato dei flussi di circolazione culturale suscitati dalle emigrazioni dai paesi in via di sviluppo verso quelli più sviluppati.* Questa «implosione del terzo mondo nel primo» ha portato allo sviluppo di società multiculturali. Il fenomeno delle immigrazioni di massa con le loro ripercussioni sociofamiliari e culturali è andato fornendo una maggiore complessità al dibattito dell'identità e ha inserito nuovi problemi nella sua discussione. Integrazione, *melting-pot*, inserimento, acculturazione, deculturazione, tra tanti altri, sono temi focali di un dibattito che è lontano dal concludersi. In ogni caso, suscita visioni polarizzate: quella del timore della perdita dell'identità acquisita da un lato e quella della «benedizione» che comporta l'iniezione di «vita, di energia e di cultura» che altri salutano. Con caratteristiche differenti, ma con un effetto similare di sradicamento, masse crescenti di rifugiati, obbligate a varcare i confini di un paese per stabilirsi in un altro, molte volte senza potersi integrare e vivendo in condizioni precarie, modificano senza sosta i confini del pianeta. Se l'Asia e l'Africa sembrano essere i continenti dove il problema dei rifugiati assume proporzioni drammatiche, non si può dimenticare che anche Europa e America Latina hanno attraversato queste difficoltà.
Problemi che si sono sommati a quello delle minoranze etniche o culturali esistenti oppure create a causa di immigrazioni o del nuovo tracciato di confini; situazione nuova che si è fatta più evidente con la perdita di forza dello stato-nazione tradizionale e la presa di coscienza e la rivendicazione dei diritti delle altre minoranze emergenti.
Entrambi (rifugiati e immigrati) hanno portato al sorgere di mosaici interculturali nelle grandi città. In quartieri e perfino in strade (individuabili senza difficoltà) si conservano frammenti delle culture di origine, *diasporizzate* dall'emigrazione di massa, ma ritrovate nelle comunità che si ricostruiscono nel tessuto urbano. In zone

1. Etienne Balibar e Immanuel Wallerstein, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Editions la Découverte, Parigi, 1990, segnalano l'ansia e l'insoddisfazione che produce la nuova «categoria» di immigrazione, nel contempo sostitutiva del concetto di razza e fattore di disgregazione della «coscienza di classe».

La Spagna prima della rivoluzione. Madrid , 1933

abusive densamente abitate si conservano, molte volte grazie alla povertà critica che le condanna alla marginalità, componenti dell'identità di origine, elementi in via di sparizione in altre aree modernizzate di queste stesse città. Quartieri che si identificano con etnie, veri e propri ghetti culturali, proliferano, evidenziando differenze nette tra di loro.

La grande città si è così trasformata nello scenario per eccellenza della società multiculturale ed è in essa dove si esprimono con maggior evidenza i nuovi parametri dell'identità. Le metropoli (le cosiddette *megacapitali* o *città globali* identificate a volte con una «giungla d'asfalto», autentica «foresta umana») ormai non sono soltanto un complesso condensato di realtà e memoria, di storia concentrata selettivamente in musei, monumenti e toponomastica, ma anche un'attualità permanente che racchiude il mondo stesso nei suoi confini. Masse umane si vedono obbligate a percorrere quotidianamente grandi distanze tra i sobborghi dove vivono e i loro luoghi di lavoro. In questo incessante incrociarsi, quando non nello strusciarsi fisicamente con altri in autobus, sottopassaggi, gallerie e strade congestionate, l'identità sembra dissolversi nell'anonimato e nella solitudine della moltitudine, sebbene stia in realtà dando luogo alla nascita di un nuovo tipo di individuo dalla frammentata pluralità, per il quale tutto invita all'erratico gironzolare guidato dal caso, la necessità o la semplice curiosità e a perdersi nel tracciato di strade, gallerie e centri commerciali.

Fuggiaschi culturali

Secondo processo: *importanza crescente delle figure dell'esodo e dell'esilio, l'esaltazione della «condizione nomade», le nozioni di sradicamento e del «fuggiasco culturale» come componenti dell'identità nel segno dei processi di globalizzazione.*

Il mondo contemporaneo acuisce la condizione apolide dell'essere umano (condizione di cui già parlava Friedrich Hegel riferendosi a colui che vive fuori della «tribù» o nazione che lo protegge) contraddistinto da quest'ansia relativista e cosmopolita del laicismo umanista che si inaugura con il Secolo dei Lumi. Vari esempi attuali lo evidenziano. Tra gli altri, quello dell'«artista migrante», divenuto uno dei molteplici collegamenti transculturali di un mondo posto sotto il segno del nomadismo planetario. Numerosi intellettuali e artisti esplorano la diversità materiale e culturale nell'inserirsi in altre collettività per scambiare idee ed esperienze estetiche. Incontri, prospettive mutue e scambiate, quando non intercambiabili, intersezioni e separazioni motivate che provocano sentimenti tanto dissimili come la fuga da se stesso e la necessità del contatto e dell'incontro con l'altro, sono temi celebrati da scrittori che, molte volte, portano in se stessi questa condizione ambivalente. Essere fuggiasco in una lingua straniera, dicono alcuni, perdersi dalla nostra propria lingua in terre estranee, propongono altri. In ogni caso, vivere essendo sempre uno straniero, perché ci si trova smarriti in terra propria. Nella stessa direzione, borse di studio e corsi universitari di perfezionamento promuovono contatti in un mondo che ha un'offerta crescente di vita al di fuori del «luogo in cui si è nati» e per far parte di reti che non riconoscono le ristrette frontiere nazionali e culturali.

La figura dell'esilio, tanto del forzato come del volontario, segna anche il crescente processo di deterritorializzazione, quando non di sradicamento dell'essere umano contemporaneo. In essa si concentra la memoria del passato, forme ambigue e contraddittorie della nostalgia ma, soprattutto, l'alchimia degli scambi e la fecon-

Tre uonimi nel gelo di Irkoutsk. Siberia, 1972

dazione di significati che si generano a partire dalla distanza. Sebbene l'identità d'origine possa vacillare, «non esiste la minima contraddizione tra l'esilio e l'identità culturale dello scrittore», sostiene l'albanese Ismail Kadarè, che ha vissuto la maggior parte della sua vita in esilio, giacché «l'esilio può rafforzare quest'identità, e proprio nel momento in cui questa sembra indebolirsi, la dimensione universale che quello le apporta la rende ancor più veritiera». Come estensione di questa caratteristica nomade dell'identità, il viaggio propone anche varianti tipologiche (viaggio di evasione, iniziatici, di pellegrinaggio, di riconoscimento e così via) dove si sottolinea il transito simbolico-culturale e il registro semantico della crescente perdita di territorio. Nel caso dell'identità dell'America Latina la funzione del viaggio non solo è stata fondante (conquista, colonizzazione e progressiva immigrazione), bensì costitutiva della sua organicità, anche per contrasto. Il necessario riflesso nello «specchio europeo» ha spinto molte delle forme che ha assunto il viaggio, tanto l'iniziatico quanto quello della ricerca della differenza, di identificazione nell'alterità o quello che permette di scoprire le proprie origini nella distanza.

Universalità senza confini

Terzo processo: *la moltiplicazione dei circuiti di circolazione e diffusione*. Con la globalizzazione dei mercati e i progressi dei mezzi di comunicazione, individui e popoli vivono in coesistenza permanente, per la quale non ci sono frontiere né una base territoriale unica. Una cultura di diffusione istantanea e simultanea riflette l'evento, l'avvenimento, il momento vissuto fuori dei riferimenti spaziali e temporali. Lì il contingente è contiguo, sebbene il giorno per giorno non smetta di continuare ad articolare la continuità storica e questa sensazione inevitabile di vivere la notizia «dal vivo e in diretta», come si dice nel gergo televisivo. Questo vivere aggiornati a livello mondiale fa sì che lo scrittore svizzero Paul Nizon, un nomade culturale che ha risieduto in Italia, Francia e Spagna, affermi: «Se sono immerso nel presente sono vivo. Vivo in questo mondo. Appartengo al mio tempo. Sono un contemporaneo».

Questa condizione dell'attuale e dell'immediato come vissuto viene sollecitata in forma provocatoria da circuiti e reti interculturali di ogni tipo. Il presente si installa come permanenza. Non vuole più essere né effimero né fugace. Perché se fino a non molto tempo fa si privilegiava il passato, la memoria e la tradizione, ora l'interesse prioritario si focalizza sul presente. Perciò José Luis Abellán ha proposto che insieme alla riflessione sulla globalità si approfondisca l'idea di «simultaneità». Questa interconnessione trasversale è favorita dalla generalizzazione delle comunicazioni. Nell'intimità dello schermo dei computer e grazie a internet, si sviluppa una cultura del ciberspazio, il cui territorio di relazioni è interattivo e fondatore di autentiche comunità virtuali transnazionali, dove in una specie di «club mondiale» della realtà virtuale si vive tanto nella realtà reale quanto nell'illusione di una nuova dimensione dell'espressione dell'identità. Autentiche «reti di conversazione» (le chat) si costituiscono in forma orizzontale, spiazzando l'ordine gerarchico verticale di una volta, orizzontalità che ha generato un'architettura interattiva del sapere più complessa che nel passato. Sebbene l'informazione disponibile è ogni volta maggiore, una crisi di stabilità colpisce le certezze della conoscenza. Il sapere limitato del passato era più chiaro e ordinato che la massa di informazione attuale i cui percorsi si aggro-

vigliano nella confusione dei suoi molteplici accessi.
Se ciò suppone aperture e parametri fondati su una nuova universalità senza i limiti finora conosciuti, sull'abolizione delle distanze, sulla generalizzazione dell'accesso alle fonti del sapere e sulla perdita del potere gerarchico, è evidente che i rischi di uno *zapping* identitario a cui d'altra parte la società dei consumi invita, si acuiscono. Uno zapping che sembra andare nella direzione del discorso postmoderno sul frammento, il parziale e l'incompleto come virtualità antitotalitaria di qualunque testo che aspiri a essere totalizzante.
La frammentazione dell'identità sembra essere il rischio più ovvio di questo processo di perdita del territorio e di moltiplicazione delle vie di circolazione, sebbene allo stesso tempo favorisca convivenze culturali interpersonali capaci di alimentare relazioni interne ed esterne inimmaginabili fino a poco tempo fa. Esiste anche il rischio di dimenticare che mille immagini non costituiscono mai un concetto e che il pensiero concettuale e la capacità di razionalizzazione e di critica non possono essere sostituiti da impressioni effimere. Questo «impero dell'effimero» con cui Gilles Lipovetsky ha definito la nostra epoca, invita anche alla curiosità e all'apertura.
In effetti, nel mondo globalizzato c'è una crescente interazione funzionale di attività diffuse sia economiche sia culturali, con molti centri e un'articolazione flessibile di parti e componenti di origine diversa. Le abitudini di consumo interculturale lo riflettono chiaramente. Per ora, perché molti oggetti di consumo hanno perso la loro relazione con il loro punto d'origine. Basti pensare a qualunque oggetto di marca internazionale conosciuta, i cui componenti sono prodotti in diversi punti del pianeta e assemblati in altri.
Nel caso delle *industrie culturali* questo montaggio confonde ancor più le frontiere tra cultura popolare, cultura alta e cultura di massa. Le espressioni più cospicue di questa evoluzione si trovano nella creazione musicale e nella rappresentazione artistica dove sono possibili letture polifoniche simultanee e dove «racconti» identitari plurali si rappresentano con una stessa unità tematica. I registri ambientali combinano modi e mode in una mescolanza feconda di ritmi e generi.

Taglio di capelli ad Alicante. Spagna, 1932

Nuovi registri dell'identità

Il processo tramite il quale si realizza la costruzione di un'identità che non sia necessariamente fondata sui canoni di territorio, etnia o lingua non comporta l'accettazione «beata» dell'alienazione soggetta ai peggiori effetti della globalizzazione economica e la postmodernità che celebra la cultura del frammento. Perciò bisogna inventare uno sguardo su noi stessi che sia molteplice, polifonico e pluralista, capace di svuotare i significati accettati del segno dell'identità. L'importante è elaborare strategie per sopravvivere nell'immersione di simboli e riferimenti diversi e ricostituire la nozione di identità su basi nuove, superando il rifiuto e la paura monolitica della cultura multinazionale.
Per comprendere la portata e i limiti di questa proposta bisogna ricordare che ogni individuo si destreggia simultaneamente in vari circuiti, dall'individuale al familiare, fino al più ampio dell'appartenenza a una comunità, regione, nazione, o paese, passando per quello del gruppo politico, etnico, sindacale o professionale in cui si barcamena. L'identità si dispiega e si apre in questo spazio circolare sovrapposto, concentrico o tangenziale, dove ciascuno dei cerchi è sempre più ridotto dell'orizzonte integrale della persona che li ingloba. La frizione tra le espressioni individuali e quelle collettive di questi diversi cerchi sono inevitabili. Il loro ampliamento o re-

Mensa degli operai. Hotel Metropol, Mosca, 1954

stringimento è variabile e permanente. L'ampliamento accentua il carattere pluralista dell'identità e la riduzione spinge verso il fondamentalismo e la tribalizzazione. Mentre il cerchio dell'appartenenza ha nostalgia del monoculturale e degli orizzonti limitati della contrada, delle lingue incontaminate e delle insindacabili verità sull'origine nazionale, quello dell'apertura scommette sullo scambio e sulla conoscenza dell'altro.

Si può così affermare che ci sono due forme di unità che coesistono criticamente in una stessa identità: una che si chiude su se stessa e si fonda sull'immobilità e l'altra che si afferma per mezzo della progressiva integrazione del nuovo. Il nodo di questo paradosso si basa, come indica il tunisino Albert Memmi, nella paura generata da ogni cambiamento, rifiutato con disperazione fin quando non si integra nel quotidiano. Anzi: trasforma ciò che sembra «fragilità» in fondamento della sopravvivenza e dell'evoluzione. «L'identità culturale», riassume Memmi, «è un'equazione dinamica dove si combinano indistricabilmente elementi più o meno stabili con elementi mutevoli e relativamente imprevedibili».

In questa prospettiva, l'identità appare come il risultato di posizioni variabili e non costituite in forma definitiva, una nozione formata e deformata su vari fronti simultanei, che si elabora nel confronto e nella convergenza. Non è nemmeno qualcosa di omogeneo o fisso, bensì una condizione molteplice e transitoria che si verifica nella congiunzione del sempre mutevole incrocio culturale. Ancor meno è un puzzle dal disegno chiaro che si può imbastire con i frammenti ritagliati da un tutto che possa ricostruirsi come un «quadro» rappresentativo.

Tuttavia, l'essere umano ha bisogno di credere e di persuadersi della legittimità delle sue credenze, specialmente in momenti di grandi cambiamenti. Non può vivere nella fragilità, la relatività e la metamorfosi permanente. Perciò fa affidamento sulla costruzione di un «passato comune» che si invoca come sfondo inalterabile dell'identità, sebbene, in realtà, sia il risultato di una ricostruzione in gran parte ideale, dove si integrano credenze riadattate con elementi reali, ma anche con simboli ed elementi immaginari. Il *sentimento* d'identità che ne risulta richiede un adattamento permanente della memoria per essere coerente e operativo, e al tempo stesso sostenibile di fronte ai cambiamenti e agli inevitabili adattamenti a cui deve far fronte. In questo caso, l'identità sarebbe un «insieme di persistenze» fra un cambiamento continuo, sebbene si tratti di «persistenze relative» e di adattamenti continui. Questo complesso processo di apertura, integrazione e chiusura si produce a partire da ibridazioni dove si sintetizzano mescolanze e dove primeggia l'interculturale, caratteristiche di un mondo sempre più interdipendente.

Queste persistenze sono ancor più relative tra immigrati ed esiliati, dove i continui adattamenti cominciano a partire da uno scollamento dell'identità ancor maggiore: proprio quello che ha motivato e condotto all'emigrazione o all'esilio. Nel gesto che lo porta alla rottura e all'allontanamento dalle sue origini, sebbene si mantengano vincoli e si alimentino nostalgie, esiste già un desiderio di cambiamento, di essere un altro da un'altra parte. Perciò, l'identità dell'emigrante o dell'esiliato può riflettere un processo nel quale il desiderio di staccarsi da un luogo, da un'origine e un territorio, di allontanarsi e costruirsi un'altra identità è più forte che quello di conservarne una chiusa e ben definita, impermeabile a ogni influenza.

Siviglia, Spagna, 1933

Lealtà molteplici

Ciò genera le «lealtà molteplici» in cui si divide (e a volte si lacera) l'identità contemporanea. Questa nozione è andata guadagnando uno spazio che non è sempre facile da accettare, dove vivere «nel mezzo», nella «fessura tra due mondi», ciò che Daniel Sibony chiama il gioco di distanze dell'*entre-deux identités* [2], fa parte di una nuova serie di riferimenti dove una parte dell'identità si rinegozia o si ricostruisce permanentemente a partire da una prospettiva multifocale. Si spiega così il sempre più importante fenomeno della doppia nazionalità, che potremmo ironicamente chiamare «bigamia» di patrie, *bipatrismo* che caratterizza la situazione di buona parte di esiliati e immigrati. Avere il doppio passaporto non è semplicemente una comodità per varcare frontiere, ma un documento che traduce una situazione di fatto in cui parte di un'identità ha ceduto il suo spazio a un territorio di adozione. Le lealtà molteplici si manifestano ugualmente nella complessa relazione dei cittadini di regioni autonome e nazioni che le integrano o nel bilinguismo di molte comunità in cui si divide l'espressione linguistica. Bilinguismo che altro non fa se non riflettere due filiazioni culturali con i loro rispettivi modelli di pensiero. Ciò è ancor più evidente nelle società che accettano il principio del «mosaico culturale» come costitutivo della loro propria organicità.

L'idea provocatoria del *World Bazar* che irrompe nel *Gentlemen's Club* secondo la proposta di Homi Bhaba, non è che l'inizio di un dibattito inevitabile in quest'inizio di millennio. Un dibattito che dovrà generare, soprattutto, spazi di dialogo, sistemi di insegnamento aperti alla conoscenza di altre identità culturali e ambiti dove possa stabilirsi una comunicazione tra gli uni e gli altri. Nozioni come quella del «rispetto reciproco» e della «non discriminazione», l'enfasi nella ricerca di punti d'incontro e di passaggi che favoriscano l'interdipendenza risultano fondamentali. Il concetto tradizionale di «appartenenza culturale» può così completarsi con quello di «appartenenza culturale molteplice», il che permette di trascendere le nozioni del mero pluralismo e spiegare meglio i diversi livelli e «circoli» identitari, così come quello delle «lealtà molteplici», il bilinguismo e delle varie reti culturali alle quali un individuo può partecipare simultaneamente.

Convivere con l'interculturalità è più importante che cercare consensi o unioni che possono trasformarsi in esperienze coercitive nella misura in cui implicano coabitazioni artificiali. Non c'è motivo di autoidentificarsi in modo permanente con convenienti maggioranze o con rivendicazioni di minoranze. Perciò, non si tratta tanto di «vivere con l'altro», ma di saper «vivere vicino all'altro», saper essere vicino dell'altro. Vivere a fianco degli altri e non necessariamente insieme agli altri. Non è sempre necessario identificarsi totalmente con l'estraneo, ciò che è straniero a noi stessi. Non c'è nemmeno bisogno di comprendere l'altro. Ciò che è fondamentale è rispettarlo senza il pretenzioso intervento paternalista del «lo comprendiamo». Rispettare non significa sempre comprendere e ancor meno amare. Né convivenza vuol dire indifferenza. Senza rinunciare alle proprie convinzioni, ma nel rispetto degli altri e con spirito di comprensione, si può sviluppare un senso comunitario dell'identità.

Il multiculturale raccoglie i frammenti e i residui di un'identità che è esplosa a causa

2. Daniel Sibony, in *Tous malades de l'exil* (*Liberation*, Parigi, 30 gennaio 1997), si riferisce al rischio di voler rinchiudere a ogni costo emigranti ed esiliati nei luoghi comuni della loro identità di origine, in una «autenticità» dalla quale non dovrebbero uscire e alla quale debbono tornare quando hanno dei problemi.

Vendita di oro durante gli ultimi giorni del Kuomintang. Cina, 1949

di un mondo confuso e senza orientamento, per creare un'altra unità che invita a una nuova cultura costituita dalla diversità. In una società con queste caratteristiche i frammenti emergono e spariscono, un ordine si stabilisce o è distrutto, si avviano progetti, si producono collisioni e collassi come «tra le stelle nel cosmo», secondo il metaforico modo di dire dello scrittore svizzero Silvio Blater, residente nella paradigmatica città multiculturale di Los Angeles. Lo specialista in cittadinanza plurale Will Kymlicka si spinge ancora più lontano sostenendo che la crescente globalizzazione «ha costretto la maggioranza, all'interno di ogni stato, a essere sempre più aperta al pluralismo e alla diversità» e che ciò ha facilitato il fatto che «le minoranze conservino la loro propria identità e la loro vita collettiva» [3].

Un individuo con una maggiore capacità di movimento e motivazioni (ragioni) diversificate, quando non plurali, emerge lentamente e rompe il modello classico dell'identità. Le lealtà locali o nazionali cedono il passo a un nuovo senso d'appartenenza proiettato a partire dalla partecipazione a comunità interculturali, in aggregazioni associative che fanno parte di un nuovo ordinamento mondiale di relazioni. Nuove reti di interesse, al margine della dipendenza o controllo nazionale mettono in scena la mescolanza di culture e favoriscono la creazione di quelle che si possono chiamare «reti di autorità» in campi interconnessi come associazioni professionali e organizzazioni non governative, editoriali, riviste o università che rispondono a diversi settori sociali.

In questa dimensione, il carattere di identità scelta individualmente o collettivamente , come opzione vitale assunta in modo cosciente e volontario, risulta essenziale. L'identità si fonda e si riconosce in base a specifici interessi comuni, convinzioni condivise, convergenze, quantunque momentanee, in funzione di «percorsi condivisi» ed esperienze comuni. Uno si identifica più con quelli che fanno e credono ciò che uno fa e crede piuttosto che con lo spazio locale, di vicinato, quartiere o con il borgo d'origine.

Nei fatti, la diversità del mondo è più frazionata che mai e ciò è palpabile in seno a paesi e città in cui si vive intensamente il doppio processo della globalizzazione e del multiculturalismo. Basta osservare come si introducono oggetti e tecniche di uso generalizzato nella vita quotidiana e come si inseriscono con naturalità nel particolare, secondo un processo selettivo individuale.

Se l'identità ha perso molti dei riferimenti territoriali con cui si caratterizzava tradizionalmente, non per questo il locale si scioglie nel globale, né si uniformano le differenti espressioni culturali singolari in un tutto amorfo e standardizzato. In questa stessa direzione, di un mondo senza frontiere, ma non per questo meno ricco e vario, Edgar Morin scommette in *Terre-Patrie* sul meticciato e sul cosmopolitismo. La verità è che questo è il tema che sarà fondamentale nei prossimi anni: quello della articolazione della modernità e l'identità nel segno dei processi di globalizzazione in corso. Non accettare la sfida di ripensare questi temi sullo sfondo significa eludere una realtà evidente. La storia, per ora, non ci lascia altra alternativa. Tanto vale farle fronte.

traduzione
di **Pietro Masiello**

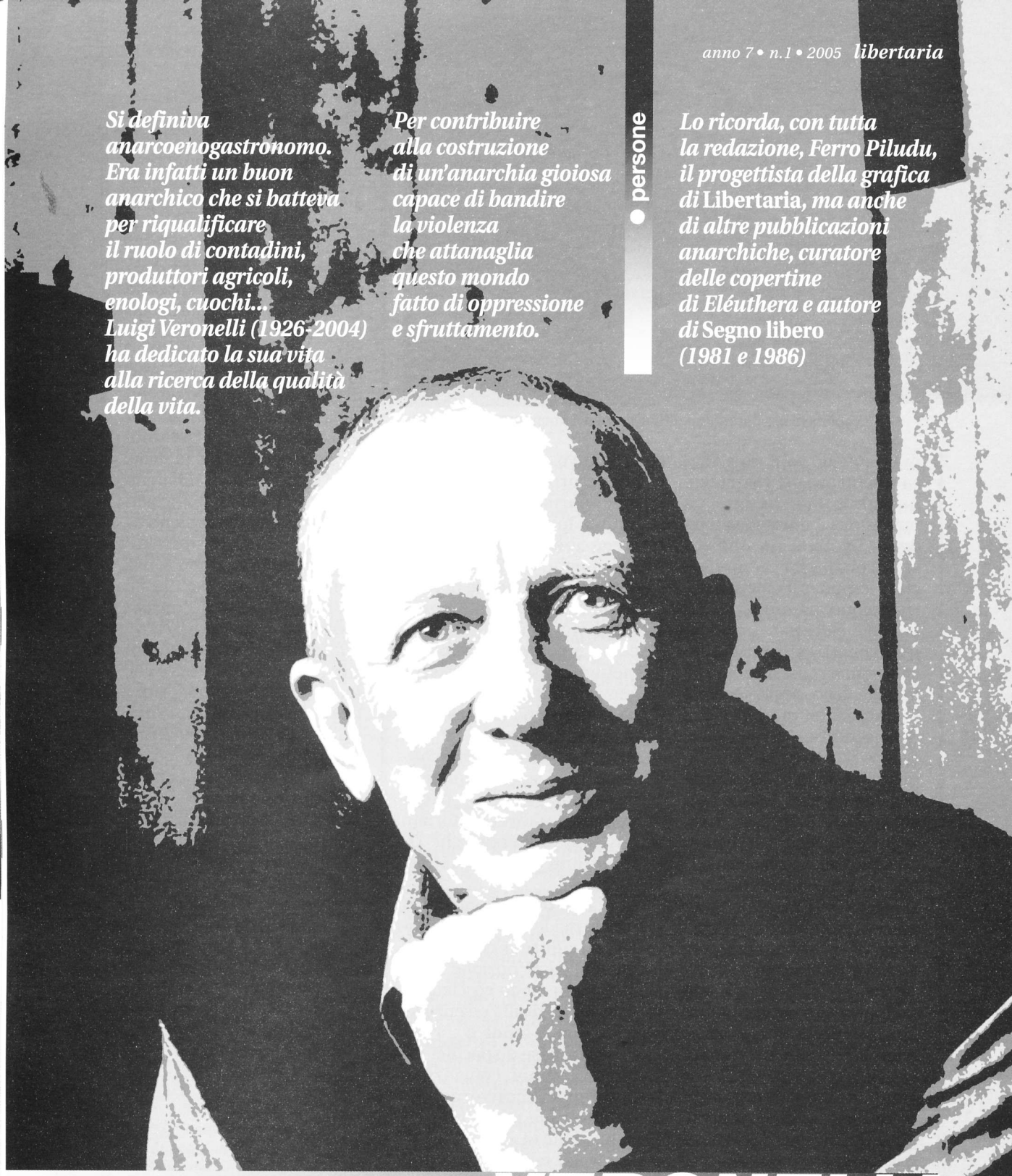
Le foto di questo articolo sono del famoso fotografo anarchico Henri Cartier-Bresson nato a Chanteloup, Francia, nel 1908 e morto in Provenza nel 2004 (FotoNote Contrasto)

3. Will Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcellona, 1996.

Si definiva anarcoenogastronomo. Era infatti un buon anarchico che si batteva per riqualificare il ruolo di contadini, produttori agricoli, enologi, cuochi... Luigi Veronelli (1926-2004) ha dedicato la sua vita alla ricerca della qualità della vita.

Per contribuire alla costruzione di un'anarchia gioiosa capace di bandire la violenza che attanaglia questo mondo fatto di oppressione e sfruttamento.

Lo ricorda, con tutta la redazione, Ferro Piludu, il progettista della grafica di Libertaria, *ma anche di altre pubblicazioni anarchiche, curatore delle copertine di Eléuthera e autore di* Segno libero *(1981 e 1986)*



VERONELLI
VINO E LIBERTÀ

di Ferro Piludu

Se per Elisée Reclus «l'anarchia è la massima espressione dell'ordine» per Luigi Veronelli «i grandi vini sono puri, razionali e armonici quindi, per definizione, anarchici». Gino, come lo chiamavano gli amici, sosteneva, infatti, che anarchia è anche sinonimo di cibi genuini, di vini preparati con amore e perizia, di olii ottenuti da una spremitura a freddo di olive raccolte a mano.

Per stravaganza il percorso libertario di Gino non è male. Al Parini, è compagno di banco di Giangiacomo Feltrinelli (discutevano di guerra di Spagna e di Buenaventura Durruti). Poi assistente del filosofo Giovanni Emanuele Bariè (con il quale affronta Edmund Husserl e pubblica la rivista *Il Pensiero*). Edita *I problemi del socialismo* (il socialismo radicale e utopico di Lelio Basso) e nel 1957 *La questione sociale* antologia di scritti di Pierre Joseph Proudhon.

Nel 1958, nei cortili della questura di Varese, ultimo rogo della censura in Italia: a bruciare, tra gli altri, l'edizione e la traduzione di *Storielle, racconti e raccontini* di De Sade, (con condanna a tre mesi per Veronelli che si sommano a sei mesi di carcere per l'istigazione alla rivolta dei vignaioli piemontesi).

È direttore ed editore della sua prima rivista *Il Gastronomo*. Intanto con Luigi Carnacina pubblica *La grande cucina* e *Mangiare e bere all'italiana*. Fa pubblicare da Feltrinelli *Mangiare da re* di Nino Bergese e il suo *Alla ricerca dei cibi perduti* ripubblicato da Derive e Approdi.

Con Ave Ninchi inventa *A tavola alle sette* mitica rubrica televisiva degli anni Sessanta e Settanta diffondendo così in un vasto pubblico un lessico di riferimento per chiunque di vini parla e racconta. Lasciata la sua rubrica su *L'Espresso* passa al *Corriere della Sera*. Ma il maggiore impegno lo dedica alla sua rivista *Veronelli EV* e alle *Guide* (dei vini dei ristoranti degli olii) e per quasi due anni duetta settimanalmente con Pablo Echaurren su *Carta*.

Definendosi anarcoenogastronomo, Gino ha contribuito a diffondere, non solo in Italia, una coscienza e conoscenza del gusto, del cibo buono, genuino e ben preparato, del buon bere, di una migliore qualità della vita. Ma, soprattutto, ha dato nuova dignità all'intero settore agroalimentare, consolidando l'immagine di aziende e linee di prodotti di qualità, anche di nicchia, che ha portato nelle campagne più lavoro, coscienza e consapevolezza.

Negli ultimi anni il suo operare ha assunto posizioni socialmente più decise e radicali e non è un caso che abbia intensificato la sua collaborazione con *A rivista anarchica* e con *Libertaria*, senza dimenticare il suo sostegno ai convegni internazionali del Centro studi libertari di Milano (*Venezia 1984* e *L'anarchico e l'ebreo*). Nella sua ricerca di autenticità Veronelli definisce i contadini «poeti della terra» ma anche attori di una profonda trasformazione del vivere civile. E in questa sua radicalizzazione trova nuovi spazi colloquiando sempre più strettamente con i giovani dei centri sociali autogestiti, con i tanti movimenti e con le tante realtà del mondo rurale e contadino (anche internazionali), con i gruppi di acquisto e consumo solidali. Proprio con questi ha organizzato i momenti e gli eventi di Terra e Libertà/Critical Wine, che hanno richiamato e interessato migliaia di persone e centinaia di produttori.

Con i suoi compagni di avventura ha individuato una serie punti fermi di azione che provo ad elencare.

- dalla teoria alla pratica: cambiare fino alle radici con una sovversione dolce e non violenta, frutto di stimoli, non di imposizioni o ordini;
- riprendere a vivere senza alcuna violenza, partendo dalla terra, avendone rispetto e considerandola l'unica via ai beni primari (acqua, pane, vino, olio)
- «riruralizzare» il mondo deindustrializzando l'agricoltura, l'allevamento, la trasformazione («agricolturare» l'industria)
- riscrivere e rischematizzare i concetti di *materia* vale a dire
  - *materia prima*: la terra
  - *materia seconda*: le modalità del produrre e del trasformare
  - *materia terza*: le modalità del distribuire
  - *materia quarta*: le modalità del consumare.
- autocertificazione dei prodotti (agricoli, artigianali...)
- denominazione comunale dei prodotti
- e, di particolare importanza, la segnalazione del prezzo sorgente (all'origine) di ogni prodotto.

Ecco, su queste cose pratiche, che giustamente Veronelli riteneva sovvertitrici dell'ordine fondato su sfruttamento e cattivi consumi, bisogna continuare a discutere e lavorare perché affermare una migliore qualità della vita è sicuramente il modo migliore per ricordare Gino.

GIORDANO BRUNO
UNA VITA COME ERESIA

di Guido Zingari

Nel febbraio del 1600 veniva messo al rogo Giordano Bruno. Pensatore eclettico, insofferente delle «verità» precostituite, dei dogmi. Bruciandolo in Campo de' Fiori a Roma, la chiesa cattolica pensava di chiudere per sempr una voce scomoda per il suo potere. Si sbagliava. Guido Zingari tratteggia la figura e le opere del filosofo nolano.

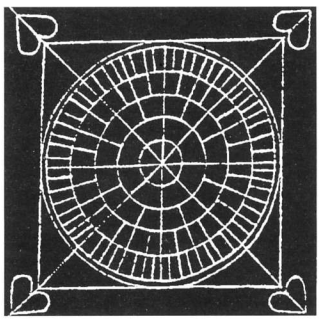
Zingari è ricercatore di filosofia del linguaggio all'università di Roma (Tor Vergata). Ha pubblicato, oltre a una introduzione al pensiero di Martin Heidegger (1983) e di Gottfried Wilhelm Leibniz (1991), i volumi: Leibniz, Hegel e l'Idealismo tedesco (1990); Oscenità Interiori. Verità ambigue e retoriche perverse *(1999)*; Il pensiero in fumo. Giordano Bruno e Pier Paolo Pasolini. Gli eretici totali *(1999)*; Speculum possibilitatis. La filosofia e l'idea di possibile *(2000)*

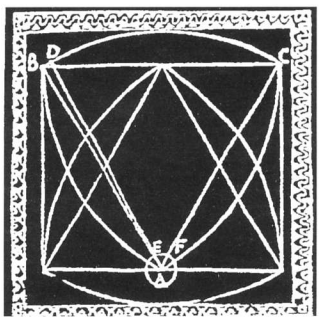
Chiariamolo subito: Giordano Bruno (Nola 1548, Roma 1600) è assolutamente lontano dal grigiore del pensiero amministrato. Un pensiero che ignora l'umanità, il sentimento delle cose e si dedica al disbrigo di compiti di ricostruzione diligente. Opera degli impiegati della conoscenza che hanno trasformato la cultura in una esanime pratica burocratica. Giordano Bruno non è appartenuto, né mai potrà appartenere a una tale cultura, né potrà entrare negli archivi di storie, documenti e carte senza vita. L'immagine e il pensiero che ricaviamo dalla sua opera sono quelli di un'esultanza ed esuberanza di intuizioni, di descrizioni e di teorie interrotte sovente dalle esplosioni e dai colpi di scena propri di un impareggiabile spettacolo filosofico nel quale recitano le parti loro affidate, la gente del popolo con la sua ingenuità e semplicità, ignoranti presuntuosi o gli eruditi altezzosi pieni di un vuoto sapere. Una lingua vivace e impertinente accompagna il lettore, dispensandolo dalla noia, ma non dal viaggio nella profondità impervia dei suoi pensieri. Possiamo ancora immaginarlo quel frate domenicano dal corpo minuto raccolto in un ruvido saio, custode e visionario dentro di sé di nuovi mondi, di nuove costellazioni ora scoperte e rivelate in un universo infinito. Tutto quello che prima di lui aveva immaginato e dedotto Nicolò Cusano, il cardinale eretico, e Galileo Galilei che con nuovi strumenti rivolti verso il cielo fissava con i suoi occhi curiosi. Dalla esperienza finita allo stupore infinito. Ma l'eretico deve nascondersi nel silenzio e coprirsi nell'oscurità e nel buio mentale e reale che lo circonda e lo minaccia da vicino. Così scolpisce Giordano Bruno alla fine dell'Ottocento Ettore Ferrari nella statua di Campo de' Fiori che guarda oggi in direzione del Palazzo della Cancelleria. L'eretico procede assorto nello spazio della sua mente. Lo accompagna il caos e la luce della conoscenza razionale. La vita o l'esistenza di Giordano Bruno è stata una scelta insistente e reiterata e, secondo quanto si è detto, un'eresia, una sfida ancora aperta all'impossibilità di scegliere e alla costrizione ad adattarsi al «così è necessariamente». Il pensiero libertario è in questo vicino a un pensiero eretico.

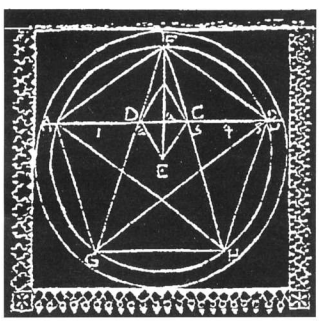
Si può conoscere bene un autore, ma continuare a non capirlo e a sfuggirlo. Lo si divide e smembra in parti, lo si analizza con acribia e lo si giudica prima di ascoltarlo. Si tratta di sapere quello che ha pensato e detto, certo, ma anche e soprattutto di capire che cosa lo ha spinto a pensarlo e a dirlo. Potremmo osservare che se un'indole eretica ha guidato la filosofia di Bruno, questa spinta è stata data dalla ragione, dalla storia, dalla fede, dal cinismo o dallo scetticismo di molti predecessori e contemporanei. La loro opera avrà allora il compito di mettere alla prova il perché di questa propensione eretica.

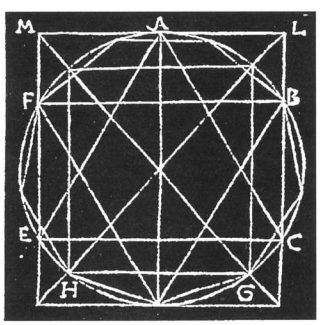
La libertà interiore

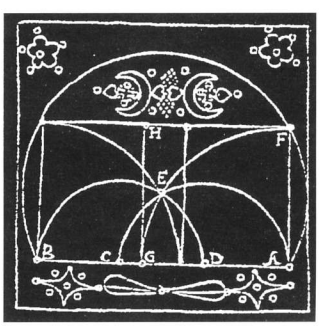
Penso che vi possa essere un presupposto dal quale partire per leggere, conoscere e cercare di capire la figura e l'opera sempre viva e attuale di Giordano Bruno pur nella complessità dei suoi aspetti. Tale presupposto o iniziazione è rappresentato essenzialmente dal riconoscimento, allora, di una evidente dimensione eretica nella quale si colloca e si svolge tutta la sua esistenza, il suo pensiero e la testimonianza umana vissuta nel suo tempo. Saranno la sua morte e l'intero corso della sua vita inquieta e sconvolgente a dare insieme un senso pieno e vitale

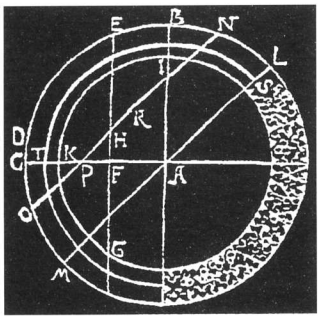


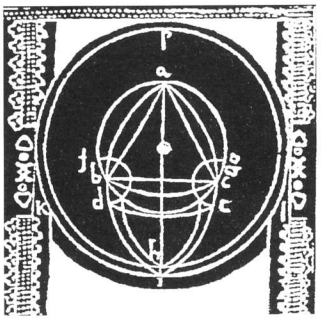


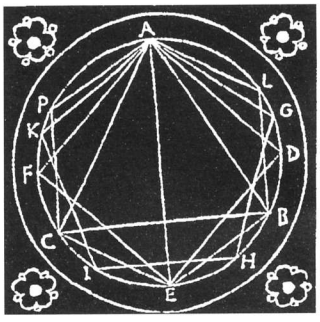


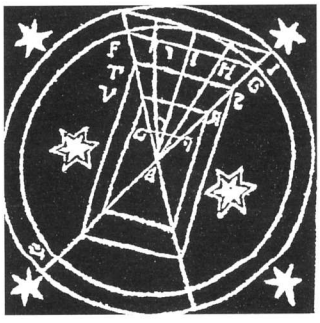


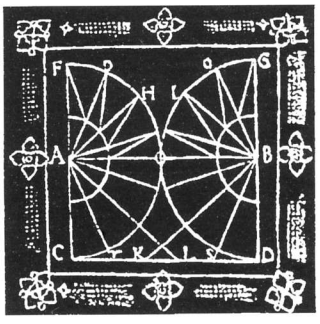












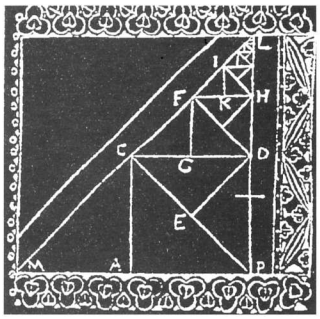
al suo pensiero e a un'eresia consapevole. Bisogna ora chiarire preliminarmente i concetti di eresia e di eretico. Eresia è una parola di origine greca (*airesis*) che significa scelta. Indica sostanzialmente una scelta o diverse possibilità di scelta e di decisione che potranno in seguito essere revocate capovolte, modificate e intensificate ancora con altre. Emblema, modello di umanità e di individualità forte, inquieta e impetuosa, l'eretico è colui che opera e lotta, nell'affermazione di una libertà interiore, con la possibilità di una serie continua e inarrestabile di scelte, di spostamenti mai conclusivi, mai definitivi. Ed esse si accompagnano al rischio, alla scommessa e a un coraggio istintivo. Le pure teorizzazioni devono confrontarsi direttamente con le condizioni reali e le temperie culturali entro le quali vengono formulate ed escogitate. Entriamo così nell'idea e nello spazio di un' eresia diffusa, incontenibile e non circoscritta certamente allo scontro con un'ortodossia religiosa istituzionale. Bruno sa, del suo mondo, che il contadino e il cortigiano non possono credere nell'assurda verginità di Maria, ma sa anche con Tertulliano che c'è una fede e un credere proprio perché assurdo (*credo quia absurdum*) e questo è razionalmente inspiegabile e incomprensibile. Quella di Giordano Bruno fu in questo senso un'eresia esemplare che venne presto semplificata e banalizzata. La mentalità ordinatrice e catalogante delle istituzioni conosce o ha la presunzione di sapere l'esatta collocazione di storie, autori e opere. Non può pensare e ammettere che vi sia una visione delle cose orientata oltre i punti, le linee e i limiti stabiliti. Per questa mentalità l'eretico era semplicemente un avversario della religione, un cultore di novità pericolose, di discordia e un temibile sovversivo.

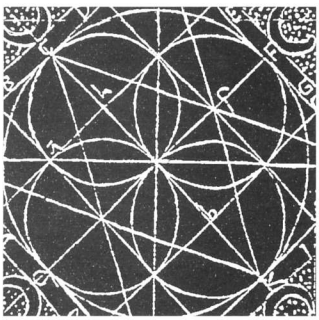
Giordano Bruno era in realtà un eretico totale o assoluto e tutta la sua opera, e non solo una parte di essa, è marcata dall'eresia, che diventa, grazie a lui, oltre che un principio di metodo anche una pratica, una chiave di accesso alla realtà. La scelta, come si è detto, presuppone una libertà che, nel caso di Bruno, fu proprio della sua indole, della sua intelligenza e di tutto il suo essere. Quello che egli riteneva oggettivamente e motivatamente inargomentabile e insostenibile di idee e di teorie, quali per esempio, quelle relative al geocentrismo di Tolomeo o ai principi della fisica aristotelica o ancora a inaccettabili dottrine e dogmi non soltanto religiosi, diventavano il motivo e la ragione delle sue scelte e decisioni forti e diverse, non ortodosse, non tradizionali che portavano quindi finalmente alle sue eresie sovvertitrici. Non una, ma molte, ripetute, rafforzate e rivolte contro altre filosofie, ma anche contro costumi, comportamenti individuali, sociali e politici vergognosi e ripugnanti. Ciò che il potere gli riservò, fu la morte raccapricciante avvenuta il 17 febbraio del 1600 in Campo de' Fiori, morte voluta da un potere odioso che avrebbe potuto illuminare diversamente le anime e le coscienze non tanto con la luce e il fuoco crepitante dei roghi e delle infinite persecuzioni, ma con ben altri ammaestramenti. Quella morte rappresentò un evento che cambiò in qualche modo il senso del suo pensiero. Fino ad allora egli era uno dei tanti perseguitati, vaganti per l'Europa del tempo e la sua opera sarebbe probabilmente andata dispersa e perduta. Con quella morte paradigmatica egli suggellò il senso della sua individualità anomala. Con quell'evento spaventoso, atroce e comunque ingiustificabile per sempre, l'essere bruciato vivo, egli pagava un

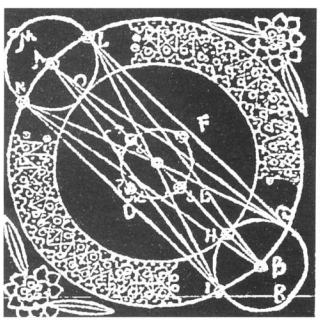
prezzo finale diverso rispetto ad altri, rafforzando il punto di vista del suo pensiero e della sua filosofia. Si tratta, nel nostro argomentare, di una chiara inversione del percorso di lettura e interpretazione di Giordano Bruno. Partendo cioè immediatamente dall'assunto di una connotazione eretica che invade e pervade le teorie e le pratiche dello spirito bruniano per cercare quale possa essere un plausibile riscontro in esse sotto la superficie dei testi. Il procedimento eretico, a mio parere, diventa in Giordano Bruno un metodo di ricerca del vero. Con questo discorso, intendo dire che l'eresia del filosofo di Nola, non fu la conseguenza e il risultato di un pensiero e di comportamenti fuori dalla norma e dai canoni ordinari. L'eresia era piuttosto al contrario, la spinta e l'intenzione iniziale e originaria di un suo modo di essere e di porsi che lo portava ad altre e diverse scelte, il cui compito era quello di smascherare pregiudizi, credenze e superstizioni nefaste riguardanti tanto la scienza quanto la vita. Come per Eraclito o per Friedrich Nietzsche, il suo discorso pensato nella solitudine sarà rivolto a tutti e a nessuno come dirà Nietzsche nella presentazione dello *Zarathustra*. L'eresia fu per lui anche il rifiuto, il diniego e l'impossibilità quindi di accettare l'inaccettabile e, nel suo caso in generale, l'ipocrisia, la falsità, il servilismo, la pedanteria, l'ignoranza e l'arroganza di ogni autorità imposta. Egli portò sulla scena i personaggi e gli attori che interpretavano figure, concetti del grande teatro umano e filosofico di cui, per esempio, si ha un'efficace descrizione nel *Candelaio* del 1582, insuperabile tragicommedia popolata di saccenti, figure severe, comiche e ridicole. L'esercizio di tale eresia non risparmia nessuno. Colpisce impietosamente tutti quelli che hanno commesso e continuano a commettere azioni colpevoli ed errori. Ci si potrà mettere in salvo solo a patto di smettere di dire e proclamare corbellerie, ovvietà, infondate convinzioni e «asinità». Quindi, in un certo modo, sconfessandosi e abiurando. In questa prospettiva il *Candelaio* rappresenta forse la migliore introduzione al multiforme mondo bruniano e allo spirito più schietto della sua filosofia. Qui troviamo gli attori e i personaggi caratteristici e da lui preferiti che ritorneranno a confrontarsi in seguito, in altre vesti, nei dialoghi delle opere successive.

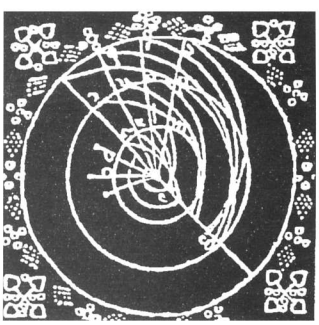
Il «fastidito»

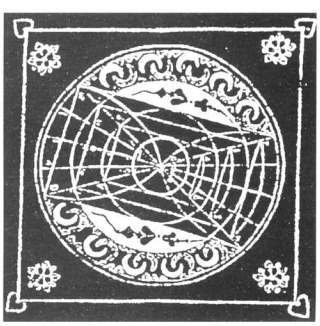
L'accademico di nessuna accademia, il «fastidito» come egli si era scherzosamente definito nella presentazione del *Candelaio*, aveva finito, al contrario, per dar molto fastidio al potere lugubre e brutale della stupidità, della sottomissione e della tristezza. Eresia fatale e irrevocabile a questo punto destinata alla massima punizione. All'eresia si sostituisce prepotentemente il già scelto, la costrizione a credere, a piegarsi piuttosto che a pensare con le proprie forze e liberamente. A ripetere fino alla nausea vuoti luoghi comuni e stereotipi consunti invece di rivolgere lo sguardo e la mente verso qualcosa di creativo, di possibile e di nuovo. Questo mondo molteplice e turbinoso con le sue idee, le sue provocazioni e i suoi linguaggi sono alla fine il prodotto di quella sterminata e impura eresia della quale Giordano Bruno era diventato l'emblema e il corifeo, non risparmiando niente e nessuno. Simile in questo a quanto compirà, quasi tre secoli dopo, Nietzsche attraverso la sua impresa sconcertante e demolitrice. Come eretico il Nolano non appartenne a nessuna setta, pur venendo a contatto nel suo in-

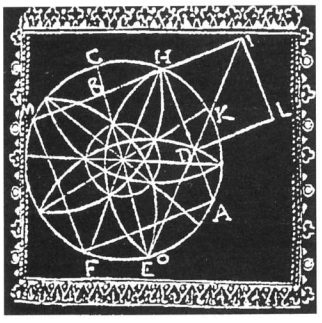


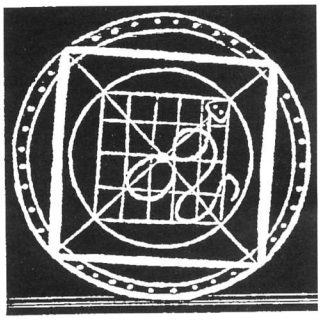


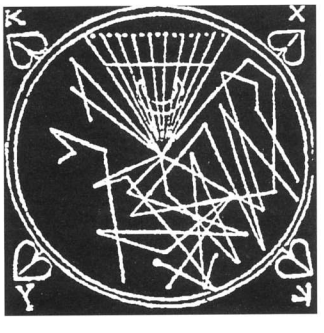












Per illustrare questo articolo, alcune delle innumerevoli incisioni di Giordano Bruno. Al di là di interpretazioni esoteriche, proporzioni e sezioni armoniche per definire rapporti, distanze. Dimostrazioni per provare la tendenza all'infinito dell'universo, moti e traiettorie dei pianeti. Percorsi e tracce tra poesia e razionalità matematica.

faticabile peregrinare per l'Europa, con i riformati di Francia e di Germania, senza mai aderire alle loro fedi e dottrine. I suoi incontri, i soggiorni in Inghilterra o a Praga erano resi possibili dalla conoscenza personale di sovrani, di uomini di corte e di cultura. Una curiosità colta e insaziabile lo spingevano a entrare in contatto con tutti gli ambienti nei quali potesse mettere a frutto e a confronto le sue idee e le sue visioni religiose e filosofiche, non disdegnando il divertimento e l'ironia provocati dalle animate discussioni sui temi importanti dei suoi dialoghi. Le lettere dedicatorie, così come quelle dei poemi che precedono i dialoghi, sono ricchi di notizie sui luoghi e gli ambienti frequentati, sui personaggi incontrati. Così come nella *Cena delle ceneri* e nei *Dialoghi italiani* preparati e composti nei due soggiorni più importanti per Giordano Bruno, a Parigi e poi in Inghilterra.

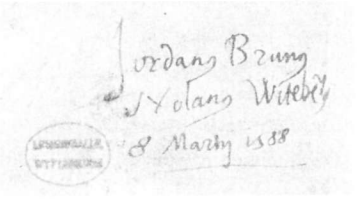
Lo scandalo della verità

La sequenza cronologica degli stessi titoli delle opere nell'arco degli anni che vanno indicativamente dal 1570 al 1590, definisce bene il quadro concettuale elaborato da Bruno. I termini utilizzati custodiscono una riserva di significati impliciti. Dalle arti della memoria alle *ombre* delle idee. Se egli parla di *infinito* noi associamo a esso oltre che a una nuova visione cosmologica un'apertura liberatoria piuttosto che un imprigionamento nel finito e un ripiego su ciò che è. Egli esalta con entusiasmo e gioia la vita e la complicità del tutto, la presenza di anime ovunque. Le scienze sono per lui ancora magie e arti. La morale è affermata nell'impeto e trasporto negli *Eroici furori*. Un principio unificante superiore governa il mondo e l'universo. Noi ci inoltriamo così, come dice il titolo di una delle ultime opere del 1591, nello spazio vertiginoso *dell'innumerabile, dell'immenso e dell'infigurabile*.

L'ardore delle passioni speculative del Nolano investirà le aule solenni delle università di Parigi e di Oxford, tra le grida e il rifiuto di chi aveva ascoltato e toccato con mano lo scandalo della verità.

Tutto questo insieme di elementi ci offre un quadro reale e allo stesso tempo immaginario del filosofo. I due aspetti di un suo ritratto sono inseparabili e, a volte, indistinguibili. Cielo e terra dove non troviamo fantasie scientifiche, ma rigorose teorie e deduzioni. E ancora scene del suo teatro, simile, nell'allestimento dei caratteri e dei personaggi, a quello del suo grande contemporaneo William Shakespeare. Immagini di figure e concetti nei quali trascorre la presenza fisica, metafisica e mentale di Bruno. Ma anche i rovelli e gli intrighi della sua scrittura e del suo stile che sono sensazioni fisiche e corporali. Nella sua eresia non esiste un pensiero senza un corpo che lo animi, al quale egli non dia un quotidiano respiro. Dagli sfavillanti teatri delle città filosofiche egli passa a contemplare i paesaggi della natura nei quali è impresso il ricordo dell'infanzia a Nola, in Campania, descritti in frammenti di meravigliosa poesia nel *De Monade*. Luoghi sui quali incombe la paurosa bellezza di un vulcano, non la triste bruttura degli omicidi politici, religiosi e morali che a gran voce reclamavano giustizia.

●

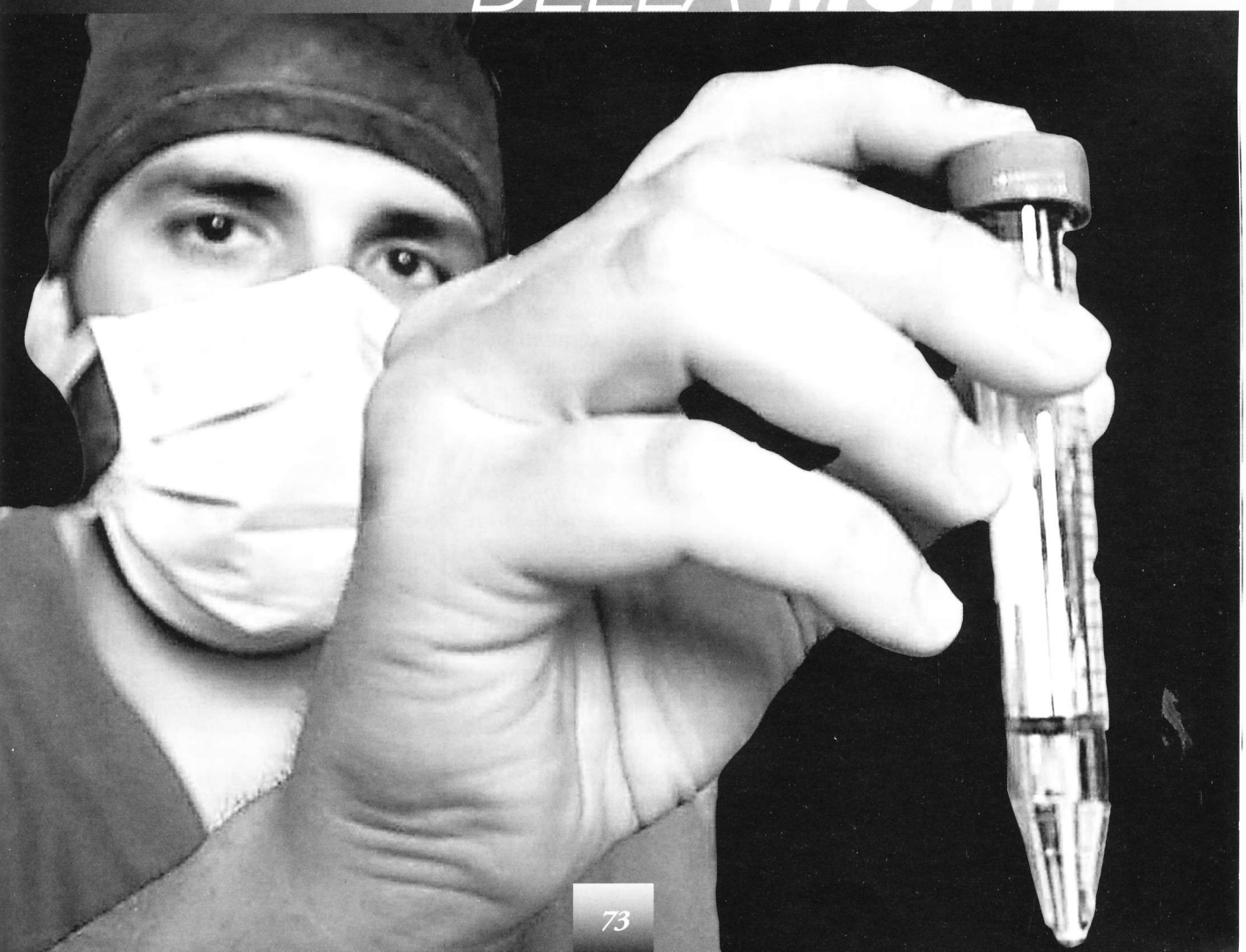


L'ETICA DELLA MORTE

Pietro Adamo

Il dibattito-scontro sulla procreazione assistita vede una contrapposizione che non tiene conto di un aspetto fondamentale: la proprietà del proprio corpo. I «ricristianizzatori» della società vogliono limitare le libertà individuali in nome di un'etica ultraterrena, mentre i sostenitori di più ampie libertà si muovono in un'ottica utilitaristica: evitare sofferenze, ridurre i danni, aumentare il benessere. Nessuno però accenna al diritto individuale di poter decidere sulle cose che riguardano la sfera personale. Discorso analogo avviene su temi come l'aborto, l'eutanasia, il suicidio... Qui Pietro Adamo, storico, rivaluta la prospettiva individualistica del problema.

Tra le sue opere:
Il dio dei blasfemi. Anarchici e libertini nella rivoluzione inglese *(1993)*,
Il porno di massa *(2004)*.
Ha inoltre curato:
Pensiero e dinamite. Gli anarchici e la violenza *(2004)*,
Camillo Berneri, Anarchia e società aperta *(2001)*



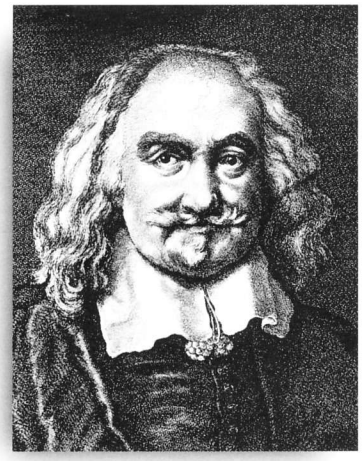
L'approvazione nel febbraio 2004 della legge 40 sulla procreazione assistita ha segnato un momento importante nella «ricristianizzazione» d'Italia perseguita dal governo guidato da Silvio Berlusconi. Di fatto, la destra pare spinta dal fallimento dei suoi progetti di riforma economica in tema di sanità e previdenza a privilegiare, per ottenere identità e coerenza, interventi di precipua natura socio-culturale: le leggi che hanno sollevato più scalpore, oltre a quelle riguardanti gli interessi personali del premier, sono state quelle sull'immigrazione, sulle sostanze stupefacenti e sulla procreazione assistita. Ovvero, provvedimenti legislativi che puntano a limitare la sfera della libertà personale, dell'autodeterminazione dei singoli, della scelta privata. A ben guardare, molti altri «punti caldi» dell'attività governativa hanno più o meno a che fare con lo stesso tema, come le leggi (non approvate) sulla pornotax e la libertà religiosa.

Fecondazione. Una inseminazione in laboratorio con iniezione intracitoplasmatica: nel video si vede l'ago che entra nell'ovulo per introdurre spermatozoi

Contro l'individuo

Il recente libro di Chiara Valentini, *La fecondazione proibita*, ricostruisce lo sviluppo delle applicazioni scientifiche della fecondazione *in vitro*, il percorso dei provvedimenti legislativi, le discussioni che hanno preceduto e seguito la 40/2004, che proibisce e limita pratiche che nel resto d'Occidente sono comuni («legge burqa» l'ha definita *Le Monde*). Dal testo emergono tre punti rilevanti: 1. l'atteggiamento dei politici italiani, in un arco che va da Alleanza nazionale alla Margherita con tentazioni anche nella sinistra comunista, è di sostanziale obbedienza ai *diktat* del Vaticano; l'esito è un contesto «polacco», con un'élite politica decisamente più conservatrice del paese «reale» su temi di moralità e libertà. 2. Tale atteggiamento è una reazione al permissivismo degli anni Sessanta e alle sue istanze di privatizzazione delle scelte morali. 3. La strategia illiberale del governo ha per obiettivo precipuo, per lo meno nel caso della fecondazione «proibita», le donne, ovvero i soggetti che maggiormente hanno creato e sfruttato i postulati liberazionisti delle controculture ormai *d'antan* (su questi temi mi permetto di rimandare al mio *Peones, «foglianti» e Homo Berlusconianus*, in *MicroMega*, n. 5/2004).

Proprio su quest'ultimo punto l'analisi di Valentini mi sembra fermarsi appena sotto la superficie. È vero che le donne sono, in quanto donne, *target* privilegiato della ventata proibizionistica; ma lo sono in quanto soggetti tra i più «liberati» nei decenni precedenti. L'attacco nei loro confronti riflette un atteggiamento antiindividualistico più generale, avverso a ogni politica che incoraggi o permetta l'autonomia di scelta del singolo dove sono in gioco questioni morali di ampia implicazione pubblica, ovvero comportamenti che pongono problemi seri sui *confini* tra sfera privata e sfera pubblica. E questo è un tratto che spesso accomuna destra e sinistra. In Italia, quand'anche abbia affrontato temi forti come divorzio, aborto, droghe e così via, la sinistra ha costantemente privilegiato argomentazioni utilitaristiche, incentrate sul danno sociale piuttosto che sui diritti individuali. Persino tra i gruppi più sensibili al tema dell'autodeterminazione dei singoli. Si veda L'*Appello al paese* del 4 aprile 1966 della Lega per l'istituzione del divorzio, presieduta da Marco Pannella: «Non deve essere permesso a nessuno di ignorare la definitiva intollerabile testimonianza delle sofferenze [...] di centinaia di famiglie



Il primo filosofo moderno a mettere in discussione la condanna cristiana del suicidio è Michel de Montaigne (a sinistra), che in alcuni dei suoi *Saggi* (1580) riprende la lezione degli autori classici, in particolare di Seneca, legando strettamente esercizio della libertà e proprietà del proprio corpo: «La morte più volontaria è la più bella»

Nel *Leviatano* (1651) Thomas Hobbes (qui di fianco) afferma che il suicida non è *compos mentis*, non è sano di mente. Il filosofo inglese riprende qui l'argomento di Tommaso d'Aquino contro il suicidio: in natura ogni essere vivente tende alla propria conservazione e quindi chi contesta il principio compie, con tutta evidenza, un atto contro natura. La stessa opinione si ritrova nell'*Etica* (1677) di un altro celebre filosofo seicentesco, Baruch Spinoza.

italiane [...]. Sappia la classe dirigente italiana che dinanzi a questa grande questione sociale la sua responsabilità è in gioco [...]. L'indissolubilità del matrimonio nega benessere, nega dignità a troppi cittadini, perché lo Stato possa ignorarne i danni». Il lessico è inequivocabile: sofferenza, questione sociale, benessere, danno. E si ricordino i palesi e ripetuti tentativi di Marco Taradash, all'epoca della lista antiproibizionista, di evitare di porre la questione in termini di *diritto individuale*.

Questa prevalenza utilitaristica la ritroviamo nelle innovazioni legislative italiane degli anni Settanta che più hanno contribuito a mutare i costumi degli italiani: che si tratti di diritto di famiglia, aborto, divorzio o soppressione dei manicomi, difficilmente si avanzano argomentazioni di impronta individualistica. I comportamenti che tali leggi di fatto legittimano sono «concessi» dalle istituzioni non perché agli individui coinvolti venga riconosciuto il diritto di decidere liberamente sui loro corpi o contrattare liberamente sull'uso che di tali corpi si intende fare, ma per ragioni superiori, spesso di forza maggiore «sociale»: in altri termini, risulta sempre evidente lo sforzo per evitare di stabilire, *in via di principio*, la rilevanza dell'opzione individuale, nella sua versione più specifica e pregnante, cioè quella della proprietà assoluta *sul proprio corpo*. Ed è questo sforzo che caratterizza *oggi* il confronto sugli altri momenti critici che implicano una discussione forte dell'autonomia del singolo.

La dolce morte e la proprietà del corpo

Probabilmente il tema di maggiore rilevanza generale è quello della «dolce morte», nei suoi differenti aspetti, in uno spettro che va dall'eutanasia passiva involontaria al suicidio medicalmente assistito. È questo il caso in cui emerge maggiormente la questione decisiva della proprietà del corpo. In *When Death Is Sought* della New York State Task Force on Life and the Law, uno dei documenti più celebri e «laici» sull'argomento, leggiamo che l'onere della proibizione del suicidio medicalmente assistito ricade «solo nei confronti di individui che scelgono in modo informato e competente di abbreviare artificialmente la propria vita [...]. Ben pochi individui rientrano in questo gruppo». Di conseguenza, legalizzare la pratica «metterebbe in pericolo la vita di un numero ben più grande di [altri] individui», i quali, strutturalmente deboli, oppure indeboliti da depressione o sofferenza, si avvarrebbero di tale possibilità senza la consapevolezza dei primi. Proteggere i (cosiddetti) deboli limitando il «giusto» diritto dei (cosiddetti) forti, con strategie di intervento «sociali» onnicomprensive. L'argomentazione della commissione ci permette di intravedere la caratteristica di fondo nell'impostazione proibizionista, ovvero il suo radicamento non in una specifica lettura filosofica del tema *vita* (cristiana, giusnaturali-

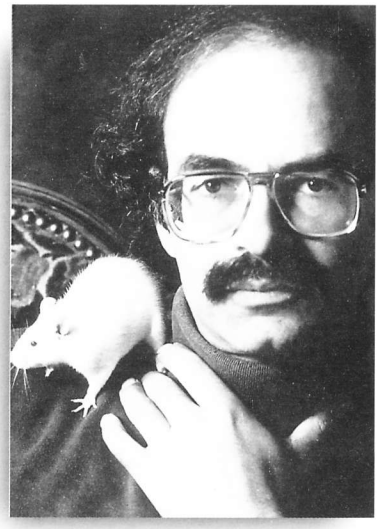
Nel secondo dei *Due trattati sul governo* (1690) John Locke (qui di fianco) si riallaccia all'argomento teologico contro il suicidio di Tommaso d'Aquino, sostenendo che la vita è sacra, è un dono divino e distruggerla significa sottrarre a Dio la sua «proprietà» (come si potrebbe fare uccidendo uno schiavo di un altro uomo). Il tema teologico della proprietà della vita è alla base di molte discussioni proibizioniste non solo del suicidio, ma anche delle diverse forme di eutanasia

Sul suicidio (1777), opera postuma di David Hume (a destra), è probabilmente il più noto trattato settecentesco sull'argomento. Il filosofo scozzese contesta tutte le argomentazioni proibizioniste cristiane, insistendo peraltro sul principio che porre termine alla propria vita non significa contravvenire agli obblighi contratti con la società e con i nostri simili

stica o utilitaristica che sia) ma in una specifica concezione del potere, che negando il diritto all'autodeterminazione dell'individuo si fa segno e giustificazione, nell'immaginario, della coazione dei corpi.

Il riferimento più ovvio di tale concezione è la cultura cristiana, dove la proibizione del suicidio è radicata e argomentata con grande forza. «Non uccidere», recita il *Decalogo*, e Gesù aggiunge (*Mt* 5, 21) «chi avrà ucciso sarà sottoposto a giudizio». L'uccisione di se stessi è una variante anche più grave, sia perché è un peccato di cui non ci si può pentire (Agostino), sia perché si presenta come il rifiuto del dono più grande di Dio. Alla radice della proibizione cristiana troviamo il principio, perfettamente enucleato nel secondo dei *Two Treatises* di John Locke, dello «spossessamento» del proprio corpo: nello stato di natura si ha «la libertà incontrollabile di disporre della propria persona», ma non quella «di distruggere se stessi», visto che «tutti gli uomini» sono «fattura di un solo creatore onnipotente e infinitamente saggio» e quindi «proprietà di colui di cui sono fattura». Nella prospettiva lockiana toccherà quindi allo stato «controllare» il suicidio, ovvero la più estremistica violazione della legge di natura (una legge ovviamente «iscritta» nel cuore di *tutti* gli uomini). Del resto lo stesso Thomas Hobbes, che aveva immaginato uno stato dai poteri ben più ampi di quello proposto da Locke, accenna al suicidio in una più diffusa discussione del «tradimento», sostenendo che, poiché gli uomini tendono tutti ad «assicurare la propria conservazione», «chi si toglie la vita deve essere ritenuto non *compos mentis*, ma turbato da un tormento interiore, dal timore di qualcosa ben peggiore della morte». Insomma, quello che Locke e Hobbes colgono nel suicidio è una sorta di orrore primordiale, un «orrore» che in sostanza si configura come un estremo atto di disobbedienza: «distruggere se stessi» significa postulare l'autosottrazione, con un gesto tanto estremo quanto irreversibile, ai sistemi di controllo consolidati, alle prassi usuali, alle morali diffuse, addirittura alla vita in società in quanto tale. Di questa connessione tra ansia di liberazione e suicidio Fëdor Dostoevskij coglie l'aspetto nevrotico con il Kirillov dei *Demoni*, che uccidendosi dà corpo alla versione nichilistica della connessione (solo la paura della morte tiene gli uomini legati alle «bassezze» della condizione umana e alle catene dell'associazione civile, impedendo loro di ascendere alla condizione divina). Tuttavia, ben tre secoli prima, il più soave Michel Montaigne aveva invece sottolineato il postulato libertario, strettamente riflessivo, della decisione di porre termine alla propria vita: «La meditazione della morte è meditazione di libertà. Chi ha imparato a morire ha disimparato di servire. Il saper morire ci libera da ogni soggezione e da ogni legame».

A mio parere è qui che si coglie il tratto occulto (e occultato) delle strategie istituzionali nei confronti delle ipotesi che si richiamano, in te-



Il filosofo australiano Peter Singer (qui di fianco), direttore della rivista *Bioethics*, è tra i più noti sostenitori della legittimità morale dell'eutanasia. Nel suo *Etica pratica* (1979) ha passato sistematicamente in rassegna gli argomenti proibizionisti, criticando in modo speciale (da un'ottica naturista e animalista) il principio cristiano della sacralità della vita

Nei *Demoni* (1871) Fëdor Dostoevskij (a sinistra) mette in scena il suicidio come paradosso dell'esistenza, descrivendo, nel suo Kirilov, la pretesa di raggiungere la condizione del divino sotto forma di autoannichilimento. Per molti critici la vicenda di Kirilov è un efficace paradigma dell'assurdità del nichilismo

ma di morte, a forti posizioni individualistiche: con la loro implicita affermazione di un diritto radicale all'autodeterminazione e al possesso assoluto del proprio corpo da parte dei soggetti-sudditi, tali ipotesi minano alle radici la pretesa di esercitare il controllo *finale* su questi stessi corpi da parte dei diversi poteri costituiti. Non è un caso che le apologie più convinte del diritto di autodistruggersi provengano da pensatori convinti della radice e della motivazione individualistica della stessa società civile e pronti ad applicare sino in fondo, cioè sino alla proprietà del corpo, il principio della sovranità del consumatore. David Hume comincia la discussione del tema proponendosi di eliminare ogni superstizione (leggi: pretesa che qualcun altro possieda il corpo dell'individuo) «restaurando all'uomo la sua libertà originaria». Se lo scozzese affronta con prudenza la questione teologica, sostenendo che il suicidio rientra evidentemente nelle operazioni della Provvidenza, sulla tesi «sociale», così come è esposta dalla Task Force di New York, è più deciso: «Io ricevo i benefici della società e devo quindi promuovere i suoi interessi: ma quando mi ritiro completamente dalla società, posso essere ancora legato? Ammettendo pure che i nostri obblighi siano eterni, hanno certamente dei limiti: non sono certo obbligato a fare un bene di piccola entità alla società a spese di un grande male a me stesso: perché mai dovrei prolungare un'esistenza miserabile per qualche frivolo vantaggio che il pubblico potrebbe forse ricevere da me?». Ancora più deciso è John Mitchel, uno degli eroi della tentata ribellione irlandese del 1848 contro il dominio inglese: «C'è un assioma di tutti gli avvocati di tutte le nazioni, sicuramente fondato su una morale valida: puoi fare quello che vuoi con la tua roba, ma in maniera tale da non recare danno al tuo vicino. E cosa posso dire mio, se il mio corpo non è da considerare tale? Lo porterò dove mi piace [...], o, se mi va, lo terrò a riposo, lo ciberò oppure lo purgherò, lo rimpinzerò oppure lo affamerò, o se così mi piace, lo crivellerò di proiettili, o magari lo annegherò in mare». In quanto ai danni ai «vicini», Mitchel specifica che non si tratta affatto della costrizione a «beneficiare la propria specie» (una «mera impostura moderna»), ma semplicemente di soddisfare i propri impegni personali, sottoscritti in precedenza (verso mogli, figli, soci in affari): «Se non violate nessuno di questi, potete andare in giro a badare ai vostri affari senza chiedere permessi alla società. [...] In questo caso non occorre cercare ragioni per giustificare la vostra dipartita: il proprio capriccio è una ragione sufficiente».

La disobbedienza

Si potrebbe pensare che, con questo riferimento finale al «capriccio», io sottovaluti le distinzioni e le immense differenze nelle modalità e nell'attribuzione di

responsabilità nei diversi casi del suicidio medicalmente assistito, della sospensione dell'accanimento terapeutico, dell'eutanasia attiva volontaria, dell'eutanasia passiva volontaria, dell'eutanasia passiva involontaria; che non tenga nel dovuto conto i rischi connessi all'argomento della «china scivolosa» e del possibile esito sociale di «indifferenza» nei confronti della morte e della sofferenza; che trascuri temi centrali della questione, come la delega agli «esperti» o ai «tecnici» (ovvero ai medici) della decisione finale o magari il pericolo di dare vita a un lucroso traffico di organi. Oppure, che mi affidi troppo alla concezione liberale del sé come soggetto «competente e informato» (sulle ampie discussioni relative a questi temi vedi i testi di Gerald Dworkin, Raymond Frey, Sissela Bok e di Massimo Reichlin citati in bibliografia). Le diverse forme di suicidio, l'uso di sostanze psicoattive, la prostituzione, l'aborto, la pornografia, sono casi limite in cui, nei contesti concreti, risulta spesso difficile fare pieno riferimento al modello ideale dell'autonomia: nel caso di droga, aborto e suicidio assistito lo stato fisiologico dei soggetti in questione è tale da rendere complicata una loro decisione «competente e informata»; secondo alcuni, persino prostituzione e pornografia costituiscono dipendenze (sessuali) che danneggiano strutturalmente le facoltà decisionali. Sia ben chiaro: questi problemi seri e ineludibili nulla hanno a che fare con gli argomenti cristiani, nonostante l'accanimento mediatico dell'Italietta Rai-Mediaset a loro sostegno. Che si tratti di salvaguardare il «cittadino»-embrione o la salute e l'integrità morale (cristianamente intese, ovviamente) delle persone, il fondamento di tali argomenti sta in una concezione sacrale della vita umana che rimanda solo e soltanto a una indiscutibile verità religiosa: si tratta di dottrine, per dirla con Peter Singer, che «crollano non appena sottoposte al vaglio critico» di un'indagine che adotti un punto di vista laico (non necessariamente laicistico).

D'altro canto, nonostante la pregnanza delle critiche agli argomenti basati sull'autonomia, è evidente che esiste una differenza sostanziale tra il riconoscimento di una difficoltà o di un deterioramento nelle facoltà di giudizio «razionali» e la strategia paternalistica di rifiutare di considerare tale giudizio fondamento legittimo delle politiche pubbliche e dei comportamenti privati. In altri termini, mi pare che lo spettro della disobbedienza incapsulato nella pretesa di proprietà assoluta del proprio corpo continui a ossessionare i depositari dei poteri costituiti e di conseguenza a travisare la natura stessa della controversia: *in una società libera il punto di partenza di qualsivoglia discussione riguardante vita e morte non può che essere il diritto dei singoli individui, nella particolare accezione di un diritto assoluto alla gestione del proprio corpo.* I non pochi problemi che da questa posizione scaturiscono (la difficoltà di analizzare e vagliare l'espressione della volontà degli individui, l'apprestare adeguati sistemi di controllo e valutazione, la scelta di metodi atti a evitare errori, il rispetto per coloro che dissentono da pratiche ritenute incompatibili con particolari filosofie o stili di vita) rappresentano in sostanza lo spazio della transazione politica: ma non possono, e non dovrebbero, indurci a prescindere da tale principio di fondo.

●

Bibliografia

Appello al paese, in *ABC*, 10 aprile 1966, citato in Diana De Vigili, *La battaglia sul divorzio. Dalla Costituente al Referendum*, Franco Angeli, Milano, 2000.

Gerald Dworkin, Raymond Frey, Sissela Bok, *Eutanasia e suicidio assistito*, Edizioni di Comunità, Torino, 2000.

John Locke, *Due trattati sul governo*,Utet, Torino, 1948.

Thomas Hobbes, *Dialogo fra un filosofo e uno studioso del diritto comune d'Inghilterra*, in *Opere politiche*, Utet, Torino, 1959.

Fëdor Dostoevskij, *I demoni*, Mondadori, Milano, 1987.

Michel de Montaigne, *Filosofare è imparare a morire*, in *Saggi*, tre volumi, Mondadori, Milano 1986, volume uno.

David Hume, «Essay on Suicide», www.csulb.edu/~jvancamp/452_r5.html.

John Mitchel, *Giornale di prigionia*, 2 volumi, a cura di Pietro Adamo, Lubrina, Bergamo, 1991.

Chiara Valentini, *La fecondazione proibita*, Feltrinelli, Milano, 2004.

Massimo Reichlin, *L'etica e la buona morte*, Edizioni di Comunità, Torino, 2002.

Peter Singer, *Etica pratica*, Liguori, Napoli, 1989.

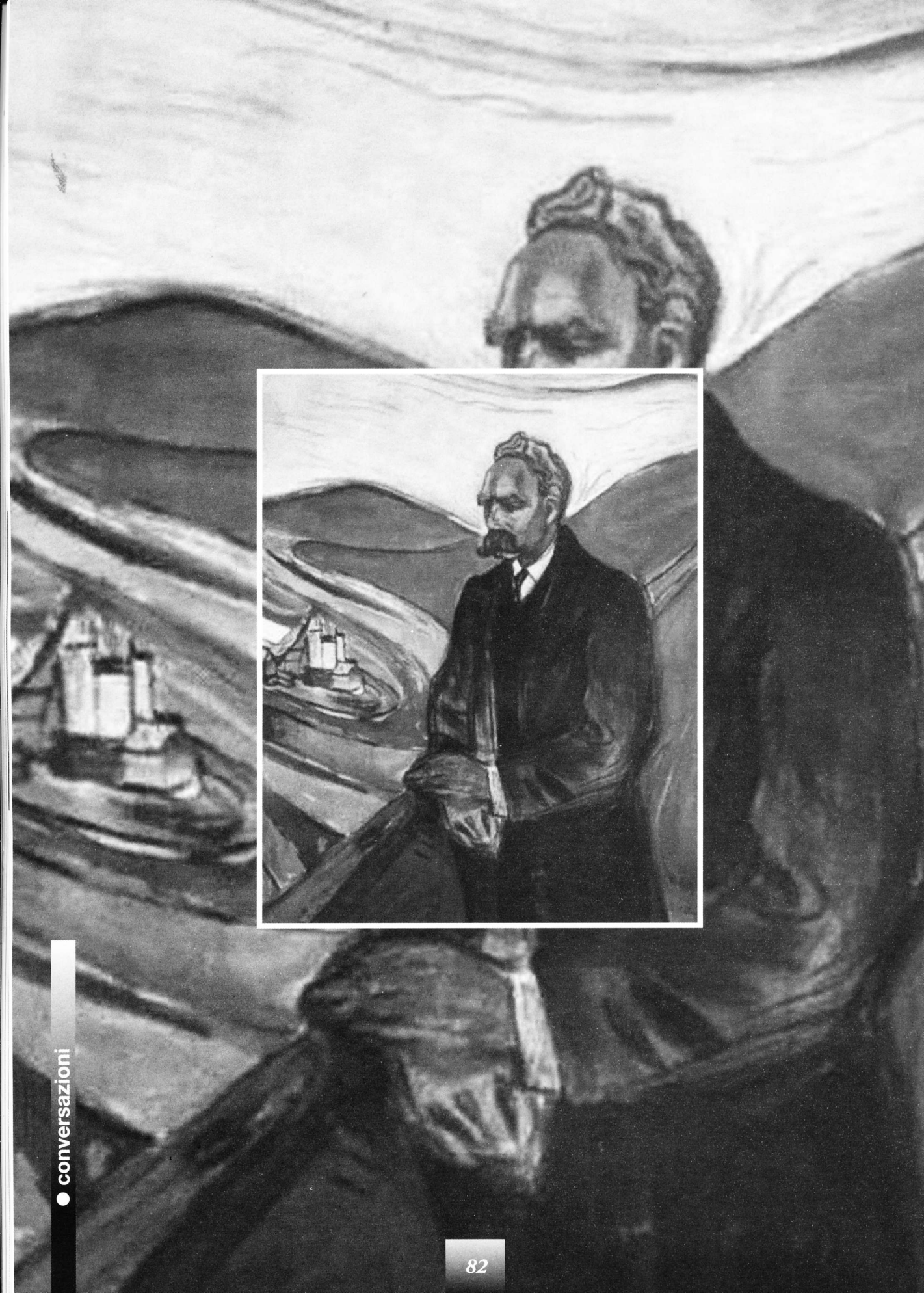
FARE I CONTI CON L'AN-ARCHICO NIETZSCHE

intervista ad **Alberto Giovanni Biuso**
di **Franco Melandri**

Friedrich Nietzsche è un pensatore a volte oscuro, a volte dirompente, a volte irruente. Per decenni è stato considerato un filosofo collegabile al nazismo. Ma oggi quella possiamo definirla una lettura distorta perché gli spazi intellettuali che il filosofo tedesco apre non sono inscrivibili nella vulgata «inventata» dai teorici del Terzo Reich. No, il «superuomo» capace di andare «al di là del bene e del male» è qualcosa di più complesso. È, forse, una sfida anarchica al dominio e alla sua riproduzione. Di questo discorre Franco Melandri con Alberto Giovanni Biuso, docente di filosofia della mente all'università di Catania

Le rivoluzioni di matrice socialista, i totalitarismi e la loro fine, gli stermini di massa nei lager nazisti, ma anche nei gulag sovietici e nelle troppe «pulizie etniche», le guerre mondiali e la massificazione, sono tutti avvenimenti che hanno fatto del Novecento uno dei secoli «cruciali» della storia umana. Pur mantenendo ognuno una sua specificità, infatti, tutti questi eventi hanno rappresentato delle fratture epocali, le quali (a loro volta) rimandano necessariamente alla crisi, quando non alla fine, delle categorie e del bagaglio teorico-concettuale con cui per secoli o millenni si è guardato il mondo e si è agito in esso. È per questo che, non a caso, anche se non sempre a proposito, si parla del Novecento, e di questo inizio di millennio, come di un'epoca segnata dal «nichilismo», un termine, un grumo di questioni, che, proprio perché riguarda la «morte di dio», cioè la fine della convinzione di poter basare su un fondamento certo il pensare e l'agire umano, non può che rimandare a Friedrich Nietzsche. Con Nietzsche e con il suo pensiero, complesso e a volte oscuro, molta parte del pensiero novecentesco ha provato a fare i conti, in un confronto che (al di là delle tragiche strumentalizzazioni e dei molti semplicistici fraintendimenti) è ben lontano dal dirsi concluso. Fra le tendenze di pensiero che con Nietzsche hanno, spesso sotterraneamente, un confronto ancora aperto c'è sicuramente il pensiero anarchico, e questo non solo per l'assonanza, vera o presunta, fra alcune tesi nietzscheane e quelle di Max Stirner ma soprattutto perché, come alcuni vanno ormai affermando chiaramente (basti guardare le ultime annate di questa stessa rivista o un libro come *La politica del ribelle*, del filosofo libertario francese Michel Onfray), i temi che il pensatore tedesco ha agitato non possono non riguardare profondamente sia le basi del pensiero anarchico sia le stesse modalità con cui tale pensiero viene interpretato da coloro che a esso fanno riferimento.
Su alcuni dei punti focali del pensiero di Nietzsche e della loro rilevanza per un pensiero libertario si focalizza la conversazione con Alberto Giovanni Biuso, docente di filosofia della mente all'università di Catania, collaboratore di molte riviste, specialistiche e non, e autore di *L'antropologia di Nietzsche* (1995), *Contro il '68.* (1998), *Antropologia e filosofia* (2000), *Cyborgsofia. Introduzione alla filosofia del computer* (2004).

Il pensiero di Nietzsche è un pensiero complesso, che anche oggi, sgombrato fortunatamente il campo delle strumentalizzazioni che ne fece il nazismo, fa molto discutere. A contrapporsi sono sostanzialmente due interpretazioni: da un lato chi vede in lui l'esito estremo dell'illuminismo inteso come critica radicale a ogni esistente (non a caso, infatti, lo stesso Nietzsche dedicò* Umano, troppo umano *a François Voltaire, nel centenario della morte) e, dall'altro, chi invece lo considera una ulteriore versione, elaborata e affascinante, del pensiero reazionario, il tutto reso ancor più complesso dalla particolare biografia di Nietzsche stesso, che morì pazzo...
Nel confronto con Nietzsche, gli elementi biografici, o riconducibili alla biografia, troppo spesso hanno preso il posto della disamina seria delle sue posizioni e delle sue proposizioni, con esiti che è facile intuire. È la visione che, per esempio, attraversa *La cata-*



strofe di Nietzsche a Torino di Anacleto Verrecchia, in cui si fa una ricostruzione molto dettagliata degli ultimi mesi di vita del filosofo con l'unico scopo di dimostrare che questi sarebbe stato malato fin dagli anni Settanta e che, quindi, in fondo la sua filosofia altro non sarebbe che un vaneggiamento e non varrebbe nulla. La stessa operazione, per continuare con gli esempi, fecero György Lukacs in *La distruzione della ragione* e anche, spiace dirlo, Camillo Berneri nei brevi saggi che dedicò al pensatore tedesco. Ora, a me pare che questo modo di affrontare un pensiero non solo sia del tutto insensato dal punto di vista filologico e storico, ma sia anche oltremodo discutibile sia perché sostituisce una tesi a-priori a quelli che, invece, dovrebbero essere i risultati di una disamina profondamente critica proprio perché non pregiudiziale, sia perché questo modo di operare finisce per falsare il pensiero che vuole analizzare e non riesce quindi a comprenderne l'intimo significato. Oggi, comunque, grazie anche alla sistemazione critico-filologica delle opere nietzscheane compiuta da Giorgio Colli e Mazzino Montinari, mi pare che una lettura così pregiudiziale e pregiudicata non sia più possibile, cosicché il confronto con Nietzsche torna a essere innanzitutto il confronto con una filosofia sfaccettata, complessa, radicale nei metodi e negli esiti. Uno degli elementi-cardine di questa filosofia è infatti costituito dalla critica a tutte le categorizzazioni (illuminismo, romanticismo, razionalismo, irrazionalismo, empirismo, metafisica e così via) che l'Occidente in quanto tale ha utilizzato per pensare, categorie che vengono «smontate» dall'interno, mostrandone così la relatività. Tutto ciò Nietzsche (che, va ricordato, come formazione era un classicista, uno studioso di filologia greca e latina, non un filosofo) lo attua a partire dal «metodo genealogico», che per lui non significa solo la ricerca delle radici delle idee, degli eventi, delle fedi, della politica, ma anche, forse soprattutto, la volontà di comprendere ciò che non è detto nelle diverse posizioni, cioè quanto non viene espresso sia da coloro che tali posizioni sostengono sia da quelli che le criticano. L'elemento metodologico peculiare della genealogia nietzscheana, quindi, sta nel tentativo di arrivare al profondo di una data modalità del pensiero, nel chiedersi «da dove abbia avuto origine», per mostrarne la radice ultima, la quale per Nietzsche non va moralisticamente giudicata dall'esterno ma semplicemente compresa, perché nella comprensione c'è già la valutazione che quell'idea stessa dà di sé. Tutto questo per Nietzsche significa che fare la genealogia del cristianesimo significa non soltanto mostrare come esso sia nato dal rancore di tutti coloro che erano socialmente sottomessi, ma soprattutto significa cogliere la contraddizione di fondo del cristianesimo, che per lui si annida nello stesso concetto di verità posto al centro della teoresi cristiana. Non a caso, egli dice che nel *Nuovo Testamento* apprezza soprattutto la figura di Ponzio Pilato, in particolare quando, dopo che Cristo gli ha detto «Chiunque è dalla verità, ascolta la mia voce», replica: «*Quid est veritas*?», «Che cos'è la verità?», domanda a cui Cristo non risponde. In questa mancata risposta sta non solo il motivo per cui Nietzsche, come egli stesso afferma, ha dovuto rinunciare al cristianesimo, ma soprattutto risiede l'esigenza, da lui sempre perseguita, di giungere alla comprensione di che cosa voglia dire «verità», ed è proprio alla luce della verità che il cristianesimo stesso si rivela non vero!

In sostanza, la mossa nietzscheana è di far agire Cristo (inteso come «verità in atto», cioè come esigenza e affermazione di un modo di essere nel mondo che vuole fuggire, attraverso una ricerca, dalle condizioni date) contro il cristianesimo (cioè la «verità» costituita, per la quale la ricerca è esaurita nell'annuncio della salvezza dopo la morte) quindi fa agire l'istituente contro l'istituito...

Esattamente. C'è una celebre affermazione di Gotthold Lessing (ripresa da Fëdor Dostoevskij nell'episodio del Grande Inquisitore dei *Fratelli Karamazov*) che dice: «Se mi chiedessero di scegliere fra la verità e il Cristo, io sceglierei il Cristo contro la verità» e anche Nietzsche, come detto, assume totalmente l'esigenza di verità (cioè di fondamento indiscutibile e valido per tutti) che il cristianesimo pone quando afferma che la verità è il Cristo salvatore, cioè Dio. Ma proprio a partire da qui il filosofo giunge ad affermare che il cristianesimo viene meno all'esigenza che esso stesso pone, poiché alla sua base sta non un fatto universale ma, appunto, un rancore particolare. Allo stesso modo Nietzsche mostra come in nome di tale imperativo di verità non solo il cristianesimo si riveli non vero, ma non sia vera neppure la stessa idea di una verità data una volta per tutte, con una sua forma-concetto stabile. Per questo egli afferma che tutto, in fondo, altro non è che un dionisiaco gioco di forme, di pensieri, generati dalla volontà di vivere, cioè co-

me tutto sia «danza dell'essere». È indubbio perciò che, per quanto assurdamente accusata d'irrazionalismo, la critica nietzscheana sia profondamente razionale poiché nasce da una totale esigenza di *verità* e appunto da questa sua razionalità è capace di cogliere la radice del nichilismo. La verità è infatti una possibilità dell'essere umano, una possibilità finita di un essere finito, e si rivela quindi anch'essa come «non stabile», come «infondata», quindi come nulla.

In questo mostrare la «destinalità» del nichilismo, però, Nietzsche si rivela soprattutto un demolitore, ma a tale demolizione non segue praticamente mai una parte costruttivo-propositiva...

In realtà non è così e per comprendere la parte costruttiva di Nietzsche occorre tornare alla questione del suo illuminismo. Come dicevi, Nietzsche dedicò nel 1878 *Umano troppo umano* a Voltaire. Con tale dedica egli intendeva sottolineare che il suo accoglimento dell'elemento principe dell'illuminismo (il fatto che la ragione, essendo valutazione critica di qualunque elemento consolidato, non può che essere anche critica della tradizione) era anche inteso nel senso di mostrare che la critica alla tradizione non poteva avvenire se non alla luce di una migliore comprensione della tradizione stessa. È muovendo da questa impostazione teoretica che Nietzsche giunge al suo giudizio sulla grecità, uno degli eventi centrali della costruzione dell'uomo occidentale. A questo proposito egli afferma che se noi moderni, con la nostra sensibilità assolutamente eccessiva, sentimentale, malata, umanistica, prendessimo sul serio la grecità, alla fine bruceremmo i testi greci, non ne faremmo più oggetto d'insegnamento perché dei greci antichi tutto si può dire tranne che fossero umanisti. Nietzsche, infatti, sottolinea che alla base della civiltà greca c'era una profonda consapevolezza della distinzione fra ciò che è *human* e ciò che è *menschlich* (la radicale differenza che intercorre fra la natura profonda dell'essere umano, che in fondo è «pura vita», volontà di vivere e volontà di volontà, e quanto invece deriva dall'addomesticamento di essa, cioè da tutte quelle impostazioni che vogliono renderla «più umana»), così come sottolinea che è proprio per «controllare» tale «pura vita» che il pensiero e la cultura greca assunsero le forme «apollinee» e luminosamente razionali che oggi ammiriamo. La critica nietzscheana alla tradizione, che si nutre del metodo «genealogico», è quindi una critica rivolta non tanto a distruggere ciò che ci è stato tramandato, quanto a mostrare le ragioni nascoste di tale tramandamento. Applicata al mondo greco, la genealogia mostra che la «tradizione» ha letto con categorie assolutamente inadeguate un pensiero del tutto radicale come quello greco. Questo, insomma, è l'illuminismo nietzscheano: il tentativo di svelare quegli elementi culturali che non solo fungono da neutralizzazione del profondo, da neutralizzazione dell'elemento «selvaggio», ma che, soprattutto, vogliono negarsi come tali, vogliono scomparire con l'intento di far passare come «natura» quello che, invece, è solo costruzione. Quel che Nietzsche aggiunge, per tornare alla questione che tu poni, è che non si può provare a costruire nulla di veramente valido, di veramente «umano», se non a partire da questa situazione che è appunto costitutiva della condizione degli uomini: dobbiamo creare delle forme ma esse non possono credersi, ed essere credute, «natura», mentre sono artificio, imposizione. Per questo ogni forma, anche quella della «libertà», non può pretendersi esaustiva, finale, assoluta...

Proprio la questione dell'«elemento selvaggio», che fungerebbe da «detonatore» di ogni possibile costruzione è, anche nello stesso Nietzsche, abbastanza contraddittoria. È infatti vero che, per rimanere ai greci, la cultura greca classica non nasconde moralisticamente gli abissi che contornano e costituiscono l'esistenza umana, ma è anche vero che da parte loro l'accettazione della natura «selvaggia» avveniva comunque all'interno di una «costruzione», cioè di una costellazione di modi di essere e di valori, che erano ritenuti «naturali» quanto la «natura selvaggia»...

Intanto bisogna capirsi su che cosa significhi «natura». Dal punto di vista biologico, «natura» significa che c'è un dato di fondo, costituito dal fatto che l'essere umano è un mammifero che ha bisogno di metabolizzare energia, di nutrirsi, di scaldarsi e di riprodursi. Questa è la «natura» umana, cioè l'animalità dell'essere umano all'interno di una struttura naturale assai ampia che noi, con molti strumenti, possiamo trascendere ma dalla quale non possiamo assolutamente prescindere. Per Nietzsche il problema non è dato dal fatto che tutto sia trasformazione, divenire, varietà di forme, quindi creazione di idee e di valori, ma dalla convinzione che queste idee, forme e valori possano assolutamente prescindere dal

dato biologico, dalla «nuda vita», addirittura sostituendosi a essa. Anche in questo caso, cioè, Nietzsche fa agire la sua «genealogia», mostrando quanto sempre sta e opera sotto le forme, lo si sappia o no. Tutto ciò, proprio perché fatto genealogicamente, cioè senza volontà a priori di valutazione, mostra che, per lui come per il mondo greco, la dimensione «selvaggia» non implica di per sé il culto della forza, la guerra, mentre comporta il fatto che tutto ciò che è naturale, tutto ciò che è bisogno, tutto ciò che, soprattutto, è esigenza di essere felici è per ciò stesso innocente. La «selvatichezza», l'essere selvaggio dell'uomo, è il vero significato di un titolo come *Al di là del bene e del male*: quell'al di là non significa il vivere senza regole, ma al contrario vuol dire che la grandezza di un essere umano sta nella capacità di trasformare la propria dimensione selvaggia in costruzione invece che in distruzione, in forme invece che in morte, in creazione invece che in vuoto. È questa la dimensione selvatica che si compendia in quel dio che è fondamentale per tutto il discorso nietzscheano, cioè Dioniso, il fratello di Apollo. Apollo è simbolo dell'ordine, della misura, della *polis*, ma Nietzsche mostra come quest'ordine, questa misura si radichino profondamente nel disordine, nella dismisura, nella creazione continua simbolizzate in Dioniso. I greci avevano una sensibilità estrema nei confronti del dolore, della sofferenza, del nulla e dell'insensatezza della vita e dell'esistenza. Per loro era chiaro che il concetto stesso, cioè una forma assolutamente equilibrata e logica affonda e trae origine dall'indistinto, dal caotico, dal dionisiaco appunto, e Nietzsche afferma che fu per «sopravvivere» a questa sensibilità che dovettero inventarsi gli dei olimpici, quindi la sezione aurea, il Partenone, la solarità e la luce dei loro templi. Per questo l'illuminismo di Nietzsche è da intendersi non soltanto nel senso voltairiano, settecentesco, di ricerca di un equilibrio razionale, ma soprattutto nel senso dell'«illuminare», cioè nel senso dell'andare alle radici, del non arretrare anche là dove la ragione si perde e mostra il suo scacco. Per Nietzsche, insomma, il vero illuminista è il *sophos*, «colui che sa», cioè colui che è consapevole della caoticità dell'esistenza e del mondo e non arretra di fronte a essa, rifugiandosi in comodi, ma sterili e ingannevoli, idoli.

Insomma, mentre l'illuminismo storico sposa una nuova forma apollinea, cioè la ragione di fatto disincarnata dal corpo in cui essa si dà, Nietzsche propone una ragione «incarnata», cioè una ragione che, consapevole che non c'è luce senza ombra, non può che tenerle sempre insieme, operando a partire da questa duplicità...

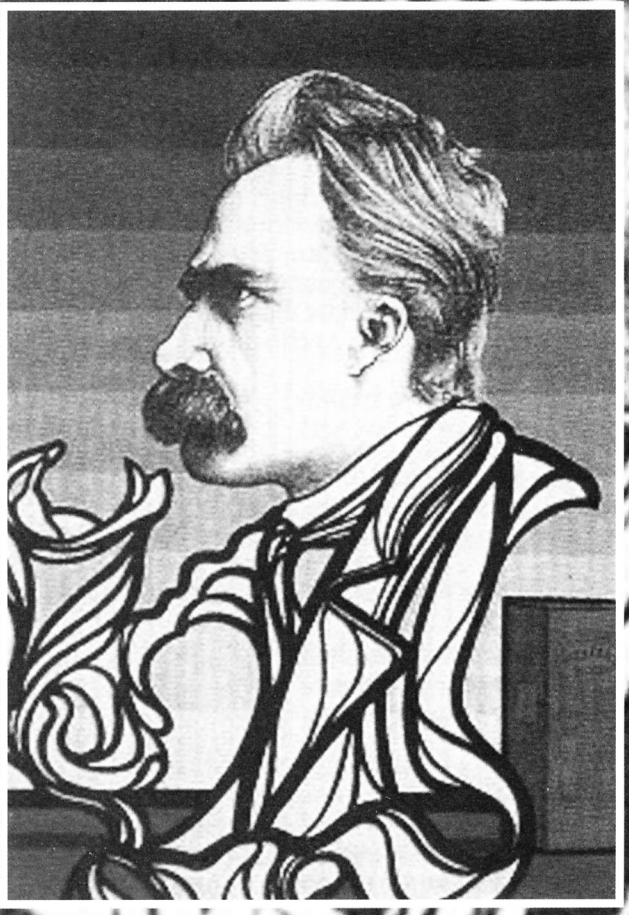
Esattamente. Nietzsche non dimentica mai che l'ombra è l'altro della luce, da essa inscindibile. In *Umano troppo umano*, nella sezione *Il viandante e la sua ombra*, si dà una definizione della filosofia che è importante proprio per capire la costellazione nietzscheana. «Che cos'è la filosofia?», si chiede e risponde: «La filosofia è quell'ombra che tutte le cose mostrano quando il sole della conoscenza cade su di esse». Infatti se io voglio sapere cos'è un sasso, un diamante o qualsiasi altro oggetto devo in qualche modo illuminarlo, ma qualsiasi luce gettata su una qualunque cosa genera un'ombra continuamente mutevole perché muta con il mutare della luce. Allora, affermare che l'ombra è la filosofia significa dire che la filosofia è capacità di «stare» proprio in quell'oscurità mutevole, cercando di comprendere il mutare, ma anche il persistere, del senso e delle forme. Considerando tutto questo, ecco allora che la radicalità veramente an-archica (non teme e non si fa nessun idolo) di Nietzsche mostra che l'ombra disegnata da tutti i valori consacrati quando il sole della conoscenza cade su di essi sta nella loro stessa origine, perché, se cerchiamo di fare un'analisi genealogica di questi valori, vediamo che tutti (anche princìpi come la giustizia, la solidarietà, il bene, il decoro, la misura) nascono dall'esigenza del soggetto di affermarsi. Vengono quindi dall'egoismo dell'io. Il soggetto che rifiuta qualunque regola è, in realtà, qualcosa di assolutamente costitutivo nel modo di essere umano, ma se così è il cosiddetto «egoismo» non è una deviazione, un accidente ma è intrinseco, è cioè «al di là del bene e del male» perché «bene» e «male» sono emanazioni di tale egoismo. Questo, per Nietzsche, implica ammettere che, quando un essere umano compie un'azione, ciò accade perché quel soggetto ha un qualche interesse a compierla, in particolare l'interesse alla propria felicità. Questo è il «soggetto selvaggio» che opera sempre al fondo dell'agire, anche in quello di chi, per fare un caso estremo, dà la vita per un altro: in quel momento, in lui agisce la *sua* gioia, la *sua* volontà, di dare la vita per l'altro, è lui che, pur sacrificandosi, «aumenta» se stesso. Se egli, infatti, vivesse e l'altro morisse si sentirebbe assai più «depotenziato» che non sacrificando-

si, perché non saprebbe vivere senza colui per il quale preferisce morire piuttosto che vivere.

Per Nietzsche, insomma (e qui c'è senza dubbio un punto di forte contatto con Stirner) anche l'altruismo non sarebbe che una maschera dell'egoismo.
Il punto di vista nietzscheano sta nel cogliere l'esistenza come qualcosa di analogico, cioè qualcosa che vive di *nuances*, di sfumature, che non possono essere viste solo come luce o solo come ombra e neppure come compresenza di luce e ombra (al modo della «sintesi» dialettica hegeliana), mentre continuamente c'è un passaggio fra l'una e l'altra. Per Nietzsche, insomma, l'esistenza è qualcosa di più del concetto, è qualcosa di difficile da esprimere, è il fatto che la luce e l'ombra, pur diverse e irriducibili l'una all'altra, sono però anche la stessa cosa (è pensabile una luce che non getti un'ombra?), un'unità così originaria da non aver bisogno di una sintesi superiore.

Un altro problema della teoresi nietzscheana è che il soggetto, anche quello «selvaggio», non può pensarsi, non può darsi ed esistere, se non è sempre in relazione con gli altri ma soprattutto se non è sempre «altrove da sé», cioè sempre in divenire nel costitutivo rapporto con il mondo. Un mondo che non può essere visto solo come oggetto disponibile per la volontà del soggetto.
Prima citavi Stirner, e indubbiamente fra Nietzsche e Stirner ci sono, soprattutto su certe questioni, delle assonanze, anche se il loro pensiero resta rispettivamente irriducibile. Uno dei punti in cui tale irriducibilità emerge in maniera netta a me pare stia proprio nell'antropologia. Infatti Stirner (pur criticando ferocemente Hegel, di cui era stato allievo, rimase sempre influenzato dall'hegelismo) assolutizza l'«unico» (l'individuo consapevole del suo egoismo), lo vede come fonte e radice di tutto, come ciò da cui tutto nasce e a cui tutto si riconduce, mentre Nietzsche, all'opposto, dissolve l'unico perché anche rispetto al soggetto Nietzsche fa funzionare il metodo genealogico. Sottoposto all'analisi genealogica, infatti, il soggetto «si squaglia», non esiste più in quanto confine, in quanto limite, in quanto proprietà privata, in quanto colui che dice «io», perché nel dire «io» il soggetto deve innanzitutto fare riferimento ai cromosomi dei suoi genitori, e dietro ai genitori c'è tutta la stirpe, dietro la stirpe c'è l'intera umanità e così via. Ma se questo venir meno del soggetto inteso come confine accade già dal punto di vista fisiologico-biologico, ancor di più il confine del soggetto non si trova quando egli parla, perché chi parla non può che dire le parole del mondo in cui ha avuto la ventura di nascere. Se noi infatti, in quanto umani, siamo linguaggio dobbiamo anche riconoscere che esso non è stato inventato da un qualche soggetto, da un Robinson Crusoe nella sua isola, ma altro non è che l'eredità culturale del mondo in cui ognuno è nato, per cui quando il soggetto dice «io» indica sempre un contenuto che è riconoscibile da altri come tale solo in quanto, e per quel tanto, che non indica il «proprio» di colui che parla. Non a caso, la «quintessenza» di quanto ognuno è non può essere espressa come tale da nessuno, perché per esprimerla si deve comunque ricorrere sempre a quel «medio», a quel «luogo» a tutti comune, che è appunto il linguaggio il quale, proprio perché a tutti comune, a tutti parla. Ciò sta a significare che anche l'aspetto linguistico-espressivo non dipende dal soggetto e ancora una volta il soggetto si dissolve perché non può tracciare un proprio confine. Per tutto questo, Nietzsche ritiene che il soggetto, anche al massimo delle sue possibilità, non sia altro che un tramite di conoscenze, un canale in cui convergono, diventano coscienza e si esprimono la saggezza, il pensare del mondo, l'essere consapevoli delle cose. A pensare, anche quando si pensa in solitudine, non è mai il soggetto preso come *unicum* ma è sempre il soggetto come espressione di una collettività plurisecolare che lo precede e della quale egli non è altro che una sorta di segnale, un nodo in una rete infinita. È una cosa che, per fare un esempio a noi vicino, aveva ben capito Carmelo Bene quando affermava: «Mentre Carmelo Bene recita, Carmelo Bene non esiste». Tale affermazione non manifestava il gigioneggiare del grande attore, o un paradosso, ma la rigorosa consapevolezza che si crea veramente arte non quando il soggetto, l'attore fa di sé il protagonista ma quando si dona completamente al suo fare, cioè quando si annulla in quanto attore per diventare completamente (come si insegnava all'Actor's Studio) il commesso viaggiatore della commedia di Arthur Miller o il giovane scaricatore di *Fronte del porto*, così calandosi fino in fondo nella propria dimensione collettiva e rizomatica.

I greci sostenevano esserci due forme di vita: la zoé (una «vita come tale», senza specificazioni, una «nuda vita») che riguardava allo stesso modo uo-



mini, animali e dei, e un* bios *(una «vita qualificata, una vita che si sa come tale») che invece afferiva solo a uomini e dei proprio perché essi si sanno viventi, sono «vita che sa di essere». Ora, seguendo la via di Nietzsche, non rimane solo la* zoé*? E il* bios*, quindi il singolo individuo, non diventa puramente una funzione, e una finzione, di un collettivo senza confine e senza nome?

Non è così. Quanto detto sinora dimostra come il soggetto, cioè quella costruzione concettuale presa a fondamento da tante teorie e filosofie non abbia alcuna consistenza «fondativa», ontologica, ma questo non toglie che i singoli individui, proprio perché «luoghi» in cui accade qualcosa (il linguaggio, l'esperienza, il sapere di esserci) che li riguarda anche se non appartiene loro, siano appunto «luoghi del mondo», con una propria identità che non è quanto li separa da tale mondo ma, al contrario, quanto permette loro di essere e di sentirsi parte del mondo stesso. In questo, Nietzsche si rifà proprio all'antropologia greca nel senso da te indicato. Nell'antropologia nietzscheana, come appunto per i greci, la *zoé* è la vita al di là della pluralità delle sue forme, la vita in tutte le sue espressioni, che nessuno e niente potrà mai comprimere (se non il tempo che tutto divora» mentre *bios* è la vita individuata, soggettiva, è il corpo che c'è qui ora, è il mio corpo che in questo momento ha delle trasformazioni, che esiste da una certa quantità di anni e che fra una certa quantità di anni non ci sarà più e si dissolverà. Il *bios* , cioè, non è altro che l'espressione nel tempo dell'eternità della *zoé* ed è per questo che il soggetto empirico, il singolo individuo esistente, non può aspirare a nessuna unicità, a nessuna eternità, a nessuna insuperabilità. Questa contingenza e inconsistenza dei singoli individui esistenti è tuttavia per Nietzsche proprio quanto fa sì che il soggetto empirico sia non solo il luogo in cui la vita (la *zoé*) diventa continuamente cosciente di sé, ma anche ciò che permette a questa consapevolezza di manifestarsi nell'inventare forme, cioè nella creatività in tutte le sue espressioni: estetiche, sociali, affettive, sentimentali, politiche. Il costante rimandare di Nietzsche all'inscindibile legame fra *bios* e *zoé*, il sottolinearne continuamente la compresenza, è l'a-priori necessario al riconoscimento della costitutività della *misura*, intesa quale riconoscimento dell'essere umano come limite, particolarità, finitezza. In questo riconoscersi come limitato il singolo si pone in quella soglia che, in parte, gli permette di trascendere il proprio limite contingente. Anche sul piano antropologico, quindi, ritroviamo l'unità di Apollo e Dioniso, cioè la complessità, il comprendere che nessuna parte dell'essere, nessuna manifestazione del mondo, è *semplice* in senso logico, cioè separata dalle altre, mentre tutte sono una rete, un rizoma orizzontale e non verticale, perché anche le eventuali gerarchizzazioni, pure quelle del contesto sociale, sono comunque sempre dei gradi provvisori, delle funzioni contingenti. Nel momento in cui il singolo si comprendesse come tale, quindi non come «soggetto» separato ma come nodo di questa rete, sarebbero superate le due contraddittorie, ma convergenti, visioni che l'individuo ha di se stesso, cioè di soggetto servile e di soggetto dominante, che accetta di essere servo o vuole essere dominante proprio perché ritiene che il mondo sia intrinsecamente gerarchico.

Una logica da cui, forse, origina il paradosso linguistico per cui il sostantivo «soggetto» ha sia il valore di «essere attore di» che quello di «essere sottoposto a»...

Infatti. E proprio la concezione nietzscheana del singolo esce da questa ambiguità perché per lui il singolo, l'individuo, diventa schiavo, e si perde, nel momento in cui cerca in un altro l'appagamento di sé, il senso del suo esistere, perché per provare a ottenere tale appagamento l'altro deve essere dominato o a esso ci si deve sottomettere. Per Nietzsche, invece, il fatto che l'individuo accetti, e viva sino in fondo, il suo costituire un nodo della rete della vita, e quindi riconosca che il suo senso sta solo all'interno di questa rete, conduce allo splendore dell'esistenza, al sentirsi parte costitutiva dell'indistruttibilità della *zoé*, quindi alla gloria della dimensione sociale, collettiva, senza che essa mortifichi il singolo. Per questo la prima caratteristica del soggetto nietzscheano è la severità, perché egli, prima di imporre agli altri dei pesi, li impone a se stesso e solo a quel punto può pretendere «a qualunque livello: professionale, sentimentale, emotivo, morale» qualcosa dagli altri. Oltre tutto, questa antropologia, che è costitutivamente «impolitica», (cioè al di fuori di quanto le teorie e le pratiche politiche hanno posto come fondamento dell'esistere e dell'agire collettivo degli esseri umani), ha invece anche una immediata dimensione politica, anzi: anarchicamente politica. A me,

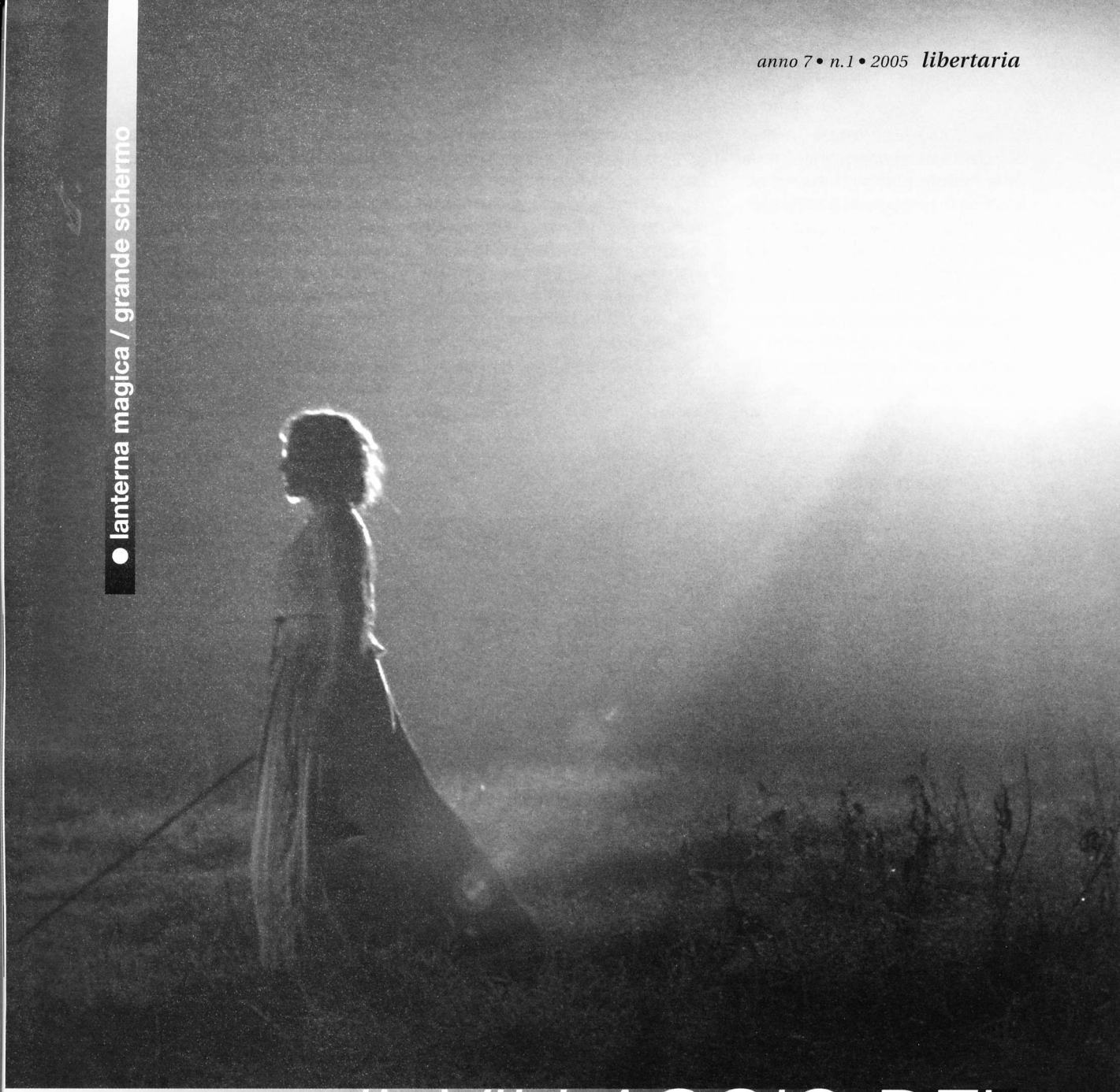
infatti, appare chiaro che un singolo che si autocomprenda come molteplice, sempre in divenire e sempre sull'orlo dell'altro, conduca innanzitutto alla dissoluzione di quella che, con espressione efficacissima, Max Weber ha chiamato «la gabbia d'acciaio» della burocratizzazione delle società complesse. Tali società, nelle quali l'individuo che si pensa come «soggetto», cioè come ente stabile, dato una volta per tutte, è formalmente liberissimo, sovrano al punto che tutto sembra basarsi su di lui, al contrario sono strutture in cui il singolo non esiste come tale e nelle quali, per essere in qualche modo riconosciuto, tenuto in considerazione devi avere la carta d'identità, il passaporto, devi continuamente dimostrare chi sei, cosa fai, a cosa servi, a chi sei utile. Queste società, come la nostra, sono messe in crisi dalla singolarità della «vita selvaggia» che si sa tale e che, quindi, si affida alla complessità, alla sua capacità di pensare e inventare forme. Il soggetto nietzscheano non è perciò il soggetto del dominio, non è il nazista, non è soggetto politico in senso classico (di destra, di sinistra, democratico e così via) ma è un soggetto totalmente «impolitico» che tuttavia «dà luogo», cioè un soggetto che diventa il luogo stesso in cui una collettività, una società, assume consapevolezza di sé.

In questo senso la visione nietzscheana del soggetto-individuo, che si costruisce sapendo di costruirsi e sapendo che il suo costruirsi è un qualcosa di transeunte, ha un riverbero anche nel senso dell'attività politica: mi qualifico per quello che faccio, per quanto e come costruisco, non perché sono «anti» e da quell'«anti» faccio derivare il mio agire, quindi quel che sono. Soprattutto oggi, invece, in particolare in chi si definisce «antagonista», spesso ci si definisce per opposizione negativa, non in positivo, allora l'azione è sempre «in seconda battuta», secondo la logica per cui, se B fa una cosa, io, che sono anti-B, devo fare la cosa contraria.

Hai ragione. La distinzione, infatti, è fra quanti trovano il loro modo d'essere soprattutto nell'opporsi, ma in tal modo rimangono all'interno della logica di quella che Serge Latouche ha definito «megamacchina», e coloro che, invece, si pongono fuori dalla possibilità di diventare parte della megamacchina, quindi di diventare parte dello spettacolo, di diventare nutrimento per l'apparenza che costituisce gran parte di ciò che noi oggi chiamiamo «politica». Per questo credo che la via d'uscita, non soltanto dalla gabbia d'acciaio della megamacchina ma anche da quanto, apparentemente, sembra essere il suo contrario (cioè il dissolvimento di qualunque reale dimensione politica, il vuoto, il nulla dello spettacolo ingordo e volgare costituito dalla forme politiche contemporanee) possa essere soltanto di lungo periodo e non possa che partire da una dimensione metapolitica. Metapolitica vuol dire che, prima o poi, coloro che agiscono politicamente, cioè che agiscono per determinare e amministrare l'organizzazione sociale, lo facciano non a partire dalle logiche della politica, ma da quanto essi stessi, come «nodi del mondo», riescono a creare, praticare, testimoniare; per dirla con Zarathustra: «Le parole più silenziose sono quelle che portano la tempesta. Pensieri che incedono con passi di colomba, guidano il mondo». È un approccio del tutto diverso rispetto al determinismo economicistico di Karl Marx, perché l'impostazione metapolitica ritiene che non sia la struttura sociale a generare le idee, ma che, alla lunga, siano le idee a produrre la struttura sociale. In questo senso, allora, metapolitica vuol dire riservarsi sempre, dentro la gabbia d'acciaio della megamacchina burocratica, il luogo della comprensione, cioè una distanza critica e d'azione che può essere permessa solo dalla distanza che proprio la concezione nietzscheana del singolo rende possibile. Il trionfo della megamacchina, infatti, non avviene nel momento in cui domina la pura forza ma quando non ci sarà più la consapevolezza che viviamo in una gabbia, cioè quando la gabbia sarà talmente perfetta, quando ognuno si rispecchierà così compiutamente in essa, da dare l'impressione dello spazio aperto. In questo senso l'antropologia nietzscheana, radicata nell'antropologia greca, è fondamentale per capire quali sono le dimensioni, la consistenza e la solidità delle sbarre e, quindi, per dare sempre la possibilità di trovare una chiave che le apra, una potenza che le distrugga. Concretamente, questo vuol dire, per esempio, comprendere che il lavoro culturale o la relazione sociale possono essere utilizzati innanzitutto come luoghi in cui non solo mostrare le crepe del potere stesso ma anche cominciare a vivere facendo a meno di esso.

●

Nelle pagine 82 e 86, Nietzsche rispettivamente nelle opere di Edvard Munch e Flavio Costantini.



Persio Tincani

IL VILLAGGIO DEL POTERE NASCENTE

Il film* The Village *ci racconta il mito fondatore della società divisa tra dominati e dominatori. La «nobile menzogna» di Socrate che ripetono i pochi per conquistare l'obbedienza dei tanti. E gli innumerevoli delitti che si commettono per mantenere il potere. Questa la chiave interpretativa secondo Persio Tincani, filosofo politico, del film diretto da Manoj Night Shyamalan

La storia raccontata in *The Village*, il bel film di Manoj Night Shyamalan, si svolge in un villaggio di contadini simile in tutto e per tutto a quei paesini del Middle West di fine Ottocento visti in centinaia di pellicole americane. Il villaggio è abitato da poche decine di persone: uomini schietti, donne operose, giovani allegri. La vita si svolge tranquilla, tra il lavoro nei campi e le tante occasioni conviviali, sotto la guida del consiglio degli anziani composto dai pionieri di prima generazione. La tranquillità e la prosperità del villaggio sono appena velate da un'ombra. Esse, infatti, sono il frutto di un patto che i fondatori hanno stretto con gli abitanti della foresta che lo circonda, le Creature Innominabili. Una specie di patto di non aggressione che stabilisce che nessuno possa entrare nel territorio dell'altro, gli uomini non possono entrare nella foresta, le Creature non possono entrare nel villaggio. Per scongiurare il pericolo che i mostri siano attirati tra le case, dal villaggio è bandito il colore rosso («il colore che li attira») e dall'alta palizzata che circonda il territorio degli uomini si ergono torri di guardia e numerose bandiere gialle («il colore che ci salva»).

L'impressione che il villaggio non sia altro che una sorta di Fortezza Bastiani (il baluardo per la difesa dai tartari che non arrivano mai) fa appena in tempo a farsi strada prima di venire confutata: qui, i tartari sembrano proprio esserci. Ogni mattina, infatti, gli abitanti cominciano a trovare animali uccisi misteriosamente e segni insanguinati sulle porte fino a che, una notte, un ragazzo che fa il proprio turno di guardia su una delle torri vede una delle mostruose creature vestite di rosso passare veloce il confine. Mentre il resto del villaggio, primi fra tutti gli anziani del consiglio, si interroga sulle ragioni che possono avere indotto le Creature Innominabili a violare l'antico patto, il giovane Lucius Hunt (Joaquin Phoenix) insiste con una richiesta che a tutti pare inaccettabile: attraversare la foresta e raggiungere la città per comperare medicinali e altri generi che scarprima di tutto, il divieto di attingere a quella conoscenza priva di oggetto che sembrano temere più delle conseguenze della rottura del patto e più della città con i suoi pericoli. Che ci sia qualcosa di segreto, qualcosa che gli anziani tengono nascosto ai figli (il villaggio è popolato da appena due generazioni) è una sensazione che accompagna lo spettatore fin da quando il film comincia con la scena di un uomo che piange sulla bara del proprio figlioletto di

seggiano. Gli anziani, unanimi, non concedono il permesso; proprio quando il villaggio sembra essere sotto attacco tenere ferme le regole diviene, se possibile, ancora più fondamentale.

Lucius sembra essere rassegnato, almeno per il momento, a rinunciare al proprio progetto del quale, prima di tutto, è chiara la vera ragione: l'aspirazione alla conoscenza propria degli esseri umani, che la necessità di procurarsi merci e farmaci non riesce appieno a dissimulare. Gli anziani ne sono ben consapevoli, e si intuisce che il divieto che oppongono a Lucius è, nove anni. Nel suo discorso durante il banchetto funebre che segue la sepoltura, il capo della comunità Edward Walker (William Hurt) si interroga, retoricamente, se di fronte a tragedie come la morte dei figli non si debba ripensare se sia stata giusta la decisione di stabilirsi lì, e conclude che sì, essa è ancora giusta, perché i sacrifici e i dolori che essa comporta so-

no ripagati. Da che cosa, però, siano ripagati, non si capisce. In fondo, la vita della comunità non pare niente di speciale, o almeno non è nulla di diverso dalla vita che, si immagina, altri pionieri vivono altrove. Con la differenza, però, che gli abitanti degli altri villaggi non devono convivere, sia pur a debita distanza, con mostri assetati di sangue acquattati tra gli alberi, così terribili che è meglio non nominarli neppure (nella versione originale, le Creature Innominabili sono «Those We Do Not Speak Off», quelli dei quali non parliamo).

A un certo punto, però, qualcosa si rompe. Lucius, promesso sposo della giovane cieca Ivy Walker (Bryce Dallas Howard), la figlia del capo, viene accoltellato da Noah Percy (Adrien Brody) il matto del villaggio, innamorato di Ivy. A questo punto, è Ivy stessa che decide di attraversare il bosco e raggiungere la città, dove potrà trovare le medicine necessarie per salvare la vita al suo amato. Il padre, che dapprima cerca di dissuaderla, alla fine cede alle sue richieste e le concede il permesso, non prima, però, di averle fatto una rivelazione sconvolgente. Tutto quanto è falso. Falsa la storia delle Creature Innominabili, impersonate a turno dagli anziani travestiti con un bizzarro paludamento e una maschera da cinghiale, falsa la collocazione della Città e falsa, infine, la collocazione temporale. Il villaggio ottocentesco è stato costruito a bella posta da un piccolo gruppo di persone (gli «anziani») guidati da un professore di storia americana, Edward Walker, che hanno deciso di abbandonare il mondo per ritagliarsi uno spazio artificiale nel quale fosse sconosciuta la malvagità. Costoro, accomunati dall'avere avuto un familiare ucciso (chi per rapina, chi per stupro, chi in un attentato) si sono conosciuti in un consultorio al quale si erano rivolti per ricevere aiuto nel superamento del lutto. Ed è proprio durante le sedute di gruppo che lo storico Walker, erede di una immensa fortuna, presenta la propria idea: rifugiarsi in un luogo inaccessibile al mondo e lì creare dal nulla una comunità sul modello degli idealizzati valori dei primi coloni. «Esistevano delle leggende su questi boschi», spiega Walker, e a partire da esse è stata elaborata tutta la complessa messinscena. Ivy adesso può conoscere la verità, le dice il padre: le persone si dividono in persone che seguono e persone che guidano e lei, Walker ne è convinto, fa parte di queste ultime. Per questo le permette di attraversare la foresta e raggiungere l'esterno, perché è certo che lei, consapevole del ruolo di guida che un giorno dovrà assumere, farà ritorno al villaggio.

Così, infatti, sarà. Raggiunto l'esterno, Ivy scavalca un muro che cinge il bosco e si trova nel nostro tempo dove, aiutata da un giovane guardiano che le dà un passaggio sulla sua jeep, si procura i medicinali e torna a casa. Non manca un colpo di scena durante il percorso, quando Ivy viene attaccata da una «creatura innominabile» che però riesce a uccidere attirandola in un tranello. È chiaro sia allo spettatore sia alla giovane cieca che il mostro, in realtà, è un abitante del villaggio travestito, all'oscuro del fatto che Ivy era al corrente della mascherata (si tratta, in effetti, di Noah, il matto, che aveva trovato uno dei travestimenti e già da qualche tempo si stava divertendo a spaventare i compaesani). Al ritorno nel villaggio, di questo, non si fa parola. Ivy, consapevole che un giorno sarà lei stessa a far parte

del consiglio degli anziani, si adopera per sostenerne la menzogna, e un giorno (con la morte dell'ultimo fondatore) sarà la sola a farlo in piena consapevolezza.

L'inganno strumento del dominio

Nella *Repubblica* di Platone, Glaucone e Socrate discutono del miglior modo per fondare e difendere lo stato, e convengono che la via migliore sia l'irreggimentazione dei cittadini. Socrate (cioè, Platone) ritiene, però, che ciò non possa riuscire senza ricorrere a un qualche espediente o, come la chiama lui, a una «nobile menzogna» [414b]; diversamente, le persone non tarderebbero a rifiutare di sottomettersi ai più generali e alti interessi della repubblica, e sarebbe di fatto impossibile governarle. Socrate dice di avere in mente una storia a suo parere adatta, ma tentenna a raccontarla: «Oh», disse [Glaucone], «sembra che tu abbia scrupolo di parlare!». «Quando avrò parlato [...], vedrai che ne ho fondato motivo» [ibidem]. Così, Socrate comincia a raccontare una storia, che dice fenicia, secondo la quale gli uomini non scelgono le professioni ma esse sono loro proprie fin dalla nascita. Per esempio, i soldati nascono dalla terra già con le armi e il resto dell'equipaggiamento. Il ricordo dell'educazione fisica e spirituale che ciascuno riceve è in realtà solo un'illusione, un sogno.
Si immagina che i due facciano fatica a trattenere le risate. Lo stesso Socrate è conscio dell'assurdità di quanto sta raccontando, e così lo è certo Glaucone che esclama: «Non era senza ragione [...] che da un pezzo esitavi a dire questa menzogna». «Molto naturale!», ribatte Socrate, «ciononostante ascolta anche il resto del mito. Continuando il racconto diremo loro così: voi, quanti siete cittadini dello stato, siete tutti fratelli, ma la divinità, mentre vi plasmava, a quelli tra voi che hanno attitudine al governo mescolò, nella loro generazione, dell'oro, e perciò altissimo è il loro pregio; agli ausiliari, argento; ferro e bronzo agli agricoltori e agli altri artigiani» [415a].

I governanti, per Socrate-Platone, hanno il diritto di ingannare i governati. Anzi, dato che solo loro hanno la corretta visione di che cosa sia il bene comune, tale diritto si confonde con il dovere. Non è questo, quindi, che fa esitare Socrate nel raccontare la storia: «Gli scrupoli di Socrate a proposito della vecchia storia fenicia non nascono dalla preoccupazione che si tratti d'un mito, e neppure dal fatto che venga manipolata e piegata a un utile politico. Il suo "spavento"

Il problema, prosegue Socrate, è che non si vede in che modo si possano convincere gli uomini di questa storia e, forse fattosi più serio, sottopone il quesito a Glaucone: «Conosci qualche espediente per indurli a credere questo mito?». «Per indurre proprio loro, rispose, no, non ne conosco; ne conosco però per indurre i loro figli, i posteri e il resto della futura umanità» [415c-d]. Il modo, «l'espediente» è semplice: raccontarla. A forza di ripetere la storia le persone si convinceranno della sua veridicità; anzi, smetteranno addirittura di domandarsi se essa sia falsa o vera.

nasce piuttosto dalla difficoltà oggettiva del compito che sta proponendo: per farla credere, quella storia, occorre essere davvero "molto bravi a persuadere". La sua inverosimiglianza è manifesta» (Roberto Escobar, *Il silenzio dei persecutori*, Il Mulino, Bologna, 2001, p. 133].
L'inganno, quindi, come strumento principe del potere e, assieme, come sua giustificazione legittimante. Da un lato,

infatti, il potere inganna per accrescere la cogenza del dominio ma, dall'altro, maschera questa sua essenziale qualità con la necessità di mantenere l'ordine in funzione del raggiungimento di uno scopo (il bene comune) alla cui corretta conoscenza possono attingere solo i saggi potenti, superiori per intelletto e per educazione. La menzogna di Socrate è, prima di tutto, nobile; un inganno a fin di bene, così come la menzogna degli anziani del villaggio di Shyamalan, che tengono fede al patto del segreto anche di fronte alla morte dei propri figli e decidono che sì, mantenerlo è ancora giusto. «Alcune persone sono fatte per seguire, altre sono fatte per guidare», e perciò possono ingannare le prime per il loro stesso bene, che solo chi è fatto per guidare conosce. Il mito platonico degli uomini d'oro, d'argento e di ferro si ripropone nella prassi: chi ha conosciuto il mondo ha capito che esso alberga il male e il dolore e decide che da esso sia imperativo allontanarsi. Così, a partire da una leggenda (non più fenicia, ma pellerossa) si elabora un mito da raccontare, uno stratagemma in grado di tenere il mondo lontano dalle persone che sono fatte per seguire, per le quali se ne crea uno nuovo e completamente falso provvisto di un orizzonte limitato e, proprio per questo, securizzante.

Ma è possibile, ci si domanda, che un inganno così clamoroso possa perpetrarsi solo ripetendo il racconto di una storia incredibile? Una storia falsa, si dirà, non diventa plausibile o, addirittura, vera per il solo fatto di essere raccontata tante volte. Ebbene, i fatti provano il contrario, come dimostra, tra le altre cose, la storia della religione cristiana che ha convinto miliardi di persone della corrispondenza al vero di un racconto ingenuo, contraddittorio e palesemente inverosimile. I miti incredibili sono soltanto quelli degli altri.

La «legittimità» dello stato

Il regista ha dichiarato che il film è la sua descrizione dell'America progettata da George W. Bush, un'America che Shyamalan dipinge con le tinte più fosche. Un indizio del significato allegorico dell'opera è forse (appena un gioco enigmistico) il fatto che quella W puntata che compare nel nome dell'attuale presidente statunitense stia per Walker, come il capo degli anziani del villaggio. Ma, al di là di questi vezzi stilistici, nel film l'impressione che Shyamalan stia descrivendo gli Stati Uniti dei neocons si fa strada molto spesso, seguendo un sottile gioco di allusioni appena intraviste che rappresentano, a mio parere, il tratto di maggior valore dell'opera.

A ben vedere, però, il Villaggio non è un'allegoria dei soli Stati Uniti d'America, ma di tutti gli stati, che mai esitano a ricorrere a qualunque messinscena, rituale o meno, per ribadire la credenza nella legittimità del proprio ordine sociale. Walker, rispetto a Socrate, fa un passo in più: la storia delle Creature Innominabili nascoste nel bosco è già una buona idea, ma meglio sarebbe se, di tanto in tanto, se ne scorgesse una. Così, gli anziani tengono nascosto nel villaggio un certo numero di costumi e, periodicamente, li indossano per spaventare i compaesani, consolidando in questo modo la credenza nella verità della storia e, con essa, la legittimità del proprio potere.

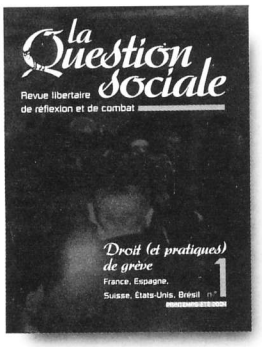
Nel mondo reale, spesso gli stati ricorrono al trucco di Walker. Il discorso pubblico delle istituzioni come difesa

dal disordine, dalla tirannia comunista, dal fascismo e, oggi, dal fondamentalismo (ma solo da quello islamico) funziona meglio se il nemico, oltre che costruirlo, viene mostrato all'opera. Lo sapeva Pier Paolo Pasolini, quando pubblicava il suo crudo articolo: «Io so. Io so i nomi dei responsabili di quello che viene chiamato golpe (e che in realtà è una serie di golpe istituitasi a sistema di protezione del potere). Io so i nomi dei responsabili della strage di Milano del 12 dicembre 1969. Io so i nomi dei responsabili delle stragi di Brescia e di Bologna dei primi mesi del 1974 [...]. Io so i nomi di coloro che, tra una Messa e l'altra, hanno dato le disposizioni e assicurato la protezione politica a vecchi generali (per tenere in piedi, di riserva, l'organizzazione di un potenziale colpo di stato), a giovani neo-fascisti, anzi neonazisti (per creare in concreto la tensione anticomunista) e infine criminali comuni, fino a questo momento, e forse per sempre, senza nome (per creare la successiva tensione antifascista) [...]. Io so tutti questi nomi e so tutti i fatti (attentati alle istituzioni e stragi) di cui si sono resi colpevoli» (Pier Paolo Pasolini, *Che cos'è questo golpe?*, in *Corriere della sera*, 14 novembre 1974). Pasolini conclude ammettendo di non avere le prove, ma rivendica il diritto di non averne bisogno. I responsabili sono coloro che da tutto ciò hanno tratto vantaggio, questa è la conclusione alla quale si giunge osservando i fatti e la politica con occhio non distratto.
Gli anziani che si travestono da mostri del villaggio di Shyamalan sono la «strage di stato» di piazza Fontana, le bombe di piazza della Loggia, le armi di distruzione di massa di Saddam Hussein e, sospettano alcuni, gli aerei dell'11 settembre 2001. Del resto, risulta da documenti ufficiali da poco declassificati che durante il mandato di John Fitzgerald Kennedy (che rifiutò di approvarli), la Cia aveva progettato alcuni attentati contro la stessa popolazione americana, da attribuire a Fidel Castro, in modo da fornire il pretesto per l'invasione di Cuba (vedi, per esempio, l'inchiesta apparsa su *ABC News*: *U.S. military wanted to provoke war with Cuba*, della quale è disponibile un sunto sul web: http://abcnews.go.com/US/story?id=92662&page=2).
È, dunque, il villaggio costruito da Walker, un preciso ritratto del potere, una ricostruzione accurata del modello che consente ai pochi di dominare i molti. Un fatto di per sé sorprendente (sosteneva David Hume nel saggio sui primi princìpi del governo) dato che i «molti» hanno dalla loro la prevalenza della forza (David Hume, *Saggi*, Utet, Torino, 1974, p. 207). Ma la sorpresa scompare, prosegue Hume, considerando che i «pochi» possiedono la prevalenza dell'opinione, cioè il potere di formare le menti dei molti nella credenza della legittimità del dominio, della sua necessità.
Così era ai tempi di Socrate e così è ora: le storie incredibili vengono credute per il solo fatto di essere raccontate. Certo, le trame dei racconti sono cambiate, perché esse devono tenere il passo dei tempi; e cambiati sono anche gli strumenti del raccontare, ora in grado di far giungere la storia a miliardi di persone nello stesso momento, attraverso media dei quali si è costruita con successo una presunzione assoluta di obiettività. L'era del disincanto, in fin dei conti, è di là da venire.

RIVISTE

È nata a Parigi *la Question sociale*

La fine del 2004 ha visto l'entrata sulla scena editoriale libertaria di una nuova rivista quadrimestrale, *la Question sociale*, con l'esplicativo sottotitolo *revue libertaire de reflexion e de combat*. «La questione



sociale (che rimanda all'esigenza di mettere termine all'alienazione salariale con l'emancipazione dei lavoratori e con l'instaurazione di una società di liberi e uguali, da cui dipende ormai la sopravvivenza del genere umano) si pone oggi negli stessi termini delle origini», si legge nella presentazione della rivista. Dopo questa premessa i redattori della rivista parigina ritengono «si debba tornare alle fonti delle idee e delle pratiche che hanno fondato la lotta per l'emancipazione dei lavoratori: ai principi della Prima Internazionale e della dichiarazione di Saint Imier». Un anacronistico salto nel passato? No, precisano, perché «per certi aspetti, infatti, sembra che oggi il capitalismo ci riporti a condizioni della lotta di classe non lontane da quelle della fine del diciannovesimo e del ventesimo secolo, soprattutto ripresentando una forte polarizzazione sociale e una democrazia autoritaria». Contro il capitalismo, dunque, ma anche contro lo stato, con un'avvertenza: «lo stato è diventato a poco a poco un elemento quasi costitutivo, "naturale" dell'organizzazione sociale», quindi, «la critica allo stato va riformulata, senza settarismo, ma senza riguardi, in termini che gli restituiscano una coerenza agli occhi di tutti coloro che avvertono ormai la necessità di una trasformazione radicale della società».

***la Question sociale*, c/o Libraire Publico, 145 rue Amelot, 75011 Paris. laquestionsociale@hotmail.com. Una copia 7 euro (estero 14), abbonamento a tre numeri 20 euro. Abbonamento sostenitore, estero, istituti e biblioteche. 40 euro. Assegni intestati a G. Carrozza.**

INCONTRI

Mostre del libro anarchico

Aspettando la Fiera dell'editoria anarchica a Firenze che si terrà questo autunno, ecco due appuntamenti dedicati ai libri anarchici. Il primo incontro si tiene a Zagabria dal 18 al 20 marzo ed è la **Fiera balcanica anarchica del libro (Bask)**. Nata inizialmente come mostra itinerante (la prima si era tenuta a Lubiana alla fine del marzo 2003) da quest'anno avrà sede a Zagabria (Croazia). Gli organizzatori daranno agli editori partecipanti alcuni supporti logistici, ma molto si baserà sull'autorganizzazione.

Per maggiori informazioni: www.ask-zagreb.org oppure ask-zagreb@net.hr

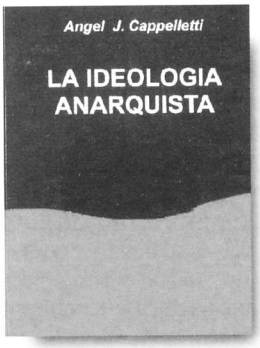
Secondo rendez-vous il 21 e 22 maggio a Montreal per il **Sesto salone del libro anarchico**. Questa «fiera» è uno dei più importanti incontri libertari dell'America del Nord. Il Salone accanto agli stand degli editori libertari vedrà incontri, dibattiti, presentazioni di libri, proiezioni di film.

Salon du livre anarchiste de Montreal, 2515 rue Delisle, (métro Lionel Groulx), Montreal, Quebec. Telefono 514-859-9090 oppure salonanarchiste@taktic.org. Sito web: http://salonanarchiste.taktic.org

EDITORIA

Le Ediciones espiritu libertario

Da tre anni un gruppo di anarchici cileni ha creato una piccola casa editrice: Ediciones espiritu libertario. Pochi mezzi finanziari



compensati però dall'entusiasmo. Il prossimo libro di questi libertari cileni sarà *El anarquismo en la globalización* di Osvaldo Escribano. Il piccolo, ma «ricco» catalogo delle Ediciones comprende *La ideologia anarquista* di Ángel Cappelletti; *Crónica anarquista de la subversión olvidada* di Oscar Ortiz e *Contribución a la historia del anarquismo en América Latina* di Luis Vitale; *Cartas sobre el Patriotismo de Michail Bakunin e Crítica revolucionaria* di Luigi Fabbri; *Ni víctimas ni verdugos* di Albert Camus e *Apuntes sobre el viaje de Albert Camus a Chile* di Juan Rivas e Nibaldo Mosciatti; *Marx, Nietszche y Freud* di Michel Foucault; *Anarquismo* di Noam Chomsky.

Per informazioni: ediciones_espiritu_libertario@hotmail.com

L'educazione libertaria dal Settecento al Novecento
Questo libro (700 pagine, 42 euro) di Francesco Codello verrà recensito sul prossimo numero di Libertaria

"A" per Fabrizio
Fabrizio per "A"

Fin dai primi anni '70 un legame particolare ha unito la redazione di "A" a Fabrizio De André. In non poche occasioni Fabrizio si è presentato sul palco, durante i suoi concerti, con la nostra rivista in tasca, ben in vista. E più volte l'ha sostenuta economicamente, compresi i due concerti pro-stampa anarchica da lui tenuti a Carrara (1984) e a Napoli (1991).

Se vuoi acquistare e magari anche aiutarci a diffondere i nostri quattro prodotti legati a Fabrizio, fatti vivo!

Per qualsiasi chiarimento e informazione contattaci per posta, fax o e-mail. Oppure visita il nostro sito **www.arivista.org**

Il dossier *Signora libertà, signorina anarchia*, 24 pagine, con scritti di Paolo Finzi, Alessandro Gennari, Romano Giuffrida e Bruno Bigoni, Mauro Macario, Gianna Nannini, Mauro Pagani, Marco Pandin, Cristina Valenti, nonché un'intervista (del 1993) di Luciano Lanza a Fabrizio e foto di Reinhold Kohl.

Costa 3,00 euro / da 10 copie in su, costa 1,50 euro.

Il cd+libretto *ed avevamo gli occhi troppo belli* contiene nel cd sei tracce parlate di Fabrizio durante i suoi concerti e due brani musicali: una nuova versione live di *Se ti tagliassero a pezzetti* e l'esecuzione inedita de *I carbonari*. Nel libretto (72 pagine) scritti della redazione di "A", Emile Armand, Giovanna Boursier, Mariano Brustio, Paolo Finzi, Romano Giuffrida, Mauro Macario, Errico Malatesta, Riccardo Mannerini.

Costa 14,00 euro / da 3 copie 13,00 euro l'una / da 5 copie 12,00 euro l'una / da 10 copie 11,00 euro l'una / da 20 copie in su 10,00 euro.

Il Dvd+libretto *ma la divisa di un altro colore* contiene nel Dvd il documentario "Faber" (56'44") di Bruno Bigoni e Romano Giuffrida, nonché "La guerra di Piero" interpretata da Moni Ovadia e "Girotondo" interpretato da Lella Costa con Mauro Pagani al flauto traverso e un coro di 18 bambine. Nel libretto (73 pagine) scritti della redazione di "A", Bruno Bigoni, Mariano Brustio, Errico Malatesta, Marina Padovese, Teresa Sarti, un'intervista a De Andrè apparsa nel '91 su "Senzapatria", una scheda di "A" e una di Emergency.
Metà dell'utile è destinato al Centro Chirurgico di Emergency in Sierra Leone.

Costa 20,00 euro / da 3 copie 19,00 euro l'una / da 5 copie 18,00 euro l'una / da 10 copie 16,00 euro l'una / da 20 copie 15 euro l'una.

Il 2Cd + libretto *mille papaveri rossi* contiene nei 2 Cd 37 brani, per un totale di ascolto di 2 ore e 23 minuti. Si tratta di canzoni di Fabrizio interpretate da singoli e gruppi, in diverse lingue: inglese, romanesh, genovese, sardo, occitano, italiano, friulano, ecc. Nel libretto (71 pagine) scritti della redazione di "A", Gabriele Bramante, Alfonso Failla, Luce Fabbri, Marco Pandin, Marco Sommariva.

Costa 20,00 euro / da 3 copie 19,00 euro l'una / da 5 copie 18,00 euro l'una / da 10 copie 16 euro l'una / da 20 copie 15 euro l'una.

Per ordinarli

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

Editrice A - cas. post. 17120 - 20170 Milano - tel. 02 28 96 627 - fax: 02 28 00 12 71 - e-mail: arivista@tin.it - sito web: www.arivista.org
conto corrente postale 12 55 22 04, conto corrente bancario 107397 presso Banca Etica, filiale di Milano, abi 05018, cab 01600.

Acri (Cosenza)
- Germinal

Albano (Roma)
- Delle Baruffe

Ancona
- Feltrinelli

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

Bari
- Feltrinelli

Bassano del Grappa (Vicenza)
- La Bassanese

Bergamo
- Underground,
  Spazio anarchico
  via Furietti 12/b

Bologna
- Feltrinelli
- Libreria del Ponte
- Ripicchio

Bolzano
- Cooperativa Libraria

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 (Israele)
- 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 Mindcafè
  via Angelo della Pergola 5
- Torchiera infoshock
  piazzale del Cimitero maggiore, 18
- Utopia

Modena
- Feltrinelli

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

Napoli
- Cooperativa 'O Pappece
  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
- Anomalia
- Bar il Fico
- Bibli
- Biblioteca l'Idea
- 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 Lòrien

ecco dove si trova ●●● ●●● *libertaria*

Come è triste Porto Alegre sembra quasi Davos

ISSN 1128-9686
9 771128 968008 50001>